

**Національна академія наук України  
Інститут політичних і етнонаціональних досліджень  
ім. І. Ф. Кураса**

**Олег РАФАЛЬСЬКИЙ  
Зореслав САМЧУК**

**ЦИВІЛІЗАЦІЙНІ ПЕРЕХРЕСТЯ  
СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА**

**Київ – 2018**

**УДК 316.7 (477)**

Рекомендовано до друку вченою радою Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України (протокол № 5 від 26 жовтня 2017 р.).

**Рецензенти:**

**Кремень В. Г.** – академік НАН України, президент НАПН України

**Бабкіна О. В.** – доктор політичних наук, професор, завідувач кафедри політичних наук НПУ імені М. П. Драгоманова

**Шайгородський Ю. Ж.** – доктор політичних наук, професор, головний науковий співробітник ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України

**Рафальський О. О., Самчук З. Ф.**

Цивілізаційні перехрестя сучасного суспільства. – К. : ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2018. – 688 с.

**ISBN 978-966-02-8596-5**

*Сучасному суспільству притаманна амбівалентність і суперечливість функціональних основ: дійсного та належного, маніфестованої мети та засобів її досягнення, безмежність інформаційних можливостей та безпрецедентна маніпульованість масовою свідомістю, усвідомлення особистісного розвитку як основного ресурсу поступального суспільного розвитку та повсюдне й повсякчасне нехтування потребами особистості на догоду всюдисущим вимогам кон'юнктури. Додатковий проблемний тиск на теперішній стан речей чинять фактори глобалізму й споживацтва: вони мимоволі змушують індивіда звикатися з думкою, що найкраща життєва стратегія – плисти за течією, тому зусилля варто витратити лише на виявлення течії та її підводних рифів. Така спрощена світоглядна демаркація позначається буквально на всьому – починаючи від життєвої невибагливості пересічного індивіда й закінчуючи згубною інфантильністю політиків і управлінців під час прийняття доленосних суспільних рішень. Надія на порятунок жевріє завдяки накопиченому впродовж тисячоліть культурно-цивілізаційному капіталу, який завжди допомагає коректно визначити азимут життєдіяльнісних пріоритетів.*

*Цільовою аудиторією монографії є науковці, викладачі, політики, управлінці й загалом дослідники суспільства як багатоманітної системи.*

**УДК 316.7(477)**

**ISBN 978-966-02-8596-5**

©Рафальський О. О., Самчук З. Ф., 2018.

©Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2018

## ЗМІСТ

<b>ПЕРЕДМОВА. ПІСЛЯ ГРОЗИ ПОВІТРЯ ЧИСТІШЕ .....</b>	<b>5</b>
<b>РОЗДІЛ 1. КУЛЬТУРА ТА ЦИВІЛІЗАЦІЯ: ЗМІСТОВНО- КОНЦЕПТУАЛЬНЕ РОЗМЕЖУВАННЯ .....</b>	<b>11</b>
1.1. Культурно-цивілізаційний вибір України: в пошуках ідеального балансу .....	11
1.2. Цивілізаційні альтернативи і перспективи запозичень: «за» та «проти» .....	67
<b>РОЗДІЛ 2. ТРАНСІСТОРИЧНИЙ ФОРМАТ СУСПІЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ .....</b>	<b>125</b>
2.1. Суспільна ідентичність на терезах історії .....	125
2.2. Інтелектуальні жнива та інтелектуальні женці епохи глобалізації: проблема невідповідності .....	166
<b>РОЗДІЛ 3. СОЦІАЛЬНА ДІЙСНІСТЬ КРІЗЬ ПРИЗМУ СПОСОБІВ СПРИЙНЯТТЯ .....</b>	<b>193</b>
3.1. Менталітет і стереотип як інструменти оперування соціальною дійсністю.....	193
3.2. Світоглядні рівні віддзеркалення суспільства .....	232
<b>РОЗДІЛ 4. СУСПІЛЬСТВО ЯК КУЛЬТУРНО- ЦИВІЛІЗАЦІЙНИЙ ФЕНОМЕН .....</b>	<b>287</b>
4.1. Людина: суверенна держава чи колоніальна територія соціуму? .....	287
4.2. Образ ефективної влади: до питання про змістовні ознаки .....	335
<b>РОЗДІЛ 5. ІДЕЯ В СИСТЕМІ СУСПІЛЬНОГО БУТТЯ: ДІАЛЕКТИКА ВЗАЄМОПОТЕНЦЮВАННЯ .....</b>	<b>364</b>
5.1. Стереометрія ідеї: змістовна глибина та функціональна ширина .....	364

5.2. Аксіологічна критеріальність утілення ідеї ..... 393

**РОЗДІЛ 6. ГЕНЕАЛОГІЯ ІДЕНТИЧНОСТІ .....428**

6.1. Інфляція ідентичності епохи постмодерну ..... 428

6.2. Феномен етнічної ідентичності:  
особливості й закономірності..... 445

6.3. Змістовні маркери національної ідентичності..... 483

**РОЗДІЛ 7. ЯКИМИ НИТКАМИ ЗШИТИ УКРАЇНУ?..... 514**

7.1. Інтеграл та диференціал  
генерування української національної ідентичності.....514

7.2. Вгору сходами, що ведуть униз:  
від влади мови до мови влади .....567

**ПІСЛЯМОВА. ПОБАЧИТИ БЕРЕГ .....627**

**ЛІТЕРАТУРА.....638**



## ПЕРЕДМОВА

### ПІСЛЯ ГРОЗИ ПОВІТРЯ ЧИСТІШЕ

Щоб мати реалістичне уявлення про перспективи на майбутнє, треба надати максимального реалізму баченню минулого. Як наполягав Фрідріх Ніцше, необхідно звести рахунки з минулим, аби його тягар не ставав на заваді рухові до мети. Втім, таке «зведення рахунків» потрібно здійснювати не в суб'єктивістський чи волюнтаристський спосіб, а *sine ira et studio* – тобто без гніву й упередженості, об'єктивно, безсторонньо, з урахуванням взаємодії всіх значущих елементів системної єдності історичного процесу.

Щоправда, суспільний праксис має в своєму розпорядженні безліч прикладів того, наскільки непросто рухатися у фарватері навіть очевидних вимог і рекомендацій. На заваді такій меті чимало факторів – у діапазоні від безплідних ресентиментів і ейфорії й до фарисейства у вигляді формалістичної дріб'язковості й лицемірства. Зрештою, навіть фантомний біль як результат історичних кривд є доволі підступною індульгенцією, адже якщо існує фантомний біль, то може бути й фантомне щастя, фантомний успіх тощо. Так можна не встигнути отямитись, як уся дійсність і вірогідність перетворюється на суцільний фантом. Урешті-решт, не завадить процедура, яку Блез Паскаль позначив словосполученням «зазирнути в себе в пошуках дна». Навіть якщо це призведе до тектонічних світоглядних зрушень, не біда – після грози повітря чистіше...

Епікуру належить авторство резонансного логічного умовиводу: Бог або бажає позбавити світ від нещастя, але не може цього зробити; або може, проте не бажає; або не може й не бажає; або може й бажає водночас. Проблема полягає в тому, що перші три випадки не відповідають уявленням про Бога, тоді як останній не узгоджується з фактом наявності Зла. Якщо вже такі фундаментальні явища, як Бог та Зло, важко втиснути в прокрустове ложе стереотипних автоматизмів логіки, то чи варто дивуватися, що багатоманітна суспільна дійсність як результат перманентного протистояння Бога та Зла також не поспішає вкладатися в зручні для повсякденного сприйняття схеми?

Такій непростій симптоматиці поверховою рецептурою не зарадити. Потрібна справжня аріаднина нитка – той надійний

світоглядний і методологічний дороговказ, який увиразнить сприйняття дійсності, надасть суспільним реаліям ознак украй необхідної ієрархічної структурованості. Потрібно створити критеріальні фільтри осмислення соціуму і відкоригувати оптику розгляду проблемних сфер. Утім, простота формулювання завдання зовсім не означає симетричної простоти його виконання, бо, наприклад, чутливість до проблем визначається насамперед і в основному рівнем світоглядної культури – якщо ж цей рівень низький, то реалізація окресленої потреби опиняється під великим знаком питання.

Соціальне пізнання, яке базується на категоріальному підґрунті цивілізаційних перехресть і альтернатив, апріорі тією чи іншою мірою суб'єктивістське, бо йому апостеріорі важко протистояти спокусі прикрасити якийсь аспект дійсності, заперечити власні вади, табувати істотні фрагменти реальності, витлумачити загальнолюдські цінності (працелюбність, гостинність, моральність і т. ін.) як суто національні, а негативні риси національного характеру інтерпретувати як неістотні й випадкові. Зрештою, попередній вердикт можна окреслити ще виразніше й категоричніше: в умовах світоглядно-парадигмального релятивізму практично неможливо виконати дослідження, яке вдовольняло б усіх і кожного з позицій методологічних засобів, аргументаційної достатності та аксіологічно-деонтологічних наголосів.

Істотною теоретико-праксеологічною перешкодою на шляху вичерпного осмислення і концептуалізації ідентифікаційних перехресть і альтернатив суспільства сучасного формату загалом і України зокрема є та особливість, що більшість суспільних тенденцій функціонують за накопичувальним принципом – тобто вони набувають очевидних і виразних причинно-наслідкових ознак не в процесі становлення, а постфактум, коли доводиться мати справу не з початковими симптомами хвороби, які легко відкоригувати, а вже з її хронічною формою, з результируючим ефектом комплексної взаємодії, з негативними тенденціями, які доводиться долати з величезними труднощами з огляду на їх значний ресурс інерційності, зумовлений попереднім розвитком. Крім того, чимало суспільних явищ є амбівалентними, а їх сукупний позитивний та негативний вплив набуває чітких контурів знову-таки постфактум. Воістину сова Мінерви вилітає опівночі. Ця обставина робить перспективи превентивних суспільно-політичних зусиль доволі примарними, ілюзійними.

З огляду на змістовну й детермінативну багатоманітність факторів функціонування суспільства сучасного формату будь-яке

позиціонування ідентифікаційних перехресть і альтернатив ризикує опинитися під загрозою нищівної критики принаймні з кількох причин – когось не влаштує перелік проблемних сфер суспільної життєдіяльності, дехто поставить під сумнів ієрархію проблемних факторів, а ще хтось залишиться невдоволеним рівнем чи способом аргументації. Тому справа ця не надто вдячна, але вкрай потрібна. Зрештою, в кожному разі розпочинати слід із виявлення причинно-наслідкових зв'язків, із розуміння того, що кожен соціальний феномен є наслідком певних причин, а це означає, що зміна причин, вплив на їх буттєвий алгоритм неухильно тягне за собою зміну наслідків.

Треба визнати, що аналітичний підхід до соціальної дійсності часто дискредитується надміру плюралістичним, релятивістським баченням ключових процесів: генезису соціальної дійсності відмовляють у повторюваності й закономірностях, натомість кожен факт і тенденція витлумачуються окремо, поза системою решти фактів і явищ. Ця особливість загострює потребу методологічного взаємозбагачення. Впродовж кількох попередніх десятиліть у теоретико-методологічному арсеналі щоразу більшого інструментального значення набуває між-дисциплінарність – взаємопотенціююче використання теоретичних підходів і методів різних суспільних наук. Крім того, важливий методологічний акцент полягає в необхідності постійно тримати в полі зору емпіричний та теоретичний аспект дослідження. Джон Роулз назвав це «рефлексійною рівновагою», а Жак Дерріда наполягав на визначальності для сучасної епохи «інтерактивного алгоритму інтерпретації».

Загалом методологічна ефективність набуває статусу ключового інструменту за умов, коли під знаком питання опиняється фундаментальна причинно-наслідкова зумовленість. Приміром, «споконвічна суперечка між детермінізмом та свободою волі розв'язується таким чином: існують часи вирішального значення як детермінізму, так і свободи волі. Періоди детермінізму – це часи стабільності системи, а моменти свободи волі – це феномени великих революцій на кшталт французької 1789 року або ж російської 1917-го, коли все залежить від суми взаємодій безлічі факторів і особистостей, коли виникає так званий ефект метелика і навіть від незначних впливів може змінитися траєкторія суспільної еволюції» [103, с. 37].

Істотне значення має також та обставина, що сучасний етап розвитку світоглядної гравітації українського суспільства характеризується еkleктичною системою стереотипів: тут співіснують як старі стереотипи свідомості й поведінки, які значною мірою перестали

виконувати свої функції, так і нові – неусталені й неоднозначні. Ця особливість створює передумови для концептуальних альтернатив і водночас є перешкодою на шляху адекватного сприйняття динамічно мінливої реальності.

Поліфонія інтерпретаційних труднощів такого статус-кво висвітлена у книзі Данієля Бенсаїда «Маркс: інструкція із застосування». Якщо формат стислої методички некоректний щодо світоглядної еволюції Карла Маркса, то що вже говорити про багатоманітність сучасної суспільної дійсності? Зрештою, сформульоване питання надто просте, щоб його вшанувати відповіддю. Та як би там не було, а за відсутності надійних верифікаторів доводиться вдаватися до припущень, що доволі ризиковано з міркувань рафінованої наукової коректності.

Істотною складовою світогляду і картин світу є стиль мислення епохи, під впливом латентних навіювань якого генеруються гносеологічні принципи теоретичного освоєння світу, увиразнюються ціннісні прерогативи, притаманні суспільній свідомості відповідної епохи, зазнає корекції світоглядна матриця, яка визначає «горизонт мислення» і окреслює діапазон як принципово можливого, так і недосяжного в принципі.

За свідченням абсолютної більшості аналітиків, сучасному стилю мислення притаманне надмірне захоплення постмодернізмом і постструктуралізмом з їх перманентною реконструкцією і реінтерпретацією всього і вся. Така особливість значною мірою поширюється й на наукову сферу, позбавляючи соціальну теорію здатності генерувати рекомендації, адекватні практичним потребам. Постмодерністська вакханалія, яка все більше вкорінюється в сучасному суспільствознавстві, фетишизує не реальні тенденції і проблеми, а симулякри, які насправді є лише: а) симуляцією (дійсності, справжності); б) підробкою (fake); в) редукцією, спрощенням сутності явищ і процесів до рівня квазі-. За таких обставин актуалізується аспект дієвої протизваги безмежній фрагментації і девальвації смислів, цінностей, чеснот і візирців для наслідування.

Додаткові труднощі з адекватним осмисленням дійсності пов'язані з глобалізаційними процесами, адже глобально це означає «в багатьох місцях водночас», тобто транслокально. Як співвідносяться і взаємодіють фактори «тут» і «скрізь» – залишається теоретико-практичною проблемою, щодо якої у фаховому середовищі відсутній консенсус.

Одним з виявів постмодернізму як загальної тенденції суспільних наук наприкінці ХХ – на початку ХХІ століть є заявка на нову перспективу генерування та ієрархізації знання. Насправді ж доводиться мати справу із суцільною бутафорією, із жалюгідними спробами своєрідної інтелектуальної Ліліпутії, які спроможні хіба що на *flatus vocis* – порожній звук. Така повсякденна діяльність може слугувати ефективним методичним посібником того, як, застосувавши безліч слів, не окреслити (не висловити!) жодного змістовного аспекту.

Зовні патетичне видовище насправді призводить лише до втоми від слів з великої літери. Воістину Іоганн Гете мав рацію: немає нічого страшнішого, ніж діяльне невігластво. Попри натужний акціонізм у постмодерністському псевдоінтелектуальному середовищі неймовірно гнітюча атмосфера: як влучно зауважив Жан Бодрійяр, таке враження, що мрії приходять помирати саме сюди.

У наш час демонстративної політкоректності й торжества квотного принципу про такі негаразди, як ідентифікаційні перехрестя суспільного розвитку, воліють не згадувати. Як зазначав Жак Еллюль, спілкування з комп'ютером все більше ізолює конкретного індивіда навіть від первинної групи його спілкування, а спілкування засобом інформаційних мереж є принципово анонімним: воно залучає людину до абстрактного, позбавленого людських якостей співтовариства «електронних кочівників» [880].

Як іронічно зазначив Джордж Тревельян, освіта збільшує кількість тих, хто вміє читати, однак сама по собі вона не в змозі визначити, що віднести до категорії необхідного для читання. Як наслідок, усе більше людей виявляються позбавленими смислових і цільових орієнтирів, а також твердого екзистенційного ґрунту під ногами. Вони світоглядно й аксіологічно відмежовані, дистанційовані від батьківщини і національних традицій. Їхнє життя знеособлюється, втрачає національну ідентичність і загалом особистісну основу. Як переконливо довели Віктор Франкл та Карен Хорні, результатом такої небезпечної мегатенденції є перманентна невдоволеність і смислоорієнтаційний невроз. У критичних ситуаціях це призводить до відчаю, розгубленості та інерції ірраціоналізму.

Доводиться констатувати, що епоха глобалізму, консьюмеризму та галопоуючого розвитку інформаційних технологій супроводжується багатьма духовними втратами. Патології поволі набувають нормативних і навіть безальтернативних ознак – принаймні з точки зору

інерції масової свідомості. На жаль, за обставин тотальної безпринципності й еклектики похмурі пророцтва мають під собою значно більше підстав, ніж оптимістичні реляції, а кваліфіковано підтримувати аргументаційно респектабельний рівень дискусії стає все важче...

Як влучно зазначив Фрідріх Ніцше, нікчемною є та епоха, Священним Граалем і верховним божеством якої вважається *успіх*, а не **велич**. Розмірковуючи над цим світоглядним акцентом, Тейяр де Шарден аргументовано зазначав, що сутність проблеми сучасного суспільства полягає не в *заможному*, а в **більшому** існуванні. Як висловлювалися патриції Стародавнього Риму, такі часи заслуговують лише на зневагу і співчуття.

Утім, суспільствознавці не можуть собі дозволити розкіш обмежитися зневагою і співчуттям, бо мають виконувати своє покликання – об'єктивно, неупереджене і якомога комплексніше осмислення суспільної дійсності, насамперед проблем і викликів, які вже окреслили свої сутнісні ознаки або з високою вірогідністю можуть виникнути в оглядовій перспективі.

Шарль де Голль стверджував, що перспективи успіху політики залежать від її вміння «піймати в свої вітрила вітер Історії». В цьому контексті виникає питання: куди, у вітрила яких суспільних перспектив і тенденцій, світоглядних принципів і цінностей «дме вітер» сучасності? А може такої універсальної «троянди вітрів» узагалі не існує – можливо, її до снаги сформувати на власний розсуд кожному виразному, переконливому і послідовному в досягненні своєї мети культурно-цивілізаційному і суспільно-політичному проекту?

## РОЗДІЛ 1

### КУЛЬТУРА ТА ЦИВІЛІЗАЦІЯ: ЗМІСТОВНО-КОНЦЕПТУАЛЬНЕ РОЗМЕЖУВАННЯ

*Якби ви вчилися так, як треба,  
То й мудрість би була своя.  
А то заліжете на небо:  
«І ми не ми, і я не я...»  
(Тарас Шевченко)*

#### **1.1. Культурно-цивілізаційний вибір України: в пошуках ідеального балансу**

Правило бутерброда стверджує, що кожен бутерброд, який падає зі столу, приземляється маслом донизу. Різні версії зазначеного феномену настільки істотно вкоренилися в масовій свідомості, що це змусило науковців зайнятися його комплексним аналізом. У результаті з'ясувалося, що правило бутерброда не підпадає під критерії наукового закону (з міркувань фізики вірогідність того, що бутерброд упаде маслом догори чи донизу, є приблизно однаковою). Однак, якщо перейти від високочолої теорії до приземленої практики, то з'являться істотні корекції, зумовлені тим, що бутерброду, який здебільшого падає зі столу, насправді не вистачає швидкості, щоб зробити повний оберт, тому в абсолютній більшості випадків він справді приземляється маслом донизу. Це було виразно продемонстровано в американській телепередачі «Toast – Butter Side Up or Down?», яка належить до рейтингового циклу «Руйнівники легенд».

Потреба прискореної модернізації і підвищення ефективності всіх сфер суспільного життя України не підлягає сумніву. В цьому контексті вкрай важливого (якщо не вирішального!) значення набувають особливості культурно-цивілізаційного вибору, який нашій країні належить зробити в стислі терміни. Крім часових обмежень, такий вибір містить ще один істотний проблемний аспект – його практична ефективність залежить від способу, яким він буде здійснений. Якщо його зробити за принципом «через коліно», то результуючий ефект буде вочевидь негативним: за фасадом навіть «правильного» вибору

буде жевріти багаття суспільного розбрату, взаємної недовіри і образ. Досягти вкрай необхідного сучасній Україні суспільного солідаризму можна лише в разі консенсусного прийняття такого доленосного рішення, як культурно-цивілізаційний вибір.

Лише такий спосіб легітимації дає підстави сподіватися на виготовлення українським суспільством ідеального бутерброда суспільного взаємопорозуміння і взаємопідтримки, внаслідок чого Україна зможе гідно відповісти на будь-який регіональний і глобальний виклик – її ідеальний бутерброд якщо й падатиме, то лише маслом догори. Концептуальна метафора ідеального бутерброда є своєрідним Священним Граалем, функціонально-інструментальною панацеєю, яка підлягає екстраполяції на що завгодно, практично на будь-яку сферу життєдіяльності. В цьому її незаперечність і значущість, які, в свою чергу, загострюють увагу до шляхів, засобів, способів забезпечення.

Генезис людського суспільства є результируючим ефектом багатьох аспектів, чинників і детермінант. Провідними дослідниками сучасності фактори впливу окреслюються в надзвичайно широкому діапазоні – від спримітизованого матеріалізму до теорій палеоконтакту, набуття людством цивілізованого формату під впливом «цивілізаційного поштовху, наданого інопланетними формами життя». Ніша культурно-цивілізаційної парадигми в цьому діапазоні посідає цілком респектабельну позицію – в тому сенсі, що вона, з одного боку, достатньо очевидна (а отже – консенсусна) як детермінанта суспільного функціонування й еволюціонування, з іншого боку, її причинно-наслідкові зв'язки і спосіб впливу на суспільство не є тривіальними: вони містять чимало «підводних рифів», які інколи ставлять в аргументаційний тупик найбільш високочоліх інтелектуалів сучасного суспільствознавства.

Культурно-цивілізаційний підхід привертає увагу до базисних культурних сценаріїв, «під якими розуміється система міфологічних, релігійних або раціональних уявлень, яка визначає основний лад культури і залишається незмінною протягом життя цієї культури. Вона складається з постійного ядра і периферійних уявлень, які – на відміну від ядра – можуть змінюватися. Базисний культурний сценарій формується під час розв'язання життєво важливих для суспільства проблем («вітальних катастроф») за рахунок винаходу нових семіотичних схем, зумовлених новими видами реальності та діяльності» [610, с. 82].

Кліффорд Гірц на багатьох емпіричних прикладах виразно проілюстрував, що «культура не просто доповнює, розвиває і розширює



органічні можливості, які є її логічними і генетичними попередниками; вона постає невід'ємною складовою цих здібностей» [165, с. 82]. **Смислове вістря терміна «культурне»** означає штучно створене. Це концептуальний антипод «природного» – утвореного природним шляхом, без втручання людини.

З причин істотності й багатоманітності перманентно здійснюваних детермінативних впливів **фактор культури має ознаки своєрідного «метафізичного хреста» інтелектуальної сфери ХХ – початку ХХІ століть**. Зокрема, Г. Гефтінг визначає культуру цілепокладаючою діяльністю цінності, яка створює норми; Г. Спенсер уподібнює культуру до прогресу; Г. Ріккерт намагається обґрунтувати її як учення про цінності, які забезпечують єдність історичного універсуму і разом з тим розчленовують його; В. Дільтей наполягає на необхідності відповіді на запитання: як, чому і внаслідок чого можлива культура?; поєднуючи ідеї В. Дільтея, А. Бергсона і М. Шелера, Ф. Гумбольдт розглядає філософію культури як ідейну розшифровку чуттєво явлених символів; О. Шпенглер публікує сенсаційну і водночас культурову книгу, «передній план» якої віртуозно маскує убогість і неспроможність «фону», над яким згодом ретельно працює А. Дж. Тойнбі, силкуючись надати аргументаційної респектабельності цьому концептуальному напрямку; ризикованим інтуїціям О. Шпенглера протистоїть педантична аргументація Е. Кассіра, який у своїй «Філософії символічних форм» запропонував чи не найбільш переконливу версію з-поміж усіх західних світоглядних напрямів. Наведена одісея концептуальних підходів свідчить про ключове значення проблеми культури впродовж попереднього століття.

Концепцію логіки і закономірностей еволюціонування людських соціумів Освальд Шпенглер виклав у резонансній праці «Присмерк Європи». Він аргументовано спростував популярну міфологему лінійного прогресивного розвитку, обґрунтувавши концептуальні засновки рівноцінного циклічного розвитку культур. На його думку, кожна культура є «живим організмом із власною історією», а існування загальнолюдської культури – це лише «заколисуюча химера», бо всесвітня історія – не більше, ніж механічна сукупність автономних історичних процесів окремих замкнених у своєму розвитку культур. Кожна культура, на думку Шпенглера, має власну долю («несе свій життєвий хрест») і функціонує впродовж 1000 – 1500 років. Помираючи в сенсі духу, вітальності, інтенційності, евристики і креативності, вона залишає труп у вигляді формалізованих

регламентацій і функціональних автоматизмів. Ця квазіжиттєва, муміфікована фаза, власне, і є цивілізацією.

Еволюціоністську концепцію культури запропонували американський етнограф Льюїс Морган (1818–1881), англійський історик Едвард Тайлор (1832–1917) та англійський соціолог Герберт Спенсер (1820–1903). За результатами узагальнення величезних обсягів емпіричного матеріалу етнографічного профілю вони обґрунтували закономірності розвитку культури всіх народів. Сутність теоретико-методологічного внеску полягає в обґрунтуванні принципу єдності людського роду та спорідненості потреб різних народів у формуванні культури. У книзі «Первісна культура» Е. Тайлор дійшов висновку, що в трансісторичному вимірі еволюційне становлення кожного народу відбувається прямолінійно – від простого до складного, а культура є змістовною квінтесенцією діяльності людини, специфічним способом її пристосування до навколишнього середовища. Ключовими факторами впливу на таке пристосування він вважав кліматичні умови та географічне положення території, на якій проживає етнос. Е. Тайлор також приділив чимало уваги універсальним формам функціонування культури – звичаям, обрядам, традиціям, віруванням, одягу, їжі, знаряддям праці, житлу, мистецтву тощо. На думку автора «Первісної культури», своїми витокami культурна динаміка має завдячувати міфу та ритуалу, а сама вона «проростає із архаїчної душі соціальних спільнот».

Ніколай Данилевський зробив спробу теоретично обґрунтувати концепцію багатолінійного і замкненого розвитку культури на основі застосування методології систематизації в біологічній науці. В історії людства він виокремив 11 суверенних (з огляду на достатній рівень самобутності) типів культури: індійську, китайську, іранську, єгипетську, халдейську, грецьку, римську, аравійську, германо-романську, слов'янську. Кожен культурно-історичний тип виникає з етнографічного матеріалу, після того входить у період розквіту, а потім зазнає неухильного занепаду. Кожен тип культури генеалогічно запрограмований на три фази розвитку: етнографічну, державну та цивілізаційну. Перехід до цивілізації – це *post factum* вичерпання, девальвації і/чи деградації культурного потенціалу. Самобутність культури, на думку Данилевського, полягає в унікальній структурі душі народу, тому його національний характер залишається незмінним під час найтіснішої взаємодії культур.

Найбільш поширені два способи розгляду культури: типологічний та генетичний. Перший пов'язаний з продуктами культури, з її «аргоном», другий – з продуктивністю, «енергейєю». Перший досліджує культуру в вертикально-акордовому плані, другий – у горизонтально-мелодійному. Нехтування одним зі способів призводить до нерозв'язних проблем.

Культурно-історичний тип – поняття, на застосуванні якого базується типологія культур у культурології. Тип – це ідеальне утворення, за допомогою якого багатоманітність культур піддається систематизації та структуризації на основі виявлення деяких інваріантних форм, ідентичності, історичної та субстанційної спорідненості. Оскільки значний масив явищ культури не може бути типологізований одним єдиним способом, то типологія культур припускає низку підходів, які надають можливість типологізації за різними підставами: вона може здійснюватися на рівні теоретичних принципів у загальних типологіях і на рівні емпіричних характеристик у менш генералізованих часткових типологіях.

Зазвичай типологізація починається зі встановлення типів зв'язку культури та природи. На початковому етапі розвитку культура постає насамперед і в основному способом буття, адаптацією людини до природи. Пізніший, більш розвинений тип взаємин між природою та культурою позиціонує культуру «другою природою», створеною людиною. В наш час культура в її ставленні до природи постає насамперед способом, інструментом і стратегією виживання людства.

Не менш значуща історична типологія культур. Присутня як імпліцитний фактор у розумінні зв'язку культури та природи, історія стає домінантою типологізації. За історичної типологізації використовуються ті етапи, які виділені в історії культури на основі емпіричного узагальнення культури. З цієї точки зору культури поділяються на древні, середньовічні, культури Нового та Новітнього часу.

Теоретичний підхід пов'язаний з визначенням сутності культур у ці епохи. Зазвичай виокремлюють докласичний тип культур (характеризує культури Стародавнього світу та Середньовіччя), класичний, некласичний та посткласичний. Культури класичного типу виникають у Новий час. Вони характеризуються гуманізмом, історизмом і раціоналізмом. Культури некласичного типу – це переважно культури ХХ століття, в межах яких панували інші принципи: захист

цивілізаційних способів життя, віра в науку і техніку як нова форма раціоналізму, визнання плюралізму і різноспрямованості культур. Посткласична культура базується на принципах багатоманітності раціональностей, стилів життя та цінностей.

Беручи за основу типологізації традицію, культури поділяються на традиційні, сучасні та постсучасні. Їм відповідають однойменні суспільства. Ця типологія лежить в основі модернізаційних теорій. Також слід зазначити, що виникають додаткові можливості типологізації, пов'язані з виокремленням технологічних основ – доіндустріальні, індустріальні та постіндустріальні культури.

Регіонально-етнічна типологія у своїх міркуваннях виходить з критеріальних ознак етносів та територій. Вона передбачає такі типи, як російська та американська культури, культури Сходу та Заходу, Півночі та Півдня. Можуть бути виділені й локальні типи культур. Зокрема, відповідно до традицій німецької культурно-історичної школи (Ф. Гребнер, В. Шмідт) і принципів американської культурної антропології, сформульованими Ф. Боасом (з 20-х по 30-ті роки ХХ століття ці принципи розвивали Р. Бенедикт, М. Мід, Л. Уайт, А. Кребер), слід відмовитися від пошуку універсальних пояснювальних моделей у пізнанні культур і зосередитися на вивченні та типологізації локальних культурних спільнот, що виділяються насамперед за етнічною ознакою.

Слід згадати про типології, засновані на художньо-естетичному освоєнні дійсності, на культурній картині світу: культура готики, бароко, класицизму, романтизму, реалізму, модернізму тощо. У марксизмі типологія культур збігається з динамікою суспільно-економічних формацій. Культура може бути типологізована на основі свого носія – елітарні та масові, – а також щодо ставлення до основних культурних матеріалів: базові, субкультури, контркультури тощо.

За всієї строкатості й багатоманітності типологій, типологія культур, здійснена за однією підставою, внаслідок об'єктивності культурно-історичного процесу пов'язана з типологіями, здійснюваними за іншими підставами. Зокрема, культура як друга природа відповідає культурі Нового та Новітнього часу, включає докласичний та некласичний типи культур, є сучасною, характерною переважно для країн Заходу (з притаманними йому стилями готики, бароко, класицизму, реалізму, модернізму), індустріальною, егалітарною, на пізньому етапі переходить у масову культуру ХХ століття. Типологія культур є цінним епістемологічним інструментом соціального знання.

Конкретні феномени культури звично поєднують у собі різні типи смислів – подібно тому, як у конкретних фізичних об'єктах присутні відразу і механічні, і електричні, і хімічні явища. Особливого значення набувають форми культури, які визначають соціальні відносини людей, їх взаємодію в суспільстві. Сюди належать моральний, правовий та політичний сегменти культури. У цих формах культури фіксуються соціальні цінності та ідеали, а також загальні регулятиви поведінки. Сукупність таких форм утворює галузь соціальної культури, яка віддзеркалює частину культурного простору, зорієнтованого на ціннісні й регулятивні пріоритети й цільові орієнтири.

Звісно, в соціальній культурі неможливо обійтися без знань. Утім, знання – лише засіб для вироблення принципів і норм поведінки людей у суспільстві, їх спільного життя, взаємодії і діяльності. Основний зміст культури полягає у формуванні й закріпленні на рівні безумовних рефлексів суспільної свідомості певної ієрархії світоглядних орієнтирів, ідейних пріоритетів та ціннісних регламентацій.

Нарешті, в культурі існує ще одна галузь, яка характеризується спрямованістю на когнітивно-регулятивну сферу. Йдеться про технологічну культуру, зосереджену на освоєнні й обробці, виконанні й виготовленні матеріалів. Першочергове значення в межах цього сегмента культури мають знання і регулятиви, натомість цінності відходять на другий план.

Аналізуючи цінності природного та культурного відбору, вчені дійшли висновку, що недостатня кількість поживних речовин у сирій рослинній їжі була головною причиною невеликого об'єму мозку в предків людей. Саме цей фактор підтверджує ключову роль вогню і вареної їжі в еволюції людини. Для того, щоб мозок людини прямоходячої (*Homo erectus*), неандертальців (*Homo neanderthalensis*) та гейдельберзької людини (*Homo heidelbergensis*) розвивався у разі харчування сирою їжею, їхнім володарям довелося б витратити по 10–12 годин на пошук їжі, а це практично неможливо, враховуючи відсутність еволюційних пристосувань до безперервного поглинання їжі у цих гомінідів.

Таким чином, наші попередники постали перед дилемою – підтримувати вогонь і варити їжу для постачання свого мозку достатньою кількістю енергії або вимерти. Вони зробили вибір на користь першої альтернативи: в діапазоні від півтора до двох мільйонів років тому протолюди навчилися розводити вогонь і готувати на ньому їжу. Як наслідок – почалося різке збільшення розмірів мозку й тіла, яке

супроводжувалося зменшенням розмірів щелеп і зубів. Між іншим, людський мозок займає лише 2% від маси тіла, витрачаючи при цьому до 20% від загальної кількості енергії, яка використовується в життєдіяльності *Homo sapiens*. У наших найближчих родичів – людиноподібних мавп – ця пропорція зовсім інша: об'єм їхнього мозку значно менший, ніж людського, а відносна маса м'язів набагато більша.

Учені створили «унікальну карту культурної еволюції Землі за попередні дві тисячі років. Американські культурологи простежили за долею десятків тисяч інтелектуалів, художників, скульпторів та інших діячів мистецтва, щоб скласти першу в світі карту культурного розвитку Землі з часів Римської імперії й до сьогодні. Альберт-Лазло Барбаш з Північно-Східного університету в Бостоні (США) і його колеги під керівництвом Максиміліана Шихана з університету Техасу в Далласі намагалися знайти відповідь на вічне питання – як зрозуміти, який з існуючих в минулому центрів мистецтва і науки посідав лідируючі позиції і визначав увесь вектор розвитку цивілізації в ту чи іншу епоху. Вони виявили, що найбільші центри науки і мистецтва на Землі розвивалися переважно за двома напрямками, які можна назвати «моделлю Парижа» та «моделлю Берліна» на честь їх найбільш виразних репрезентантів. У першому випадку джерелом інтелектуальної і богемної потужності «Парижа» є не місцеві мешканці, а мігранти з периферійних районів, постійне підживлення якими дозволяє місту залишатися на вершині культурного олімпу. З «Берліном» все інакше – тут процесом розвитку науки і мистецтва керують освічені жителі конкуруючих сусідніх міст» [674].

Перша модель культурної першості більш конкурентоспроможна з огляду на відкритість. Париж і схожі на нього культурні центри залучають більше людей, ніж «Берлін», завдяки чому вони зростають швидше і виробляють більше цінностей. Інше цікаве відкриття вчених – Рим. Навіть після остаточного краху Римської імперії в 476 році нашої ери і розквіту руху Реформації в християнстві в XVI столітті він залишався ключовим центром культури і науки в Європі до середини XVIII століття. Такий стан речей засвідчує, що політичні й релігійні трансформації впливали на процес культурної еволюції поступово й інкрементально.

Досі чимало культурологів і фахівців з історії мистецтва вважали, що народження центрів культури, особливо в середні віки і в Новий час, вимагало наявності економічної потужності регіону і значної чисельності населення. Насправді обидва чинники не є

обов'язковими: приміром, такі сучасні осередки культури, як французька Рів'єра і навіть Голлівуд, виникли внаслідок абсолютно нееконімічних причин [674].

Т. Парсонс переконливо обґрунтував тезу, відповідно до якої культура повинна визначатися як «набута модель значень сигналів і знаків», і таке визначення повинне поширюватися на весь світ живих організмів [942, с. 26]. На думку В. Шинкарука, «культура є «способом буття» людини у світі, не «надбудовою» буття, а самим буттям. Світ людського буття – не мертва історія, не природа як така, а «олюднена природа», «світ культури»» [801, с. 47].

Духовна, технічна і соціальна культура – не відокремлені один від одного сектори або частини культурного простору: вони є «трьома обличчями культури». В ідеалі ми можемо розглядати й аналізувати їх відокремлено. Однак у реальному світі суспільного життя межа між ними доволі розпливчата й відносна. Сучасна наука найтісніше переплітається з технікою і постає компонентом технологічної культури. Водночас своїми гуманітарними відгалуженнями вона належить до сфери духовної культури.

Упродовж тривалого часу не втрачає резонансних ознак проблема нетотожності, неможливості зведення до «спільного знаменника» типів раціональності, що утворюють світоглядно-аксіологічний і ментально-архетипічний фундамент різних культур. В основі кожної культури лежить певний образ світу, який первісно слугував смисловою демаркацією і водночас спонукальним засобом, своєрідним першопоштовхом, завдяки якому започаткування конкретно-історичного культурного розвитку набуло ознак доконаного факту. В подальшому, в процесі історично-функціонального генезису культура і образ світу взаємодіють уже на взаємопотенціюючих принципах: образ світу вже не лише детермінує динаміку становлення культури, а й, у свою чергу, зазнає істотного впливу з боку консолідованого світогляду культурної ойкумени.

На відміну від тварини, людина перебуває не лише в чотиривимірному світі, де формуються безпосередні чуттєві враження, що входять до її образу світу; вона живе і діє в п'ятому – квазивимірі («сислове поле», «система значень»), де образ світу об'єктивований у смислах і значеннях. Сформований у людини образ світу допомагає їй орієнтуватися в навколишній дійсності, виконуючи функцію регулятора діяльності. Образ світу включає в себе і образ самого суб'єкта, «образ-Я» – тобто те, як бачить себе сама людина.

Життя – біологічний процес. Воно дане людині як біологічній істоті. Але життя стає людським тоді, коли воно втілюється в культурній формі. Культура – це те, завдяки чому людське життя підноситься над своїми обставинами і відрізняється від життя тварин. Потреба жити і діяти – не продукт розвитку культури, а вихідний стимул до її розвитку, біологічне підґрунтя, з якого зростає здатність людини до творення і вдосконалення культури.

Культура приборкує прояви природжених тваринних інстинктів людини. Ці умови приводять до утворення різноманітних форм людської діяльності, яких немає і не може бути у тварин. Людська діяльність – це розумова діяльність. А оскільки сам розум є продуктом культури і формується у кожній окремої особистості в ході залучення до неї, то можна сказати, що вся людська діяльність відбувається на основі засвоєння культури, відбитого у ній соціального досвіду.

Культура програмує життєдіяльність у людей і визначає її соціалізовані способи. Кожен індивід живе і діє, вибудовуючи своє особисте життя і діяльність за програмами, які визначаються соціальними умовами і засвоєними особистістю культурними установками. Програми такого гатунку у фаховому середовищі означають сценаріями. Сценарій – це розгорнутий у відповідному соціально-культурному контексті план дії особистості. Він не завжди нею чітко осмислюється і може мати розмитий, ескізний і орієнтовний характер, але кожна людина, якщо вона чинить як розумна істота, завжди спирається на певний, бодай приблизний сценарій, який окреслює рамкові параметри, функціональний діапазон, можливі шляхи і способи дій індивіда.

Значно складнішими є перспективні сценарії (розраховані на тривалий період), які визначають професійну діяльність, форму дозвілля, модальність відносин (дружні чи ворожі, любовні чи індіферентні), сімейне життя тощо. Такі сценарії зазвичай формуються у вигляді окремих цільових орієнтирів, завдань і принципів. Чимало аспектів тут залишаються невизначеними і вибудовуються гіпотетично – в тому сенсі, що життя вносить в їх реалізацію значні корективи буквально в on-line режимі.

Розрізняють два рівні таких сценаріїв: культурний та індивідуальний. На першому рівні сценарій постає сюжетом, який визначається об'єктивними умовами життя людини і тим, якими знаннями, нормами, цінностями та ідеалами культурного простору вона може скористатися. Культурний сценарій віддзеркалює соціокультурно



зумовлений буттєвий план, є основною сюжетною лінією життєдіяльності. У просторі культури можуть існувати еталонні сюжети культурних сценаріїв та інваріантні, незалежні від конкретних життєвих ситуацій принципи світосприйняття і реагування на сприйняту дійсність. Загальний культурний сценарій містить розлогий діапазон варіантів і контекстуальних нюансів основної сюжетної лінії. Кожна людина віддає перевагу якомусь із них залежно від конкретних обставин життя і своїх індивідуальних особливостей.

В індивідуальному сценарії діяльності сюжет набуває своєрідності, характерної саме для конкретної особистості. Він включає в себе неусталені на конвенційному рівні сценарні ходи, когерентні особистісним і ситуативним потребам. Культурні сценарії – це платформи, на яких вибудовуються індивідуальні сценарії. Будь-який культурний сценарій, з одного боку, забезпечує відповідність дій людини умовами суспільного життя, її успішну можливість. Внаслідок її дії поведінка людини стає зрозумілою і передбачливою для інших.

Однак межі культурного сценарію неухильно стандартизують мислення людини, а це латентно сприяє домінуванню шаблонів і стереотипів, неспроможних забезпечити ефективно, а прецінь – інноваційне становлення людини і суспільства. Не випадково справжні творці й новатори культури часто відхиляються від усталених культурних сценаріїв, започатковують непройдені, оригінальні, раніше невідомі сюжети діяльності, які згодом стають концептуальними орієнтирами для нових культурних сценаріїв.

Можна дійти висновків, що в сучасному суспільстві створена і функціонує складна, високорозвинена система духовного виробництва, яка забезпечує продукування, поширення і споживання культурних цінностей, їх зберігання і передачу. Вона впливає на виробничу, економічну, соціальну і політичну сфери людського життя, в свою чергу, перебуваючи під їхнім впливом. Практична значущість системи духовного виробництва для сучасного суспільства виявляється в тому, що у всіх країнах сучасного світу держава керує культурними процесами як за допомогою відповідного законодавства, так і з використанням фінансових, економічних, адміністративних і політичних засобів. У сучасних країнах існують закони, які регламентують діяльність системи освіти та науки, роботу засобів масової інформації, охорону культурної спадщини, охорону авторських прав як у сфері науково-технічної, так і художньої творчості.

Таким чином, культурний простір – лише начерк, загальний план, що окреслює контури людської поведінки. На основі культурних сценаріїв люди створюють індивідуальні сценарії, пристосовані до сценарних особливостей і конкретних умов. Як наслідок, життєдіяльність людей «обрамлюється» і організовується культурою. Обумовлена культурним сценарієм форма, в якій здійснюється будь-яка людська діяльність, виступає як культура діяльності.

Із Титусом Буркхардтом важко не погодитися: іманентна життєдіяльність кожної культури відбувається за принципом урочистої безцільності польових квітів. Звичайно, це не стає на заваді бажанням і можливості наділяти культуру тими чи іншими цілепокладаючими маркерами і пріоритетами, але треба розуміти, що такий цільовий рельєф є зовнішнім щодо автентики культурного буття і де-факто постає спробою визначити сенс і потребу культури, виходячи не з неї самої, а з потреб (проблем, мотивів, намірів тощо) людини. Вірогідно, не варто розлого пояснювати, що це – не одне й те саме...

Внутрішньою мотиваційною спонукою життєдіяльності кожної культури є її душа. Фундаментальна дослідницька проблема полягає в тому, що на універсальній шкалі критеріальних маркерів душі різних культур є принципово несумісними в змістовному й ціннісно-значенневому сенсі, тому їх можна умовно відрекомендувати рівнозначними. Якщо вдатися до послуг арифметичної аналогії, то це – своєрідні дроби з різними знаменниками, які неможливо звести до спільного знаменника.

Коли життєво-спонукальний ресурс душі культури вигорає, це явище трансформується в цивілізацію, набуває цивілізаційного статусу і принципів життєдіяльності. Важливою характерною ознакою культури є її креативний потенціал: навіть якщо з якихось причин культура гине (здебільшого внаслідок зовнішнього впливу і геополітичних катаклізмів), вона залишає по собі чимало креативно-мотиваційних відгалужень, які століттями можуть перебувати в анабіотичному стані, нагадуючи жар згаслого багаття; варто вітру чиеїсь зацікавленості розвіяти попіл і кинути трохи хмизу – як багаття знову яскраво запалає. Цього разу в язиках його полум'я з'являться інші, ніж у колишні часи, кольорові відтінки, і дивуватися цьому не варто, адже хмиз був іншим...

Проілюструвати таку особливість культури можна на прикладі творчих здобутків одного з культових художників ХХ століття Моріца Корнеліса Ешера. Відвідуючи в 1936 році в Гранаді палац Альгамбра, збудований арабами, він був вражений мусульманськими мозаїками і

орнаментами, їх «колосальною складністю і математично-художнім змістом». А оскільки в мусульманському мистецтві заборонено зображати живих істот, то це табу гіперкомпенсується неймовірними візерунками-арабесками: попри позірний хаотизм, їх зображення підпадає під чітку регламентацію симетрії і періодичності. Ешер не був мусульманином, то ж він знехтував обмеженнями: його мозаїки заповнили незбагнено злиті в єдину цілісність фігурки демонів і ангелів, риб і птахів. Ніхто до Ешера не наважувався на такий складний і зухвалий експеримент!

У цього мистецького проекту нідерландського художника був грандіозний успіх, який мав відгомін у багатьох сферах суспільного життя Європи і Близького Сходу. Наведений приклад засвідчує надзвичайну складність і багатоманітність природи культури: з одного боку, вона значною мірою герметична – в тому сенсі, що відштовхується в своєму розвитку від певного оригінального чи навіть унікального першовитоку, взаємодіючи з іншими культурами значною мірою за принципом несумісності (це надає невичерпний емпіричний матеріал, зокрема, для теорії когнітивного дисонансу); з іншого боку, в багатьох аспектах культура принципово вікрита, тому цілком можливі евристичні міжкультурні взаємодії, схрещення і симбіози.

Між іншим, що є спонукою пасіонарного вибуху? Відповідаючи на це запитання, Лев Гумільов зазначав: всі виразні сторінки історії написані схожим почерком – це пасіонарні поштовхи, котрі виникли після тривалого часу відсутності історичної динаміки. Приміром, «ера Перікла» – найвищий ступінь розвитку культури грецької античності – народилася немов з-під землі після століть пересічного еволюціонування. Велич Римської імперії в буквальному сенсі на порожньому місці створив народ одного міста. Олександр Македонський – цар невеличкої провінції Стародавньої Греції – вів успішну війну проти держав Малої і Середньої Азії, котрі переважали Македонію за чисельністю населення і за багатством на декілька порядків [200, с. 418].

У XIII столітті на сцену світової історії вийшли монголи, яких було ледве півмільйона. Вони підкорили Китай, Іран, Середню Азію, дійшовши до берегів Середземного моря. Лише в північному Китаї їм протистояла територія, заселена 60 мільйонами мешканців. У Північно-Західному Китаї їхніми суперниками були велелюдні держави Тангут та Уйгурія, а Південний Китай очолювала династія Сун, під пануванням якої знаходилось 30 мільйонів мешканців. У Середній Азії монголам протистояли 20 мільйонів мусульман, в Грузії та в Сирії по 5

мільйонів мешканців. Монголи примудрилися не лише воювати на три fronti, а й скрізь перемагати.

Початок історії було покладено на Близькому Сході тоді, «коли хлібороби, які спілкувалися на індоєвропейських мовах, одомашнили кіз та інших тварин 6000 років чи трохи раніше. Тваринництво породило скотарів, у тому числі «ямну» культуру. Близько 5000 років тому епідемія знищила багатьох хліборобів і збирачів у північній частині Європи. Скотарі мігрували на захід у пошуках більш багатих пасовищ, оскільки потепління клімату висушило центральноазіатські степи. У центральній і північній Європі мандрівники зіткнулися з нечисленним населенням, яке намагалося вижити. Місцеві засвоювали індоєвропейську мову прибульців і вступали з ними в шлюби» [309].

Чимало дослідників надають кочівникам «ямної» та інших скотарських культур статусу первісної сили глобалізації. Це доволі аргументована теза, адже «археологічні дані засвідчують, що скотарі епохи бронзи, які подорожували зі своїми оселями у возах від одного пасовища до іншого, сформували високорозвинену систему комунікацій майже по всьому континенту. Дослідження в різних місцях Азії свідчать про те, що скотарі створили інтенсивну торгову мережу, життєво необхідну для розвитку сільськогосподарських держав осілих людей» [309]. Така особливість дала підстави для іронічного вердикту, що цивілізація апріорі й апостеріорі є втіленням принципу «йти за стадом». Цю метафоричну квінтесенцію органічно доповнюють чимало інших показових аргументів і фактів з історичної генеалогії цивілізаційного феномену.

Сучасні археологічні відкриття надають скотарям епохи бронзи статусу агента глобальних комунікацій: «Близько 5000 років тому кочові громади почали обмінюватися знаннями, продуктами харчування і технологіями металообробки на все більших просторах Євразії. Кочові групи були першими драйверами глобалізації, генеруючи становлення сільськогосподарських цивілізацій у південно-західній і східній Азії» [309].

Ще одна характерна особливість і водночас закономірність полягає в тому, що етап великих воєн, які ми називаємо світовими, знаходиться в хронологічно дуже вузькому діапазоні – коли цивілізація починає переходити від аграрності до промисловості, тобто перестає годуватися «з ґрунту» і будує масштабну техносферу, масово коагулюючи в міста. Нас цікавить саме момент початку демографічного переходу, коли сільського населення ще чимало, і його

можна мобілізувати в багатомільйонні армії, а промисловість уже щосили працює, дозволяючи робити досить продуктивні знаряддя вбивства, що можуть приносити богу смерті багатомільйонні «врожаї» [575].

Упродовж минулого тисячоліття значних змін зазнав не лише культурно-цивілізаційний рельєф людства, а й навіть обличчя людей. Причому, «в таких змінах можна зауважити загальні риси, вважають американські вчені. Обличчя стали більш жіночними та круглими. Крім того, значно зменшилися надбрівні дуги. Людина розумна, яка за загальноприйнятою теорією з'явилася 200 тисяч років тому, мало прогресувала впродовж наступних 150 тисяч років. Відчутні зміни відбулися 50 тисяч років тому, коли в технічній, культурній та мистецькій сферах людство здійснило прорив – одночасно з цим змінився і зовнішній вигляд чоловіків і жінок. Сплески в розвитку людства збігаються із падінням рівня тестостерону, стверджує дослідник Роберт Цієрі з Дюкського університету. Тобто люди розвивались тоді, коли були менш агресивними й краще взаємодіяли один з одним. Знижений рівень тестостерону позначався на формуванні їхнього скелета і особливо черепа» [111].

Найбільш поширеною є диференціація історичного розвитку світової культури на культуру первісного, ранньокласового, середньовічного (феодального), буржуазного (Новий час) і соціалістичного суспільств. Однак первісна, ранньокласова, феодальна культури мали одну суттєву спільну рису – це були аграрні культури. Найбільш тривалий історичний етап – етап аграрної культури розпочався з перших спроб цілеспрямованого вирощування сільськогосподарських культур. Ранньоземлеробська (аграрна) культура зародилася на Близькому Сході. Наступний етап у розвитку аграрної культури пов'язаний з формуванням перших ранньокласових держав. Найдавніша світова цивілізація Єгипту зародилася в Північно-Східній Африці. Пізніше виникають культури давніх цивілізацій Африки, Південної Аравії, Месопотамії, Малої Азії, Ірану, Закавказзя, скіфів, Середньої Азії та інші. Вони існували в період з III тисячоліття до н. е. до IV століття н. е.

У IV столітті н. е. Римська імперія розпалася на західну та східну частини. На Сході, де наприкінці III століття утвердилося християнство, виникла нова імперія, що пізніше отримала назву Візантійської. На Заході протягом декількох століть продовжувався процес формування держав, що пізніше склали західноєвропейську середньовічну спільноту. Період культурного розвитку Західної Європи (V–XIV

століття) поділяють на три частини: раннє, класичне, пізнє Середньовіччя.

З плином часу динаміка кардинальних культурних змін, які сутнісно розмежовували епохи, прискорювалася. Приміром, епоха кам'яного віку (олдувайська) тривала 1,5 – 2 мільйони років; наступна – ашельська – вже 600 тисяч років; мустьє, або середній палеоліт, – близько 60 тисяч років; нарешті, пізній палеоліт – лише 15 – 30 тисяч років. Мезоліт, або середній кам'яний вік, охоплював близько п'яти тисяч років. З неолітичною епохою пов'язаний помітний і чітко виражений нерівномірний розвиток людських культур у різних регіонах планети. Через ці причини новокам'яний вік і подальша епоха міді та бронзи мали на різних територіях різну хронологічну тривалість: неоліт – від п'яти до двох тисячоліть, а вік міді та бронзи – від 4 тисяч до 700–800 років.

Починаючи з епохи ранньої бронзи (із середини IV тисячоліття до н. е. і аж до середньовіччя) зазнали руйнування і були заміщені на цивілізаційному олімпі більшість культур. З першої половини II тисячоліття до н. е. деструктивні явища періодично охоплювали ледве не всі культури Євразії і Північної Африки – від Тихого океану й до Атлантики. Ці періоди закарбувалися хаосом руйнувань, який тривав упродовж двох–п'яти століть.

Спостерігається дивний парадокс: культури ускладнювалися, їхня організація ставала більш досконалою і пристосованою до існування в навколишньому світі, але паралельно і майже невідворотно з кожною новою епохою посилювалася нестійкість культур, прискорювався ритм їхніх видозмін. Спочатку основну детермінативну роль відігравали природні умови. Їхній вирішальний вплив на ранніх етапах людської історії не підлягає сумніву: цикли різких потеплінь і похолодань, наступ і танення льодовика призводили до істотних змін на рівні флори і фауни, а відтак – і до істотної корекції історичної долі людства.

Утім, природними причинами важко пояснити прискорення ритму подальшого розвитку, коли сформувалися досконаліші культури. Тим більше, що різких кліматичних змін упродовж декількох попередніх тисячоліть не спостерігалось. Логічно припустити, що структура більш примітивних культур відрізнялася деякими особливостями, які забезпечують їх більшу стабільність, однак згодом у процесі розвитку соціальних організмів у них накопичувалися такі властивості, які надавали їм нерівноважного характеру.

Генеалогія кожної культури володіє деякими базовими, інваріантними ознаками. Здебільшого виокремлюють сім основних складових: 1) матеріальне виробництво; 2) суспільна свідомість; 3) суспільна психологія; 4) функціональна диференціація; 5) соціальні організації; 6) інформаційно-комунікативна складова; 7) нормативні регламентації. Перераховані фактори є неодмінними, імперативними умовами існування культури, оскільки навіть без одного з них жодна культура не може існувати.

У книзі Мен-Цзи, яка побачила світ ще на перетині IV – III століть до н. е., зазначалося: якби кожен сам робив усе, що можуть принести людству сто ремесел, а на додаток ще й користувався лише тим, що зробив сам, то народ ніколи не знав би перепочинку. Це – надзвичайно влучне політекономічне зауваження, геніальність концептуального каркасу якого була підтверджена подальшим розвитком економіки і господарства людства. Зокрема, з початком землеробства і скотарства в руках суспільства опинився додатковий продукт, що дозволило перейти на значно вищий рівень функціональної диференціації суспільства, а з підвищенням рівня професіоналізації і виокремленням регулюючої соціальної життя верхівки суспільства різко зросла інтенсифікація і ефективність виробництва.

Між іншим, кукутені-трипільська культура (бере свій початок від IV тисячоліття до н. е.) є чи не єдиною ендемічною (автохтонною, сформованою саме на цих територіях) Y-гаплогрупою Європи. Генетично закладена в українцях пристрасть до вишивки хрестиком і виробів з глини – це все-таки не питомо український культурний субстанціал, а культурний спадок, який нам залишили трипільці. Причому, цей спадок саме культурний (світоглядний, аксіологічний і естетичний), а не генетичний, оскільки для жодного з дванадцяти генетичних типів українства Y-гаплогрупа трипільців не є визначальною.

Унікальну ендемічність для Європи культурно-генетичного спадку трипільців може становити хіба що кельтський культурний фактор, культурна ойкумена кельтів. З часів Геродота до епохи Юлія Цезаря спосіб життя, політичний устрій і зовнішній вигляд кельтів були добре відомі їх південним сусідам. Стосовно населення Британії та Ірландії античні автори ніколи не вживали термін «кельти» і не збереглося жодних свідчень, що самі мешканці цих островів так себе називають (однак це не означає, що вони не були кельтами).

Кельти вперто не посвячували нікого в таємниці своїх легенд і переказів і аж до VI століття н. е. ніколи не записували їх. Очевидно, у

кельтів існувала заборона на запис будь-яких відомостей, накладена на них друїдами, які в культурі кельтів виконували роль жерців. Кельтська Ірландія була західним оплотом індоєвропейської культурної традиції, арійська Північна Індія замикала сферу її впливу на Сході. Розділені величезними просторами, кельти і арії тривалий час зберігали цю традицію вже після того, як зникли в безвість її творці – їхні спільні предки. Принагідно зазначимо, що між Ірландією та Індією на території сучасної України протягом багатьох століть відбувалися інтенсивні культурні обміни і взаємодоповнення кельтів і слов'ян [137].

Більшість дослідників вважає, що підвалини кельтської культури склалися з двох основних компонентів: курганної культури бронзового віку, поширеної від Східної Франції до Чехії, та культури полів поховальних урн Центральної Європи, яка нашарувалася на названу вище курганну культуру наприкінці II тис. до н. е. Починаючи з доби полів поховальних урн можна говорити про формування кельтської спільноти на північний захід від Альп.

У VII–VI століттях до н. е. кельти, за археологічними джерелами, фіксуються вже від середніх течій Рони і Луари – басейнами Рейну та Дунаю – до верхів'їв Ельби і Одери. Протягом першої половини I тисячоліття до н. е. кельти опановують усю Західну Європу від Іспанії та Португалії до Британських островів. Однак у Середньому Подунав'ї та на північ від нього пануючою силою в середині першого тисячоліття стають народи скіфської культури. Їх війська, перетинаючи терени сучасних Угорщини, Словаччини, Чехії, Польщі, Південної Німеччини доходять до Рейну так само, як тисячоліттям пізніше це робили гуни та інші народи, що були під владою Аттіли. Мабуть, саме проти цих скіфів і починається спорудження кельтських фортець – опідумів, що виникають у Рейнсько-Дунайських областях наприкінці VI–V століть до н. е.

У V столітті до н. е. тиск на Центральну Європу зі сходу потроху слабшає і кельти, вже на той час опанувавши всі землі до Атлантичного океану, розпочинають контрнаступ. Сеговес, племінник кельтського короля Амбікара (приблизно 450 – 400 років до н. е.) вирушає на схід і підкорює Середнє Подунав'я та північ Балканського півострова. Провідним у цьому русі на південь і схід виступає кельтський народ боїв, який осідає в Ломбардії, Романії, Чехії, Моравії і прилеглих до них придунайських землях. Від них походять такі назви, як Бононія – Болонья та Богемія (сучасна Чехія). Виникають держави скордисків (Сербія), ретів (в Альпах), карпів у верхів'ях Тиси тощо. Повсюди



високого рівня досягають сільське господарство та, особливо, металургія, розвиваються склоробне, ювелірне, гончарне та інші ремесла. Загальне піднесення виробництва зумовило широке використання грошей [137].

У період розвитку кельтської цивілізації на європейському субконтиненті у IV – III століттях до н. е. кельти розселяються на берегах Дністра, Тиси, Серету, Південного Бугу і Дніпра. Тут зафіксовані кельтські археологічні знахідки. Український історик, учень Михайла Грушевського Сергій Шелухін висунув теорію кельтського походження Русі. На його думку, Русь виникла внаслідок синтезу антів та кельтів. За твердженням Шелухіна, кельтське плем'я рутенів прийшло в Північне Причорномор'я з Аквітанської Галії (Франції). Сам М. Грушевський визнавав можливість певного кельтського впливу на слов'ян. Грушевський також вказував на певну схожість характерів кельтів і слов'ян: свободолюбство, анархічна громадсько-політична поведінка, музикальність, перевага художньо-поетичного мислення над логікою.

Мирослав Попович серед кельтських племен особливу увагу приділяє плем'ю боїв. Це велике і сильне плем'я було витіснене римлянами на землі сучасної Чехії і Моравії, а звідти германцями в Карпати. Простежується генеалогічна кореляція цього етноніму з ім'ям карпатських горян-бойків. Кельтським за походженням є назва Галицької землі (для порівняння: Галісія в Іспанії). Кельтську основу також має слово «Карпати».

Цінну інформацію про перебування кельтів на території України дає вивчення топоніміки. Так, рух кельтського племені скірів простежується зі свідчень, глибоко закодованих у локальних топонімічних системах. Виходячи з того, що компонент «Skir» на слов'янському ґрунті мав би дати «Щир», можна звернути увагу на назви річок і поселень цього кореня. Насамперед, це гідронім Щирець – назва однієї з лівих приток Дністра, яка протікає через населений пункт Щирок. Можна згадати також села Щирецька Гута Миколаївського і Щирець Пустомитівського районів на Львівщині. Судячи з цих свідчень, шлях від Вісли до Ольвії, яким пройшли скіри (метою їх були грецькі колонії Причорномор'я), лежав у долині Дністра.

Іншому кельтському племені галатів (за римською термінологією – галли) на шляху до грецьких колоній довелося пройти або навіть частково колонізувати значну частину Підкарпаття, Поділля та Степової України. Кельтське плем'я рутенів знають ще в середині I століття до н. е. в районі сучасної р. Гаронни (Франція). У межиріччі Родана і

Гаронни існувало рутенське етнополітичне об'єднання, відоме під назвою *Rutena Civitas* з центром у Сегодунумі (пізніше Родез, населений до сьогодні «рутенами» – франц. *Rhuténois*). Є свідчення, що в V столітті н. е. під натиском гунів і германців частина рутенів помандрувала на схід, у долину Дунаю. Згодом вони опиняться у споконвічно кельтському Норику. На шляху до причорноморських колоній рутени повторили ті самі маршрути, якими сюди добиралися їхні предки: галати, скіри, бої та інші.

На підставі такої інформації прихильники кельтського походження Русі роблять висновок про зв'язок цього слова з *Ruth* – русини – *Rutheni*. І закарпатці, особливо, й підкарпатці найдовше в Україні вживали в повсякденному житті, поряд з такими етнографічними назвами, як гуцули, бойки, лемки, також стародавній східнослов'янський автоетнонім *русини*, *руснаки*, *руські* в значенні «українці», «українські», хоч у Західній Європі їх з незапам'ятних часів і до Першої світової війни іменували постійно рутенами (латиною *Rutheni*) [137].

Чимало вражаючих паралелей дає порівняння слів з кельтських і української мов. Так, в основі слова «друїд» (кельтський жрець) лежить корінь «др», який у деяких арійських мовах, у тому числі і слов'янських, означає дерево, в першу чергу дуб (слов'янське «дерево»). Побутує думка, що вшанування дубових гаїв слов'яни засвоїли від кельтів. Шанування дуба взагалі характеризувало в давнину багато європейських народів. Але підкресленого характеру воно набуло у кельтів, де і зберігалося і після прийняття християнства.

На відміну від римлян, кельти не створили єдиної могутньої імперії, зберігаючи родоплемінний лад. В I столітті до н. е. вони були витіснені з континенту римлянами та германськими племенами, а землі їх проживання обмежилися Ірландією, Англією та Уельсом. Римське вторгнення на острів Британія в 43 році ще більше скоротило ареал кельтів, а поява в V столітті англосаксів взагалі відтіснила їх на віддалену периферію Британії. Таким чином, під натиском римлян і внаслідок експансії германських племен цивілізація кельтів була практично знищена. Кельтські племена, які заселяли Східну Європу, в тому числі й територію України, були асимільовані слов'янами. Найбільш виразні й автентичні залишки кельтської цивілізації збереглися в Ірландії, яка не зазнала римської інвазії [137].

Перша протодержавність з етнічним домінуванням слов'ян (Велика Хорватія) у VI столітті існувала в межах Північно-східного Прикарпаття та верхнього і середнього Подністров'я. Звідси почалося

велике розселення слов'ян по Балканах і вверх по Дунаю у межиріччя Ельби. У VII – IX століттях приблизно на цих теренах існувала прото-державна слов'ян Велика Хорватія, крайніми форпостами якої були міста Краків на Заході, Дебрецен (слов'янський Доброчин) – на півдні, Галич – на сході та Пліснеськ на півночі (Південна Волинь – територія сучасної північної Львівщини), столицею ж був прикарпатський Перемишль. З цією Хорватією пов'язані численні словінські перекази та етнічні звичаї, які формують фундамент фольклору Карпатського регіону. Особливе місце в зазначеному світоглядному пантеоні відведене князю Лаборцю, який героїчно захищав свій край від угрів. Він стояв на чолі єдиного етнокультурного простору Закарпаття і Північного Прикарпаття, який тоді віддзеркалював етноментальну суцільність. Натомість П. Р. Магочій силкується канонізувати князя Лаборця у статусі «першого героя русинської історії».

Федір Вовк ґрунтовно довів антропологічну спорідненість мешканців по обидва боки українських Карпат, їхню загальну подібність до динарського (адриатичного) антропологічного типу. Говірки майже всього Закарпаття (окрім його крайніх західних і східних околиць, які мають лемківську та гуцульську діалектичні основи) дуже подібні до говорів Бойківщини, великого карпатського регіону між Сяном та Дністром, між Ужем та Тисою. Безперечно, у Закарпатських говірках є чимало відмінностей, зумовлених запозиченнями з угорської, словацької та румунської мов, а також розвитком власного словотвору та вимови, впливами російської (від XIX століття) та чеської (від початку XX століття) мовно-граматичних систем, які прокладали собі шлях, або завдяки інструментарію ідеологічного впливу (слов'янофільство), або завдяки державній політиці (перебування Закарпаття у складі Чехословаччини у 1920 – 1930-ті роки).

По один бік перевалу Дукля споконвіку жили бойки, по інший – лемки. Сутність феномену бойківського субетносу зводиться до того, що він є прямим нащадком прадавніх карпів, про яких писали ще стародавні грецькі й римські автори як про народ, який міцно засів у Карпатах і справляв істотний вплив на сусідні терени, даючи відсіч як скіфам, так і германцям. Історично назва «бойки» вперше зафіксована у трактаті візантійського імператора Костянтина Багрянородного «Про управління державою» у X столітті. Самоназви гуцулів та лемків з'явилися порівняно недавно – у XVIII–XIX століттях, але, за іронією, нині саме лемки і гуцули вважаються носіями патріархальної карпатської культури – очевидно, з огляду на те, що їхні етнографічні

особливості є доволі виразними, яскравими і контрастують з домінуючим бойківським культурним феноменом.

До XIX століття культура підкарпатських українців мала в основному церковний характер, а «церковне життя краю було вражене багатьма негативами підневільності й бездержавності, постійними ударами чужої влади, цензурним пресом асиміляторів, відсутністю широкого ідейного розмаху, застиглістю провінційності, загальним низьким рівнем освіченої верстви та її систематичними переходами в горську культуру. XIX століття мало що змінило в закарпатській культурі. Проект повноцінного національного відродження тут не відбувся навіть після бурхливої революції 1848 року. Розриваючись поміж москвофільством та мадяромством, закарпатська інтелігенція сама себе прирекла на глибоку вторинність, як може бути лише вторинною народність, котра не вірить у власні сили і сподівається на благотворний вплив чужих ідей і культурно-мистецьких віянь. Повноцінне культурно-національне відродження на Закарпатті почалося лише в 1920-ті роки. Цей прорив був настільки ефективним, що вже в 1930-ті роки Ужгород став другим містом після Львова в Західній Україні за кількістю україномовних видань. З'явилася блискуча плеяда закарпатських письменників: В. Гренджа-Донський, Ю. Боршош-Кум'яцький, І. Колос, Зореслав (С. Сабол), І. Ірлявський (Рошко) та інші. Але з'явилися вони саме на основі послідовного українофільства, органічно вписалися в загальноукраїнський літературний процес і стали справжньою окрасою української словесності» [34].

Треба визнати, що до початку XX століття «історія Закарпаття була надміру фрагментизована під тиском чужої (насамперед угорської) політики. Закарпатським русинам не вдалося створити визначальних засад власного націотворення. Вони орієнтувалися то на російську версію культури, то на угорську. Їхня історія не знала значущих етапів і постатей героїчної боротьби за свої права, а саме героїка дає кожному народу історичне право стати нацією. За великим рахунком, усі змагання закарпатців були переважно пошуками легшого шляху, як пристосуватися до влади сильного. Нація, яка не бореться, прирікає себе на долю недонації» [34].

З-поміж основних функцій культури здебільшого виокремлюють: *світоглядну* – синтезує в цілісну і завершену форму систему чинників духовного світу (пізнавальних, емоційно-чуттєвих, оцінних, вольових тощо); *пізнавальну* – ознайомлює зі знаннями, необхідними для оволодіння силами природи і пізнання соціальних явищ, для

визначення у зв'язку з цим ціннісного ставлення до світу; *інформаційну* – культура є механізмом вироблення і надання інформації; *комунікативну* (діалог культур) – здійснює передачу культурних цінностей, їх засвоєння і збагачення неможливі без спілкування людей, яке відбувається за допомогою мови, музики, зображення і т. ін., що належать до скарбниці культурних цінностей; *адаптаційну* – надає можливість кожному індивіду, який долучається до процесу функціонування і розвитку, прилаштовуватися до наявних у суспільстві оцінок і форм поведінки; *аксіологічну* (ціннісну) – дає можливість виробити ціннісні орієнтації людини, коригувати норми поведінки та ідентифікувати себе у суспільстві; *нормативну* – відпрацювання і поширення певних норм поведінки, які суспільство диктує людині, згідно з якими формується спосіб життя людей, їх установки й ціннісні орієнтації, способи поведінки; *гуманістичну* – реалізація цінностей шляхом культивування людської гідності; *люди́нотворчу* (соціалізація особистості) – виявлення і культивування сутнісних сил людини, їх соціальне і духовне возвеличення і ушляхетнення; *виховну* – культура не лише пристосовує людину до певного природного і соціального середовища, а й постає універсальним фактором саморозвитку людства, людини.

Основним способом, механізмом передачі (трансляції) культури є соціалізація – процес формування особистості, залучення людини до життя серед людей. Людина не народжується з генетично запрограмованою поведінкою; для залучення в соціальну взаємодію і повноцінне життя в суспільстві вона повинна освоїти й засвоїти ту культуру, яка притаманна її соціуму, її соціальному середовищу. Людина володіє надзвичайно високим ступенем пластичності світосприйняття і поведінки, тому в принципі може опанувати будь-яким поведінковим кодом, адаптуватися до культури будь-якої країни і епохи, якщо формується в їх світоглядно-аксіологічному контексті.

Таким чином, можна стверджувати, що культура віддзеркалює змістовну квінтесенцію процесу соціалізації. Це стосується як окремого індивіда, так і нових поколінь, які приходять на зміну попередникам. Причому, цей аспект має значення не лише й не стільки для нового покоління, скільки для суспільства в трансісторичній перспективі, бо завдяки трансляції соціального досвіду забезпечується наступність у функціонуванні суспільства, зберігається його якісна визначеність і самобутність, нівелюються ризики розриву ланцюга спадкоємності. Це

означає, що культура постає гарантом стабільності суспільства в транс-історичному форматі.

Зрештою, культура втілює не лише соціальний досвід, який засвоюють люди в процесі соціалізації, а й способи, канали передачі такого досвіду. Вона має ознаки гігантської системи комунікації, за допомогою якої суспільство адаптує молоде покоління до регламентних норм і викликів дорослого життя як нерозривного багатовікового ланцюга світоглядної, аксіологічної, етичної спадкоємності.

Руйнування цієї властивості культури, її здатності транслювати соціальний досвід (найчастіше це відбувається внаслідок руйнування таких інститутів, як освіта, релігія і сім'я) є ознакою деструктивних тенденцій, адекватне реагування на які потребує максимального залучення регенеративних ресурсів культури. В умовах функціональної розбалансованості культури порушується органічність і інтегрованість суспільства. Як наслідок, соціум розпадається на автономні групи, клани й покоління, між якими відсутній або повноцінний комунікативний обмін, або розуміння пріоритетів і консенсус щодо їхньої доцільності.

Регулюючи поведінку людей, культура створює своєрідний механізм соціального контролю. Його утворюють усталені взаємозв'язки між цінностями, нормами (правилами) і санкціями. Взаємозумовленість елементів цього механізму виявляється в тому, що вони не можуть існувати один без одного, а набувають сенсу й значущості лише в контексті один з одним. Цінності можуть мати й самодостатнє значення для людей, але здебільшого вони знаходять обґрунтування свого існування в тому, що проявляються через норми і правила поведінки людей, а дотримування їх підкріплюється позитивними і негативними санкціями.

Культура орієнтує людей на певні поведінкові стандарти, створює стимули й мотиви дій, що визнаються певним соціальним співтовариством нормативними, коректними, прийнятними. Так, культура спонукає людей досягати своєї мети і задовольняти свої значною мірою егоїстичні потреби нетабуйованими в цьому співтоваристві засобами. Вона немов приборкує людські пристрасті, скеровуючи їх у неантагоністичне, компромісне, конвенційно узгоджене русло.

Контрольні функції культури проявляються як у стимулюванні «правильної» поведінки за допомогою позитивних санкцій (поваги, престижу, грошової винагороди, влади тощо) і формування відповідної мотивації, так і в запобіганні «неправильній» поведінці за допомогою негативних санкцій (покарань, табу, обмежень).

Змістовний аналіз культури здебільшого оперує нею як системним соціальним явищем, котре володіє певними універсальними елементами і властивостями. Насправді ж культура існує у вигляді різних форм і взаємозалежних рівнів. Фундаментальною формою культури можна вважати національну, бо вона пов'язана з життям усталеного об'єднання людей, а окремі її елементи (наприклад, мова, менталітет) виразно асоціюються саме з нацією і народом, існуючи на рівні саме національної культури.

Національна культура зазвичай ототожнюється з властивостями, рисами характеру, притаманними певній нації, тобто з тим, що відрізняє, скажімо, француза від англійця, українця від поляка. Індивід має національну належність тоді, коли він увібрав зміст тієї чи іншої культури, мислить і діє в межах її світоглядних стереотипів, так чи інакше прихильний до її цінностей, поділяє її міфи, омани, забобони і т. ін. Ця засвоєна культура, власне, й становить ядро національної ідентичності індивіда, тобто основу його національної самосвідомості.

Національну культуру не слід сприймати як суто фольклорний елемент суспільства. Національна культура може бути цілком сучасною, інакше вона втратила б свою життєву силу, свій вплив на повсякденність. Попри свою усталеність, вона мінлива в часі, розвивається у відповідь на еволюцію суспільства і під впливом інших культур.

Культура не є функцією економіки чи якогось іншого соціального інституту, а постає умовою і середовищем існування, які забезпечують відносну буттєву автономність, можливість прийняти чи відхилити економічні новації.

Неоднорідність суспільства, його внутрішня диференційованість породжує явище, яке називають субкультурами. Можна виокремити принаймні два значення вживання цього терміна. Субкультурою здебільшого називають культуру окремої спільноти, яка відрізняється в тих чи інших аспектах від домінуючої в суспільстві культури. Поняття субкультури пов'язане також з певними формами життєдіяльності, відносин між людьми, що породжує особливий цілісний комплекс цінностей, норм, стереотипів, символів, понять, орієнтацій тощо. Такою є, наприклад, культура споживання, сексуальна субкультура, молодіжна музична субкультура і т. ін.

Субкультури багатоманітні. Серед них вирізняються насамперед субкультури національних меншин і етнічних груп. В ідеалі меншість зберігає свою мову, традиції, міфи, перекази, цінності, звичаї, стереотипи поведінки і свідомості. Завдяки цьому субкультура зберігає

свій буттєвий суверенітет і формує у своїх членів почуття етнічної ідентичності, потреба в якому особливо загострюється в національних меншин, які живуть в умовах панування «не їх культури». Однак насправді субкультура завжди тією чи іншою мірою відчуває тиск панівної культури, який здебільшого істотно модифікує субкультуру, постає для неї своєрідним критеріальним взірцем, мейнстрімом.

Традиційною є структуризація єдиної культури кожного суспільства на дві форми, на два рівні: високу культуру (науковий і професійний рівень) та культуру народну (фольклорну). Першу асоціативно пов'язують із витонченим мистецтвом, класичною музикою, авторськими творами, літературою, складними філософськими, етичними і релігійними системами. Така культура створювалася представниками панівних класів і верств і засвоювалася здебільшого ними ж. Натомість народна культура існує у формі переказів, казок, пісень, обрядів, легенд. Хоча ці культури існують немов паралельно, на практиці між ними існує чимало точок перетину. Наприклад, церква завжди ставилася до фольклору з підозрою, проте намагалася пристосувати окремі його елементи до своєї доктрини і ритуалістики.

Виникнення масової культури, яка, як вважається, остаточно ламає перегородку між цими двома формами культури і змінює їх, відносять до середини ХХ століття. Під масовою культурою здебільшого розуміють комплекс культурних цінностей, орієнтованих на «масове споживання». Її появу одні автори пов'язують із демократизацією сучасного суспільства, а інші – з виходом на історичну арену «мас», які витісняють еліту, надаючи своїм думкам, поглядам, потребам, прагненням і смакам панівного статусу. Третя група аналітиків вказує на те, що масова культура породжується галопуючим розвитком засобів масової комунікації, які забезпечують безпрецедентне поширення інформації і породжують нові способи маніпуляції нею.

Якими ж є характерні ознаки масової культури? Вони пов'язані насамперед і в основному з тим, що культура такого типу адресована всім людям незалежно від їхнього соціального статусу, національної належності, країни проживання тощо. Її споживач – так звана «середня людина». З цього випливає, що масова культура повинна бути максимально пристосованою до сприйняття пересічною людиною, «зрозумілою» їй. Тому масову культуру часто критикують, з одного боку, за потурання поганим і нерозвиненим смакам, за продукцію низькопробну, вульгарну, примітивну, деформуючу критичне сприйняття світу, а з іншого боку, за те, що така культура сприяє



формуванню, фактично селекціонує тип людини «з усередненими смаками».

Як зазначав В. Ядов, «інтерпретація понять у певних термінах є пошуком емпіричних ознак, котрі пояснюють їхнє значення в якомусь істотному для наших завдань відношенні. Таке відношення, в свою чергу, визначається проблемою і предметом дослідження» [831, с. 85].

Ключове значення для змістовної рельєфності й смислової ієрархізації цивілізаційного феномену має фундаментальне дослідження швейцарського історика культури Жана Старобинського «Слово «цивілізація»» [654, с. 442] та аналітичні здобутки французького лінгвіста Еміля Бенвеніста на ниві історії слова «цивілізація» [51, с. 180–181]. Бенвеніст, зокрема, аргументовано довів, що смисловий генезис абсолютної більшості слів є коректнішим семантичним маркером, ніж їх етимологічні особливості, бо етимологія віддзеркалює лише певну конкретно-історичну даність, статику смислового навантаження (здебільшого початкову), а оскільки феномен цивілізації віддзеркалює динаміку становлення в часі й просторі, то муміфікована етимологія його тлумачення науково некоректна – принаймні вона не вичерпує всієї смислової повноти. Зрештою, наведене методологічне зауваження виявляється доречним не лише щодо цивілізації: під принцип його дії підпадає кожне трансісторичне явище.

Одним з перших поняття «цивілізація» в науковий обіг увів Адам Фергюсон, який «розумів під цим терміном певну стадію розвитку людського суспільства, що характеризується існуванням суспільних класів, а також соціальних інститутів, великих населених пунктів, писемності та інших подібних явищ. Запропонована шотландським ученим стадіальна періодизація світової історії (дикунство–варварство–цивілізація) користувалася підтримкою в наукових колах наприкінці XVIII – на початку XIX століття, але зі зростанням популярності плюрально-циклічного підходу до історії в XX столітті під поняття «цивілізації» почали також підпадати «локальні цивілізації».

Спробу встановити час появи терміна одним з перших зробив французький історик Люсьєн Февр. У книзі «Цивілізація: еволюція слова та групи ідей» учений дійшов висновку, що вперше термін у друкованому вигляді з'явився в праці «Давнина у віддзеркаленні звичаїв» (1766) французького інженера Буланже. Ця книга побачила світ уже після смерті автора і, до того ж, не в первісному варіанті, а вже з істотною коректурою, внесеною бароном Гольбахом – популярним у ті часи автором неологізмів. Авторство Гольбаха здається Февру ще

більш імовірним з огляду на те, що Буланже в своїй книзі згадав термін лише один раз, а Гольбах у своїх роботах «Система суспільства» і «Система природи» неодноразово використовував поняття «цивілізація», «цивілізувати», «цивілізований». Відтоді термін увійшов до наукового обігу [520, с. 88].

Мірабо та інші французькі просвітителі виходили з моральної оцінки суспільного розвитку. Для них цивілізація – це «насамперед певний рівень морального розвитку людства, етап реалізації чесноти. Разом з тим у суспільствознавстві значного поширення набуло тлумачення цивілізації як певного (відносно високого) рівня духовно-культурних і технологічних досягнень суспільства, соціального і політичного розвитку тощо. У словнику «Американська спадщина» цивілізація витлумачується високим рівнем інтелектуального, культурного і матеріального розвитку суспільства, якому притаманний прогрес у мистецтвах і науках, інтенсивне використання писемності, наявність комплексу політичних і соціальних інститутів. Відповідно до такого тлумачення поняття «цивілізація» вперше застосовується щодо історичного періоду, який прийшов на зміну первісному суспільству. З позицій цього підходу цивілізація є конкретним соціокультурним феноменом, обмеженим певними просторово-часовими рамками і має чітко виражені параметри духовно-технологічного, економічного і політичного розвитку» [520, с. 91].

Понятійний маркер цивілізації почали інтенсивно використовувати лише в XVIII столітті. За його допомогою французькі просвітителі (Вольтер, Гольбах, Дідро, Гельвецій) визначали суспільство, яке функціонує на принципах розуму, волі, справедливості й універсалізму. Такий критеріальний ракурс був покликаний здійснити демаркацію цивілізації від варварства й загалом від усіх нецивілізованих, недоцивілізованих і квазіцивілізованих форм суспільної життєдіяльності.

У XIX столітті змістовний наголос поняття «цивілізація» почав зміщуватися в напрямі позначення високого рівня суспільного розвитку (зі зрозумілих причин на той час йшлося передовсім про країни Західної Європи). Такий смисловий дрейф призвів до того, що згодом згадка про цивілізацію все більше й частіше супроводжувала синонімічний ряд насамперед і в основному матеріальної культури. Іншими словами, із цивілізацією асоціювалося те, що забезпечує високий рівень життя, створює повсякденний затишок, комфорт і зручність. Під таким кутом зору атрибутами цивілізації є житло, сфера обслуговування, транспорт і зв'язок, побутова техніка тощо.

Інтерпретація цивілізації в ХХ столітті запам'яталася формуванням двох орієнтацій: аналітичної та синтетичної. Аналітична інтерпретація характеризується безліччю визначень цивілізації і культури, де вони часто ототожнюються. Синтетичні, інтегральні визначення включають в себе інтерпретації, проведені Н. Данилевським, О. Шпенглером, А. Дж. Тойнбі, П. Сорокіним та іншими представниками цієї концептуальної парадигми. Наприклад, Н. Данилевський висунув теорію цивілізації, відповідно до якої не існує всесвітньої історії, а є лише історії конкретних цивілізацій, що мають індивідуальний і замкнений характер.

У наш час суспільні науки послуговуються цивілізаційною риторикою в широкому смисловому діапазоні. Здебільшого під цивілізацією розуміють історичний етап розвитку людства, що розпочався після епохи варварства і характеризується утворенням класів, держави, урбанізацією, виникненням писемності тощо. В такій інтерпретації термін цивілізація слугує передовсім для протиставлення соціальної форми організації суспільного буття тим формам, які віддзеркалюють визначальність родинних зв'язків і прийняття рішень на підставі фактора родинної спорідненості.

Також цивілізацію витлумачують сутнісною ознакою і характеристикою транскультурної цілісності людства, загальнолюдської єдності. В цьому сенсі йдеться про «людську цивілізацію», «загальноцивілізаційний спосіб життя» і т. ін. Інколи згадка про цивілізацію використовується для позначення логіки, закономірностей і спадкоємності історичного процесу. Це поняття слугує критерієм порівняльної оцінки різних етапів історичного генезису. В такій системі критеріальних координат розвиток суспільства визначається насамперед і в основному ступенем його цивілізованості.

За всієї багатоманітності концептуальних підходів до явища цивілізації в них можна виявити певні інваріантні ознаки. Йдеться про визнання об'єктивного й закономірного історичного статусу цивілізації як форми, котра синтезує всю багатоманітність суспільних відносин і інститутів. Якщо виходити з тих міркувань, що цивілізація – це результат виникнення класового суспільства й держави, то її поява об'єктивно пов'язана з детермінативним впливом соціальних інститутів на суспільне життя в цілому і на культуру зокрема.

З перших кроків розробки концепцій цивілізації виокремилися два основні підходи до оперування цим феноменом: генетичний та загальносоціальний. Генетичному підходу поклали початок твори

А. Фергюсона і представників шотландського просвітництва Г. Т. Бокля, Дж. Мілара і А. Сміта, які використовували поняття «цивілізація» для позначення етапу людської історії, що починається з виникнення державних інститутів і фундаментально протистоїть епосі варварства. Із середини XVIII століття поняття «цивілізація» почало позначати громадянське суспільство, яке базується на засадах розуму і справедливості (А. Р. Ж. Тюрго, В. Мірабо, Ж. А. Кондорсе, Ш. Монтеск'є).

Новий етап у розвитку уявлень про специфіку цивілізації пов'язаний з іменами Ж.-Ж. Руссо та І. Канта, які вбачали в поширенні цивілізації загрозу гуманності, протистояння розуму та моральності, насильство над навколишнім середовищем і природою людини.

Концептуальну спробу окреслити людську історію в цілісному вигляді зробив Ш. Фур'є: він обґрунтував сім основних сходинок, щаблів розвитку людства. П'яту сходинку від варварства до капіталізму Фур'є позначив саме цивілізацією.

Із середини XIX століття починається новий етап розвитку проблематики цивілізації, який пов'язаний з матеріалістичним розумінням історії К. Марксом і Ф. Енгельсом. Вони пояснювали зародження цивілізації суспільним поділом праці, класовою диференціацією суспільства, виникненням держави і виходили з уявлень про цивілізацію як історичного щабля розвитку, що прийшов на зміну варварству.

Формаційному розумінню історичного процесу своє розуміння розвитку цивілізації протиставили Н. Данилевський, О. Шпенглер і А. Дж. Тойнбі. Згідно з їхніми уявленнями, основу розвитку суспільства становлять більш-менш ізольовані один від одного «культурно історичні типи» (Н. Данилевський), або «локальні цивілізації» (О. Шпенглер, А. Дж. Тойнбі, Л. Гумільов), що проходять у своєму розвитку декілька послідовних стадій – зародження, розквіт, старіння і згасання. Крізь призму цього концептуального підходу цивілізація набувала обрисів органічної соціальної системи, всі ланки якої утворюють взаємопов'язаний синтез.

На відміну від теорії локальних цивілізацій, Карл Ясперс та Теодор Момзен акцентували увагу на загальних витоках і шляхах людського розвитку. Цей фактор вони концептуалізували як більш істотний і визначальний для історичної долі людства, ніж соціокультурні відмінності життя народів.

Освальд Шпенглер вважав, що цивілізація є завершенням культури. Ця стадія характеризується високим рівнем науки і техніки, що досягається за рахунок деградації моралі і мистецтва. Відбувається

втрата народом «душі культури», «масовизація» всіх сфер життєдіяльності, їх муміфікація і омертвіння.

Артур Джозеф Тойнбі вважав, що цивілізації притаманне нерозуміння духовних і якісних чинників буття, тому вона обмежується боротьбою за кількісні й технологічні аспекти, симптоматизуючи самим фактом своєї появи деградацію і занепад. На його думку, це характеристика конкретного суспільства, обмеженого певними просторово-часовими рамками з чітко вираженими технологічними параметрами. При цьому – подібно до біологічного організму – кожна цивілізація проходить однакові життєві стадії: виникнення, зростання, занепад і загибель.

Тойнбі зробив спробу пояснити одночасно особливості розвитку всіх культур людства, застосувавши поняття «цивілізація» до особливостей розвитку народів і культур різних регіонів і країн. У результаті, всесвітня історія мала вигляд мозаїчного панно, складеного багатолінійним розвитком суверенних культур, які розташовані поруч і співіснують. Однак Тойнбі у «Дослідженні історії» довів: попри всю відмінність і несхожість культур різних народів усі вони належать до єдиної цивілізації і в своєму розвитку рано чи пізно проходять ідентичні етапи, які характеризуються однаковими ідеями; хоча їм і притаманні істотні особливості, та сутність їх єдина.

Першою повноцінною цивілізацією на європейському континенті вважається мінойська цивілізація, яка виникла в III тисячолітті до нашої ери на Криті. «Мінойське суспільство відрізнялося складною структурою. Центрами її економічної і політичної активності були палаци – великі комплекси, для будівництва яких застосовувалося чимало архітектурних та інженерних технологій. Мінойці володіли писемністю, вели активну морську торгівлю, підтримували відносини з Єгиптом і культурними осередками островів Егейського моря. Занепад мінойської цивілізації відбувся наприкінці II тисячоліття до н. е. Поступово мінойців змінили представники мікенської цивілізації (ахейці). Єдиним центром політичного впливу стали Мікени на півострові Пелопоннес. На відміну від мінойців, ахейці активно завойовували нові території. На місці їх колоній згодом сформувалися грецькі поліси» [156].

У наш час превалюють три смислові акценти поняття «цивілізація». Перший позиціонує цивілізацію синонімом культури; другий уподібнює цивілізацію рівню розвитку суспільства, матеріальної і духовної культури (цивілізації антична, сучасна і т. ін.); третій пов'язує

цивілізацію з таким станом суспільства, який втілює найбільш раціональні й гуманістичні форми існування людей.

На думку багатьох дослідників, нині людство перебуває в стадії формування нової планетарної цивілізації, заснованої на гуманізмі, переоцінці традиційних цінностей, новому ставленні до природи, усвідомленні цінності вільного і демократичного світу. Ця ідея є своєрідною спробою подолання кризи сучасної (техногенної) цивілізації. Рух до нової цивілізації, яку іноді називають антропогенною, має вбирати в себе культурно-цивілізаційний досвід багатьох народів для створення єдиного цивілізаційного простору. Цей рух буде ґрунтуватися на радикальній зміні мислення людства і перегляді ціннісних підстав подальшого розвитку. Свідченням наростання цього процесу є дифузія і взаємообмін культур.

На думку Семюеля Гантінгтона, найбільш тривалі й криваві конфлікти породжувалися на лініях розлому між цивілізаціями, а основу протистояння етносів, народів і конфесій утворює якраз принципівість і категоризм цивілізаційних відмінностей. Другою причиною конфліктів американський учений вважає поглиблення відмінностей, безкомпромісність розбіжностей і посилення ворожості між цивілізаціями. Третю причину конфліктів С. Гантінгтон вбачає в послабленні держави як джерела ідентифікації людей. Разом з тим він не заперечує десекуляризації як одного з визначальних чинників підвищення ролі релігії (реванш Бога) у створенні передумов об'єднання цивілізацій.

У книзі «Зіткнення цивілізацій» С. Гантінгтон концептуалізував тезу, відповідно до якої сучасна світова політика вступає в нову фазу, коли основним джерелом конфліктів є не ідеологічні та економічні чинники, а сфера культури, протистояння різних цивілізацій. При цьому прагнення насаджати свої цінності, сприяти своїм економічним інтересам неухильно викликає зворотну реакцію інших цивілізацій. Як наслідок, основним нервом, конфліктною віссю сучасної світової політики стає конфлікт між Заходом та рештою цивілізацій [577].

На тлі атрибутивності й навіть імперативності війни для цивілізації в пам'яті виривається іронічна шпилька Уїла Роджерса: прогрес цивілізації важко заперечити – як-не-як, а в кожній новій війні нас убивають по-новому. Аспект імперативного експансіонізму й агресивності цивілізації посилюється невизначеністю людської природи: існує чимало емпіричних даних, які доводять здатність людини до безпрецедентних злочинів, аналогів яким у тваринному світі знайти неможливо.

Учені знайшли математичне пояснення тому, чому людина «поводиться набагато агресивніше, ніж більшість інших тварин, у ставленні до собі подібних і частіше вбиває або ранив інших людей. Люди значно схильніші до внутрішньовидового насильства і вбивств собі подібних, ніж більшість ссавців. Причини цього феномену викликають суперечки серед антропологів уже майже три століття. У найзагальнішому вигляді його учасників можна розділити на дві групи – «руссоїсти» та «гоббсисти». Прихильники теорій французького просвітителя Жан-Жака Руссо вважають, що «людина до появи цивілізації була своєрідним «шляхетним дикуном» і не відрзнялася в плані агресивності від тварин, живучи в гармонії з природою і навколишнім середовищем. Причиною конфліктів, воєн і насильства вони вважають цивілізацію і приватну власність. У свою чергу, їх противники, родоначальником ідей яких був Томас Гоббс, вважають, що все було навпаки – людина в «природному стані» живе в форматі «війни всіх проти всіх», зумовленої, як сьогодні вважають його прихильники, еволюційними причинами. Поява ж цивілізації і держави, «Левіафана» в термінах Гоббса, навпаки, привела до зниження кількості конфліктів і насилля» [720].

Маркос Мендес з університету Мадрида (Іспанія) і його колеги окреслили коректний математичний спосіб перевірки цих теорій, використовуючи підходи еволюційної біології і основні положення вчення Дарвіна. Як припустили вчені, якщо ідея Гоббса і його прихильників правильна, то, в такому разі, «природна» схильність людини до насильства повинна була бути характерною і для наших спільних предків з шимпанзе, інших людиноподібних приматів, а меншою мірою властива іншим мавпам та іншим ссавцям. Якщо ж цієї закономірності насправді немає, то тоді мають рацію Руссо і його прихильники. Керуючись цією ідеєю, вчені «проаналізували дані про смертність серед 137 сімейств ссавців, вивчивши в цілому понад чотири мільйони випадків смертей різних тварин, а також людей, що жили в доісторичні часи. Використовуючи ці дані, біологи підраховали частку смертей, викликаних внутрішньовидовою агресією, і порівняли цей показник з родинними і неспорідненими видами. Як з'ясулося, в середньому, ссавці вбивають один одного вкрай рідко – лише 0,3% смертей припадає на вбивства одних тварин собі подібними. З іншого боку, цей показник набагато вищий у середовищі стародавніх людей – 2% (в шість разів вищий за «норму»), всіх людиноподібних мавп – 1,8% і 2,3% – для предка всіх мавп, і він поступово знижується, якщо рухатися в напрямі загального предка ссавців» [720].

Прикметно, що **внаслідок появи цивілізації рівень насильства не знизився, а стрімко зріс**: частка насильницьких смертей підвищилася до 30% під час епохи заліза й пізньої античності. Такий ефект, як вважають М. Мендес і його колеги, свідчать на користь еволюційного походження схильності до насильства серед людей. Зокрема, рівень насильства серед приматів прямо пропорційний тому, в наскільки великих групах вони живуть і як активно обороняють свої території. В таких умовах, пояснюють учені, популяції, схильні до конфліктів, будуть частіше виживати і процвітати, що підтверджує ідею еволюційного походження насильства на практиці.

З іншого боку, невизначеність людської природи дає підстави і для діаметрально протилежних висновків – існування в людини на глибоко вкоріненому рівні запобіжників для вбивства собі подібних і загалом для розвитку життєвих сценаріїв за фатальним алгоритмом. Зокрема, «у 1947 році американський генерал Маршалл організував опитування ветеранів Другої світової війни з бойових піхотних частин, щоб визначити поведінку солдата і офіцера в реальних бойових діях. Результати виявилися несподіваними. Тільки 25% солдатів і офіцерів бойових піхотних частин армії США під час бою стріляли в бік противника. І тільки 2% свідомо цілилися у ворога. Аналогічна картина була і в ВПС: понад 50% збитих американськими льотчиками літаків противника припадали на 1% льотчиків. З'ясувалося, що в тих видах боїв, де противник сприймається як людина і особистість (це піхотні бої, авіаційні дуелі винищувачів і т. ін.), армія неефективна, і практично вся шкода, яку завдають супротивнику, забезпечується лише 2% особового складу, а 98% не здатні вбивати. Зовсім інша картина там, де військові не бачать противника в обличчя. Ефективність танків і артилерії тут на порядок вища, а максимум ефективності – у бомбардувальної авіації. Саме нею під час Другої світової війни і були заподіяні максимальні збитки живій силі ворога (приблизно 70% від усіх військових і цивільних втрат противника). Що стосується бойових сутичок піхоти «обличчя в обличчя», то їх ефективність – найнижча серед інших родів військ. Причина – солдати не можуть вбивати» [219].

Чимало респектабельних наукових досліджень доводять, що коли йдеться про вбивство собі подібних, включаються біологічні механізми опору, які розум людини контролювати не в змозі. Як один із прикладів «National Geographic» наводить поїздку Гімmlера в щойно захоплений Мінськ, де нацисти Німеччини та Білорусі масово знищували євреїв. Коли на очах у Гімmlера, ідеолога і організатора



знищення євреїв, розстріляли мінського єврея, то глава СС почав блювати і непритомніти. Висновок лежить на поверхні: одна справа – писати в кабінеті накази про вбивство «абстрактних» мільйонів людей, а інша – бачити смерть цілком конкретної однієї людини, засудженої до смерті цим наказом.

Результати дослідження американських психологів Свенга і Маршана шокували: «якщо бойовий підрозділ веде безперервно бойові дії протягом 60 днів, то 98% особового складу божеволіють. Ким же є решта – 2%, які в ході бойових зіткнень і є головною бойовою силою підрозділу, його героями? Ці 2% – психопати. Відповідь учених Пентагону була такою: ефективність дій збройних сил близького бойового контакту досягається тільки наявністю психопатів, тому підрозділи розвідки або ударного прориву слід формувати по можливості з психопатів» [219].

Можна погодитися з концептуальною тезою, згідно з якою етапи розвитку цивілізацій аналогічні фазам становлення (еволюціонування) біологічного організму: зростання – розквіт – занепад. Повний цикл розвитку цивілізацій передбачає чотири фази: виникнення – зростання (розширення) – розквіт (вдосконалення) – занепад (розпад). Утім, весь цикл життєдіяльності не гарантований жодній цивілізації: розвиток будь-якого цивілізаційного утворення може бути перерваний або деформований на кожному з етапів.

З-поміж широкого діапазону критеріїв прогресивності цивілізації, які користуються найбільшою популярністю в наш час, перевагу варто віддати найкращим умовам для розвитку індивідуальних здібностей, які здебільшого й насамперед перебувають у безпосередній залежності від рівня індивідуальної свободи. Такий цивілізаційний формат є *maximum maximum* прогресивним, оскільки містить найбільший потенціал для розвитку як окремого індивіда, так і суспільства в цілому, всієї повноти його життєдіяльнісних виявів.

У кінці IV тисячоліття до н. е. в Північно-Східній Африці, у долині ріки Ніл, сформувалася ранньорабовласницька держава Єгипет, якій випала історична доля стати одним із найбільших центрів світової культури. Цивілізацію Стародавнього Єгипту прийнято ділити на три періоди: перший – Стародавній (бл. 2800–2250 до н. е.), другий – Середнє царство (бл. 2050–1700 до н. е.), третій – Нове царство (бл. 1580–1070 до н. е.). Відповідно, виділяють і три періоди в розвитку його культури.

Уже у Стародавньому та Середньому царствах були створені унікальні пам'ятки культури – гробниці фараонів Хеопса, Хефрена та Мікерина, сфінкси фараона Хефрена в Гізі і фараона Аменемхета III, портретний дерев'яний рельєф «Зодчий Хесира» та численні художні скарби з гробниць Хенену і Хені. Наприклад, піраміда Хеопса за розмірами не має собі рівних серед кам'яних будов усього світу.

Слід відзначити значні досягнення стародавніх єгиптян у галузі фізики, хімії, медицини, хірургії. Вони користувалися десятковою системою числення, їм були відомі арифметичні і геометричні прогресії. Щоб будувати піраміди, палаци, гробниці, потрібні були не тільки знання з математики, але й з геометрії, треба було вміти обчислювати об'єми циліндра, півкулі, піраміди. Стародавні єгиптяни вміли передбачити затемнення Сонця, інші явища природи, особливо періоди розливу Нілу, від яких залежало ведення зрошувальної системи сільського господарства.

Традиційний та модернізаційний типи суспільства характеризуються принципово різною мотивацією діяльності. Зокрема, в традиційному суспільстві людина не може створити нічого принципово нового, і не тому, що це важко з технічної точки зору. Труднощі творення – не найголовніше. Значно важливішою є та обставина, що цьому суспільству не властиве мислення, яке передбачає творчість. Воно бачить світ абсолютно нерухомим: так само, як дальтонік не розрізняє кольорів, людина традиційного суспільства за самою своєю природою не усвідомлює потреби розвитку. Модернізована особистість – навпаки – ніяк не може взяти до тями, яким чином можна жити без розвитку. Ця людина постійно намагається досягати нових цілей, перетворюючи себе і суспільство з позицій належного.

Модернізоване суспільство відрізняється від традиційного високим рівнем громадянської культури населення, завдяки чому політичною формою його існування є демократія. У модернізованому суспільстві існують іманентні механізми, які забезпечують перманентне відтворення економічного зростання – на противагу традиційним соціумам, в яких відсутні внутрішні стимули для економічного розвитку. На противагу індивідам традиційного, модернізоване суспільство є значно мобільнішим у фізичному, соціальному та психологічному сенсах. На відміну від традиційного суспільства, людина модернізованого соціального формату володіє спроможністю пристосовуватися до мінливих обставин дійсності.

Традиція та інновація – це діалектично взаємопов’язані категорії, що визначають процес творення нового. Традиція (від лат. – передача) утворює культурне ядро цивілізації, на якому тримається її індивідуальність. Це досвід, звичаї, погляди, смаки, норми поведінки, що історично сформувалися і передаються з покоління в покоління. Традиція як історичне успадкування естетичних здобутків попередніх епох забезпечує життєздатність культури і мистецтва. Для подальшого розвитку необхідний механізм, який, з одного боку, переборював би консервацію традиції, а з іншого – не руйнував би основи традиційних досягнень.

Традиція – це індивідуальність цивілізації. Якщо новація необхідна для розвитку цивілізації, то традиція – для успадкування здобутків попередніх епох. Інновація постає процесом, орієнтованим на створення, розвиток і якісне вдосконалення нових видів виробів, технологій, організаційних форм. Інновація – це відкриття незнаних досі явищ, новизна форм і проблем, збагачення новими ідеями і методами. Новаторство неможливе без творчого переосмислення традицій. Істинне новаторство успадковує кращі традиції, які виходять за межі свого часу, мають прогресивне, гуманістичне спрямування.

Перспективи суспільної модернізації значною мірою залежать від вибору на користь інновації чи мобілізації. За великим рахунком, модернізація неможлива за відсутності інновацій, нововведень, оновлення, осучаснення тощо. Вказаний акцент у книзі «Принципи економіки» (1890) концептуалізував Альфред Маршалл, зазначивши, що традиційні засоби досягнення економічного результату практично вичерпали себе, а це актуалізувало потребу пошуку принципово нових засобів. Автор надав закону спадної родючості ґрунту всезагального значення, на підставі чого дійшов висновку про необхідність прискореного переходу до інноваційних способів досягнення мети суспільної ефективності. Практична дійсність повністю збіглася з теоретичними наголосами А. Маршалла: провідні країни світу під тиском зазначеної мегатенденції були змушені виділяти щоразу більш значні людські, матеріальні й фінансові ресурси для проведення наукових досліджень.

Наступний етап становлення інноваційної парадигми пов’язується з фундаментальною працею Нобелівського лауреата у сфері економіки Йозефа Шумпетера «Теорія економічного розвитку» (1912), в якій автор наполягав, що інновації, нововведення і дух підприємництва відіграють для перспектив розвитку суспільства не меншу роль, аніж принципи вільної конкуренції і ціноутворення.

Надалі основи теорії інновації були детально проаналізовані й класифіковані такими видними вченим, як Д. Фріман, Р. Нельсон, Г. Сільверберг, Б. Артур. Порівняльний аналіз різних принципів і типів суспільного розвитку посів важливе місце в працях В. Зомбарта, О. Шпенглера, М. Вебера, Ф. Броделя, С. Шульмайстера, В. Леонтєва, М. Кондратьєва, В. Вернадського, П. Капіци, В. Ключевського.

Інноваційні процеси всією логікою функціонування ринкового механізму в наш час опиняються в епіцентрі змін, пов'язаних із зацікавленістю суспільства в ефективних інноваціях, а особливості й стереотипи антиінноваційної поведінки вимагають теоретичного осмислення й забезпечення надійного механізму функціонування інноваційно активних суб'єктів. Проблеми інноваційного розвитку, пошуки шляхів подолання технологічної відсталості через управління науково-технічними інноваціями упродовж кількох попередніх десятиліть є предметом особливої уваги. Такі явища, як прогрес, інновація, інноваційна діяльність та інноваційний процес, різною мірою досліджуються багатьма науками.

Попри те, що поняття «інновації» використовується вже тривалий час, консенсусна позиція щодо його змісту відсутня. Різні вчені трактують поняття «інновація» по-різному – залежно від об'єкта та предмета свого дослідження. В історично-хронологічній послідовності найбільш відомі визначення інноватики належать Н. Макіавеллі, Й. Шумпетеру, І. Перлакі, В. Хартману, Е. Менсфілду, Р. Фостеру, Р. Гуті, Б. Санто, І. Туккелю, Д. Дорантесу, С. Ільєнкову. Нині ключове значення в дослідженні інновацій відводиться системному підходу (теорія національних інноваційних систем), розробленому К. Фріманом, Б.-О. Лундваллом, Р. Нельсоном.

Кожен етап модернізації потребує зміни способу, укладу життя, підвищення його якості. Модернізація – це так чи інакше інновації, нововведення, оновлення, осучаснення тощо. Як стверджує Х. Барнет, «інновація – це те, що якісно відрізняється від існуючих форм мислення, поведінки, традицій і творів культури» [857, с. 47]. Саме «організація суспільної життєдіяльності за інноваційним принципом відкрила перед Європою можливість завоювати і реорганізувати світ не тільки й не стільки завдяки арміям, скільки завдяки ідеям і способу життя» [693, с. 6].

Як зазначав Елвін Тоффлер, майбутнє суспільство матиме потребу не в мільйонах поверхово обізнаних людей, готових працювати в унісон на монотонних роботах, не в тих, хто виконує накази, не

змигнувши й оком, керуючись тезою, що «ціна хліба – це механічне підкорення владі», а в креативних особистостях, спроможних, по-перше, приймати критичні рішення, по-друге, знаходити свій шлях у новому оточенні, по-третє, оперативно налагоджувати необхідні стосунки за умов мінливої реальності.

Аналізуючи інноваційні практики, «ми відкриваємо один з основних механізмів вражаючих темпів науково-технічного прогресу в другій половині ХХ та на початку ХХІ століть і відповідної зміни життя людини як на рівні повсякденних поведінкових практик, так і на рівні фундаментальних світоглядних парадигм. Дещо спрощено й узагальнено можна стверджувати, що інновація в сучасному світі є тотальною відкритістю новому – в технічному, технологічному, психологічному, соціальному та інших значеннях, а екзистенціальний імператив інноваційної людини – орієнтація на майбутнє як фундаментальну світоглядну цінність» [724, с. 275].

Хоча загально визнана дефініція інновації в наш час усе ще відсутня, однак у кожному разі інновація означає або результат творчого процесу, або сам процес реалізації нововведень на практиці. Відповідно до першої точки зору, інновація – це об'єкт, впроваджений у виробництво внаслідок здійсненого наукового дослідження або зробленого відкриття і якісно відмінний від попереднього аналога. Ця точка зору також згадується в методичному документі – «Керівництво Осло», прийнятому країнами Організації економічного співробітництва і розвитку. Згідно з ним інновація є кінцевим результатом творчої діяльності, який набув утілення у вигляді нової або вдосконаленої продукції, реалізованої на ринку, нового або вдосконаленого технологічного процесу, що використовується в практичній діяльності.

Фундатор теорії менеджменту Пітер Друкер аргументовано доводить, що «інновація – це не винахід і не відкриття; хоча і те й інше має значення. Інновація фокусується не так на знаннях, як на ефективності. Її сутність швидше концептуального характеру, ніж технічного чи наукового» [240, с. 74]. Загалом інноваційному типу розвитку притаманне перенесення акцентів життєдіяльності суспільства на використання принципово нових технологій, збільшення у виробництві питомої ваги високотехнологічної продукції, застосування ефективного інструментарію і принципово нових маркерів розвитку – технопарків і технополісів, проведення політики ресурсозбереження, інтелектуалізації всієї виробничої діяльності. Відбувається переоцінка людського фактора: пріоритетного значення набуває чинник творчих кадрів.

Рушійною силою постіндустріальної, інформаційної епохи є інноваційний характер капіталу, що базується на наукових досягненнях, швидкому освоєнні нових технологій і ефективному управлінні. Однією з головних проблем є розкриття здатності суспільства породжувати і освоювати науково-технічні досягнення. Вихідним моментом розвитку світового співтовариства на межі третього тисячоліття стає якісний розвиток науки, техніки, технологій, системи менеджменту. Все більша увага зосереджується на ролі інноваційної діяльності у розвитку суспільства.

Інноваційний тип розвитку має своїм функціональним фундаментом принципово відмінні від мобілізаційного типу механізми функціонування. Зокрема, мобілізаційний тип розвитку суспільства та економіки формується в умовах домінування зовнішніх екстремальних факторів, що загрожують цілісності й життєздатності системи. Цей тип орієнтований на досягнення важливої мети з використанням надзвичайних засобів і організаційних форм. Він пов'язаний з високою інтенсивністю і в основному неекономічним характером реалізації зусиль, із жорсткою, високоорганізованою системою управління. Спонукальні імпульси мобілізаційного типу не є результатом внутрішнього процесу розвитку, а задаються ззовні. Показово, що здебільшого реакція цієї системи полягає не в тому, щоб адаптуватися до нововведення, а в тому, щоб адаптувати нововведення до себе.

Вочевидь «в епоху постіндустріального та інформаційного суспільства інновації є основою економічного зростання. З'явилася нова концепція економічного зростання. Знання та інновації набули статусу найважливіших економічних ресурсів. Обов'язковими властивостями науково-технічної інновації є високий ступінь новизни, здатність до матеріалізації у виробництві задля отримання прибутку, а також застосовність на практиці. Якщо нова ідея не застосовується у використовуваних на практиці продуктах, процесах і послугах, то вона не є інновацією. Ключові критерії інновації – не лише наявність нової ідеї, а й її реалізація на практиці» [135].

Принагідно зазначимо, що «в усьому світі інноваційна діяльність сьогодні розглядається як одна з головних умов модернізації економіки. Традиційні галузі виробництва багато в чому вичерпали як екстенсивні, так і інтенсивні можливості свого розвитку, тому на перший план висуваються галузі, що базуються на використанні новітніх технологій. Наприклад, у Німеччині майже 100% приросту ВВП здійснюється за рахунок використання результатів наукових досліджень та

інновацій. Тайвань, на досвід якого в галузі застосування високих технологій люблять посилалися чимало дослідників, за рахунок малого й середнього бізнесу забезпечує 78% зайнятості та 45% ВВП своєї країни» [367].

Інноваційний тип розвитку, інноваційна динаміка розвитку постають визначальним фактором, ключовим чинником соціального прогресу, джерелом динамізації позитивних суспільних перетворень, модернізації суспільства. Інновація є результатом процесу цілеспрямованої якісної зміни об'єкта суб'єктом, котрий володіє елементами новизни. Вона робить економічно можливою адаптацію товарів (послуг) до індивідуальних потреб конкретних груп споживачів. Інновація є результатом взаємодії багатьох факторів, які призводять до генерування нових знань та ідей. Вона має ефективність комплексного характеру. Інновація постає у вигляді і мети, і процесу, і результату. Всі види інновацій перебувають у тісному й нерозривному взаємозв'язку. Це де-факто творчий процес у вигляді створення нової техніки, технології, організаційної структури тощо.

Розвиток економіки на основі наукових знань із застосуванням інновацій стає найважливішим фактором соціального прогресу. Інформація поряд з працею, капіталом і природними факторами є визначальним чинником виробництва. Ускладнення застосовуваної техніки і технологій створює передумови для розвитку науки, розширення наукових розробок, динамізації інноваційної активності.

Разом з тим не варто переоцінювати поширеність і тотальність впливу інновацій. Для прикладу: міжнародний маркетинговий аудит інноваційних проектів зараховує до досягнень технологічного лідерства лише близько 2% проектів, решта є проектами технологічного запозичення (імітації).

Поняття «інновація» неоднозначне, а самі інновації можуть охоплювати практично всі сфери діяльності суспільства і мати технологічну, організаційну та процесуальну складові, революційний або еволюційний характер. Інновації як об'єкт управління мають значення не самі по собі, їх застосування нерозривно пов'язане з метою організації – її зростанням і розвитком, забезпеченням конкурентоспроможності, тобто інновації постають інструментом конкуренції. За допомогою інновацій може бути забезпечене зниження собівартості, цін, зростання прибутку, створення нових потреб, приплив грошей, підвищення іміджу (рейтингу) нових продуктів, відкриття і освоєння нових ринків.

У наш час інновації є ключовим, вирішальним чинником суспільного розвитку і соціального прогресу. Втілені в нових наукових знаннях, виробках, обладнанні, технологіях, кваліфікації кадрів і організації виробництва, інновації мають статус основного фактора конкурентоспроможності всіх розвинених країн світу. Між іншим, сучасне ранжування розвинених країн бере за основу вже не стільки потужність збройних сил і формальні економічні показники, скільки рівень розвитку високотехнологічного виробництва, спроможність створювати наукоємний продукт.

У сучасних умовах реалізація всього комплексу цільових орієнтирів суспільства перебуває в істотній залежності від інноваційного типу розвитку, в основі якого лежить безперервний і цілеспрямований процес пошуку, підготовки та реалізації нововведень, які дозволяють підвищити ефективність функціонування суспільного виробництва, збільшити ступінь реалізації потреб суспільства і його членів. Науковим фундаментом, теоретичною базою інноваційної діяльності є інноватика – напрям наукової діяльності, що займається розробкою і розвитком теоретичних основ, наукової методології, методів прогнозування й створення інновацій, а також методів планування, організації інноваційної діяльності та реалізації інновацій. Інноватика як науковий напрям постає внутрішньоструктурованою цілісною системою нових знань, технологій, методології і методів, що охоплюють різні етапи інноваційного процесу і логічно пов'язані загальною концептуальною схемою в їх системній єдності, взаємозв'язку і взаємодоповненні.

Інноваційна активність постає цілеспрямованою діяльністю зі створення, освоєння у виробництві та просування на ринок продуктових, технологічних та організаційно-управлінських нововведень. Інноваційна активність – необхідна умова економічного зростання і підвищення якості життя, тому їй має належати ключове місце в реалізації державної політики.

Процес інновації – результат наукової, технологічної, організаційної та фінансової діяльності, яка забезпечує комерційне впровадження нового (вдосконаленого) продукту або процесу (виробничого, організаційного, управлінського і т. ін.). Інноваційний процес, з одного боку, детермінований складом і структурою суспільних потреб, слугує для їх більшого задоволення, з іншого боку, він безпосередньо залежить від стану й розвитку науки, від перетворення її в безпосередню продуктивну силу, зростання обсягу та якості наукових



знань, наукової інформації. Це питання має дуже широке проблемне поле, воно охоплює практично всі сфери діяльності людини, всі аспекти суспільного життя, а не лише матеріальне виробництво.

Слід підкреслити необхідність державного регулювання інноваційних процесів, зумовленого нездатністю ринку забезпечити їх максимальну комплексну ефективність. Здійснюючи таке регулювання інноваційних процесів, необхідно знайти оптимальне співвідношення між плановими та ринковими чинниками.

Інноваційна модель розвитку базується на використанні новітніх досягнень науки і техніки. Загалом наука постає найважливішою складовою інноваційної системи. «Одним із основних проблемних аспектів у наш час є істотний розрив між потребами теоретичної і експериментальної науки (насамперед у матеріально-фінансових ресурсах) та можливостями суспільства (держави) їх надати. Сучасна наука не завжди в змозі оцінити практичний ефект від результатів своєї дослідницької діяльності, але при цьому здебільшого потребує тривалих програм фінансування. Через це наука часто не отримує бажаного фінансування» [366].

Інноваційний тип розвитку та мобілізація – це два шляхи, яким притаманні докорінні відмінності на рівні як причин і передумов, так і наслідків. Приміром, «сталінська модернізація була здійснена в умовах мобілізаційної моделі і виявилася досить успішною. Але, переходячи до постіндустріального суспільства, мобілізаційні механізми вже не спрацьовують. Справа в тому, що інноваційна модель розвитку передбачає як свого основного суб'єкта вільну творчу особистість, а вільні, творчі, креативні особистості мотивовані в своїй діяльності іншими критеріями і важелями. Мобілізувати, наприклад, інноваційного менеджера на винахід і впровадження інновації, по суті, неможливо: це повинен бути внутрішній стимул трудової діяльності цієї творчої особистості. Це перший аспект.

Другий аспект полягає в тому, що наше суспільство до мобілізації не готове. Головна причина полягає в тому, що ми перейшли до ринкової економіки, це призвело до своєрідної атомізації суспільства, в умовах якої люди не визнають жодного об'єднуючого задуму. Мобілізація також була можлива в умовах ворожого оточення, коли під загрозу ставилося виживання Вітчизни. Такою була петровська модернізація. У 1613 році великий німецький філософ Лейбніц вважав, що Росія стане колонією Швеції, і для цього були достатні підстави. Тому Петро Великий, власне кажучи, і відповів на цей виклик модернізаційним

ривком, але цей модернізаційний ривок проходив через тиранічні способи мобілізації населення, внаслідок чого населення Росії скоротилося на одну чверть» [366].

На схожих – якщо не аналогічних – принципах здійснювалася сталінська модернізація: тут також превалювали криваві й тиранічні методи. У 1931 році Сталін виступив із програмною промовою, основна теза якої полягала в тому, що розвинені країни вже сотні років розвиваються високими темпами, тому якщо не подолати цей шлях за десять років, СРСР не вистоїть під зовнішнім пресингом. Це була чітка установка на мобілізаційний тип розвитку. Завдяки мобілізації вдалося перемогти і в Другій світовій війні.

Мобілізаційний тип розвитку суспільства і економіки формується в умовах домінування зовнішніх екстремальних факторів, які загрожують цілісності й життєздатності системи. Цей тип орієнтований на досягнення надзвичайних цілей з використанням надто великих коштів і організаційних форм. Він пов'язаний з високою інтенсивністю зусиль, неекономічним характером реалізації надзусиль і жорсткою, високоорганізованою системою управління. Імпульси оновлення для мобілізаційного типу не є результатом внутрішнього процесу розвитку, а задаються ззовні. При цьому переважна реакція на імпульси оновлення у цій системі виявляється не в тому, щоб адаптуватися до нововведення, а в тому, щоб адаптувати нововведення під себе.

Інноваційний тип розвитку спирається на принципово відмінні від мобілізаційного типу розвитку механізми функціонування. Імпульси нововведень і змін породжуються самою системою. «Системоутворюючим принципом інноваційного типу є безперервний і цілеспрямований процес пошуку, підготовки і реалізації нововведень на основі поширення наукового методу пізнання. Підвищення ефективності суспільного виробництва постає внутрішнім іманентним фактором функціонування і саморозвитку суспільної системи. Варіативність, стохастичність і динамізм – найбільш істотні ознаки інноваційного типу розвитку» [366].

У процесі промислової революції в західних суспільствах були закладені основи інноваційного типу розвитку, які взаємозумовлюють науку, техніку і виробництво, а також забезпечують поступальний рух суспільства за рахунок безперервного залучення нового знання спочатку в процес виробництва, а згодом і в усі інші сфери життєдіяльності суспільства. Інновація все більше набуває ознак керованого і відтворюваного інструменту розвитку, масштаби якого визначаються насамперед можливостями науки, цілеспрямованими зусиллями суспільства.

Передовсім необхідно створити умови для формування інноваційної еліти. Нині нами де-факто керує еліта сировинна, яка відстоює інтереси сировинних корпорацій. Натомість потрібно, щоб «державна виявила попит на високі технології, тоді це буде передумовою для формування інноваційної еліти як суб'єкта інноваційної модернізації. Друге, що необхідно зробити, це створити умови, коли громадяни могли б себе реалізувати в інноваційній діяльності. Для цього потрібне заохочення діяльності творчих, креативних людей. Нарешті, необхідно навчитися доводити інноваційні продукти до ринку. За різними оцінками, в СРСР народжувалося близько 60 – 70% нових технологічних ідей, а частка країни в світовій інноваційній економіці становила декілька відсотків. Це означає наявність талановитих винахідників і водночас відсутність інноваційних менеджерів – тієї категорії людей, які доводять інновації до стану ринкового продукту, щоб їх можна було продавати» [366].

В епоху постіндустріального та інформаційного суспільства інновації є основою економічного зростання. З'явилася нова концепція економічного зростання. Знання та інновації набувають статусу найважливіших економічних ресурсів. **Імперативними властивостями науково-технічної інновації є високий ступінь новизни, здатність до матеріалізації у виробництві задля отримання прибутку, а також можливість застосування її на практиці.**

Чимало дослідників виходять із тих міркувань, мовляв, «якщо нова ідея не застосовується на практиці у продуктах, процесах і послугах, то вона не є чимось особливим. Ключові критерії інновації – не лише наявність нової ідеї, а й її реалізація на практиці» [135]. З таким концептуальним акцентом важко погодитися, оскільки він некоректно ставить цінність евристики і досягнень теоретичного рівня (know how) у залежність від можливостей втілення такого know how на практиці. Більше того: за подібного концептуального підходу стає можливою взагалі курйозна ситуація, коли статусу інноваційної набуває соціально-економічна і науково-технічна дійсність, яка не має жодного відношення до відкриттів і креативності, а просто втілює чужі напрацювання на практиці. Попри те, що за формальними ознаками така дійсність інноваційна, бо справді втілює теоретичні розробки на практиці, змістовно і з точки зору духу (не букви!) вона не лише не є інноваційною, а й узагалі може бути її світоглядним, аксіологічним і ментальним антиподом, чимось генеалогічно несумісним із феноменом інноватики.

Зрештою, якщо стати на бік формального підходу, то доведеться звести ледве не до нуля «коефіцієнт інноватики» Леонардо да Вінчі, позаяк абсолютна більшість його концептуальних розробок та інженерних проєктів настільки переважала світоглядні стереотипи й технологічні можливості свого часу, що була втілена лише після смерті геніального винахідника (між іншим, можливість втілення на практиці деяких теоретичних обґрунтувань Леонардо да Вінчі не настала навіть нині, хоча минуло вже півтисячоліття відтоді, як життєвий метроном автора Вітрувійської людини припинив свій відлік). І варто визнати, що така ситуація в середовищі креативної ойкумени є скоріше правилом, аніж винятком. Отже, приклад з Леонардо да Вінчі не є чимось екстраординарним – він лише один із найбільш аргументаційно виразних, промовистих.

Інноваційна діяльність сприяє підвищенню конкурентоспроможності суб'єкта застосування інноватики – безвідносно чи це окрема людина, інституція, країна чи цивілізація. Якщо суб'єкт впроваджує в своє виробництво інноваційний продукт, який користується попитом, то це сприяє підвищенню його конкурентоспроможності порівняно з іншими суб'єктами, які належать до того самого сегмента ринку, внаслідок чого з'являється можливість створення природної монополії та отримання надприбутку. В свою чергу, суб'єкти-конкуренти прагнуть впровадити власні інноваційні ідеї з метою руйнування утвореної монополії.

Отримання позитивних результатів у разі здійснення інноваційної діяльності сприяє підвищенню доходів фізичних осіб. Впровадження споживчих інновацій робить життя людини більш комфортним, адже практично кожна інновація тією чи іншою мірою сприяє задоволенню потреб людини і підвищенню самооцінки, усвідомленню своєї соціальної значущості.

У другій половині ХХ століття людство вступило в нову стадію свого розвитку – в епоху постіндустріального суспільства. Його характерними ознаками є високий рівень інформаційних та виробничих технологій, комп'ютеризовані системи, а також інновації та інноваційна організація в усіх сферах діяльності людини. Інноваційна економіка – це «економіка суспільства, заснована на знаннях, на визнанні значущості нових ідей, на готовності їх практично реалізувати в різних сферах людської діяльності. Економіку країни можна назвати інноваційною, якщо існує можливість отримання необхідної інформації про знання, новітні технології, розробки нового обладнання і

т. ін. **Інноваційною можна вважати таку економіку, в якій знання дозволяють генерувати безперервний потік нововведень, що відповідають динамічно мінливим потребам, а часто й формують ці потреби» [135].**

На початку ери постіндустріального та інформаційного суспільства інновації посіли місце основного генератора економічного зростання. За істотністю внесених змін інновації можуть бути *радикальними* (пропонують кардинально новий продукт або послугу, спосіб розв'язання проблеми тощо) та *оптимізаційними* (вдосконалюють уже існуючі продукти і послуги).

Інновації стимулюють інтенсивний розвиток і підвищують конкурентоспроможність як окремої фізичної особи, так і країни в цілому. Джоном А. Гобсоном була концептуалізована теза, відповідно до якої «основна конкурентна перевага полягає в здатності знаходити нові ринки, виробляти нові товари і винаходити нові способи виготовлення товарів. Якщо фірма володіє інновацією, яка користується попитом на ринку, то, безумовно, це буде її конкурентною перевагою – принаймні до моменту, доки організації-конкуренти не створять аналог інновації або не вичерпається попит на цю інновацію. Фірма, яка володіє конкурентною перевагою, за інших рівних умов має можливість отримати високий прибуток або навіть надприбуток за рахунок створення природної монополії. Інші організації, які функціонують у тому самому сегменті ринку, що й компанія, яка володіє чимось особливим, вступають у конкурентну боротьбу і прагнуть «зруйнувати» утворену природну монополію засобом розробки різних інноваційних ідей. Отже, конкуренція зростає, а це позитивно позначається на кон'юктурі ринку в цілому [135].

Інновації є генераторами прибутку. Вони надають можливість фізичній чи юридичній особі отримувати більш високий прибуток за допомогою створення продукції вищої якості, зниження собівартості виробництва, збільшення обсягів випуску продукції за одиницю часу і т. ін. «Оформивши інновацію юридично, тобто закріпивши інтелектуальні права на неї, можна укласти ліцензійний договір або продати виключне право. Це також є джерелом отримання прибутку, розширення кола потенційних покупців, зниження витрат виробництва за рахунок використання заощадливих технологій, підвищення якості виробленої продукції, зростання кількості кваліфікованих кадрів. Таким чином, підвищується як загальна, так і спеціальна професійна підготовка кадрів, відбувається задоволення потреб людини і

розв'язання глобальних проблем людства, частину з яких (продовольчу, екологічну, ядерну) неможливо розв'язати без створення інноваційних продуктів і методів [135].

У наш час у всьому світі інноваційна діяльність визнається однією з ключових умов модернізації економіки. Роль інновацій визначається їх функціями в суспільному розвитку. По-перше, вони є каналом втілення в життя науково-технічних результатів, сприяють інтелектуалізації трудової діяльності, підвищенню її наукоємності. По-друге, за допомогою інновацій розширюється коло вироблених товарів і послуг, поліпшується їх якість, що сприяє зростанню потреб кожної людини і суспільства в цілому і задоволенню цих потреб. По-третє, інновації дають можливість залучати у виробництво нові продуктивні сили, виробляти товари і послуги з меншими витратами праці, матеріалів і енергії. По-четверте, концентрація інновацій у тій чи іншій сфері допомагає узгодити структуру відтворення зі структурою змінених потреб і структурою зовнішнього середовища [135].

Як зазначає Йохан Сьостранд, «ми починаємо роботу з відповіді на головне питання: чого дійсно хочуть люди? Здається, відповідь очевидна, однак найчастіше споживачі погано розуміють свої бажання. Наш інноваційний підхід дозволяє визначити не лише ті потреби, про які люди говорять, а й ті, які ще не були висловлені. Дослідження усвідомлених і несвідомих потреб людей відкриває можливість створення по-справжньому успішних продуктів – таких, які мають достатній потенціал для забезпечення сталого зростання вашого бізнесу. Однак на створенні продукту процес інновацій не завершується. Яку упаковку вибрати для продукту, як налаштувати систему дистрибуції, як позиціонувати товар для його цільової аудиторії? Найважливішу роль відіграє час – спробуйте продати зимове пальто в спекотний літній день! Фінальний етап – створення дорожньої карти, в якій будуть відображені можливості розширення пропозиції вашого продукту на основі передбачення майбутніх бажань споживача» [292].

Як аргументовано довів у бестселері «Креативний клас: люди, які змінюють майбутнє» (2002) Ричард Флоріда, чим далі, тим більшого значення для перспектив генерування і впровадження інновацій має фактор креативного класу, ядро якого становлять люди, «зайняті в науковій та технічній сфері, архітектурі, дизайні, освіті, мистецтві та індустрії розваг, чия економічна функція полягає у створенні нових ідей, нових технологій і нового креативного змісту. Крім ядра, креативний клас включає також велику групу креативних фахівців, що

працюють у бізнесі і фінансах, праві, охороні здоров'я та в суміжних сферах діяльності» [736, с. 78].

Представникам креативного класу притаманна низка істотних відмінностей від суспільних класів, верств і прошарків, які визначали напрям і динаміку розвитку людства в попередні епохи. Зокрема, «якщо для феодальної аристократії джерелом влади і класової ідентичності слугував спадковий контроль над землею і населенням, а для буржуазії – властиві їй представникам «ролі» комерсантів і фабрикантів, то особливості креативного класу визначені творчою функцією його членів. Оскільки креативність є рушійною силою економічного розвитку, то креативний клас згодом об'єктивно й закономірно посяде в суспільстві домінуюче становище. Лише усвідомивши причинно-наслідкові механізми появи і зростання цього цього класу, а також його характерні цінності, ми будемо в змозі збагнути природу масштабних змін у сучасному суспільстві і більш раціонально планувати майбутнє» [736, с. 12].

На думку Р. Флоріди, «радикальна відмінність між креативним та іншими класами полягає в тому, за що вони отримують свої гроші. Представникам робітничого і обслуговуючого класу платять здебільшого за виконання роботи згідно з планом, натомість креативний клас заробляє гроші, проектуючи і створюючи щось нове, і робить це з більшим ступенем автономії і гнучкості» [736, с. 15].

Ричард Флоріда переконливо ілюструє тезу, що «капітал, а слідом за ним технології і компанії дедалі частіше переміщуються в місця з більшою концентрацією талановитих і креативних професіоналів. Протягом ХХ століття креативний клас виріс у десять з гаком разів – з трьох мільйонів чоловік до сьогоденного рівня; тільки з 1980 року його чисельність більш ніж подвоїлася. Приблизно 15 мільйонів фахівців, тобто понад 12% робочої сили США, належить до його суперкреативного ядра. Сьогодні в США креативний клас чисельно перевищує традиційний робочий клас, який об'єднує тих, хто працює на виробництві, в будівництві або на транспорті» [736, с. 355].

Перспективи інновацій перебувають у прямо пропорційній залежності від інтелектуального рівня управлінської вертикалі й суспільства в цілому. У ХІХ столітті німецький лікар-терапевт Христов Гюфеланд відкрив цікавий феномен: він проаналізував життєвий шлях Соломона, Платона, Діогена, Софокла, Демокріта та деяких інших мислителів, які прожили від 80 до 90 років, а це набагато перевищило середню тривалість життя в ті часи. Причину унікального здоров'я

античних мислителів дослідник вбачав у тому, що, «відкриваючи високі істини, вони мали внутрішню насолоду, яка слугувала надійним засобом для продовження життя».

Аби наочно продемонструвати правдивість цього твердження, фахівці з університету Аризони (США) поставили досвід на бджолах. Керівник дослідження, професор біології Гро Амдам навчала їх асоціаціям «запах – їжа». Під час навчання у комах формувалася умовний рефлекс: їм давали понюхати шматочок цукру. Це викликало в них прискорене облизування хоботка – симптом підготовки до вживання їжі. Експериментатори зауважили, що деякі бджоли виробляли рефлекс набагато швидше, ніж інші. Цей факт слугував критерієм розмежування їх на «відмінників» та «двієчників». Далі бджіл примушували дихати киснем високої концентрації, який викликає передчасне старіння і смерть. Виявилося, що бджоли-«відмінники», які швидше навчалися, були стійкішими до дії кисню – вони прожили в середньому 59 годин, а тугодуми – 55 годин, тобто в середньому на 8% менше.

Уся справа – в стресостійкості, пояснювала результати досліді Гро Амдам. Саме психологічна стійкість дозволяє краще навчатися не лише представникам тваринного світу, а й людям, оскільки нові події в інтелектуалів не викликають тривоги і надмірних побоювань. Стикаючись з невідомим, вони не панікують, а розважливо досліджують його і знаходять способи його використовувати або уникати. Розумні бджоли швидко зрозуміли, що повітря небезпечно, тому оперативно навчилися контролювати свої дихальця – отвори, розташовані на бічних частинах грудей, через які повітря входить у тіло бджоли, внаслідок чого вони прожили довше.

Інше дослідження провели вчені з університету в Абердіні. Їхній висновок був зроблений на основі оцінки кмітливості 11-річних дітей, проведеної в Шотландії в 1932 році. Учені проаналізували долі більше двох тисяч осіб, протестованих у школах Абердіна, і з'ясували, хто з них при повному розумі й пам'яті дожив до 2001 року. Виявилося, що ймовірність дожити до зазначеної дати у людей, чий коефіцієнт інтелектуального розвитку в дитинстві був лише 85 балів, становить лише 63%, порівняно з тими, чий IQ був 115. Серед тих, хто дожив до нового століття, розумників було майже 90 відсотків.

Про причини цього феномену поки що можна вести мову лише гіпотетично. Одна з гіпотез: IQ визначає поведінку людини, а поведінка часто є причиною різних захворювань. Наприклад, люди, в яких



у дитинстві був вищий рівень IQ, частіше кидали палити, ніж ті, у кого IQ був нижчий. А матеріальне становище, рівень доходів та соціальний статус, як виявилось, незначною мірою позначаються на тривалості життя. Серед розумних людей похилого віку було 45 відсотків мало-забезпечених. На думку вчених, на здоров'я людини впливає не стільки кількість грошей, скільки характер їх використання на користь здоров'я. Принагідно зазначимо, що близько 50% людей володіють рівнем IQ від 90 до 110; 2,5% людей є розумово відсталими (IQ нижче 70); 2,5% людей перевершують більшість за рівнем інтелекту (IQ понад 130), а 0,5% належать до категорії геніїв (IQ перевищує 140).

Біохімічну причину зв'язку інтелекту та здоров'я знайшли французькі геронтологи. Вона полягає в рівні гормона дегідроепіандростерону (ДГЕА) в організмі людини: чим його більше, тим довше людина житиме. У великій кількості цей гормон виробляється у дітей і підлітків, але з віком його стає все менше. До 80 років кількість ДГЕА, як правило, не перевищує 10% від того рівня, який був у них у підлітковому віці. Визначальна особливість полягає в тому, що в людей з високим IQ ДГЕА виробляється не гірше, ніж у дітей! Можливо, так відбувається тому, що розвинений інтелект дає людині можливість жити повноцінним життям: як і дитині, інтелектуалові до старості все цікаво, а це стимулює організм виробляти все більше омолоджуючого гормону [629].

Без навантаження людський мозок старіє швидше, тому важливо його тренувати. Розвиваючись подібно до м'язів, під час тренування мозок утворює нові нейронні зв'язки, які роблять нервову систему стійкішою і гнучкішою. У старості, коли частина нервових клітин гине, натренований мозок набагато легше справляється з підвищеним навантаженням і краще підтримує баланс життя у разі виникнення небажаних відхилень у стані гомеостазу (зміна артеріального тиску, концентрація в крові цукру, жиру, холестерину тощо). Робота головою – найголовніша умова для досягнення максимальної тривалості життя. Чим більше мозок працює, чим більше перебуває в робочому стані, тим більше він продовжує життя нашій біологічній оболонці – тілу. Якщо він не діє, то йому хороший стан організму не потрібен.

Вчені з Університету Торонто вважають, що «забудькуватість» – це важлива здатність людського мозку, яка дозволяє видаляти непотрібну інформацію і поповнювати мозок новими даними. Канадські нейрофізіологи провели ряд досліджень, які покликані визначити вплив пам'яті на розвиток інтелектуальних можливостей. Зокрема,

фахівці рекомендують забувати купу непотрібної інформації і не заго-стрювати на цьому увагу. Мозок потребує своєчасного очищення, як комп'ютер. Дослідники вважають, що активність утворення нових нейронів у дитини може пояснювати і те, що людина з віком втрачає багато дитячих спогадів. Автори дослідження називають забудькуватість головною функцією пам'яті, оскільки мозку важливо не витратити ресурси на несуттєві деталі, а фокусуватися на інформації, яка дозволить приймати оптимальні рішення в реальному світі» [262].

Американські дослідники знайшли «взаємозв'язок між рівнем інтелекту і бажанням проявляти активність. Дослідники зі США провели експеримент за участю 60 студентів. Молодих людей поділили на 2 групи залежно від коефіцієнта інтелекту: в одній групі зібралися так звані «мислителі», в іншій – менш розумні однокурсники. Одні учні цілий тиждень займалися активною діяльністю: багато ходили, відвідували тренажерний зал. Інша група, грубо кажучи, нічим не займалася. Незабаром з'ясувалося, що одна частина молодих людей, яка постійно займалася якимись справами, не обтяжувала себе процесом самопізнання. Інша ж частина молодих людей, яка занурювалася в свої думки, відрізнялася в результаті меншою руховою активністю. Тому вчені зробили припущення про те, що лінє сприяє підвищенню у людини коефіцієнта IQ. Це пов'язано з тим, що ліниві люди більше зайняті розумовими роздумами, ніж фізичною роботою» [415].

Інтелект (від лат. *intellectus* – розуміння, пізнання) у широкому значенні постає сукупністю всіх пізнавальних ресурсів індивіда: від відчуттів та сприйняття до мислення й уяви; а у вузькому значенні – мислення, здатність мислення, раціонального пізнання. Поняття «інтелект» як об'єкт наукового дослідження було впроваджене у психологію англійським антропологом Ф. Гальтоном наприкінці XIX ст. Учений уявляв інтелект як спадково зумовлену здатність. Послідовники Гальтона визначали інтелект у декількох аспектах: як здатність до навчання; як здатність оперувати абстрактними символами та відношеннями; як здатність адаптуватися до навколишнього світу.

На початку XX ст. вчені розглядали інтелект як досягнутий до певного віку рівень психічного розвитку, що виявляється у сформованості пізнавальних функцій, а також у ступені засвоєння розумових умінь і навичок. Французький психолог А. Біне запропонував визначати ступінь розумової обдарованості за допомогою спеціальних

тестів, прагматично трактуючи інтелект як здатність виконувати певні завдання, ефективно включатися в соціокультурне життя, успішно пристосовуватися до нього.

Стан речей, який призвів до відсутності консенсусного визначення інтелекту, зумовлений тим, що таке визначення має віддзеркалювати всі стани індивіда, які співвідносяться з інтелектуальним розвитком, а це вкрай складно реалізувати з причин їх великої кількості. Зокрема, у психологічній діагностиці налічують понад 500 тестів інтелекту. Кожен із цих тестів акцентований на оцінювання лише однієї або кількох його характеристик. Як не парадоксально, але уявлення про інтелект як про велику кількість конструктивно та функціонально різних елементів перешкоджає осмисленню його цілісності. Для більшості визначень інтелекту спільною є інтерпретація його насамперед як здатності індивіда розв'язувати проблеми, котрі потребують логічного висновку. Але часто на периферії уваги опиняється той факт, що імперативами інтелекту є також ідейно-світоглядна, духовна та емоційна складові.

Експертне середовище в один голос стверджує, що мода на високий рівень інтелекту – одна з найкращих тенденцій суспільного функціонування попереднього півстоліття. Високий рівень IQ набув статусу щонайменше безпрограшної опції суспільної життєдіяльності: всі, хто нехтують цим правилом, ризикують опинитися за бортом соціального життя. Але як бути в ситуації, коли справляти враження розумного потрібно вже сьогодні, а за саморозвиток ви схопилися лише вчора? С. Довлатов рекомендує не впадати у відчай: «У барі постарайтеся якомога менше часу тримати склянку в руках – дослідження вчених з Університету Мічиган довели, що такий аксесуар знижує візуальний рівень інтелекту майже вповину. Вчені Бостонського Університету з'ясували, що навіть швидкість, з якою ми рухаємося, може слугувати ознакою високого або низького інтелекту. Секрет простий: щоб здаватися розумнішим, треба рухатися зі швидкістю більшості оточуючих. Розумовий рівень повільних і надто швидких підсвідомо сприймається з підозрою. Експресивна мова з модуляціями і різним рівнем гучності, мінімум пауз, помножений на максимум словникового запасу, надасть вам неформального статусу найрозумнішої людини. Окуляри гарантовано роблять вас більш розумним для співрозмовників. Дослідження соціологів Корнуельського коледжу підтвердило користь графіків. Згідно з їхніми даними, індивід, який використовує на презентації графіки (якомога більше гарних і різних), сприймається аудиторією як

більш компетентний і розумний. Наш одяг також формує уявлення про рівень IQ. Йдеться не про якийсь конкретний тип речей, а про спосіб користуватися речами. Вибирайте поєднувані один з одним, акуратні речі спокійних, але виразних тонів. Це підніме ваш айкью на десяток пунктів. Професор університету Мармаунт Нора Мерфі протягом місяця спостерігала, як зміниться поведінка колег, якщо постійно дивитися їм у вічі. В певний момент Мерфі помітила, що респонденти почали вважати її неформальним лідером групи і все частіше зверталися до неї за порадою» [229].

Інтелект набуває виразних ознак інтегральної характеристики сучасного суспільства. Його можна визначити як мету і водночас засіб цивілізаційного розвитку людства. Його зміст як основний чинник розвитку постіндустріальної цивілізації визначається наданням людині умов для творчості, вдосконаленням навколишнього середовища, постійним освоєнням нової інформації, що в умовах інформаційної революції постає невичерпним джерелом нових знань.

Однак, як і кожне поліаспектне явище, інтелект не лише відкриває нові перспективи, а й генерує проблемні виклики, які потребують невідкладного розв'язання. В цьому контексті варто прислухатися до аналізу соціальних наслідків розвитку інтелектуальних систем, викладеного Деніелем Деннетом у книзі «Види свідомості («Kinds of minds»), що вийшла друком у 1996 році. Також не завадить осмислення аргументації фундатора Space X і Tesla Ілона Маска: згідно з його розрахунками штучний суперінтелект потенційно більш небезпечний, ніж ядерна зброя. Між іншим, у цьому твердженні з ним повністю солідаризується фундатор Microsoft Білл Гейтс.

Андре Горц ґрунтовно проаналізував еволюцію праці, капіталу і суспільних відносин в умовах суспільства знань («когнітивного капіталізму») [180, с. 132–133]. Принагідно зазначимо, що «нова міра вартості – інтелектуальний капітал як система вимірювання – включає в себе більш широкий діапазон об'єктів: вона може бути застосована не лише до комерційних підприємств, а й до урядових і некомерційних організацій. Неминуче виникнення нової системи обміну, в якій буде використовуватися ця міра вартості. Виникнення інтелектуального капіталу цілком закономірне, бо тільки він придатний для оцінки сучасного виробництва. Але спекуляції фіктивним капіталом здійснюються у відриві від матеріального виробництва, що неминуче призводить до розвалу світової фінансової системи. Вже в 1998 році щоденний обсяг світової торгівлі фізичними товарами становив 12

млрд доларів, а обсяг фінансових угод – 420 млрд доларів. Такого нагромадження досі не знала світова фінансова система» [251, с. 226].

Інтелектуальний капітал є здатністю мислення і пізнання, особливо на теоретичному рівні, який, власне, постає сутнісною ознакою інтелекту. Ця категорія розкриває процес накопичення наукових, теоретичних і практичних знань людства про дійсність, процеси, проблеми та їх розв'язання. Інтелектуальний капітал також коректно тлумачити системою знань, яка базується на системному характері людського мислення, щоб оперувати знаннями як взаємопов'язаними, суперечливими, такими, що підлягають принципові розвитку.

Інтелектуальна власність виконує роль стратегічного ресурсу в системі формування національного багатства і має суттєво впливати на рівень її конкурентоспроможності. При середньому показнику в країнах ЄС, де обсяги нематеріальних активів досягають від 30 до 80% від балансової вартості основних засобів, в Україні вони не перевищують 1,5–2%, хоча за підрахунками експертів реальна вартість таких активів становить не менше 15 мільярдів гривень, а потенційно можливі обсяги таких активів досягають цифри 200 мільярдів доларів США.

Науковці з Норвегії б'ють на сполох: за результатами низки досліджень вони прийшли до висновку, що «середній рівень інтелекту людини поступово знижується. Дослідники проаналізували дані більш ніж 730 000 тестів на IQ за період від 1970 по 2009 рік. В результаті вони дійшли висновку, що за останні десятиліття загальний коефіцієнт інтелекту помітно знизився. Зазначається, що за одне покоління середній рівень IQ знижується приблизно на 7 пунктів. Фахівці вважають, що ймовірною причиною таких невтішних показників може бути шкідливий образ життя значної кількості людей, а також несприятлива екологічна ситуація» [140].

Творець культури – такою є ключова характерна ознака інтелектуала. Цим буттєвим статусом він принципово й докорінно відрізняється від звичайного носія, споживача чи продукту культури. У книзі «Зрада інтелектуалів» (1927) Жюльєн Бенда обґрунтував тезу, що суспільне покликання інтелектуала полягає у відстоюванні основних духовних цінностей людства, у виконанні функцій морального орієнтира. Досягнення такої мети можливе лише за умов абсолютної неупередженості. Втім, на думку Ж. Бенда, на певному етапі історичної еволюції інтелектуали не встояли перед спокусою підігравати пристрастям натовпу і перетворилися на глашатаїв кон'юнктури і

популізму. Платою за зраду історичної місії стала девальвація репутаційного капіталу [52, с. 90].

Акцентований Ж. Бенда проблемний акцент вочевидь неоднозначний, адже «абсолютна неупередженість» не гарантує «відстоювання основних духовних цінностей людства», а «відстоювання основних духовних цінностей людства» в принципі можливе не лише за умов «абсолютної неупередженості»: історії людства відомі чимало прикладів того, що саме профетична упередженість була наснагою і стратегічним мотиваційним ресурсом відстоювання за будь-яку ціну тієї системи світоглядних координат, яка нині лежить в основі світових релігій, фундаментальних систем вірувань, аксіологічної, етичної і деонтологічної картин світу.

Перспективи суспільної модернізації значною мірою залежать не лише від вибору на користь інновації чи мобілізації, а й від ефективності соціального управління. Загалом управління можна витлумачити процесом планування, організації, мотивації і контролю, необхідним для досягнення свідомо обраної мети. Провідний теоретик у сфері управління Пітер Друкер інтерпретував управління «особливим видом діяльності, який перетворює неорганізований натовп в ефективну, цілеспрямовану й продуктивну групу. Управління – це стимулюючий елемент соціальної модернізації. Перспективи управління та освіти тісно взаємозумовлені: чим більше високоосвічених людей, тим тісніше вони залежать від організації. Практично всі люди, які мають вищу освіту, в усіх розвинених країнах проведуть усе своє життя як службовці керованих організацій і не зможуть жити й заробляти собі на життя поза організаціями» [844].

Пітер Друкер дійшов, на перший погляд, парадоксального висновку: «міцні професіонали», бездоганні фахівці в своїй справі вкрай рідко стають хорошими керівниками. Це зумовлено тією обставиною, що управління – абсолютно особливий вид професійної діяльності, результат якого безпосередньо пов'язаний із особистою ефективністю людини. Особиста ефективність, за Друкером, не є вродженою якістю, однак її можна опанувати, розвиваючи й правильно використовуючи свої сильні сторони. «В індустріальному суспільстві ефективних менеджерів було мало, бо реальна потреба в них була незначною: на виробництві їх замінювали контролери, озброєні чіткими інструкціями й стандартами. Ці контролери, на думку Друкера, не були справжніми керівниками в сучасному розумінні. Ефективні керівники найчастіше траплялися в армії або на державній службі. Тобто там і тоді, де в

умовах обмежених ресурсів лідеру доводилося брати на себе особисту відповідальність за рішення, що впливають на долі багатьох людей. Приміром, генерал Лінкольн виграв громадянську війну і очолив уряд США, спираючись на невелику групу функціонерів, а під час Другої світової війни в урядовому апараті Рузвельта служило всього 1900 чоловік» [844].

Ефективний керівник у сучасному суспільстві – це той, хто вміє правильно ставити і вирішувати завдання. Починаючи з другої половини ХХ століття ефективність бізнесу стала вимірюватися не кількістю виробленої продукції чи обсягами наданих послуг, а співвідношенням витрат, яких вони зазнали, та отриманого результату. Найбільш цінним людським ресурсом стали не робітники, зайняті фізичною працею, а працівники розумової праці, що активно використовують свої знання, творчі здібності та уяву. Управління такими співробітниками потребувало нового підходу до організації процесу роботи і нових критеріїв оцінки результату. Згідно з П. Друкером, керівники нового часу – це «працівники розумової праці, які внаслідок свого становища або наявних знань зобов'язані в процесі своєї діяльності приймати рішення, що роблять значний вплив на результат роботи всієї організації» [844].

## **1.2. Цивілізаційні альтернативи і перспективи запозичень: «за» та «проти»**

Актуальність проблематики цивілізаційного вибору і доречних у цьому контексті цивілізаційних запозичень зумовлена передовсім і в основному абсолютним домінуванням в Україні впродовж усього періоду державної незалежності неприхованої кон'юнктури, суспільно-політичної тактики і спримітизованої політкоректності на тлі кричущої відсутності реалістичних стратегем розвитку, насамперед стратегем цивілізаційних. Згадка про реалістичність тут не зайва і зовсім не випадкова, позаяк формально існували галузеві й комплексні програми розвитку на 10 – 20 років, однак їх ніхто не сприймав за чисту монету: їм відводилася рольова функція суспільно-політичної ритуалістики, інструментів зондування суспільної думки всередині країни і виявлення особливостей реагування на неї основних партнерів України в світі.

Такий симбіоз узвичаєного церемоніалу, пробної кулі та квазі-інтелектуальної провокації не обманув скептичних очікувань масової

свідомості, а прецінь – фахового та інсайдерського середовищ: попри те, що значна частина помпезно прийнятих до виконання «державних програм» і «стратегем розвитку» вже добігла кінця, за їх невиконання ніхто не лише не «поплатився головою», а й навіть формально не відзвітував. Інколи ситуація набувала іронічних, комічних і навіть гротескних форм: замість звітування про ступінь виконання однієї програми нашвидкуруч брали на озброєння іншу, відтермінуючи в такий «елегантний» спосіб звітність ще на десяток років.

Багатий досвід скепсису щодо «мегалітичних проєктів» під егідою держави загострює потребу відповідальності на всіх щаблях і етапах обговорення, прийняття і виконання стратегем розвитку. На рівні наукової аналітики і експертизи це означає необхідність жорсткого дотримання фундаментальних наукових принципів, аргументаційної переконливості, об'єктивності й неупередженості – навіть попри позиціонування стратегемами цивілізаційного вибору України у полегшеному форматі футурологічних сценаріїв.

Апеляція науковців і масової свідомості до цивілізаційного фактора цілком виправдана з огляду на те, що «глобальні закономірності розвитку людської цивілізації і універсальні етапи її еволюції в наш час визначаються глобальною цивілізаційною матрицею, під якою розуміється система виживання людства, спроможна до саморозвитку, саморегуляції і самовідтворення» [270, с. 88].

Ключового інструментального значення набуває цивілізаційний підхід, який передбачає надання цивілізаціям статусу основного суб'єкта світової історії і політики. Інструментальна особливість і теоретико-методологічна перевага цивілізаційного підходу полягає в тому, що він допомагає збагнути, як фактори і чинники цивілізаційного розвитку впливають на суспільство в цілому, як і наскільки вони визначають становлення соціальних інститутів, суспільної свідомості, ментальної сфери і загалом того, що позначається концептуальною метафорою «дух епохи».

**Одним зі слабких місць цивілізаційного підходу, що простежуються в працях, які ґрунтуються на його основі, є «абсолютизація ролі цивілізаційних чинників на різних історичних етапах. Уникнути небезпеки цивілізаційного «ухилу» у вивченні історії тієї чи іншої країни можна лише в тому разі, якщо послідовно дотримуватися принципу історизму. Це дозволяє виявити, що цивілізаційні характеристики не були якимись монолітами, вони видозмінювалися в**



**різні історичні епохи, могли блокуватися чи навіть нейтралізуватися іншими факторами і мінливим історичним середовищем.**

Наприклад, «плавильному казану» етнічних взаємин на сучасному етапі протистоїть фактор мультикультурності. Фактор фронтира в його прямому значенні вичерпав себе на рубежі XIX – XX століть. А аспект ліберально-капіталістичного індивідуалізму на різних етапах набував різних форм. Наприклад, у XVII – XVIII століттях він постав у пуританському вбранні, яке його прискіпливо регламентувало, сковувало, але разом з тим і дисциплінувало. В десятиліття після Громадянської війни 1860-х років він набув соціал-дарвіністських форм, що надало йому найбільш жорсткого характеру. У XX столітті відбулася його чергова модернізація» [646, с. 34].

Наукові канони об'єктивності й неупередженості потребують визнання того факту, що цивілізаційний підхід не є інструментальною, пізнавальною та інтерпретативною панацеєю суспільних дисциплін. Тому, по-перше, не варто переоцінювати його можливості, а по-друге, діапазон цих можливостей треба чітко окреслити, усвідомити і використовувати на практиці, щоб не перетворювати себе на заручника контрпродуктивних ілюзій, не заводити наукову і громадську думку на ті «мінні поля» віртуалістики, на які є безліч входів, проте – жодного виходу.

Основу цивілізаційного підходу утворює розгляд людського суспільства і таких його складових, як країни і народи, з точки зору їх цінностей, норм, культур, інститутів і традицій, об'єднаних у певний цілісний конгломерат. У межах цивілізаційного підходу часто співвідносяться національна специфіка та світові тенденції, досліджуються загальнолюдські цінності і національно-цивілізаційні відмінності, розглядаються зміст і проблеми розвитку цивілізацій. Важливе епістемологічне і гносеологічне значення має аспект змістовної та інструментальної демаркації цивілізаційних категорій, які «виражають певні важливі тенденції, але не більше того: вони мають більше схожості з веберівським ідеальним типом, ніж із «залізними» законами історії» [646, с. 35].

Термін «цивілізаційний потенціал» відображає характерні досягнення, історико-культурний і соціально-політичний досвід, можливості для майбутнього розвитку і прогресу. Стосовно окремої держави і народу цивілізаційна ідентичність постає якістю, яка більш широка порівняно з національно-етнічною та державною ідентичністю [738, с. 97]. У багатьох аспектах дискусійним залишається

змістовне розмежування цивілізаційних та національних інтересів. Щоправда, діапазон консенсусних позицій уже доволі розлогий: якщо національні інтереси можна визначити як прагнення і стимули діяльності суб'єктів державної політики, «зумовлені потребами виживання, безпеки і розвитку країни, цінностями історичної і культурної спадщини, способом життя, що слугують примноженню національної могутності в усіх її основних складових (економічній, науково-технічній, духовній, військовій), а також підвищенню добробуту більшості громадян, то цивілізаційні інтереси – як виживання, безпека, соціально-політичний і техніко-економічний розвиток країни або групи держав, збереження історичної і культурної спадщини, територій, населення, мови і цінностей. По суті, цивілізаційні інтереси є чинником, котрий детермінує і конкретизує національні інтереси» [604, с. 61].

Значного поширення набуло стереотипізоване уявлення про цивілізацію як певний механічний, кількісний і матеріальний конгломерат. Насправді змістовну визначеність цивілізації надає духовний фактор – певна структура психічного життя, втілена в таких особливостях культури, як цінності, норми, звичаї, традиції тощо. На відміну від формаційного поділу суспільства, пов'язаного з виробничо-економічними відносинами і відносинами власності, цивілізаційний поділ зумовлений особливостями культури. Взаємодіючи одна з одною, цивілізації не втрачають своєї унікальності: запозичення якихось елементів з інших цивілізацій можуть лише прискорити або сповільнити, збагатити або збіднити їх.

Ключовим концептом сучасних дефініцій цивілізації є «культура»: під цивілізацією так чи інакше розуміють деякий рівень культурної гомогенності суб'єктів: індивідів, соціальних прошарків, націй, країн тощо. Особливого наголосу заслуговує та обставина, що культурно-цивілізаційні відмінності між різними соціумами мають дигітальне, фундаментальне, тектонічне значення, відчужуючи один від одного і розмежовуючи аж до ментальної несумісності й стереотипної ідіосинкразії представників різних культурних ойкумен і цивілізаційних парадигм.

Визначення цивілізації доволі часто відбувається за посередництва критеріального маркера культури. Сутність розмежування «цивілізації» та «культури» полягає в наступному: «Якщо культура – це все поле інтелектуального і духовного пошуку, весь комплекс смислів і цінностей, поширених у певному суспільстві, то цивілізація – це кристалізована культура, яка «осіла» в усталених цінностях і

парадигмах, що склали тест на міцність, на тривалість, на деяку усередненість, а відтак – на широку трансльованість у часі й просторі. Цивілізація складається не лише з цінностей, а й з інститутів, що підкреслює факт вкоріненості відповідних елементів культурної спадщини в соціумі» [591, с. 30].

Та попри узвичаєну синонімічність культури і цивілізації, зміст цих понять і історичних феноменів містить чимало відмінностей і навіть несумісності. Зокрема, факт певної культури не означає аналогічної фактичності цивілізації як її відповідника (приміром, факт російської культури не підлягає сумніву, а наявність російської цивілізації викликає безліч заперечень і аргументаційних застережень). З іншого боку, наявність цивілізації не завжди передбачає, що її фундамент утворює чітко ієрархізований культурний масив – особливо це стосується так званих глобальних цивілізацій, які зробили основою свого культурного типу релятивний принцип «клаптикової ковдри» (прикладом може слугувати цивілізація монгольської імперії). Ці аспекти були виразно окреслені у фундаментальному дослідженні Кліффорда Гірца «Інтерпретація культур», в книзі Рут Бенедикт «Моделі культури», а також у теорії цивілізаційного процесу Норберта Еліаса.

Змістовне розмежування і протиставлення культури та цивілізації було започатковане в Німеччині XVIII–XIX століть. Концептуальне підґрунтя такої диференціації зумовлене соціально-економічним становищем Німеччини тих часів: країна складалася з багатьох феодалних держав і не володіла національною політичною самосвідомістю, проте єдність її національної культури не підлягала сумніву. Отже, протиставлення культури та цивілізації виявилось закономірним наслідком осмислення німецькою інтелектуальною елітою стану культурної єдності в умовах політичної роздробленості.

У цілому, культура є «сукупністю концептів і відносин між ними, що виражаються в «парадигмах», «константах», «еволюційних семіотичних рядах» і т. ін. Кожен концепт, константа чи архетип становить «резонансний простір» (В. Топоров) культури і визначається відносинами наступності. Кожне явище індивідуального штибу пов'язане із загальним цілим, тому й народжує відгук, звук, ідею, образ. Завдяки цій особливості можна констатувати фактичність певного колективного культурного простору, що утворився на основі єдиного «генетичного коду», стихійно регульованих, інтенсивних процесів «культурного несвідомого» і «пам'яті культури» [81].

Варто наголосити, що культура як культ історично передує цивілізації як процесу (технології) виготовлення знарядь. Істотним аспектом є сучасний епістемологічний статус культури і цивілізації: якщо смислові межі поняття «культура» недостатньо виразні на науковому рівні, однак прийнятно окреслюються на рівні повсякденного сприйняття, то поняття «цивілізація» фактично залишається неоднозначним на обох рівнях.

У контексті змістовної демаркації понять культура та цивілізація можна виокремити такі характерні аспекти:

– якщо культура – це внутрішнє надбання людини, котре розкриває міру її духовного багатства, то цивілізація постає зовнішнім щодо людини світом;

– якщо культура тісно пов'язана з расовою і національною специфікою людських груп, то на рівні цивілізації переважають глобальні масштаби специфіки;

– якщо культура передбачає наявність релігії, без якої неможлива жодна духовність, то цивілізація в абсолютній більшості випадків індиферентна щодо релігії, на цивілізаційному рівні превалює суто інструментальне ставлення до релігійного фактора.

Якщо ключовою ланкою соціального поля цивілізації є місто, яке забезпечує простір і попит для застосування інструментарію цивілізації, то процес творення культури здебільшого потребує інтровертивного затишку – «служення муз не терпить суєты». Що ж стосується міста, то це – рафінована цивілізаційна суєта суєт, яка вочевидь – не найліпше місце для життєдіяльності культури.

Як аргументовано зазначав Іван Мірчук, «культура не вимірюється кількістю винаходів, досконалістю комунікаційних засобів, висотою технічного розвою, а тільки розумінням процесів природи та власної належності до навколишнього світу, і то не як його володар, а як інтегрована його частина. І в тому розумінню можемо знайти в одній селянській хаті нашої Гуцульщини безперечно більше культури, ніж в якомусь модерному місті Америки» [480, с. 3]. Доволі показовим підсумком широкого діапазону змістовно-функціональних відмінностей між культурою та цивілізацією може слугувати дефініція М. Бердяєва: **якщо культура володіє метою і змістовним стрижнем, то цивілізація має в своєму розпорядженні лише засоби і форми.**

М. Бердяєв наполягав, що «культура і цивілізація – зовсім не одне й те саме. Культура народилася з лона культу. Її витoki –

сакральні. Вона благородного походження і символічна за своєю природою. В культурі духовне життя виражене не реалістично, а символічно. Цивілізація ж не має такого благородного походження. Вона завжди – своєрідний «parvenue», себто вискочка. В ній відсутній зв'язок із символікою культу. Якщо культура рухається згори донизу і шлях її аристократичний, то цивілізація функціонує знизу вгору і шлях її буржуазний та демократичний. Якщо культура є явищем глибоко індивідуальним і неповторним, то цивілізація – явище загальне і запрограмоване на повторюваність. Нарешті, **культура володіє душею, цивілізація ж має лише методи й знаряддя**» [58, с. 195–196].

Культура (дух, якість) із часом трансформується, набуває форми цивілізації (матерії, кількості). Та навіть на формальному (матеріальному, кількісному) рівні, дистанціювавшись від культури багатьма розмежувальними перепонами, цивілізація у знятому вигляді містить деякий культурний архетип-детермінанту, який має глибинне генеалогічне походження – сягає її витоків, свого часу виконавши функцію своєрідного спускового гачка, котрий, власне, й запустив механізм конкретного (саме такого, а не іншого) культурно-цивілізаційного розвитку, еволюції, спадкоємності.

Культура – це образ душі людини. Вона базується на світовідчутті. Культура функціонально спонтанна – вона не керується конкретною метою (тим більше – метою утилітарною), цільовим орієнтиром тощо. Якщо культура, згідно зі Шпенглером, твориться душею, то цивілізація – розумом, для цілком конкретної прикладної мети. Якщо культура репрезентує деякий вибір, самовизначення, то цивілізація постає сукупністю досягнень техніки і рівнем комфорту.

І. Кант концептуалізував принципове розмежування між цивілізацією та культурою, а О. Шпенглер абсолютизував таке розмежування, визначивши цивілізацію закономірною стадією розвитку культури на етапі її згасання, вичерпання життєвих ресурсів. На підставі аналізу значного обсягу емпіричного матеріалу О. Шпенглер дійшов висновку, що в історії людства існувало чимало самотніх і еквівалентних за значущістю культур, кожна з яких завершила пройдений життєвий цикл стадією цивілізації – себто старінням, занепадом, втратою цілепокладаючих інтенцій подальшого розвитку. На багатьох ілюстративних прикладах О. Шпенглер довів, що цивілізація є завершенням культури. Ця дегенеративна фаза генезису характеризується високим рівнем науки і техніки, який досягається за рахунок

деградації моралі й мистецтва. Відбувається латентний розпад «душі культури», масовизація всіх сфер життєдіяльності, в межах якої якість поступається місцем кількості, а зміст – формі.

Від доби романтизму поняття «цивілізація» позначало найвищий компонент діахронічної тріади «дикість – варварство – цивілізація». А. Дж. Тойнбі започаткував традицію розуміння цивілізації способом життя і системою духовно-етичних цінностей. Згідно з А. Тойнбі, «юридичною особою» в історії є не країна і не нація, а якраз цивілізація.

Якщо історія віддзеркалює культуру, то постісторія – цивілізацію. Загальноприйнятим є поділ історії на епоху традиційної (аграрної), техногенної (індустріальної) та постіндустріальної (формаційної) цивілізації. Інтеграційні процеси в європейському контексті постають такими, що мають виразний цивілізаційний аспект: «Європа – це певна цивілізація чи, можливо, синтез цивілізацій, тим більше, що європейський територіальний простір стає об'єктом геополітичного суперництва між Європою, Америкою, Азією та їх цивілізаціями» [945, с. 53].

Цивілізаційну ідентичність народу утворює державний устрій, місто, народний характер і релігія. Згідно з Г. Гегелем, сюди слід долучити також мистецтво та філософію. Кожна людська спільнота робить власний цивілізаційний вибір як відповідь на виклик історії. Приміром, «із перемогою Мардука встановлюється зверхність чоловіків, значення жінки знецінюється й починається ера чоловічого панування, заснованого на здатності чоловіків формувати за допомогою думки той спосіб виробництва, з якого починається людська цивілізація» [385, с. 284–285].

Цивілізація має свої характерні ознаки – етнонаціональну психологію, менталітет, релігію, матеріальне виробництво, суспільно-державний устрій. Ю. Яковець наполягає, що структуру цивілізації можна коректно подати у вигляді піраміди, яка по вертикалі складається з п'яти «поверхів»: фундамент цивілізації утворює людина (сім'я), а наступні поверхи утворюють технологічний спосіб виробництва, економічний спосіб виробництва, соціально-політичний устрій, духовний світ людини (наука, культура, ідеологія) [834, с. 49–50].

Поняття «цивілізація» має на увазі суспільство зі сформованим містом і торгівлею, що нівелює вплив природних, етнічних, расово-антропологічних детермінант. Інфраструктура, в якій живе людина, – міста, села, виробництво, засоби комунікації, держава й т. ін. – «усе це становить матеріальну сукупність цивілізацій. Цивілізація як

матеріальне оснащення культури виникає там і тоді, де і коли мисляча людина зробила серп, збудувала житло, винайшла плуг, створила щось таке, чого немає в природі. Культура ґрунтується на минулому, на традиціях. Цивілізація ж – завжди сьогодення, для неї немає минулого» [387, с. 45].

Іноді цивілізацію ототожнюють з поняттям «культура» (коли йдеться про китайську, еллінську, шумерську, єгипетську, римську цивілізацію). Часто під поняттям «цивілізація» розуміють більш високий рівень розвитку суспільства, який змінив собою варварство і пов'язаний насамперед з рівнем техніки і технологій. Як стверджує С. Гантінгтон, «ми можемо визначити цивілізацію як культурну спільноту найвищого ґатунку, як найширший рівень культурної ідентичності людей. Наступну сходинку становить уже те, що відрізняє рід людський від інших видів живих істот. Цивілізації визначаються наявністю спільних рис об'єктивного порядку – таких, як мова, історія, релігія, звичаї, інститути, а також суб'єктивною самоідентифікацією людей» [758, с. 34].

Словосполучення «культурно-цивілізаційний» є спробою поєднати обидва ракурси, наголошуючи на комплексному характері дослідження.

Архетипи колективного несвідомого лежать в основі типології колективної ідентичності. Творець аналітичної психології Карл Густав Юнг слушно зауважив, що «архетипів рівно стільки, скільки типових життєвих ситуацій». Однак життя людини – це не перманентне перестрибування з однієї типової життєвої ситуації на іншу, а істотне переважання нетипових життєвих ситуацій, в умовах яких «не доводиться розраховувати на підказку ззовні» (А. Маслоу), а можна вдатися до допомоги лише «самому собі підказок» – «ап'юріорних категорій мислення» (І. Кант) у вигляді ціннісно-світоглядних, етичних та інших пріоритетів, переваг, стереотипів і автоматизмів життєдіяльності.

Між іншим, «різниця між архетипами і факторами значною мірою умовна, бо чимало архетипів були факторами американської цивілізації, а низка факторів набувала архетипного значення. Однак певна відмінність між ними існує. Щодо цивілізації архетип може бути визначений як її базова сутність – та модель, яка переважно має соціокультурне вираження, тобто визначає ціннісні настанови й норми поведінки всієї спільноти та окремих індивідів. Цей архетип матеріалізується в економічних результатах діяльності суспільства, у соціальних взаєминах, у внутрішній і зовнішній політиці. Найбільш

надійні архетипи супроводжують цивілізацію на всіх етапах її становлення – тобто, будучи започаткованими на рівні родового коду цивілізації, вони стають постійними факторами її розвитку. В процесі розвитку цивілізації можуть виникати нові важливі за своєю сутністю фактори, які, не будучи її «родовим кодом», можуть набувати навіть більш важливого значення, ніж архетипи. При цьому для наступних поколінь вони набувають статусу «родового коду», тобто архетипу. З-поміж архетипів і факторів цивілізації можна вибудувати певну ієрархію, виокремити найбільш вагомий й навіть виявити головний фактор. У науковому плані це вкрай важливо, оскільки саме цей фактор часто утворює своєрідну вісь цивілізаційного розвитку, визначає його основні сутнісні ознаки на різних етапах» [641, с. 28].

Архетип (грецьк. праформа, прототип) – це первісна форма для наступних утворень. В аналітичній психології К. Г. Юнга архетипи – компоненти «колективного підсвідомого», які сформувалися у найдавніші часи і визначають структуру моральної, естетичної і пізнавальної: діяльності людини. Основу духовного життя становить досвід, який передається від минулих поколінь наступним і є сукупністю архетипів. Проектуючись на зовнішній світ, архетипи визначають своєрідність культури.

Як зазначав К. Г. Юнг, архетипи подібні до русел річок, які іноді хоч і пересихають, але є помітними навіть по кількох століттях після цього. Чим довше вода текла старим руслом, тим глибший канал вона вимила і тим більша вірогідність, що рано чи пізно вода повернеться в старе русло. С. Кримський відрекомендував архетипи певними латентними схильностями і тенденціями, які в різні часи реалізують себе у вигляді образів, що хоч і відрізняються засобами вираження, але структурно утворюють певні прототипи.

Архетипи лежать в основі ментальності, яка «утворює особливу сферу, суперечливо й опосередковано пов'язану зі світом ідей, але не зводяться до цього світу. Віддзеркалення історичного процесу на рівні суспільної свідомості, інколи істотно трансформоване і навіть до невпізнання спотворене, культурні та релігійні традиції і стереотипи відіграють в його формуванні й функціонуванні значну (якщо не вирішальну) роль. Розгледіти за «планом вираження» «план змісту», проникнути в цей невиразний пласт суспільної свідомості, настільки таємний, що донедавна історики й не підозрювали про його існування, – завдання першорядної наукової важливості й величезної інтелектуальної привабливості» [31, с. 3].



Як зазначає А. Большакова, архетип можна визначити як мета-концепт: інваріантне ядро людської ментальності, яке видозмінюється відповідно до конкретної історичної ситуації, в протистоянні їй і в адаптації до неї. Визначаючи концепт (на відміну від суто наукового поняття) як переживання, академік Ю. Степанов відкриває шлях до розуміння сутності культурного архетипу як естетичного переживання. Цьому сприяє і його відсилання до Е. Гуссерля, згідно з яким кожне пізнавальне «переживання» (сприйняття, уявлення предмета) апіорі містить «значення», «сенса». Виходячи з того, що сприйняття предмета як значення є одним із головних семіотичних законів, маємо наступне: сприйняття предмета як іменованої сутності постає одним із основних законів теорії архетипу – принаймні стосовно словесної творчості. Розмежування концептів на наукові та художні проходить саме по лінії «значення–переживання», тому межа між ними існує, хоч і дуже рухлива [81].

Відповідно до концептуальних положень К. Г. Юнга, архетип визначається академіком Ю. Степановим як «архаїчний глибинний концепт». Зрештою, тенденція до визначення «архетипу» через «концепт/константу» чітко простежується в сучасній науковій думці – зокрема, визначення архетипу як «антропологічної константи» чи «універсального концепту» в енциклопедії Британіка [853, с. 529].

Архетип – це не просто концепт. З огляду на свою глибинну інваріантність, архетип можна позначити як певну константу, яка, в свою чергу, являє собою базовий усталений «концепт, що існує постійно або принаймні тривалий час» [656, с. 84–85]. Особливо це стосується культурних метаконцептів, які, власне, й формують метамови культури – «тонку плівку цивілізації»

Серед констант «архетип» посідає особливе місце – адже це первинний концепт: точніше, метаконцепт, який визначає сутнісний розвиток людської цивілізації. Виступаючи на правах константи, архетип є базовою моделлю людського світосприйняття: це первинне «ментальне утворення» (Ю. Степанов), своєрідний «місток» між світом ментальним та світом реальності. Константність (інваріантність) архетипу передбачає ментальне розширення первинної моделі, що зумовлює варіативність його втілень у культурі й своєрідну еволюцію.

Принципова відмінність полягає в наступному: «Якщо концепти виявляють себе більш конкретно і, так би мовити, в «подрібненому вигляді», то константи володіють набагато більш загальними, фундаментальними властивостями. Однак включенням архетипу як базової

константи в загальну – досить широку і подрібнену – сферу концептів зумовило деяке змішування і зміщення в його теорії і практиці. Наприклад, доходить до абсурду прирівнювання до «архетипу» будь-яких – значущих для автора того чи іншого міркування – повторюваних величин: скажімо, «образу бороди» в літературі або назви твору, художньої деталі тощо. Та попри все своє тяжіння до всезагальності й універсальності «архетип», безперечно, належить до сфери концептів як виразників національних цінностей» [656, с. 88].

Минає століття від часу безпрецедентного сплеску уваги до цивілізаційного фактора: «Перша світова війна перетворилася на «війну цивілізацій», в якій широко використовувалася цивілізаційна риторика і взаємні звинувачення в «нецивілізованості». У Німеччині війна іменувалася *Kulturkrieg*, тобто війна за духовність і культурну традицію; у Франції – війною «за право і цивілізацію». Виразних ознак набула відсутність в Європі консенсусу з приводу таких базових цінностей, як європейська культура, природне право, політичний компроміс, громадянське суспільство і соціальна політика. Цивілізаційна самоідентифікація породила на цьому етапі не єдність, а кризу європейської цивілізації» [296, с. 179].

Не зайвим виявиться стислий екскурс у змістовну еволюцію цивілізації. Отже, термін «цивілізація» був введений у науковий обіг французькими просвітителями для позначення громадянського суспільства, «в якому панує свобода, справедливість і правовий лад. Уперше слово «цивілізація» з'явилося в книзі Віктора Мірабо «Друг людей» (1757). Автор окреслював поняттям «цивілізація» не лише певний етап розвитку суспільства, а й змістовні ознаки суспільства, гідного цивілізованого статусу» [592]. Загалом на початковому етапі терміном «цивілізація» позначалася епоха, якій передували первісне соціальне дикунство і варварство.

Від початку використання терміна «цивілізація» найбільш поширеними виявилися два концептуальні напрями – матеріалістичний та культурно-історичний.

Матеріалістичний підхід інтерпретує цивілізацію крізь призму трьох параметрів: економіки, матеріального виробництва і способу господарювання (М. Блок, Ф. Бродель, М. Вебер, К. Маркс, Л. Февр). У межах цього напрямку досліджень цивілізація постає етапом, щаблем розвитку суспільства, який концептуально (на теоретичному рівні) і життєдіяльнісно (на практиці) протистоїть дикості й варварству, є цілісною історичною системою, яка утворилася внаслідок взаємодії

соціальної, економічної, політичної і культурно-психологічної підсистем.

На противагу цьому підходу культурно-історичний напрям відводить вирішальне значення духовним факторам (Н. Данилевський, Н. Еліас, А. Дж. Тойнбі, П. Сорокін, С. Гантінгтон, О. Шпенглер). Під таким кутом зору цивілізації набувають ознак людських спільнот, яким притаманний оригінальний симбіоз таких взаємопов'язаних факторів, як традиції, цінності, релігія, мистецтво, архітектура.

Що стосується сучасних підходів, то їм здебільшого притаманні симбіотичні ознаки: вони відрекомендовують цивілізації соціокультурними системами, історичний статус і функціональний стан яких визначає поєднання як матеріальних, так і духовних елементів. Це доволі зважений і обґрунтований підхід, хоча йому бракує ієрархічної виразності.

Визначенням цивілізації енциклопедичними словниками притаманна полісемантичність, яка розширює змістовний діапазон, але не додає виразності та ієрархізації смисловим ознакам цивілізаційних феноменів. Цей нішовий сегмент інформації тлумачить цивілізації і синонімом культури, і рівнем (ступенем) розвитку матеріальної та духовної культури, і еволюційною противагою варварству (тобто певним щаблем культури, котрий привчає людину до планових, упорядкованих, спільних дій разом із собі подібними).

З-поміж сутнісно-демаркаційних ознак цивілізації здебільшого виокремлюють такі: форма існування істот, наділених розумом; синонім культури, сукупність духовних і матеріальних досягнень суспільства; ступінь розвитку матеріальної і духовної культури; процес становлення громадянського суспільства; відносно самостійне соціально-історичне утворення, локалізоване в просторі й часі, що може мати ієрархічні рівні.

У розвитку цивілізацій можна простежити деякі загальні функціональні риси. Зокрема, характерною ознакою цивілізації є експансіонізм, намагання максимально поширити свої соціонормативні принципи і заснований на них спосіб життя. Основними перешкодами на шляху розширення цивілізації є природні фактори: ландшафтні зони і географічні межі, а також протидія сусідньої цивілізації.

Кожна цивілізація в процесі зростання утворює навколо себе зону впливу у вигляді зовнішнього соціокультурного поля, стимулюючи необхідні для себе суспільні процеси серед оточуючих цивілізацій культур, народів і етносів.

Визначення цивілізації досі не має в своєму розпорядженні єдиних концептуальних основ. Сутнісне розмежування і аналіз цивілізаційної сфери здійснюється за різними показниками: формами релігії, географічними та історичними умовам виникнення тощо. Існуючі в наш час підходи до вивчення цивілізації розрізняються як за обсягом, так і за характером змісту, вкладеним у це поняття. В цілому змістовне розмежування цивілізацій здійснюється на основі таких критеріальних маркерів: *стадіально-формаційного* (рабовласницькі, феодалні, капіталістичні, соціалістичні); *етнічного* (моноетнічні, міжетнічні, регіональні); *конфесійного* (християнська, мусульманська, буддистська і т. п.); *диференціюються за історичною локацією* (шумерська, критська, антична); *за географічним положенням* (переважно східні та західні); *за національною ознакою*. Нині доволі популярним є розуміння цивілізації, котре фіксує гранично загальну соціокультурну відмінність між історичними типами цивілізаційного устрою (традиційна, техногенна, постіндустріальна, інформаційна цивілізації).

За критерієм ареалу поширеності цивілізації здебільшого розмежовують на локальні (регіональні), порубіжні (лімітрофні) та глобальні. Найбільш аморфними вважаються змістовні параметри локальних цивілізацій. Загалом є підстави стверджувати, що це – окреме самобутнє цивілізаційне явище, якому притаманний неповторний синтез соціокультурних, етнонаціональних, релігійних, технологічних та інших особливостей, притаманних великій групі людей, об'єднаних спільністю духовних цінностей, історичних доль і геополітичних домагань. Наприкінці ХХ – на початку ХХІ століть набуло популярності виокремлення універсальних цивілізацій, до переліку яких здебільшого відносять мегацивілізаційні тенденції на кшталт глобалізації, інформаційного суспільства та консьюмеризму (суспільства масового споживання). Зрештою, наведеним переліком дослідницькі підходи до змістовної концептуалізації цивілізаційного феномену не вичерпуються.

Цілком закономірно, що відсутність змістовної визначеності щодо цивілізації автоматично негативним чином позначається на похідних термінологічних утвореннях – зокрема, на цивілізаційній ідентичності, яка здебільшого подається описово і рецептурно, а не в чіткому понятійно-термінологічному форматі. В цілому не викликає заперечень, що процес формування, генерування, набуття цивілізаційної ідентичності є поступовим і довготривалим, натомість

отриманому результату притаманний високий рівень опірності до змін, конкретно-історичних тенденцій і т. ін.

Зокрема, навіть дошкульні військові поразки достеменно не означають втрати цивілізаційної ідентичності (наприклад, фашистська окупація Франції і країн Східної Європи в ХХ столітті). Прикладом сильнішого цивілізаційного впливу є завоювання кельтів римлянами в 150-х роках н. е.: «Потужний римський соціокультурний вплив фактично призвів до виникнення цивілізації на основі симбіозу місцевих та середземноморських традицій, натомість більшість колишніх цивілізаційних основ була втрачена» [738, с. 112].

Ідея діалогу культур часто виявляється замаскованою формою духовної експансії домінуючої культури, яка не обов'язково є глибшою, виразнішою і переконливішою, а просто послуговується перевагами суспільно-політичного, економічного та іншого ґатунку. Зрештою, ще Йоган Готфрід Гердер зауважив, що **«культури принципово несумірні, а наслідування і нав'язування «прогресу» призводять лише до деградації культури**. Вичерпно розкрити зміст національних традицій неможливо в принципі – з причин їх тісного зв'язку з божественною ідеєю людства. Для цього потрібен не стільки раціональний аналіз, скільки поетична інтуїція, адже пісні скальдів народжуються з холодних глибин Північного моря, а одкровення Біблії – з досвіду скотарів іудейських пагорбів. **Не переживши досвіду народу, неможливо збагнути сутність його культури»** [296, с. 184–185]. У наш час такий підхід не втратив своєї аргументаційної переконливості.

Оскільки цивілізації притаманний не настільки істотний, як у випадку культури, зв'язок із генеалогічними першовитоками, то сформувався стереотипний вердикт, згідно з яким цивілізаційні запозичення, синтези, симбіози, гібриди і схрещення не мають жодних «підводних течій». Насправді все значно складніше. Про це переконливо свідчить історія цивілізаційного експансіонізму: «Доходило до відвертих курйозів: «план поширення цивілізації на варварів», вироблений наприкінці ХVIII століття у Франції за участю просвітителів, спирався на погляди Платона і Аристотеля про роль мистецтва і особливо музики (як найвищого втілення гармонії) у вихованні громадянськості й підвищенні рівня потреб. «Звісно ж, – писав губернатор Гвіани барон де Бесснер про місцевих індіанців, танці яких вважав занадто ледачими і повільними, – жива й весела музика, до якої легко привчити, вплине на їх характер, як характер дотепер впливав на їх

музику». Для цього було рекомендовано забезпечити кожного місіонера, який їде в Південну Америку, портативним органом» [296, с. 184].

Небезпека еkleктичного поєднання різних цивілізаційних потенціалів зумовлена насамперед і в основному непередбачуваністю наслідків механічно-компілятивних цивілізаційних запозичень. Тут варто прислухатися до аргументації Люсьєна Февра: «Кожна цивілізація володіє оригінальними інтелектуальними засобами. Більш того, кожна епоха в межах однієї цивілізації і будь-який прогрес у науці, який визначає її основні особливості, мають у своєму розпорядженні набір вивірених інструментів, більш пристосованих для одних цілей і менш – для інших. Цивілізація або епоха не має гарантії того, що цей ментальний інструментарій вдасться передати у всій повноті наступним цивілізаціям і епохам. Він може піддатися істотному псуванню, регресу й спотворенню або, навпаки, удосконалитися, збагатитися і набути більш структурованих ознак. Цей ментальний інструментарій цінний як для цивілізації, якій вдається його створити, так і для історичної епохи, що нею користується, але він не має цінності для вічності, для всього людства або навіть для локальних змін у межах однієї цивілізації» [722, с. 114].

**В основі найбільш принципових і безкомпромісних протистоянь сучасності лежать насамперед і в основному культурно-цивілізаційні розбіжності.** Саме цей фактор зумовлює появу і особливості розгортання основної маси протиріч і конфліктів на міжетнічному, міждержавному, регіональному та глобальному рівні сьогодення.

Проблеми, пов'язані із поширенням карикатур на пророка Мухамеда, із демонстрацією художнього фільму «Код да Вінчі», промова Папи Римського Бенедикта XVI, в якій одна з цитат стала причиною напруги не лише в країнах з переважно мусульманським населенням, а й у багатьох поліетнічних і поліконфесійних державах, численні прояви ісламофобії після терористичних актів у США, Великобританії, Іспанії, Франції та Бельгії – ось лише незначна частка прикладів, які ілюструють нагальність, доцільність і значущість культурно-цивілізаційного порозуміння в сучасну епоху.

Здавалося б, оскільки людське мислення, принципи раціоналізму і логіки функціонують на універсальних алгоритмах, то успіх міжкультурних і міжцивілізаційних комунікацій залежить лише від коректності перекладу різними мовами. Насправді все значно складніше:

ледве не на кожному кроці доводиться мати справу з проблемою нетотожності, неможливості зведення до «спільного знаменника» типів раціональності, що становлять основу різних культур і цивілізацій.

Варто пригадати, що цивілізаційне розмежування східного та західного напрямів християнства – розкол на католиків та православних – було зумовлене насамперед політичними реаліями 1054 року. У цьому розколі чи не основним було питання про співвідношення осіб трійці, або так зване питання про «філіокве». Йдеться про внесення західною церквою до символу віри: святий дух походить не тільки від «Бога-отця», а й «від сина». Для атеїстів і тих, чиї взаємини з релігією і церквою обмежуються хрещенням дітей і освяченням паски, зазначена причина цивілізаційного розколу може здатися неістотною, дріб'язковою і загалом «виссаною з пальця», однак упродовж століть така «дрібничка» набувала ледве не сакрального знаково-символічного забарвлення. І – як наслідок – між двома цивілізаціями з'явився глибокий рів, який розмежовує «цивілізаційну паству» світоглядно, ціннісно, ментально, ідентифікаційно, етично і побутово.

Доволі симптоматично, що впродовж попередньої чверті століття практично в усіх країнах Європи триває тенденція розширення кола прихильників неотрадиціоналізму – світоглядного напрямку, який наполягає на значущості успадкування цінностей і принципів суспільної життєдіяльності, закладених традицією, культурою і цивілізацією. Таке успадкування відбувається завдяки архетипам – компонентам «колективного підсвідомого», які визначають структуру світоглядної, етичної, естетичної і пізнавальної діяльності людини. Фактично архетипи є стереотипізованою лінзою, крізь призму якої представники тієї чи іншої культури і цивілізації сприймають зовнішній світ.

Для прикладу, українські прихильники неотрадиціоналізму вбачають архетипи «українськості» в таких виявах, як викопні рештки цивілізації Атлантиди, зображення «тризубів» та чубів-«оселедців» на фресках Шумеру, Єгипту та Вавилона, споріднені із сучасною українською мовою слова етрусського походження, прототипи арійської символіки і т. ін. До цього переліку варто долучити і відверто буддистський тип легендарного зображення козака Мамаєв.

Проте українська наукова громадськість здебільшого скептично, а інколи навіть глузливо сприймає подібні «культурно-цивілізаційні пошуки». Тут простежується істотна відмінність сучасної української

ситуації від того спалаху ентузіазму, який був притаманний німецькій історичній школі першої третини ХХ століття, коли набула розголосу концепція арійського (індогерманського) архетипу.

Попри те, що понятійний конструкт «діалог цивілізацій» є доволі поширеним, його змістовна виправданість містить чимало суперечностей, які здебільшого залишаються на периферії уваги.

По-перше, попри окремі застереження концептуальні положення Тойнбі, Шпенглера, Данилевського і Гантінгтона все ж вважаються найбільш респектабельними для аналізу перспектив культурно-цивілізаційної взаємодії, але при цьому мало хто згадує, що згідно з ними цивілізації є соціально-історичними парадигмами, які – з огляду на свою парадигмальність – фундаментально несумісні, тому взаємовигідна взаємодія між якими (і діалог зокрема!) неможлива в принципі – як апріорі, так і апостеріорі. З огляду на брак часу і неможливість розлогої аргументації з цього приводу ми також проігноруємо той іронічний аспект.

По-друге, концепт «діалогу цивілізацій» опиняється під аргументаційним тиском з огляду на особливості понятійної демаркації культури та цивілізації. Можна виокремити такі консенсусні для фахового середовища аспекти змістовного, сутнісного розмежування культури та цивілізації:

а) якщо культура є внутрішнім надбанням людини, яке розкриває її своєрідність, унікальність і неповторність, то цивілізація являє собою зовнішній по відношенню до людини світ, сферу уніфікації і стандартизації;

б) якщо культура передбачає наявність у тому чи іншому вигляді світоглядного ідеалізму і релігійного світосприйняття, за відсутності якого неможлива будь-яка духовність як рушійна сила культури; то цивілізація – як правило – нерелігійна (або принаймні індиферентна щодо релігії);

в) якщо культура тісно пов'язана з расовою і національною специфікою людських груп, то на рівні цивілізації превалюють уніфікаційні й глобальні чинники (тут варто пригадати переконливу аргументацію Євгена Маланюка з приводу того, що безнаціональної культури не існує – безнаціональною може бути лише цивілізація).

Загалом, як аргументовано стверджував Альфред Вебер, виразними ознаками цивілізації є поява кочівника-паразита – людини фактів, іррелігійної, інтелігентної, неорганічної, безпринципної, компромісної, космополітичної. Цьому типу людини притаманна науковість,



замість релігії серця, філософський скептицизм, деградація мистецтва і падіння духовних цінностей.

Навіть якщо обмежитися таким стислим переліком змістовних відмінностей культури і цивілізації, цього вистачить для висновку, що концепт діалогу значно доречніший у контексті міжкультурних, а не міжцивілізаційних комунікацій, взаємодій і взаємодоповнень. Зрештою, з'ясування таких теоретико-концептуальних особливостей потребує значно більше часу (можливо, формату окремої конференції чи хоча б круглого столу), тому поки що вказані змістовні розбіжності ми проігноруємо.

То якими ж є сучасні погляди на проблему діалогу цивілізацій? Один з полюсів належить концептуальному підходу, згідно з яким цивілізації є принципово несумісними парадигмальними утвореннями, тому повноцінний, а – тим більше – взаємовигідний діалог між ними неможливий. Інший концептуальний полюс належить твердженням, відповідно до яких ефективний діалог між цивілізаціями цілком можливий і навіть самоочевидний, а на заваді йому стоять лише деякі зовнішні чинники – на кшталт незацікавленості політичних і управлінських еліт, фінансово-економічних кланів і т. ін.

**Більшість сучасних поглядів знаходиться між цими концептуальними полюсами і зводяться вони так чи інакше до того, що взаємовигідний діалог між цивілізаціями хоч і можливий у принципі, але на заваді йому стоять чимало істотних факторів, які потребують від партнерів по цивілізаційному діалогу взаємних зусиль і компромісних кроків назустріч.**

Актуальність і гострота проблематики діалогу цивілізацій відома ще з часів біблейської концептуальної метафори про Вавилонську вежу. Втім, якщо в епоху Стародавнього світу, Середньовіччя та Нового часу діалог цивілізацій відбувався двома основними шляхами: за рахунок ведення торгівлі і засобом війни, то сучасність користується значно ширшою палітрою інструментарію.

На відміну від попередніх епох, світ у XXI столітті все більше набуває ознак глобального – тобто кожне явище і процес є глобальним і локальним водночас, кожне суспільство так чи інакше набуває ознак «великого села», в якому доводиться контактувати із представниками інших культур і цивілізацій, а це об'єктивно й закономірно породжує протиріччя на світоглядно-ціннісному, комунікаційному і побутовому рівнях. Кумулятивний ефект таких протиріч створює загрози стабільності існування не лише окремих країн і планетарних регіонів, а й людства в цілому.

Конструктивною відповіддю на виклики сучасності може бути лише єднання людства навколо спільних цілей, а єдино можливим конструктивним методом вирішення існуючих протиріч є налагодження міжцивілізаційного діалогу. Під діалогом у цьому разі слід розуміти таку комунікаційну взаємодію, яка сприяє розв'язанню існуючих спільних проблем на основі принципів толерантності й збереження культурної багатоманітності світу.

Що стало причиною актуалізації цивілізаційних протиріч і привело до необхідності діалогу між цивілізаціями? Основною причиною слід визнати глобальні виклики сучасної епохи, породжені мегатенденціями в ключових сферах життєдіяльності сучасних суспільств. Потреба пошуку адекватних і своєчасних відповідей на наявні виклики сучасної епохи змушує звернутися до діалогу як конструктивного способу комунікації, спілкування, взаємодії.

Категорію діалог у цьому разі слід застосовувати не в її абстрактному, а в цілком конкретному значенні – як спосіб знаходження спільної думки, вироблення чіткого плану дій для суб'єктів діалогу. Організаційно такий діалог може реалізовуватись у найрізноманітнішому форматі – від міжособистісних комунікацій (того, що раніше називалося народною дипломатією) й до конференцій, рішення яких мають праворозпорядчі наслідки; а також створення або переформатування існуючих міжнародних організацій.

Принагідно зазначимо, що концепція діалогу між цивілізаціями була відображена в резолюціях Генеральної Асамблеї ООН. Першою резолюцією, прийнятою Генеральною Асамблеєю ООН, яка була присвячена діалогу між цивілізаціями, стала резолюція 53/22 1998 року, якою 2001 рік був проголошений Роком діалогу між цивілізаціями під егідою Організації Об'єднаних Націй.

Резолюція 54/113 Генеральної Асамблеї ООН, прийнята у 1999 році, закликала урядові та неурядові організації докласти значних зусиль для поглиблення діалогу між цивілізаціями. Ухваливши у 1999 році резолюцію 55/23, Генеральна Асамблея ООН рекомендувала урядам розширити свої освітні програми, які стосуються виховання поваги до різних культур і цивілізацій. Резолюція 56/6 стала визначальною серед резолюцій Генеральної Асамблеї ООН, присвячених концепції діалогу між цивілізаціями. У ній визначалися мета, принципи та учасники діалогу між цивілізаціями, а також програма дій. Утім, варто зазначити, що визначення поняття «діалог між цивілізаціями», яке міститься в статті 1 резолюції 56/6 Генеральної Асамблеї ООН, є надто

загальним, має декларативний характер і фактично не розкриває змісту поняття.

Незважаючи на увагу, яку приділяла Генеральна Асамблея ООН у своїй діяльності концепції діалогу між цивілізаціями, і прийняті нею низки резолюцій, необхідно наголосити, що ці резолюції мають дещо абстрактний характер і не розкривають належним чином сутність концепції діалогу між цивілізаціями, наслідком чого є відсутність дієвих заходів на рівні світового співтовариства з її реалізації.

У наш час конфлікт цивілізаційних цінностей розгортається в глобальне суперництво за участі різних цивілізаційних полюсів сили. Припущення С. Гантінгтона про високу вірогідність і навіть неухильність зіткнення цивілізацій унаслідок «універсалістських претензій Заходу» чим далі, тим більше набувають реалістичних ознак. Це відбувається як унаслідок об'єктивного історичного процесу, так і з причин авантюристської поведінки політичних еліт, які вважають себе носіями найбільш прогресивної цивілізації в сучасному світі, а тому можуть і навіть повинні кинути виклик культурній та національній ідентичності держав, що не належать до західної цивілізації.

Зрештою, коректно вести мову не лише про експансію західних культурних цінностей: насправді кожна ойкумена культури і цивілізації містить геном експансіонізму, який спонукає, підштовхує її до максимального поширення свого впливу, до переформатування культурно-цивілізаційних обрисів світу за власним образом і подобою.

Таким чином, доводиться констатувати, що справжній діалог між цивілізаціями є сумнівним і навіть неможливим без зміни такої контрпродуктивної і навіть згубної парадигми. Фундаментальний науковий принцип констатує: якщо партнери по діалогу опинились у заплутаній ситуації, то їм варто повернутися до того місця, де починаються аргументаційні різнотлумачення.

Отже, діалог цивілізацій – це їх рівноправна взаємодія, заснована на взаєморозумінні. Основа і мета діалогу цивілізацій – взаєморозуміння в усіх істотних для сучасної життєдіяльності аспектах – соціокультурному, аксіологічному (усвідомлення і розуміння цінностей іншої культури, партнера по діалогу), конфесійному, мовному і т. ін. Діалог цивілізацій апріорі передбачає взаємоповагу і взаємовплив різних цивілізаційних явищ і тенденцій.

Насамперед необхідно забезпечити умови, за яких міжцивілізаційний діалог не перетвориться на рух у паралельних площинах, не стане своєрідним «спілкуванням глухих з німими». Для цього

необхідно, по-перше, виявити ті небезпеки, які загрожують людству на глобальному рівні, безвідносно до цивілізаційних відмінностей. По-друге, слід шукати і знаходити ті спільні цінності, яким до снаги пригасити «самобутність думок» і створити передумови якщо не консенсусу, то хоча б компромісу в питанні формулювання адекватної відповіді на зазначені глобальні виклики і загрози. Також зі значною достовірністю можна констатувати, що повноцінним і ефективним може бути лише такий діалог між цивілізаціями, який здійснюється не лише на локальному і національному, а й на міжнародному рівнях.

Основна проблема полягає в тому, що «базові цивілізаційні ідеали засвоюються в спрощеній формі, підлаштовуються під потреби місцевої самоідентифікації. При цьому цивілізаційні уявлення позиціонуються як догматичне, нормативне знання, а проблематизуючі й діалогічні мотиви цивілізаційних теорій замовчуються. Навіть у разі дотримання ідеалу суспільного діалогу аксіологічна асиметрія бінарних опозицій заважає його здійсненню» [297, с. 493–494]. **Втім, альтернативи міжцивілізаційному діалогу не існує, оскільки лише йому до снаги гармонізувати життєдіяльність людства сучасного формату.**

Істотна теоретико-методологічна трудність полягає в тому, що у фаховому середовищі відсутня єдність думок щодо сутнісних ознак ключових архетипів і факторів розвитку більшості цивілізацій – зокрема, ієрархія значущості таких факторів усе ще не набула статусу консенсусної норми. Поняття цивілізації надто багатозначне – причому, різні його значення недостатньо чіткі. Приміром, сам Бродель говорив про «європейську цивілізацію», «ісламську цивілізацію», «західну цивілізацію» і зазначав, що західний капіталізм, який створив новий спосіб життя і новий тип мислення, не був, тим не менше, новою цивілізацією, бо «цивілізація – це накопичення впродовж значно довшого відтинку часу» [93, с. 564]. «Цивілізація – це одночасно сталість і рух. Існуючи в якомусь просторі, вона утримувалася там, чіпляючись за нього впродовж століть. Разом з тим вона приймала певні цінності, які пропонували їй сусідні або далекі цивілізації, а також поширювала власні цінності за своїми межами. Наслідування і «заразливність» діяли нарівні з певними спокусами всередині суспільства проти звички, проти вже зробленого, вже відомого» [93, с. 564].

Нобелівський лауреат Ф. Крік, який разом з Д. Уотсоном розшифрував код ДНК, вважає, що «мисляча істота (*Homo sapiens*) є лише знаряддям, упаковкою, таким собі космобусом для поширення

Істинного розуму, який переховується в мікроскопічній частці рибонуклеїнової кислоти. Це ДНК творить цивілізацію. Наше тіло і розум разом з фізичними і духовними «підсилювачами» – лише знаряддя того зародка, який має завдання опанувати нашою Галактикою, нашою частиною Всесвіту» [251, с. 121].

Між іншим, «ДНК-код з його інформацією про генетично закладені плюси і мінуси людини – дуже дражлива тема для всього світу. Відбір спортсменів за ДНК-схильностями в усьому світі тривалий час вважався дискримінаційним, поки на олімпіадах Піднебесна не розпочала вигравати всі призові місця. Тепер за аналогічні проекти взялися й інші країни, але вони приречені на відставання мінімум на десятки років. Генетики всього світу мріють про ту свободу, яку дають китайські закони. І багато переїжджають до Пекіна, а «етичні» держави втрачають учених. Утім, не тільки генетиків» [355].

Фахівці не дійшли згоди навіть щодо інваріантності певної сукупності чинників, які визначають цивілізаційний розвиток у принципі. З огляду на такі обставини треба тверезо усвідомлювати, що будь-яка систематизація і типологізація цієї предметної сфери апріорі наражається і ще тривалий час наражатиметься на певне неприйняття, застереження, заперечення тощо.

Чинний *status quo* потребує надання пріоритетного значення узагальненню реєстру цивілізаційних архетипів і факторів, які справляють вирішальний (щонайменше істотний) детермінативний вплив на історію на всіх історичних етапах, на трансісторичний формат загалом. Цей аспект віддзеркалює, так би мовити, вертикальну вісь наукових пошуків. Що ж стосується горизонтальної осі, то її смисловий акцент полягає у з'ясуванні механізмів, алгоритмів, закономірностей і особливостей впливу цивілізаційних архетипів на суспільства в синхронічному і діахронічному вимірі: чому для деяких соціумів такий вплив має вирішальне значення, а на розвитку інших позначається ледь помітно, інкрементально, суто умовно; нарешті, чому залежність одного й того самого суспільства в різні періоди його історичного розвитку від цивілізаційних архетипів є різною?

У наш час типологія цивілізацій має вищий рівень консенсусної прийнятності в дослідницькому середовищі, ніж типи суспільних формацій. Теорія локальних цивілізацій бере свій початок з учення Дж. Віко, який обґрунтував тезу, що кожна нація в своєму розвитку проходить три епохи, які послідовно змінюють одна одну: божественну, героїчну, людську. Вони корелюють із народженням, розквітом і занепадом націй і культур.

О. Шпенглер виходив з тих міркувань, що кожен народ утворює суверенний культурно-історичний тип, який істотно, сутнісно відрізняється від інших типів і протистоїть їм за багатьма принциповими ознаками. Це заперечує як загальнолюдські цінності, так і єдність історичного процесу. Насправді, як твердить О. Шпенглер, кожна повноцінна культура своєрідна, неповторна, унікальна і замкнена у собі.

У фундаментальній праці «Дослідження історії» А. Дж. Тойнбі охарактеризував 21 цивілізацію, яку «ніщо не об'єднує». Така змістовна несхожість перекреслює концепцію єдності світової історії. Відсутність прямолінійного розвитку суспільств – ще один аргумент на користь безпідставності концепції єдності світової історії.

На сьогодні відсутні достатні підстави стверджувати про наявність єдиної теорії суспільної модернізації як науковий факт. Причиною такого стану речей є хоч би та обставина, що в межах цієї теорії за пальму першості жорстко конкурують між собою декілька концептуальних підходів (зокрема, цивілізаційний, економічний, технологічний, управлінсько-статистський, формально-інструментальний та інші), внаслідок чого досягнення якщо не консенсусу, то хоча б компромісу опиняється на маргінесі віддаленої перспективи. Точніше висловлюючись, загалом представникам усіх концептуальних відгалужень притаманна згода щодо переліку чинників, які мають вирішальне значення для перспектив суспільної модернізації, однак відсутня єдність вердиктів щодо ієрархізації таких факторів впливу.

У кожному разі, навіть якщо цивілізаційне відгалуження і не утворює концептуального стержня теорії суспільної модернізації, воно посідає в межах цього теоретичного напрямку респектабельні позиції. Не випадково виразним концептуальним трендом сучасності є формування національних моделей модернізаційного розвитку на цивілізаційній основі. **Цивілізаційний аспект у модернізаційній системі координат має істотну характерну особливість: він не лише й не стільки виявляє ресурси і можливості самореалізації тієї чи іншої цивілізації, скільки окреслює діапазон інструментів, механізмів і функціональних алгоритмів інших цивілізацій, які можна ефективно використати для потреб своєї цивілізації.**

Попри різнопрофільні застереження, цивілізаційні запозичення є доконаним фактом, замовленим багатьма об'єктивними й закономірними обставинами. Дискусійну інтригу викликає хіба що динаміка

і конкретно-історичні особливості таких запозичень. Доволі консенсусні ознаки має позиція, відповідно до якої в минулому цивілізаційні запозичення були менш динамічними і стосувалися в основному цивілізацій, які межують одна з одною; натомість у наш час цивілізаційні запозичення істотно прискорилися і з огляду на глобалізацію та ресурсний потенціал інформаційної ери стосуються практично всіх цивілізацій водночас (принаймні на рівні можливостей таких запозичень, наявності завдяки новітнім інформаційним технологіям більш-менш вичерпного уявлення про особливості й закономірності практично будь-якого цивілізаційного проекту). І доводиться констатувати, що нині нема підстав для сумнівів щодо поширення, екстраполяції сучасних тенденцій у сфері цивілізаційних запозичень на оглядове майбутнє.

**У сучасних умовах так звана «ендемічна» цивілізація остаточно втрачає зв'язок з реальним status quo**, перетворюючись на цілком неадекватний буттєвим реаліям зразок консервативного романтизму. Зрозуміло, що Земля Обітована плідного, ефективного запозичення найкращих зразків і інструментів інших цивілізацій знаходиться десь між контрпродуктивною автаркією зразка КНДР, Ірану чи Куби та компрадорською зрадою національних інтересів, готовністю на рівні примітивної корупції (буквально «за скляне намисто») звести нанівець багатівіковий досвід поколінь свого народу, розвіяти по вітру сумнівних перспектив гумус вистражданої народної мудрості. Втім, питання про місцезнаходження отого «десь» вдалих цивілізаційних запозичень на рівні прикладних конкретно-історичних випадків здебільшого грузне в полемічній трясовині й залишається без відповіді [622, с. 123].

Додаткові труднощі на шляху коректного визначення локації **ефективних цивілізаційних запозичень** створює ідеологічна упередженість і політична ангажованість, яка практично неусувна в таких політично чутливих, дразливих і резонансних аспектах, оскільки знаходиться на рівні колективного несвідомого, тому непомітно, але обов'язково латентно присутня скрізь і завжди, коли йдеться про ту чи іншу альтернативу, тенденцію і перспективу. Повністю знівелювати цей генетичний недолік практично неможливо, але можна окреслити діапазон принципів і пріоритетів, дотримання і виконання яких стане на заваді суб'єктивізму й волюнтаризму, практично унеможливить випадки, коли біле відрекомендують чорним і навпаки.

Досвід історичного розвитку людства дає підстави для констатації: **зادля прискореного створення власної цивілізаційної**

**моделі на початкових етапах її становлення не лише можливе, а й бажане, практично неухильне використання нею механізмів і стандартів ментально і архетипічно споріднених цивілізацій** (виняток становлять лише випадки абсолютної відсутності комунікативної взаємодії між цивілізаціями або коли йдеться про деяку первісну цивілізацію, котра – з огляду на відсутність історичних попередників – була позбавлена можливості здійснювати запозичення в принципі). Такий спосіб і фаза запозичень наділяє цивілізацію імплантаційними ознаками. Приміром, російська цивілізаційна модель інколи паралельно, а здебільшого почергово імплантувала в свою суспільну практику візантійські та європейські цивілізаційні зразки, норми і правила.

Ефективне відтворення соціокультурної платформи іншої цивілізації в поєднанні з місцевою специфікою переводить цивілізацію-реципієнта у репродуктивну фазу (функціональний статус). Сутність демаркаційного розмежування можна окреслити так: якщо імплантаційна модель (фаза розвитку) лише механічно використовує соціокультурні та управлінські інструменти й алгоритми іншої цивілізації, то репродуктивна модель (фаза розвитку) вже здійснює компіляцію запозичень з їх місцевими відповідниками. В результаті з'являється дифузний тип цивілізації.

Третя фаза (модель) розвитку цивілізацій – оригінальна – характеризується тим, що забезпечує свою життєдіяльність за рахунок власних принципів, механізмів і функціональних автоматизмів. Тут зовнішні запозичення або взагалі відсутні, або виконують суто стилізаційну роль, урізноманітнюючи і диверсифікуючи деякі другорядні сектори суспільного буття – здебільшого йдеться про сфери торгівлі (товарного насичення) і споживання, тенденцій у галузі гастрономії, кухні, моди і т. ін. Щоправда, історії відомі винятки з цього правила: деякі цивілізації навіть на оригінальній фазі розвитку зобов'язані своїм успіхом не власним know-how у сфері управління, нормативістики і технологій, а вмілому використанню й симбіозу здобутків інших цивілізацій. Такий феномен зумовлений тією обставиною, що **розробка цивілізацією певного механізму функціонування зовсім не означає його максимально ефективного застосування саме цією цивілізацією.**

Попри стереотипізований штамп «цивілізаційного вибору України» як вибору суб'єктом-Україною з-поміж цивілізаційних шляхів можливого розвитку слід розуміти обмеженість такого підходу: по-



перше, кожна цивілізація має об'єктивні, цілком природні й неусувні різнопрофільні обмеження можливих запозичень ззовні – і Україна не є винятком із загального правила; по-друге, навіть соціуми з виразною цивілізаційною суб'єктністю водночас є об'єктами цивілізаційних впливів, позаяк вони механічно, автоматично, так би мовити «в он-лайн режимі», засвоюють експансіоністськи поширювану пропозиційність інших цивілізаційних суб'єктів, навіть не фіксуючи факт і процес такого впливу периферійним мисленням, а отже – абсолютно не аналізуючи цей феномен і не рефлектуючи з цього приводу. Зазначена обставина дає підстави деяким дослідникам взагалі стверджувати про ілюзійний статус цивілізаційної суб'єктності у сфері цивілізаційного вибору, запозичення і засвоєння.

Реалістична оцінка чинного статус-кво вимагає визнання того факту, що Україна сучасного ґатунку володіє лише віртуальними цивілізаційними ознаками, що вона існує хіба що у форматі *цивілізаційного образу*, який перебуває у фазі символічного позиціонування, тестування і протистояння вже усталеним, знаковим, суб'єктивним цивілізаційним орієнтирам.

За логікою речей, наступною фазою має бути *цивілізаційний проєкт*, який, у свою чергу, покликаний покласти початок повноцінному *цивілізаційному статусу*. Втім, не варто плекати ілюзій: фаза цивілізаційного образу зовсім не гарантує наступні фази – цивілізаційного проєкту та цивілізаційного статусу. Якщо залишатися на твердому ґрунті здорового глузду, то доведеться визнати, що кожна наступна фаза існує виключно на рівні можливості. А перехід зі стадії можливості у фазу дійсності відбувається лише в тому разі, якщо можливість використовується ефективно.

Ця обставина і особливість додатково актуалізує аспект цивілізаційних запозичень – як на стадії їх відбору та ієрархізації, так і в процесі інкорпорування, імплементації, впровадження в конкретно-історичних умовах свого цивілізаційного проєкту. Не слід випускати з поля зору прописні історіософські істини, а саме: поєднання цивілізаційних потенціалів може приблизно з однаковою вірогідністю привести до трьох результируючих ефектів – або до їх арифметичної прогресії (послугуючись мовою математики,  $2+2=4$ ), або до взаємопотенціювання, геометричної прогресії ( $2+2=5$ ), або до взаємопоглинання ( $2+2=0$ ).

Сутність основної проблеми полягає в тому, що **сучасна наука ще не володіє надійними верифікаторами, застосування яких**

**апріорі гарантує успіх чи невдачу конкретного цивілізаційного запозичення. На сучасну пору реалістичні ознаки має лише вірогіднісна модальність:** з огляду на ті чи інші аргументи, вибудовані на основі історичних висновків і аналогій, можна з тією чи іншою мірою ймовірності припускати успіх певного запозичення. На жаль чи на щастя, але **довести чи спростувати ефективність будь-якого цивілізаційного запозичення в наш час можна лише за допомогою «польових досліджень» – за результатами їх практичного інкорпорування в життєдіяльність конкретного цивілізаційного (квазі-, протоцивілізаційного) середовища.**

Принагідно зазначимо, що попри позірну простоту і навіть самоочевидну тривіальність Шевченкової настанови «І чужому научайтесь, і свого не цурайтесь» вона містить чимало «сірих зон», що потребують концептуального осмислення і тієї визначеності, яку ще й не можна окреслити «раз і назавжди», а треба піддавати регулярному (якщо не перманентному) узгодженню із фундаментальними пріоритетами життєдіяльності українства як культурно-цивілізаційного фактора і трансісторичного феномену.

Шевченко, безперечно, добре розумів значущість і поліаспектність окресленої проблемної особливості, тому, будучи майстром філігранної смислової прозорості, обрав саме такий, дещо серпанково-розмитий, спосіб формулювання думки. А все для того, щоб залишити максимально розлогий діапазон для повноцінної реалізації на практиці дружньої поради: «Учіться, брати мої, думайте, читайте...». Мудрість цієї поради полягає якраз в уникненні спокуси нав'язати свою «формулу щастя» з огляду на її в кожному разі конкретно-історичний формат, аби натомість залишити необхідний простір для того, щоб нескута догмами думка «і мертвих, і живих, і ненароджених земляків» шукала і знаходила власну стежку до щастя, власний еквівалент культурно-цивілізаційного успіху, когерентний вимогам, потребам і викликам сьогодення.

Отже, що слід розуміти під рекомендацією «чужому научайтесь»? Очевидно, йдеться про розважливий, зважений аналіз тих успішних іншоцивілізаційних пріоритетів, норм і механізмів, які в принципі можна було б застосувати в українських умовах. Утім, приживляти цю гілку до українського дерева слід обережно, аби залишати собі простір для оперативного реагування на випадок непередбачуваних (але цілком вірогідних) форс-мажорних обставин. Це нагадає ситуацію з імплантацією органів: якщо пацієнт опиняється

у фазі ідіосинкразії (себто відторгнення органу), то реанімація повинна бути десь поблизу.

А що Шевченко мав на увазі під порадою «свого не цурайтесь»? Насамперед ідеться про необхідність цілеспрямовано жити у фарватері тих світоглядних, ментальних, ціннісних і етичних здобутків, ефективність і дієздатність яких підтверджена тривалим історичним досвідом, за відсутності яких розмивається і девальвується етнонаціональна ідентичність українства. Це той надійний духовний і загалом життєдіяльнісний прихисток, який завжди за потреби підставить дружнє плече, надасть можливість для «внутрішньої еміграції», забезпечить відчуттям комфортного домашнього затишку. Таке явище культовий німецький філософ М. Гайдеггер означував влучним терміном «дім буття». А руйнувати дім, занехаювати його чи здавати в ломбард – це, як відомо, остання справа і найстрашніший з усіх можливих снів.

Однак «свого не цурайтесь» не варто сприймати надто буквально й категорично, бо серед «свого» є чимало такого, від чого український цивілізаційний фактор потерпав і зазнавав жахливих невдач упродовж століть. Якщо вивести цей аспект на концептуальний рівень, то матимемо вердикт: **цивілізація потребує захисту не лише від зовнішнього експансіонізму, загроз, небезпек і викликів, а й – як не парадоксально це може прозвучати – від самої себе**: в сенсі від власних недоліків, хронічних проблем, тенденцій деградації і виродження, які апріорі тією чи іншою мірою притаманні кожному цивілізаційному феномену.

Як аргументовано доводить В. Согрін, «локальна цивілізація в своєму суспільно-історичному розвитку демонструє спадкоємність основних економічних, політичних і особливо соціокультурних характеристик. Ці характеристики значною мірою виявляються домінантами її внутрішньої структури і еволюції» [641, с. 26]. Історичний досвід попередніх 2500 років доводить, що **досвід цивілізаційних схрещень і запозичень більшою мірою притаманний локальним цивілізаціям**. Утім, подавати цю тезу в категоричній модальності не варто: слід згадати, що взірцем ефективного цивілізаційного симбіозу є цивілізація, утворена внаслідок завоювань Олександра Македонського, а розміри цієї цивілізації аж ніяк не дозволяють зарахувати її до переліку локальних.

Цивілізації можна розмежувати на ті, які перебувають у фазі піднесення та спаду. Характерною ознакою тих, що опинилися на спаді,

є втрата перспективи. Втім, це не означає, що на них недоцільно орієнтуватися в своєму розвитку молодим локальним цивілізаціям: **багатство цивілізаційного досвіду завжди зберігає широкий діапазон можливостей його ефективного застосовування**, а що стосується цивілізаційного спаду і занепаду, то це – імперативна вікова ознака, на яку приречена практично кожна цивілізація, але молодим цивілізаціям цим аспектом перейматися не варто.

Поєднуючи поділ техногенних і космогенних цивілізацій з класифікацією на основі світових релігій, до складу західної цивілізації можна зарахувати католицьку і протестантську гілки християнства, а в східну – іслам, буддизм, індуїзм та іудаїзм. Окремі традиції і цінності, вкорінені в «малих» релігіях, є невід'ємною частиною більш широких цивілізаційних платформ, як, наприклад, евангелізм і лютеранство належать західній цивілізації, а зороастризм – східній [738, с. 51–52].

До категорії гіпер-, мега- та універсальних цивілізацій часто зараховують європейський цивілізаційний феномен, який *de facto* не має чітких меж ані в територіальному, ані культурному, ані світоглядно-аксіологічному сенсі, а переважно є симбіотичним образом, сформованим із більш-менш споріднених ознак і уявлень, які – попри свою аморфність і невизначеність – часто слугують життєдіяльним орієнтиром, інтенцією і мотивом для практично несумісних субкультур.

**Історія культурно-цивілізаційних запозичень в Європі виразно структуризується на два виразні мегаетапи.** Перший припав на епоху античності й здійснювався насамперед у трикутнику Етрурія–Греція–Рим. У часи занепаду Риму (починаючи з II століття) культурно-цивілізаційні обміни зійшли майже нанівець. Другому етапу масштабних запозичень поклала початок експансія вікінгів (перший історично зафіксований напад вікінгів на Англію датується 787 роком).

В Україні масова і навіть значною мірою спеціалізована свідомість у галузі суспільних наук усе ще перебуває в полоні спрощувальної і некритичної картини світу, згідно з якою орієнтир, вартий статусу взірця вітчизняного розвитку, має узагальнену назву «Європа», «Захід», «цивілізований світ», «країни розвиненої демократії» і т. ін. Усі ці назви в багатьох наративах і дискурсах мають споріднену і навіть тотожну змістовну наповнюваність, виконуючи суто синонімічну функцію засобів, за допомогою яких можна уникнути тавтології. І не більше.

Насправді смислові діапазони зазначених концептів, по-перше, не збігаються, по-друге, мають чимало істотних відмінностей. Крім того, в сучасному суспільствознавстві відсутній консенсус щодо змістовних і онтологічних параметрів кожного концепту. Взяти хоча б найчастіше вживаний в українському інформаційному полі кількох попередніх років узагальнений понятійний орієнтир, що має назву «Європа»: якщо це не міфологізований кон'юнктурний абстракт, а реальний взірєць, наділений конкретним змістом, то чому так важко знайти переконливу відповідь на запитання про значні відмінності культурно-цивілізаційного рельєфу різних країн і народів, які об'єднані цим терміном? А якщо зазначені відмінності все-таки мають місце, то чи не є об'єднання під егідою спільного терміна «Європа» тенденційним формалізмом і популізмом, бажанням видати бажане за дійсне?

Що стосується запитання з приводу цивілізаційної ієрархії Америки та Європи, то в Україні воно може викликати когнітивний дисонанс чи взагалі параліч змістовно невибагливої свідомості. На Заході ж дискусії щодо зазначеного цивілізаційного співвідношення тривають уже впродовж багатьох років. Варто згадати «Роберта Кагана і його тезу про принципів відмінності Марса (США) та Венери (Європи). Потім був зачарований Європою Джеремі Ріфкін. Хоча Дебре жодного разу не згадує Ріфкіна, «Цивілізація» (Марек Островські рефлексує з нагоди алармістської книги Режіса Дебре «Цивілізація. Як ми стали американцями» – *авт.*) якраз і є гострою полемікою власне з резонансною свого часу книгою «Європейська мрія»; Ріфкін уже в підзаголовку заявляв, що європейська візія майбутнього затьмарює American Dream. Він наївно вірив, що європейці волітимуть суспільних зв'язків більше, ніж незалежності особистості, якості життя – більше, ніж нагромадження багатств» [530].

Як аргументовано доводить Марек Островські, «нині Захід – це Америка. Американська перевага для всіх очевидна: ця єдина держава, що має військові бази на всіх континентах; і навіть символ світової совісті – Організація Об'єднаних Націй – має свою штаб-квартиру на території США. Але річ не у військовій силі, а у різних формах softpower – від кока-коли до сили потуги, яку називають прийнятим щодо всієї великої технології акронімом GAFA – Google, Apple, Facebook, Amazon. Навіть в духовній сфері – бо згідно з дослідженнями 9 з 10 американців вірять у Бога – американці вирізняються з-поміж європейців. Але їх Ісус є інший, ніж у Європі, ближчий до того жарту, що він був першим

добрим менеджером: вибрав 12 осіб з соціального дна і створив організацію, яка підкорила світ. В Європі нема християнства без мучеників. В американських же церквах Хресна дорога є рідкістю. Богу віддається шана, співаючи й танцюючи. Таке собі Воскресіння без муки, Великдень без Великої П'ятниці, світанок без сутінків» [530]. Аналізуючи еволюцію Заходу після завершення Другої світової війни, Марек Островскі доходить такого висновку: «У 1946 році паралельно з планом Маршалла США вирушають з програмою Фулбрайт «для інтелектуальної реконструкції Європи». Словом, раніше Америка була просто різновидом європейської цивілізації – сьогодні європейці вже не становлять окремої цивілізації, а є відображенням американської» [530].

Феноменальна привабливість європейського цивілізаційного проекту ще очікує на системне осмислення, однак уже зіграла злий жарт: відбулася смислова девальвація ідеї Європи. Наслідком цього є комічний результат: кожен шукає і знаходить у європейській дійсності те, що прагне знайти: людина праці – гідний заробіток і соціальну захищеність, культурологи – культурну багатоманітність, митці – музеї, наркомани – амстердамські кафе-шопи, ЛГБТ-спільноти – одностатеві шлюби, а злочинці – комфортні умови ув'язнення. Крім того, не варто переоцінювати історичну спадкоємність і тривалість тих ознак, якими сучасна масова свідомість наділяє культурно-цивілізаційний феномен Європи. Для прикладу: у 1939 році Франція ще практикувала публічні страти на гільйотині.

При цьому за дужками постійно залишається один нюанс: максимальний особистісний розвиток кожної з цих категорій населення апріорі робить неможливим суспільство, яке відповідало б одночасно вимогам високого рівня життя, безпеки, дотримання прав і свобод, а також гармонійного співіснування громадян, які істотно відрізняються один від одного за світоглядними, ціннісними, етичними та іншими критеріями. Розлогий масив емпіричних даних дає підстави для висновку, що гострота зазначеної проблеми має не теоретико-віртуальну, а цілком практичну сферу функціонування.

Попри багатоманітність і неоднозначність інтеграційні процеси в європейському регіоні мають виразний цивілізаційний аспект: «Європа – це певна цивілізація чи, можливо, синтез цивілізацій, тим більше, що європейський територіальний простір стає об'єктом геополітичного суперництва між Європою, Америкою, Азією та їх цивілізаціями» [945, с. 53]. Як зазначають С. Пирожков та Н. Хамітов, «у

першому наближенні під європейською ментальністю можна розуміти процес комунікації християнських культур, що виростили на ґрунті античної культури» [556].

Якщо в Україні апологетика європейського цивілізаційного тренду останнім часом набула ледве не тотального і безальтернативного характеру, то в межах самої Європи і поза її межами доводиться констатувати превалювання аналітично збалансованих і аргументаційно зважених підходів. Респектабельного статусу в межах цього розлогого інтерпретаційного діапазону набув навіть епатажний для сучасного українського стереотипізму концептуальний підхід, згідно з яким теза про європоцентризм є насамперед і в основному ідеологічним відлунням колоніального минулого Європи, а не якихось «історично доведених культурно-цивілізаційних переваг». Такий причинно-наслідковий зв'язок виразно обґрунтував ще за півтора десятиліття до формування Євросоюзу Едвард Саїд у резонансній книзі «Орієнталізм».

Неоднозначним з багатьох тематичних напрямів є аспект співвідношення Європи та Заходу. Зрозуміло, що Європа постає елементом цивілізаційної системи під назвою «Захід». Але якою саме частиною? Це, по-перше. По-друге, існує таке поняття, як європейський не-Захід. А по-третє, у Великобританії, чие значення для різних сфер життєдіяльності Європи важко переоцінити, чимало громадян вважають свою країну західною, але неєвропейською.

Між іншим, «за часів Відродження засадничий поділ Європи проходив між Півднем і Північчю. Міста-держави Італії були незаперечними центрами мистецтва й освіти, живопису і скульптури, риторики й філософії, не кажучи вже про фінанси і торгівлю. Італійські гуманісти не вагалися проголосити свою культурну зверхність, що найвідвертіше висловив Макіавеллі у знаному закличові «звільнити Італію від варварів», у останній частині свого «Державця». Він мав на увазі віхову для флорентійців та більшості італійців подію тих часів – вторгнення 1494 року французького короля Карла VIII до Італії, яке започаткувало період «варварських» вторгнень із півночі й поклало кінець кватроченто – добі найвищого розквіту італійського Відродження. Ще боліснішим ударом стала катастрофа наступного покоління – захоплення Риму німецькими вояками імператора Священної Римської імперії Карла V. На власних очах італійське Відродження зазнавало руйнації під ударами північних варварів, а добре обізнані з класичною старовиною гуманісти могли порівнювати захоплення

Риму німцями 1527 року із загарбанням Риму готами року 476, щоб ще раз переконатися, в якій стороні світу розташовані природні землі варварів» [139, с. 28].

Як переконливо ілюструє Ларрі Вулф, «за кілька століть – від Ренесансу до Просвітництва – культурні й фінансові центри Європи перемістилися з Риму, Флоренції та Венеції, з їхніми скарбами і скарбницями, до більш динамічних на той час Парижа, Лондона й Амстердама. Вольтер бачив Європу з Парижа XVIII сторіччя зовсім по-іншому, ніж Макіавеллі дивився на неї із Флоренції у XVI столітті. Саме Вольтер утворював авангард філософів-просвітителів, які розвивали й артикулювали власний погляд на Європу, дивлячись із заходу на схід, а не з півдня на північ. Ось так вони здійснили концептуальну переорієнтацію Європи, передавши нам її у спадок, через що ми тепер дивимося на Європу їхніми очима; чи, радше, ми пасивно успадкували Європу, яку вони активно переглянули. Так само, як нові центри Просвітництва замінили старі осередки Відродження, колишні варварські та відсталі землі перемістилися з півночі на схід. Просвітництво мусило винайти Західну Європу та Східну Європу одним махом як взаємодоповнювальні поняття, означивши одну через протиставлення і суміжність із іншою» [139, с. 30].

Подорожі із Західної до Східної Європи мали істотне значення для концептуальної переорієнтації континенту: «Землі Східної Європи у XVIII сторіччі були досить маловідомі й рідко відвідувані, тож у свідомості кожного мандрівника містилася нерозкреслена ментальна карта, яку він міг вільно доповнювати коментарями, прикрашати, уточнювати й переукладати. Головними операціями цього ментального картографування були об'єднання і порівняння – уможливлене об'єднання земель Східної Європи у зв'язну цілісність та їх порівняння із землями Західної Європи, щоб таким чином встановити поділ континенту за рівнем розвитку. Моя книжка починається з історії подорожі графа де Сегюра, одного із французьких героїв американської війни за незалежність, котрий узимку 1784–1785 року перетнув Східну Європу, прямуючи до Санкт-Петербурга, щоб виконувати там обов'язки посла Франції при дворі Катерини Великої. Перетнувши кордон між Пруссією та Польщею – приблизно там, де за два століття по тому опуститься «залізна завіса», – він дуже добре усвідомлював, що перейшов надзвичайно важливу межу. Він відчув, що «Європа повністю лишилася позаду», а крім того він «повернувся на десять сторіч минуле» [139, с. 31].



Мілан Кундера в есе «Вкрадений Захід, або Трагедія Центральної Європи» писав: «З міркувань географії, Центральна Європа є центром Європи, з позицій культури – Заходом, а з точки зору політики з 1945 року – Сходом. Ми є не Східною Європою, а «вкраденим» Заходом; ми належимо європейській культурі, бо цивілізаційні кордони не обкреслюються танками» [915, с. 37]. З цього приводу Ларрі Вулф зазначав: «Від Щеціна на Балтиці до Трієста на Адріатиці уздовж континенту опустилася залізна завіса», – заявив 1946 року Вінстон Черчилль у Фултоні (штат Міссурі), в серці іншого континенту. «Залізна завіса», що розділяла Європу на дві частини – західну і східну, стала найбільш успішним риторичним новотвором у його політичній кар'єрі. Наступні півстоліття ця завіса залишилася найважливішим структурним розломом у свідомості й на карті. Карту Європи, з її численними країнами і культурами, було позначено цією ідеологічною заслоною, що пролягла континентом під час холодної війни. Фултонська промова Черчилля виявилася пророчою, ставши наріжним геополітичним фактом міжнародних відносин. Історики холодної війни наступних поколінь, як-от Волтер Лафібер і Даніел Єрґін, намагалися відповісти на запитання: Черчилль просто передбачив нову геополітичну ситуацію чи його провокаційна фултонська промова сама спричинилася до ідеологічного поділу Європи, прискоривши кристалізацію кордонів? З опублікованих мемуарів самого Черчилля випливає, що він аж ніяк не був стороннім спостерігачем того, що випало на долю «східних держав Європи», а активно допомагав ділити континент і розвішувати завісу. Ще 1944 року, за два роки перед тим, як Черчилль у супроводі Гарі Трумена вирушив до Фултона попереджати світ про комуністичні сутінки, він у Москві зустрівся зі Сталіним, аби домовитися про повоєнний поділ сфер впливу в тих-таки «східних державах». На аркуші паперу Черчилль запропонував Сталінові 90 % Румунії, 75 % Болгарії, 50 % Угорщини та Югославії і лише 10 % Греції з «її невмирущою славою» [139, с. 25-26].

У пріоритетному статусі Греції для Черчилля немає нічого дивного: це данина історичному внеску цієї країни, її культури і цивілізації в генотип того, що в наш час має симбіотичну назву «Захід». Сукупність геополітичних та історичних обставин призвела до того, що саме Греції випала місія стати на заваді намірам Сходу усунути Захід як свого фундаментального антипода, конкурента і опонента. Храм богині Афіні Парфенон споруджено на честь перемоги 12 вересня 490 року до н. е. під Марафоном 10-тисячного афінського війська над 25-тисячним

перським. Фриз над доричними колонами цього святилища зображає у вигляді горельєфа фігури 192 грецьких воїнів, загиблих у тій битві.

Більшість дослідників закріплюють за битвою під Марафоном статус першого безкомпромисного протистояння цивілізацій Заходу та Сходу. Відтоді таке протистояння мало продовження у різних місцях і за участю різних суб'єктів історичної процесуальності: європейський Захід протистояв культурно-цивілізаційному Сходу в особі маврів на Піренейському півострові, полчищам Чингізхана – на болотистих просторах Тисо-Дунайської низовини, туркам-османам – у Константинополі й на Балканах, більшовикам – у Східній Європі. З приводу останнього випадку В. Примост пише: «Спроба понести прапор революції в Європу закінчилася, незважаючи на значну перевагу в силах, повним розгромом більшовиків, здійсненим поляками і українцями у Варшавській битві (1920). Червоні втратили вчетверо більше убитими, ніж поляки й українці, а «червоний Бонапарт» Тухачевський був осоромлений. Власне, саме Варшавську битву (а не Куликовську) слід було б внести до тієї категорії, де знаходяться битви на Каталаунських полях і при Пуатьє, тому що на Віслі були зупинені дикі орди, які прагнули знищити європейську цивілізацію. «Польські трудящі» цілком прогнозовано «зрадили спільну революційну справу» й дали рішучу відсіч своїм «визволителям» зі Сходу» [573].

Принагідно зазначимо, що в сучасному розумінні термін «Захід» зобов'язаний своїм походженням епосі холодної війни. Його винайшли у США, аби переконати пересічних американців у тому, що їхня доля неподільно пов'язана з долею Західної Європи. В американських університетах у 60-х – 80-х роках ХХ століття навіть був курс за назвою «Західна цивілізація», у процесі вивчення якого студенти дізнавалися, що своїми витокami їхня цивілізація сягає античної Греції та Риму і що всі громадяни США та Західної Європи – частина єдиного співтовариства, яке успадкувало світоглядні і ментальні цінності античної епохи. Цей ідейний наголос істотно суперечив первісним акцентам американської ідеології, які констатували: «Ми інші, ми живемо окремо від Європи, ми не будемо втручатися в європейські війни». В другій половині ХХ століття мали місце спроби щодо зближення США з Європою. Сам термін «Захід» в основі містить геополітичні міркування: ним репрезентувався насамперед блок країн НАТО.

Між іншим, «американцями сприйняття понять Схід та Захід у межах своєї країни і в масштабах цивілізації істотно відрізняється. У

США Схід (the East) – це північно-східна частина США від штату Мен до штату Меріленд, яка асоціюється з епохою освоєння Америки, традиційним способом життя, старомодними ідеями і т. ін. Відповідно, Захід (the West) для американців – це штати південного заходу, скелястих гір і Тихоокеанського узбережжя, що асоціюються з піонерами, ковбоями, індіанцями, лібералізмом, вільнодумством, нетерпінням до умовностей, неформальним стилем поведінки тощо. Однак, знаходячись у Європі, американці оперують поняттями Схід та Захід як європейці» [234].

Важко не погодитися з С. Пирожковим та Н. Хамітовим: «Відповідаючи на запитання, «який саме вибір повинна зробити Україна – європейський, євроатлантичний чи західний взагалі?», слід відповісти – і перший, і другий, і третій. Як частина європейської культури і цивілізаційної спільноти Україна робить європейський вибір. Обираючи розвиток у цивілізаційному контексті відкритого демократичного суспільства, вона здійснює євроатлантичний вибір. Приймаючи особистість, її права, гідність та свободу вищими цінностями, Україна обирає західний світ, західну цивілізацію взагалі» [556]. Щоправда, цей тезі не завадить уточнення: якому стилістичному відгалуженню (і чому саме йому) євроатлантичного вибору і західної цивілізації Україна має віддати пріоритет цивілізаційного запозичення?

Річ у тім, що в наведеному абстрактному форматі ми редукуємо багатоманітну дійсність сучасного світу до схем, зручних у сенсі наочності, але апріорно проблемних з міркувань практичного застосування, бо насправді світоглядна, аксіологічна і етична прірва в багатьох аспектах існує не лише між двома основними китами, на яких стоїть сучасна західна цивілізація – Європою та США, – кожен з цих китів є спільним вектором багатьох майже несумісних тенденцій (і якщо для Європи цей status quo був очевидним завжди і ще принаймні тривалий час таким залишатиметься, то в США він набув виразних ознак після різних ексцесів і громадських збурень під час та по завершенні попередніх президентських виборів).

Ігнорувати такі реалії на рівні рефлексії і компаративного аналізу – означає діяти за принципом «усі китайці – на одне обличчя». Можливо, для масової свідомості такі ерзаци є прийнятними чи принаймні нефатальними, але для статусу респектабельної наукової експертизи вони вочевидь недостатні, бо сприяють побудові не реалістичних проєктів суспільної модернізації, а лише так званих веж зі слонової кості, які хоч і мають привабливий, респектабельний

вигляд, але їм притаманний один фундаментальний недолік: у них неможливо жити.

Керівник британського Центру європейських реформ Чарльз Грант у газеті «Гардіан» висловив таке кредо: «Я вважаю, що європейські, а не просто західні або універсальні цінності існують. Більшість європейських цінностей не відрізняється від тих, які сповідаються в США та інших частинах світу, але три аспекти їх усе ж вирізняють. Цінності європейців є більш соціальними: американці підозріліше ставляться до держави, профспілок, оподаткувань і питань рівності. Європейські цінності є більш світськими і ліберальними: позиція американців, хоча і не всіх, у таких питаннях, як смертна кара, контроль над вогнепальною зброєю, аборти і дослідження ембріонів відрізняється від тієї, яка прийнята в Європі. Нарешті, європейці, як правило, підтримують ідею врегульованої системи глобального управління і сильних міжнародних інституцій. Багато американців дотримуються правих поглядів, не визначають будь-яких обмежень свободи, діяти так, як вони хочуть» [355, с. 5].

На тлі дещо гіпертрофованої акцентованості вітчизняного інформаційного простору на нібито «безальтернативності для України європейського цивілізаційного напрямку» формульне кредо князя Ніколая Трубецького «Європа (Захід) проти людства» набуває ознак недоречної тенденційності. Хоча насправді такий вердикт не був чимось світоглядно й концептуально маргінальним: у подібній смисловій конотації формулювала свої максими німецька політична філософія консервативної спрямованості (Освальд Шпенглер, Вернер Зомбарт, Лео Фробеніус, Ернст Юнгер), європейський традиціоналізм кінця XIX – першої половини XX століть (Рене Генон, Юліус Евола, Титус Буркхардт), «нова ліва критика» (Жорж Батай, Жан-Поль Сартр, Гі Дебор, Мішель Фуко, Жіль Дельоз), марксистська критика буржуазного ладу (Антоніо Грамші, Дьєрдь Лукач), рафіновані інтелектуали з когорти «нових правих» (Ален де Бенуа, Емануель Муньє, Робер Стойкерс).

Для коректного розуміння можливостей і перспектив культурно-цивілізаційних запозичень слід враховувати визначальні генеалогічні особливості й причинно-наслідкові зв'язки, а саме: сучасна західна цивілізація виникла на основі протестантської і католицької цивілізаційних гілок. «Будучи складовими західного християнства, католицька і протестантська цивілізації мали різну вагу в різні історичні епохи. Основною причиною Реформації стала боротьба між

новонародженими капіталістичними відносинами та домінуючим на той час феодальним ладом, на захисті ідеологічних кордонів якого стояла католицька церква. Інтереси нового класу капіталістів виявилися когерентними світоглядним засновкам протестантських церков, які обстоювали ідеали скромності, економії і накопичення капіталу. Протестантизм набув поширення по всій Європі у віровченнях послідовників Мартіна Лютера (лютеранство), Жана Кальвіна (кальвінізм), «цвіккауських пророків» (анабаптизм), Ульріха Цвінглі (цвінгліанство), а також у англіканстві» [738, с. 74].

Якщо звернутися до основ католицького віровчення Середньовіччя, то «привертає увагу відсутність у ньому насамперед професійної та господарської етики. Взірцем вважається людина, яка цілий день проводить не в праці, а в молитві. На зовсім інших підставах побудована етика протестантизму. Їй властиві два елементи, відсутні в католицизмі: а) методичність життєвого укладу; б) професійна етика або професійний обов'язок. Обидва вони відіграли величезну роль у розвитку західного раціоналізму. Професійний обов'язок і систематичність життєвого укладу становлять основу нової соціальної етики, що виражає дух капіталізму» [248, с. 115].

Громадський рух, який докорінно змінив ієрархію культурно-цивілізаційних цінностей Європи, був започаткований 95-ма тезами Лютера. У ті часи, коли прощення гріхів можна було купити, Лютер закликав вважати папські індульгенції недійсними і прагнути до спасіння, утримуючи в межах світоглядного горизонту три ключові фактори – покарання, смерть і пекло. Він сформував спільноту, яка принципово дистанціювалася від деморалізаційних недоліків існуючої на той час системи. А оскільки суспільство завжди зацікавлене в більш ефективному функціонуванні, то з часом, усвідомивши фатальність чинного статус-кво, воно екстраполювало на себе і засвоїло як належне канони Лютера.

Щороку 31 жовтня в Німеччині та інших європейських країнах відзначається День Реформації, бо саме в цей день у 1517 році доктор богослов'я Віттенберзького університету Мартін Лютер прикріпив до дверей Віттенберзької церкви свої «95 тез», у яких таврував зловживання католицької церкви – зокрема, продаж індульгенцій [320, с. 9]. Між іншим, «протестантизм виявився першою світовою релігією, яка виступила проти схвалення бідності й прославлення відсутності інтересу до матеріальних благ. Закликам католицизму до покірності та смиренності, до готовності непохитно протистояти випробуванням

бідністю і хворобами, оскільки такі випробування нібито послані Всевишнім, кальвінізм протиставив інше трактування євангельських заповідей – прагнення до поліпшення обставин, що склалися, знову ж таки ціною самовідданої праці» [248, с. 117]. Треба визнати, що для українського цивілізаційного проекту такий спосіб світосприйняття і життєдіяльності виявиться вочевидь не зайвим. А прецінь, якщо врахувати ще один світоглядно-етичний акцент протестантизму – категоричну неприйнятність продажу індульгенцій. Не випадково протестантські країни мають один з найнижчих рівнів корупції в світі.

Попри окремі принципові розбіжності між християнством та іудаїзмом у багатьох дослідженнях, присвячених культурно-цивілізаційному і ментальному становленню, двоєдине термінологічне сполучення «іудео-християнський» має цілком обґрунтовані ознаки. І треба визнати, що досвід розвитку Ізраїлю містить чимало повчального досвіду для потреб сучасної України. В цьому сенсі аргументаційно й ілюстративно доволі переконливою є книга американського оглядача і політичного консультанта, коментатора «Fox News» і співробітника «The Wall Street Journal» Дена Сенора та журналіста «The Jerusalem Post» Сола Сінгера «Start-up Nation: The Story of Israel's Economic Miracle» [627].

Цей світовий бестселер, перекладений 30 мовами світу, наповнює реальним змістом притчу про мишку, яка, «замість того, щоб потонути в молоці, борсалася й збила його на масло. Стартові позиції для розвитку Ізраїлю як країни були практично нульові: бідні природні ресурси, нестабільна зовнішньополітична ситуація, тривала відірваність від своєї землі.

Однак саме постійна гра на межі, криза як виклик сприяли тому, що ізраїльський народ акумулював свої сили й зумів не тільки створити комфортні умови життя для себе, а й стати одним із провідних гравців на світовому ринку, де панує економіка ідей, а не матеріального виробництва. Здійснити прорив євреям допомогла не лише гідна подиву згуртованість – важливе значення мала така риса ментальності, як відмова від жорсткої субординації, нехтування авторитетами. На прикладі армії можна простежити, як у, здавалося б, чітко ієрархізованій системі люди не втрачають здатності мислити критично, не бояться брати відповідальність за свої ініціативи й ризикувати.

Стиль поведінки в армії істотно вплинув і на формування бізнескультури. Ізраїлю вдалося створити унікальну військову структуру країни, в якій ранг майже нічого не важить і пересічний військовий

може вказати генералу, що він має вчинити по-іншому задля кращого результату. В Ізраїлі освіта людини має менше значення, ніж досвід служіння в армії. Ізраїльська армія розриває шаблон сприймання солдата як гвинтика в системі. Вишкіл й екстремальні умови провокують на ініціативність і критичність мислення, неординарні ситуативні рішення, гнучкість, вироблення культури сумнівів і суперечки. Це сприяло формуванню антиєрархічного етосу, яким просякнутий кожен аспект ізраїльського суспільства» [125].

У наш час доволі обґрунтованим є підхід, згідно з яким сучасні цивілізації поділяють на західні (техногенні, ліберальні) та східні (космогенні, традиційні). Східний цивілізаційний тип розвивається на основі збереження досягнутого культурного і матеріального відтворення суспільства в історично сформованих формах. Циклічні зміни в межах цих цивілізацій не призводять до істотних переформатувань ідентичності, а нововведення здійснюються під егідою сформованих соціальних структур. Головним суб'єктом змін у цивілізаціях Сходу є держава, яка слугує основою непорушності власності й влади, а також гарантом пріоритетності ціннісно-ментальних і духовних зразків.

Дискусійним залишається аспект місця православної християнської цивілізації. Вона посідає проміжне становище, включаючи елементи цивілізаційного Сходу і цивілізаційного Заходу, тому формально може вважатися «проміжною». Однак, якщо взяти до уваги сутнісні особливості, то доведеться визнати, що російська православна цивілізація все ж є переважно східною і космогенною: зокрема, для Росії характерна нерозвиненість правової держави, громадянського суспільства, реальної багатопартійності, а поділ влади має суто ефемерні ознаки. Тут домінує традиційність – причому у значною мірою вихолощеному і спотвореному форматі.

На відміну від православної, поняття слов'янської цивілізації є досить розмитим і не володіє чітким змістом. Невід'ємною системоутворюючою ознакою цивілізаційної єдності слов'ян можна вважати християнство, натомість фактор мовної спорідненості є доволі умовним. Показово, що, незважаючи на схожість польської та російської мов, культурно-історичні й політичні умови розвитку Польщі та Росії здебільшого призводили до їх цивілізаційного розмежування і навіть протистояння.

Ще більш виразною ілюстрацією фантомності слов'янської цивілізації є ситуація з відносинами між Болгарією та Росією: з часів битви на Шипці 1877 року російська офіційна пропаганда подавали ці

взаємини як «взірець непорушної слов'янської єдності», бо як-не-як, а Кирило і Мефодій подарували Росії абетку, безперечним історичним фактом залишається спільне протистояння Туреччині, ще у 1980-х роках Болгарія зондувала ґрунт щодо входження до складу СРСР, аж раптом – розпад світової системи соціалізму, Варшавського пакту, Радянського Союзу і насамкінець – як родзинка на торті – входження Болгарії в НАТО. Цей фінальний акорд еволюції взаємин між Болгарією та Росією був настільки вражаючим і болісним для Кремля, що вирішили за краще взагалі накласти інформаційне табу на все, що стосується Болгарії – за принципом: нема країни – нема проблеми.

Російський цивілізаційний фактор позиціонує себе як православний і слов'янський водночас. Утім, сприймати таке твердження варто з деякими застереженнями – зокрема, на генетичному рівні у росіян превалює не слов'янська, а угро-фінська гапло-група; крім того, прискорене зростання питомої вага мусульманського елемента в структурі соціуму ставить під сумнів православне домінування вже в найближчому майбутньому.

Виявлення змістовної спорідненості між російським та європейським цивілізаційними факторами доволі поширене в середовищі російських фахівців у галузі суспільних наук. Різні автори зазначають, що «обидві цивілізації є християнськими, обидві виникли внаслідок історичних і цивілізаційних синтезів варварського світу з пізньоантичною цивілізацією і культурою, обидві мають спільне цивілізаційне джерело в особі цивілізації і культури Стародавньої Греції. Історичний і цивілізаційний фундамент обох цивілізацій один і той самий – Стародавня Греція і пізньоантичне християнство. Відповідно, їх генетичний код історії має чимало і принципово спільного, бо формувався з одних і тих самих культурних і духовних джерел на основі й за допомогою цивілізаційних запозичень і схрещувань» [351, с. 127].

За визнанням аналітиків, «превалюють принципи відмінності на рівні генези, котрі визначили відмінності між ними цивілізаційного масштабу – як відмінності між Європою та Росією. Насамперед слід враховувати первісні відмінності суб'єктної бази двох локальних цивілізацій. Росія спиралася на етногенез слов'янського елемента, який втягував в орбіту своєї історичної творчості фіно-угорський і тюркський етнічний компонент. Європа ж синтезувала інші етнічні елементи – в основному німецькі, романські, кельтські.

Етнічна основа двох локальних цивілізацій виявилася різною, різною виявилася і їх початкова культурна і духовна база, на якій



здійснювалися всі наступні цивілізаційні запозичення, схрещування, синтези. А, як відомо, **в акті будь-якої взаємодії результат залежить не лише від того, з ким або з чим взаємодіють, а й від того, хто або що вступає у взаємодію, на якій базі взаємодія здійснюється.** Тут вона виявилася абсолютно різною і в етнічному, і в культурному, і в духовному відносінах. Взаємодія опосередкована різною історією і різними способами її об'єктивації, різною соціальністю, культурою, духовністю» [351, с. 128].

Сутність ще одного істотного фактора полягає в тому, що «Європа і Росія в своєму цивілізаційному становленні мали різних цивілізаційних посередників, спиралися на історичний, культурний і духовний досвід різних цивілізацій – відповідно, на Рим та Візантію. **Росію і Європу відокремили від загальної і початкової цивілізаційної основи, їх духовної батьківщини давньогрецької цивілізації різні цивілізації-посередники, відмінності між якими ще в межах єдиної Римської імперії накопичувалися століттями і найрадикальнішим чином позначилися на цивілізаційній специфіці Європи та Росії**» [351, с. 129].

Ідеократичний характер Росії має виразне візантійське походження. У Росії слідом за Візантією і на відміну від Заходу відносини між світською та духовною владою будувалися на так званому ідеалі «симфонії влад», на глибокому проникненні духовних засад суспільного життя в основи самих принципів державного устрою і правління. Релігійно-моральний зміст життя набував статусу найважливішого елементу всієї державної структури суспільства. Церква, не зливаючись із державою повністю, водночас не відділяється від неї, не перетворюється на самостійну силу в політичній боротьбі, а прагне, як влада духовна, разом з владою світською виконувати функцію фундаменту національної державності.

Примат Царства (Imperium) над Священством (Sacerdotium) у російській моделі державності замінив ідеал «симфонії», сформульований у річищі політичної стратегії імператора Юстиніана. Декретами Катерини II про секуляризацію церковних земель (1763–1764 років) православна церква була позбавлена політичної та економічної незалежності й перетворилася на особливий різновид бюрократії, що активно проводила за допомогою кадрів духовництва політику русифікації (аж до заборони Києво-Печерській і Чернігівській друкарням видання літератури українською мовою).

Узвичаєний упродовж століть статус церкви і державної влади призвів до низки наслідків, які абсолютно не вкладаються в канони західного секуляризованого мислення. Головний з-поміж них – «обов'язок щодо держави є частиною щирого ставлення до Бога. Державна влада взагалі визнається особливим служінням, подібним до церковного, чимось на кшталт чернечому послуху, а ставлення до самої держави підноситься на рівень релігійного таїнства, сакральності. Саме такого ідеократичного характеру набувають унаслідок історичного розвитку Росії основи її державності й принципи взаємин російського народу з власною державою. Крім того, Росія – православна цивілізація, а Європа – ні. Росія відрізняється від Європи православними архетипами своєї духовності. Православ'ю Росія зобов'язана всім, самою можливістю бути Росією. Окрім іншого, православ'я дало Росії ідею державності і духовне ядро базових цінностей національної ідентичності» [351, с. 131].

Коли критична маса несумісності російського та європейського цивілізаційних факторів набуває очевидних ознак, російська масова і навіть наукова свідомість починають інтенсивно фрондувати щодо Європи, кидати їй виклики найрізноманітнішого профілю. А позаяк залізобетонні аргументи у вигляді фінансової та фінансово-економічної потужності в абсолютній більшості випадків відсутні, то доводиться вдаватися до самонавіювання: ми – найкращі.

Натомість Україна, як переконливо довів І. Лисяк-Рудницький, «ніколи не переживала доби насильного і раптового «узахіднення», аналогічно з царюванням Петра в російській історії. І в цьому нема нічого дивного: «Будучи від своїх першовитоків суттєво європейською, – і в цьому значенні «західною», – Україна не потребувала інкорпорації в Європу шляхом наглого, революційного перевороту» [417, с. 2].

Насправді, невідповідність Росії фундаментальним канонам європейської цивілізації зумовлена не якимись «перегинами на місцях» – як це звик подавати російський офіціоз, а генетичними причинами, які якщо й не надають авторитаризму, деспотії і тоталітаризму нормативного статусу, то, в усякому разі, програмують такі контр-продуктивні для суспільного розвитку ексцеси з неухильною регулярністю.

Ідеться про те, що згідно з едиктом імператора Феодосія від 380 року сповідування православ'я стало обов'язковим для всіх підлеглих імперії (відповідно до давньоримської максими, яка стала гаслом імператора Юстиніана: одна держава – одна релігія – один закон). Як

би не намагалися деякі інтерпретатори демонізувати практику суспільно-політичного функціонування Риму, Західна Римська імперія лише боролася із релігійними сектами, які не визнавали її політичної першості в суспільстві, але вона ніколи не регламентувала обов'язковість певного віросповідання. Доводиться визнати, що це – своєрідна «родова травма» православ'я, якої практично неможливо позбутися.

Російський цивілізаційний фактор сформувався значною мірою під впливом ідеології офіційної народності, проголошеної в період царювання Ніколая I графом С. Уваровим під час його вступу на посаду міністра народної освіти: «Православна віра, самодержавство і народність – це ті першооснови, без яких Росія не може повноцінно функціонувати». Відповідно до цієї концепції, російський народ вирізняється глибокою вірою і відданістю престолу, а православна віра і самодержавство становлять неодмінні умови існування Росії. Народність розумілася як необхідність дотримуватися власних традицій і відкидати іноземний вплив, як необхідність боротьби із західними впливами у форматі свободи думки, свободи особистості та індивідуалізму, котрі витлумачувалися православ'ям як «вільнодумство» і «смутьянство». Як визнає абсолютна більшість російських дослідників, ідеологія офіційної народності була національним міфом російської монархії, зумовленим прагненням «поліпшити реальність», видати бажане за дійсне, легітимізувати і зміцнити урядовий курс Ніколая I.

Унаслідок цивілізаційного розвитку статусу імперативних ознак російської цивілізаційної специфіки набула низка ціннісно-ментальних особливостей. Передовсім це «відсутність політичної культури участі з характерною соціально-політичною пасивністю і «невтручанням» громадян у можливі форми впливу на владу через вибори. Має місце пасивність населення, відсторонене ставлення до влади, психологічна і поведінкова підданська орієнтація переважної більшості населення на патронаж з боку держави. Цивілізаційні детермінанти призвели до формування в Росії особливої управлінської культури, яка постійна в своїх основах і лише частково коригується мінливими історичними умовами. Найбільш виразно її специфіка вже протягом багатьох століть реалізується в низці ключових сфер – у ставленні до влади, керівництва і начальства, праці, законів і адміністративних порядків» [738, с. 48].

Здебільшого до переліку ідентичностей сучасного російського суспільства відносять: 1) Росія – держава російського народу, 2) Росія – сильна військова держава; 3) Росія – багатонаціональна держава

рівноправних народів; 4) Росія – соціалістична держава; 5) Росія – центр союзу колишніх республік СРСР; 6) Росія – військова імперія в межах Російської держави; 7) Росія – сучасна ліберальна держава загального добробуту; 8) Росія – країна демократичних свобод і прав людини; 9) Росія – православна християнська країна; 10) Росія – євразійська держава.

Мусульманство (іслам) є ще одним фундаментальним цивілізаційним стовпом сучасного світу. Іслам «передбачає покірність і підпорядкування законам, наказам і заборонам Аллаха, повне і абсолютне єдинобожжя. Починаючи з VII століття ісламський ареал набув широкої територіальної протяжності, утворюючи разом з буддизмом, індуїзмом і іудаїзмом космогенну цивілізацію. На принципово східний космогенний характер ісламської цивілізації вказує її ціннісно-нормативний та інституційно-традиційний зміст. Ідеться про «внутрішню і зовнішню традиційність», «принципову антисучасність», «критичне сприйняття перспектив залучення до світу модерніті», протидія сучасності засобом боротьби проти Заходу» [319, с. 10].

Конфуціанська цивілізація в країнах Азіатсько-Тихоокеанського регіону (Китай, Тайвань, Південна Корея, Японія) є прикладом поєднання зовнішньої сучасності та внутрішньої традиційності. Як зазначає О. Кармадонов, «ментальність і мислення представників китайсько-конфуціанського культурного ареалу парадоксальним чином споріднені з ментальністю і мисленням європейського типу – зокрема, за критерієм раціональності, прагматизму, нескутості релігійною догмою, орієнтації на успіх у поцейбічному світі. Метанаративом, який примирює традицію та сучасність у цьому культурному ареалі, постає ідея національного успіху» [319, с. 9–10].

Чимало повчального і корисного Україні можна запозичити в синтоїзму і японській локальній цивілізації. «Японці – дуже своєрідний культурсинтетичний етнос. Варто лише пригадати, як вони запозичили ієрогліфічну писемність у китайців, але одночасно до ієрогліфа прикріпили своє власне читання. Японці належать до тих небагатьох націй, які геніально й безболісно здійснюють модернізацію на основі форм роботи з власною ідентичністю» [191].

Чимало позитивного для перспектив модернізації України містить досвід окремих успішних країн Південно-Східної Азії. Зокрема, у книзі мемуарів колишнього прем'єр-міністра Сінгапуру Лі Куан Ю «From Third World to First: The Singapore Story: 1965–2000» йдеться про феномен кривітної країни, яка в 1965 році здобула незалежність і,

попри тотальний скепсис аналітиків щодо її майбутнього, спромоглася не лише утвердитись як суверенна країна, а й стати визнаним центром Азіатського регіону з найкращим у світі аеропортом, найбільшою авіалінією, ключовим торговим портом і четвертою позицією в світі за рівнем доходів на душу населення [382].

Останнім часом дедалі виразніших ознак набуває латиноамериканський цивілізаційний феномен. Утім, деякі фахівці розгледіли цивілізаційні перспективи цього регіону ще в середині ХХ століття. Зокрема, в 1950 році Дж. Кеннан констатував: «Латинська Америка – єдиний у світі континент, де людина залишається людською істотою, де немає ядерної зброї і ніхто не думає про її розробку, де зберігається величезний запас заповідей, знань і звичаїв, виплеканих у християнському світі і спрямованих на єднання людини з Богом і створення цивілізованих умов існування. Одного разу цей континент виявиться останнім прихистком і депозитарієм людських християнських цінностей, які на європейській прабатьківщині і в Північній Америці внаслідок пересичення, заорганізованості й засліплення страхом і амбіціями виявилися викинутими на смітник» [228, с. 381].

Природно, що найвищий індекс очікувань мають запозичення, зроблені в успішних цивілізаціях. Це – результат підсвідомих екстраполяцій на свій соціальний ґрунт плідних зусиль іншої цивілізації. І навіть якщо критичний елемент свідомості делікатно натякає, що рослина, пересаджена в інший ґрунт, не гарантує врожайність, аналогічну попередньому місцю, решта елементів свідомої та підсвідомої сфери не обтяжують себе надлишковими аналітичними зусиллями, зводячи свою консолідовану позицію до риторичного запитання: якщо іншим вдалося, то невже ми не зможемо?!

Взірцем успішної цивілізації може слугувати цивілізаційний проект США. Цивілізаційні фактори виразно простежуються в економіці, зовнішній політиці та расово-етнічних відносинах США, але особливо їх присутність помітна на рівні національної культури і ментальності. США володіють ознаками, типовими для західної цивілізації в цілому, водночас їхньому розвитку притаманні цілком оригінальні архетипи й фактори, які властиві лише їм. В одному з класичних досліджень цивілізації США зазначається, що «як головні чинники, які сприяли її успіху, найчастіше виокремлюють такі, як Конституція, індивідуалістичний капіталізм і фронтір. В іншому класичному дослідженні основоположного архетипу американської цивілізації таким постає лібералізм в його локківській версії. С. Гантінгтон вбачав його в

англійському протестантизмі. Д. Белл доводив, що фактором, який дозволив США піднятися над іншими цивілізаціями, в тому числі й західними, було унікальне за своїми позитивними характеристиками громадянське суспільство. Нарешті, перший загальноновизнаний класик у дослідженні американської цивілізації – А. де Токвіль – вважав її основним фактором демократію» [641, с. 35].

Важливий фактор американської цивілізації – її англосаксонські корені. «Англосаксонський цивілізаційний архетип панував у період становлення північноамериканського суспільства в XVII – XVIII століттях і зберігав величезний вплив протягом усієї подальшої американської історії. Північноамериканське суспільство виникло як продовження англійської історії і цивілізації – на той час однієї з найбільш передових і матеріально розвинених. Англійці, які протягом перших двох століть американської історії становили більшість переселенців, перенесли в Новий світ соціально-економічні та політико-правові інститути і традиції старої батьківщини. Американські колоністи позиціонували себе англійцями, які переселилися в Новий світ і наділені такими самими правами й свободами. Велику хартію вольностей 1215 року й інші принципи англійського конституціоналізму, які були відсутні в континентальній Європі, вони сприймали як свої власні» [641, с. 36].

Англійський цивілізаційний архетип «утверджував індивіда як головного суб'єкта американської цивілізації. Він же сприяв розвитку в американській цивілізації такого важливого суб'єкта, як громадянське суспільство. Індивід і громадянське суспільство перебували переважно у відносинах співіснування, взаємодії і гармонії. При цьому обидва чинники як культурно-цивілізаційні цінності мали перевагу перед державою. Роль громадянського суспільства, як сукупність добровільних об'єднань індивідів, що організують свої зусилля задля солідарного досягнення спільної мети й інтересів, традиційно була притаманна Англії, а в Північній Америці вона набула ще більш виразних ознак з тієї причини, що обсягів урядової влади в США бракувало для організації і регулювання правового простору» [641, с. 37].

Метафора «плавильний казан» (melting pot) належить письменнику початку ХХ ст. Ізраїлю Зангвілу. Вона акцентувала увагу як на «здатності американського суспільства приймати безперервні потоки іммігрантів, так і на ідеї злиття американців різного походження в єдину націю зі спільною мовою і спільними культурними цінностями. Однак серед соціологів побутує думка про те, що концепція «плавильного казана», яка видається уособленням демократичної ідеї,

насправді є ідеологією домінантної групи WASP (White Anglo-Saxon Protestant), адже така ідеологія призвела до вживання поняття «чужинець» (alien) стосовно корінних мешканців континенту – індійців та мексиканців» [464, с. 141].

Домінантну групу WASP утворили вихідці з Північної Європи – зокрема, з Британії, Ірландії, Німеччини, Нідерландів і Скандинавії. Ця іммігрантська група «була першою і тривалий час єдиною, тому й отримала назву «old immigrants» (себто «старі іммігранти»). Упровадження терміна «preferred immigrant» супроводжувало непомірні квоти для імміграції аж до 60-х рр. ХХ ст., коли найбільшу перевагу надавалося Англії, що, у свою чергу, призвело до «англо-конформізму» (Anglo-Conformity). Як результат, найвищого статусу набули ті групи іммігрантів, які найбільше наблизилися до «англо-моделі», що може пояснити роль англійської мови в усьому подальшому розвитку американського суспільства. Внаслідок проведених соціологічних і політичних досліджень сучасні США заперечують концепцію «плавильного казана», а феномен культурного плюралізму в Америці набув нових метафор: «salad bowl», «tossed salad», «pizza» та ін., у яких підкреслюється єдиний культурний простір зі збереженням яскраво виражених етнічних особливостей» [234].

Традиційні характеристики американської нації утворюють такі ознаки: «індивідуалізм і здоровий глузд, прагматизм і підприємництво, раціоналізм і матеріалізм, динамізм і конформізм, егалітаризм і демократизм, ідея американської винятковості і культу успіху. Практично будь-яке змалювання американського характеру починається з дослідження індивідуалізму як основної риси американської нації. Заслугує на увагу концептуальний підхід Т. Ю. Ма, в межах якого індивідуалізм постає істотною складовою національної самобутності, чимось загальним стосовно будь-якої нації і особливим – щодо американської нації» [234].

Сам факт того, що американська цивілізація в стислі терміни досягла безпрецедентного успіху, свідчить про наявність в її арсеналі ефективного цивілізаційного інструментарію, який можна спробувати застосувати в українських умовах. Українському політичному істеблїшменту й загалом суспільній свідомості варто звернути прискіпливу увагу щонайменше на три аспекти – індивідуалізм, рівність та динамічний фронтір (життєдіяльні межі).

Здавалося б, згадка про індивідуалізм зайва, позаяк український цивілізаційний фактор також значною мірою індивідуалістичний. Але

оскільки історичні наслідки, ефективність використання індивідуалістичного потенціалу в Україні та США істотно відрізняються, то опанування американським досвідом у цьому аспекті цілком виправдане. Впродовж усієї історії США індивід був наділений статусом суверенного суб'єкта суспільства, відповідального за реалізацію своїх можливостей, здібностей і добробуту. Історична особливість цієї країни полягає в тому, що вона суверенізувалась одразу в статусі буржуазного суспільства, в якому головним мірилом індивідуального буття був успіх – матеріальний і суспільний. Ліберально-капіталістичний індивідуалізм в Америці завжди був загальнонаціональною цінністю, а не буттєвим кредо лише буржуазного класу: його поділяли якщо не всі класи й соціальні групи, то відчутна більшість. Ця обставина, між іншим, пояснює практичну відсутність у США резонансних класових конфліктів упродовж усієї історії цієї країни.

Оригінальний вияв індивідуалізму віддзеркалює поняття «*privacy*», яке означає «як особистий простір, так і право на невтручання у приватне життя. Про важливість цього поняття в американській системі цінностей свідчить його поширення в усіх сферах життєдіяльності американця: сім'я, робота, спілкування з людьми тощо. У цьому ж ряду з поняттям «*privacy*» стоїть інший принцип морального виховання американця – приватна власність та її захист (*trespassing law*)» [234].

Попри позірну простоту, фактор рівності також потребує деяких коментарів з огляду на його специфіку на американських цивілізаційних теренах. «Якщо в багатьох національних культурах ця категорія трактується як рівність матеріального становища і досягнутих життєвих результатів, то американською національною культурою і ментальністю вона завжди інтерпретувалася як рівність можливостей, яка за наявності індивідуальної свободи як головної цінності і при тому, що індивіди від природи наділені різними здібностями, сумісна з досягненням різних життєвих результатів і утвердженням внаслідок майнової нерівності. Державне втручання в конкурентну боротьбу індивідів допускалося лише з метою утвердження рівності початкових можливостей, але у жодному разі не для майнової зрівнялівки (або, як кажуть у США, «рівності кінцевих результатів»)» [641, с. 28].

У американській культурно-цивілізаційній і суспільно-політичній традиції демократизм уподібнюється егалітаризму, а ідея рівності не має нічого спільного зі зрівнялівкою, оскільки віддзеркалює рівність можливостей, стартових умов, наданих суспільством усім і



кожному. Ця традиція сягає своїм світоглядно-аксіологічним корінням Декларації незалежності, згідно з якою «всі люди створені рівними» («all men are created equal»).

Як згадував Алексіс де Токвіль, ніщо так не вразило його під час відвідин США, як всезагальна рівність можливостей. Ця рівність утворює онтологічний фундамент американського життя. Вона поширюється значно далі законів США, «панує над усіма сферами суспільного буття, інтенсивно генерує громадську думку, породжує почуття, навіює відповідний спосіб дій і модифікує будь-яке суспільне явище. Токвіль одним з перших розгледів, що епоха лідерства Європи в світовій політиці минула: відтоді основний досвід демократії формували вже США. Ще на початку XIX століття більшість англійців вважали цю країну інтелектуальною провінцією. Вони іронізували з «дикунства і обмеженості» громадян США, не розгледівши, що з учня Європи ця країна неухильно перетворюється на вчителя і провідного гравця» [396, с. 201].

Серед найважливіших факторів американської цивілізації дослідники незмінно виокремлюють феномен рухомого фронтиру (межі). «Спочатку це була можливість постійно пересувати кордон освоєних земель, заселяти незайняті західні території, перетворюючись у незалежних власників – фермерів, торговців, підприємців. Саме завдяки фронтиру 70% білих колоністів у стислі терміни поповнили шеренги середнього класу, а рівень їх життя виявився у півтора-два рази вищим, ніж у англійців, які, в свою чергу, були більш заможними, ніж мешканці континентальної Європи» [622, с. 129].

Коли ж на рубежі XIX – XX століть фронтір вичерпав свій географічний ресурс, його цивілізаційне значення не зійшло нанівець: він зберігся «як соціокультурний архетип в американській національній ментальності, в якій міцно вкоренилося уявлення, що кожен індивід повинен мати і має можливість долати життєвий фронтір, не боятися «зніматися з місця», якщо можливості майнового або статусного зростання вичерпані або незадовільні, спрямовувати себе на нові місця, які відкривають кращі можливості. Всі покоління американців, навіть після вичерпання географічного фронтиру, демонстрували набагато більшу, ніж інші народи, горизонтальну мобільність – на відміну від інших народів, їм притаманна здатність по кілька разів упродовж життя змінювати місця проживання і трудової діяльності» [641, с. 28].

Ця цивілізаційна особливість США є надзвичайно цінною для перспектив не лише індивідуального, а й загальносуспільного успіху:

як недвозначно доводить історичний досвід, **найбільшу динаміку позитивного розвитку демонструють саме суспільства з максимально рухомим фронтиром і незаблокованими соціальними «ліфтами»**. Однак країнам, які прагнуть ефективно застосувати американську ідею фронтиру, важливо не потрапити в пастку уявного фронтиру, коли людина і суспільство діють так, ніби в їхньому розпорядженні є потенціал фронтиру, а насправді він відсутній. Окрім дискредитації ідеї фронтиру, така самоомана призводить до індивідуальних і загальносуспільних трагедій [622, с. 130].

Якщо розглядати «американську мрію» як систему цінностей, то «успіх посідає вершинне становище у такій ієрархії цінностей. «Американська мрія» об'єднує такі риси американців, як підприємництво, динамізм, ініціативність, матеріалізм і прагматизм, що є складниками культу успіху» [234].

З американською світоглядною парадигмою (національною ідеєю, секулярною релігією), на п'єдесталі якої знаходиться життєвий успіх, радикально дисонує занепадницька російська народна мудрість «от тюрьмы да от сумы не зарекайся». Фактично йдеться про діаметрально протилежні життєдіяльнісні очікування і стратегію. Одна акцентує увагу на тому, що все – в твоїх руках, і ти в змозі досягти успіху, розпочавши рух до мети навіть з найнижчої життєвої траєкторії. Натомість другий концептуальний підхід містить зовсім іншу мотиваційно-спонукальну модальність: незалежно від твоїх зусиль і успішності попереднього життєвого циклу перспективи «тюрьмы да сумы» завжди залишаються цілком вірогідними, своєрідною тінню батька Гамлета або зарядженою рушницею, яка у виставі за назвою «Життя» обов'язково колись має вистрелити.

Ясна річ, якщо така життєва регламентація є чимось на кшталт фатуму, то протидіяти їй безглуздо «за визначенням» – тобто з огляду на її функціональний статус. Це – російська версія самоздійснюваного пророцтва, про яке неможливо вести мову засобом раціональної термінології, воно підлягає не доведенню чи спростуванню, а лише очікуванню. Для західного культурно-цивілізаційного способу мислення така система «аргументаційних координат» є абсолютно безглуздою, неприпустимою. Загалом же цей феномен виразно ілюструє глибинну, генеалогічну несумісність західної та східної цивілізаційних ойкумен, менталітетів, способів життя тощо.

Що стосується рушійних сил зовнішньої політики США, то вони багатоманітні й неоднозначні. Істотне значення з-поміж них має

експансіоністський месіанізм (американські дослідники здебільшого його називають демократичним месіанізмом): «Месіанський архетип утворює переконання переселенських протестантських громад XVII століття щодо своєї обраності й місії для облаштування ідеального християнського «Граду на пагорбі». У наступному столітті сприйняття Америки як «землі обітованої» доповнюється уявленнями про неї як про «нову імперію», що відрізняється від колишніх своїм унікальним демократизмом. Ця концепція була сприйнята батьками-засновниками, включаючи Дж. Вашингтона. У 1823 році президент США Дж. Монро оголосив, що його країна виконує місію гаранта принципів свободи і демократії на всьому американському континенті. У 1845 році під час війни з Мексикою була сформульована фундаментальна доктрина американського месіанізму – припис долі (Manifest Destiny). Висловлена одним з лідерів Демократичної партії Дж. О'Салліваном і підхоплена політичною елітою в цілому, вона оголошувала зайвими правові дискусії щодо експансіоністських прагнень США на американському континенті: «Ці претензії ґрунтуються на праві, яке витікає з того, що нам визначено долею поширити своє панування на весь континент, який дарований нам Провидінням для виконання покладеної на нас Великої Місії: встановити свободу і федеративне самоврядування» [641, с. 33].

Принагідно зазначимо, що «ідея американської винятковості виникла на ранішніх етапах існування соціуму й уперше відображена у мові як доктрина «очевидної долі» (manifest destiny). Вона стала провідною в ідеології та політиці молодій державі і справила великий вплив на світогляд наступних поколінь. Дух обраності, ідеї очевидності долі й месіанства (sense of mission) були присутні на всіх етапах формування американської нації» [234].

Обґрунтовуючи надзвичайну місію США в світовій історії, Томас Джефферсон у 1785 році пропонував зобразити на державній печатці США синів Ізраїля, які йдуть за променем сонця. Між іншим, майже всі «батьки-засновники» цієї країни були глибоко переконані в тому, що Америці притаманна особлива доля, особлива місія. В середині XIX століття спроба обґрунтувати ідею про обраність Америки та її місію керувати світом була концептуалізована на рівні доктрини «Припису Долі».

Ідея американської експансії як засобу поширення свободи і демократії породила, на думку В. Уільямса, психологічний наголос, який охрестили як «Припис Долі» США реформувати світ і

спрямовувати його розвиток [974]. Ця концептуальна теза підготувала ґрунт для перетворення концепції «Граду на пагорбі» перших поселенців-пуритан XVII століття в концепцію світової імперії, освяченої почуттям євангелічної правоти США, оскільки її експансія постає вираженням самої логіки Божественного провидіння.

Така аргументація справила істотний вплив на становлення зовнішньополітичної думки США. Зокрема, в «доктрині Монро», проголошеній у 1823 році, обґрунтована ключова роль США у Західній півкулі. Розглядаючи Латинську Америку як своєрідний «природний апендицит» Північної Америки, Вашингтон зробив принцип пріоритету США у життєдіяльності Західної півкулі своєю офіційною доктринальною позицією. Зрештою, ідея американської винятковості й особливої місії США в світовій історії тією чи іншою мірою і масштабами використовувалася всіма адміністраціями США. Це знайшло віддзеркалення в основних зовнішньополітичних доктринах офіційного Вашингтона – від «доктрини Трумена» і «плана Маршалла» до доктрини «масованої відплати» і «реальної політики» Р. Ніксона і Г. Кіссінджера, а також риторики Дж. Картера щодо «захисту прав людини». Втім, найбільшій акцентованості й принциповості ці настанови набули в часи перебування на посаді президента США Р. Рейгана.

У XIX столітті ідеї національної обраності й покликання Америки до місії маяка і форпосту демократичного майбутнього людства стають невід'ємною частиною національної свідомості. В подальшому картина не змінилася. Президент США початку XX ст. Вільсон декларував покликання Америки так: «Ми прийшли врятувати світ, надавши йому свободу і справедливість». Американський президент початку XXI століття Дж. Буш-молодший обґрунтував мету «глобальної демократичної революції», проголосив основоположним принципом зовнішньої політики США «просування демократії в усьому світі й зміну режимів». На сучасному етапі ідея «приречення» США на створення світової демократичної імперії простежується в ідеології американської еліти доволі виразно. «Порівняльні опитування громадської думки в різних країнах виявляли, що патріотизм американців, їх віра в неминущі чесноти національних інститутів були значно вищими, ніж в інших західних та й багатьох незахідних державах. Також чимало американців зараховували «поширення демократії по всьому світу» до найважливіших цілей зовнішньої політики США» [641, с. 33].

Культурно-цивілізаційні зразки – не єдиний ресурс можливих запозичень для потреб модернізації України – чимало корисного

можна виявити в корпоративній культурі та в ментальності багатьох субкультур. Одну з таких можливостей розкриває праця Уїльяма Детмера «Goldratt's Theory of Constraints: A Systems Approach to Continuous Improvement» [221]. Як слушно зазначає автор, «в умовах високої «неконстантності» соціально-економічних процесів підприємства змушені долати масу протиріч: між термінами та якістю, вартістю та витратами, необхідною продуктивністю та наявними ресурсами. Одним з найефективніших інструментів, які дозволяють компанії вирватися з обмежувальних рамок, є теорія обмежень систем (Theory of Constraints, TOC), розроблена в 1970-х роках ізраїльським фізиком, доктором Еліяху Голдраттом. Цей концептуальний підхід спрямований на підвищення швидкості генерування прибутку будь-якого підприємства. З його допомогою можна визначити, що потрібно змінити в організації, як виявляти очевидні та приховані проблеми за допомогою «логічних дерев» і як усувати ці проблеми за допомогою проривних рішень. На різних етапах свого розвитку TOC використовували всесвітньо відомі компанії: General Motors, Procter & Gamble, AT & T, NV Philips та Boeing» [679]. Ефективність такого концептуально-методичного інструментарію практично універсальна, тому його цілком можна застосувати до потреб не лише бізнесу, а й функціонування країн, культур і цивілізацій. Україна тут не є винятком із загального правила.

Архетипи української культури, які виразно простежуються в символах, міфах, казках, фольклорі, обрядах і традиціях, є узагальненням досвіду наших предків. Українська культура пройшла тривалий час формування, становлення і розвитку з найдавніших часів і до сучасності. На її розвиток впливали природні умови, географічне положення, територія, міграційні процеси, елементи інших культур. Зокрема, кордоцентризм у структурі української психіки визначається спільною ознакою українців – перевагою емоцій та почуттів над мисленням і волею. Саме він робить сутнісно спорідненими східних і західних українців попри їх своєрідність, особливості й розбіжності.

Карл Ясперс влучно зазначив, що вістря цивілізаційної проблеми має дві складові: по-перше, кожен індивід – навіть якщо він володіє розвиненим критичним мисленням – так чи інакше цивілізаційно ангажований; по-друге, така ангажованість позначена надмірною чутливістю і сентиментальністю, що на практиці часто стає на заваді своєчасному й ефективному застосуванню ресурсів критичного мислення. З цієї причини дуже важко уникнути спокуси спрощеного, редукованого

підходу. Зазначена особливість також пояснює труднощі з викоріненням апріорних догм, які вже давно втратили зв'язок із реальністю.

Приміром, в Україні дуже поширена теза про унікальність і ледве не магічні функції кордоцентризму, чимало респектабельних постатей стверджують, що ця українська «філософія серця» може виявитися чи не основним внеском України у всесвітній цивілізаційний депозитарій. І як тут не згадати розпачливе Шевченкове «Якби ви вчилися так, як треба...». Бо насправді різні варіації кордоцентризму містяться в світоглядно-культурному арсеналі щонайменше десяти країн. Ще в Стародавньому Єгипті вважалося, що «люди мислять не за допомогою мозку, а серцем. Єгиптяни виходили з тих міркувань, що мозок є лише «начинкою» для голови. З цієї причини вони ретельно вишкрібали його під час бальзамування і викидали на смітник, а серце зберігали з особливою ретельністю» [704].

Загалом доводиться визнати, що наявний стан речей потребує не рецептурно-методичних, а теоретико-методологічних зусиль широкого спектра дії – принаймні на початковому етапі осмислення поліаспектної цивілізаційної проблематики. Потребують смислового увиразнення понятійні конструкти цивілізаційного архетипу (геному, матриці тощо), цивілізаційної ідентичності, цивілізаційності, цивілізованості, цивілізаційного потенціалу, стратегічних і тактичних цивілізаційних інтересів; насильницького і ненасильницького цивілізаційного впливу, цивілізаційних ризиків, загроз і небезпек. Нестача змістовної прозорості часто зводить рівень дискурсу до рівня «про все і ні про що водночас».

Україна є лімітрофом у трьох вимірах. У геополітичному вона опинилася між НАТО та Росією. В економічному – між країнами з переважно ринковою економікою Заходу і державно-монополістичною під контролем нового правлячого класу, пов'язаного з економікою Росії. У духовно-моральному – між тоталітарно-моноідеологічним минулим і багато в чому невизначеним майбутнім у формі фактично лише ідеї про правову, демократичну, соціально орієнтовану державу. Усі три зрізи характеризують прикордонний, перехідний характер української держави і суспільства.

Тому маємо результат: з одного боку, за багатьма економічними, політичними, освітніми показниками (розвиток промисловості, урбанізації, рівень освіти, норми мислення, спосіб життя) Україна докорінно не відхиляється від середніх західних стандартів (тобто розвиваємося за стандартами Європи); з іншого – наявна значна різниця між

західноєвропейською спільнотою і українською політичною нацією (цивілізацією) в соціальному складі, в економічному і політичному мисленні, в дисципліні та продуктивності праці, в правосвідомості, соціальній психології, моралі тощо. І не варто плекати ілюзій: ця різниця не є доказом унікальності української цивілізації чи нашої євразійської самобутності.

Принцип об'єктивності передбачає визнання, що в сучасній Україні наявна як західна, так і східна цивілізаційні ідентичності. Це позначається на особливостях характеру культурної ідентичності. Важко не погодитися з тезою Юлії Зерній, яка стверджує: «Стає дедалі очевиднішим, що дві України – це не економічні диспропорції, не політичні табори, хоча й вони теж. Дві України – це дві ідентичності, які мають до того ж виразну цивілізаційну прив'язку. Перша – українська, традиційна, проєвропейська. Друга – малоросійська, з імперським (радянським) компонентом, виразно антизахідна, а отже, за багатьма ознаками азійська. Маємо визнати, що в багатьох своїх вимірах ці ідентичності є не компліментарними, а в окремих проявах – антагоністичними» [270].

**Успіх цивілізаційних запозичень зумовлений наявністю чи відсутністю консолідованої готовності суспільства їх сприйняти і ефективно засвоїти.** На жаль, доводиться констатувати, що цей параметр для сучасної України є доволі проблемним, оскільки три основні складові сучасного українського суспільства – українська, російська та «советського народу» – мають несумісні світоглядно аксіологічні пріоритети і преференції. Хоча впродовж двох попередніх років питома українська цивілізаційна вертикаль відчутно посилилася, проте заперечувати істотність інших вертикалей суспільної свідомості – значить розминутися з істиною. Значною проблемою також є та обставина, що регіональні або локальні ідентичності превалюють над загальнонаціональною, яка лежить в основі модерних політичних націй.

Деякі дослідники наполягають на доцільності «гармонійного й толерантного збалансування зазначених трьох складових сучасного українського суспільства». У формальному сенсі ця ідея приваблива, але в змістовному абсолютно нереалістична, бо йдеться про той випадок, коли компроміс або неможливий, або фатальний. У цьому контексті коректніше вести мову не про *збалансування*, а про *подолання* на якісно новому рівні.

Історично склалося так, що долю України впродовж кількох попередніх століть визначали сусіди – насамперед Австро-Угорщина, Польща та Росія. Від середини XVII століття домінантного статусу набув російський цивілізаційний фактор. Цілком природно, що сутнісні відмінності між європейським та російським напрямками накладали істотний відбиток на спосіб мислення українців (зокрема, на регіональному рівні), на їх оцінку місця України у всесвітній історії, а також зумовили специфіку і динаміку історичних процесів, яка в багатьох випадках і аспектах докорінно відрізняється від європейських аналогів.

Утім, фразу «історично склалося» не варто сприймати як неухильний фатум історичної долі: це лише необхідне окреслення об'єктивних факторів, у межах яких доводиться здійснювати проектування цивілізаційного розвитку. Зрештою, жодне суспільство не починає такий розвиток з чистого аркуша – треба просто чітко усвідомлювати, які в тебе стартові умови, обставини і можливості, щоб цивілізаційне проектування не було профанативним на рівні теоретико-методологічних узагальнень і не виявилось трагікомічним у фазі практичної реалізації.



## РОЗДІЛ 2

### ТРАНСІСТОРИЧНИЙ ФОРМАТ СУСПІЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

*Деякі миттевості мають значення,  
аналогічне вічності  
(Марк Леві, «Зустрітися знову»)*

#### 2.1. Суспільна ідентичність на терезах історії

У «Пошуках втраченого часу» Марсель Пруст витлумачив аспект присутності минулого в сучасному таким чином: подібно до того, як у королівських родинах після смерті глави сім'ї титул переходить до сина, внаслідок чого той змінює статус із принца на короля, так само внаслідок зміни соціально-історичної епохи «мертвий хапає живого» – новий суспільний формат стає спадкоємцем, наступною ланкою в ланцюгу продовження процесу життя. Для позначення цього історичного феномену Ернст Кассіер навіть сконструював спеціальний концепт: «минуле, що вічно триває», а Георг Гегель пропонував номінувати минувшину титулом «священна ланка ланцюга часу», за відсутності якої сучасне і майбутнє виявляються принципово неможливими.

Звичайно, присутність минулого в сучасному не вичерпується особливостями спадкоємності королівських сімей чи теоретичних конструкцій знакових мислителів епохи – вона віддзеркалюється в безлічі емпіричних ілюстрацій, в історичній пам'яті та в численних феноменах фантомного болю як симптомах історичної несправедливості.

Історію можна було б назвати наукою про індивідуальне, але це визначення внутрішньо суперечливе. А. Шопенгауер зазначив, що в історії відсутня фундаментальна характеристика науки, а саме: субординація об'єктів судження. Вона лише здійснює координацію зареєстрованих нею фактів. Тому в історії немає системи, як в інших науках.

Усі колективні та інституційні суб'єкти ідентифікують себе саме через історію. Неможливо збагнути покликання і функцію будь-якого соціального інституту чи установи поза історичним процесом, у процесі якого вони були створені. Е. Гуссерль називав це «ідентичністю звичок».

Р. Арон мав рацію: «Будучи в'язнем своєї епохи, інтегрованим у суспільство, людина визначається щодо минулого, звільняючись від його тиранії шляхом вибору пріоритетів майбутнього» [26, с. 346]. Історія – це мрія про минуле, а мрія – це спогад про майбутнє. Августин Аврелій зазначав у своїй легендарній «Сповіді»: «Є три часові формати – сучасне минулого, сучасне сучасного, сучасне майбутнього. Ці три часові виміри існують у нашій душі, ніде в іншому місці їх нема: сучасне минулого – це пам'ять; сучасне сучасного – безпосереднє споглядання; сучасне майбутнього – очікування».

Історичне уявлення про буття є істотним для свідомості кожної людини: наші світорозуміння і світовідчуття принципово неможливі без використання історичних понять і категорій часу, перспективи, історичної причинності й сенсу.

Найбільш виразне втілення світоглядна позиція фіналізму знайшла в латинській приказці «*Fata volentem decunt nolentem*» («Доля спрямовує того, хто її приймає, і тягне того, хто чинить їй опір»). Утім, основна проблема засвоєння історичного досвіду полягає якраз у тому, що в історії діють закономірності особливого ґатунку. Вони не визначають події з неухильністю, притаманною фізичним законам, а лише вказують на ступінь їхньої вірогідності за тих чи інших конкретно-історичних обставин (у сучасній науці це явище окреслюється поняттям «закон-тенденція»). Крім того, історичні події ніколи не повторюються цілком і повністю – вони щоразу постають у новій формі, зумовленій насамперед різним набором суб'єктивних чинників за різного історичного статус-кво.

Еволюція проекту «глобальної історії» наштовхується на чимало труднощів. Ключова проблема полягає в тому, що «пошуки закономірності в історії завжди наштовхувалися на принципову трудність: історія – єдине у своєму роді явище. Наукові закономірності належать до регулярно повторюваних явищ, проте людство існує в однині. Можна шукати повторення в історичних подіях, чим завжди займалися історики, але ці події нагадують одна одну лише в найзагальніших рисах» [726]. Іманентні труднощі пізнання історії спонукають декого до висновку, що історія нічому не вчить. Утім, такий вердикт потребує якщо не заперечення, то принаймні істотної корекції: коли кажуть, що історія нічому не вчить, то це правда лише для тих, хто і без історії нічому не навчиться.

Коректне пізнання історії і ефективне засвоєння її уроків починається тоді, коли, як влучно зазначив Н. Ейдельман у праці

«Революція «згори» у Росії», «настало время сопоставить времена». Однак від самого початку на цьому шляху треба бути дуже обережним. Доволі поширений у наш час концептуальний акцент стверджує, що історичні аналогії мають лише ілюстративний, а не інтерпретативний чи, тим більше, доказовий функціонал. Іншими словами, використовувати історичні аналогії з метою виконання доказових функцій безперспективно, некоректно і неефективно. Історичні паралелі завжди ризиковані, оскільки занадто велика спокуса посилювати схожість і затушовувати відмінності між подіями, що відбувалися і відбуваються в різні епохи і в різних країнах. З іншого боку, історичні аналогії, безсумнівно, корисні: вони допомагають віднайти логіку й закономірності історичної еволюції.

Генріх Ріккерт виразно проілюстрував, що «історія знає чимало трагічних колізій світоглядної полеміки. Наприклад, твердження, за яке раніше спалили Джордано Бруно, нині викликає лише іронічну посмішку, бо є узвичаєною банальністю навіть для дітей. Крім того, історичним подіям і тенденціям значною мірою притаманні фактографічна недоведеність і мотиваційна невизначеність, що спонукало британського літератора Вільяма Ралфа Інджа іронічно зауважити: історію можна структурувати на два типи подій – ті, які не мають значення, та ті, що не мали місця» [600].

Між іншим, ізраїльські археологи стверджують, що чимало подій, змальованих у Біблії, «насправді не відбувалося. Зокрема, на думку вчених, руйнування стін Єрихону за допомогою звуків труб – це не більше ніж легенда і теологічна вигадка, оскільки стін у цього поселення взагалі не було. Крім того, як заявили археологи, розкопки довели, що ізраїльтян ніколи не було в такій великій кількості в Єгипті, вони масово не йшли з нього і не тинялися пустелею впродовж сорока років. Цілком імовірно, що ця історія кількох сімей згодом була розширена до цілого народу з теологічних міркувань. Не підтверджують археологічні знахідки й існування великого Царства Давида і Соломона. Навпаки – швидше спростовують його. Судячи зі знахідок, Єрусалим у ті часи був невеликим поселенням, в якому не було ані центрального храму, ані царського палацу. Давид і Соломон були главами племінних князівств, які контролювали невеликі райони, Давид – у Хевроні, Соломон – в Єрусалимі» [524].

На думку Едварда Гелета Кара, «віра в тверде ядро історичних фактів, які існують об'єктивно і незалежно від інтерпретації історика, – це хоч і абсурдний софізм, однак він належить до категорії тих вірувань,

які практично неможливо викоринити» [618, с. 129]. Поняття «історичний факт» можна віднести до «вузлових», оскільки воно дозволяє виявити критерії фіксації фрагментів історичної реальності, здатних репрезентувати цю реальність. Якщо Б. Кроче розумів під історичним фактом втілене в конкретних фактах загальне, то Р. Дж. Колінгвуд вважав, що історичний факт – це частина минулого в його взаємодії з думкою історика, що бере свій початок у сфері досвіду, а також потребує інтерпретації і піддається конструюванню.

Треба визнати, що «історія людства сегментизована не лише в просторі, а й у часі. Фактично існує безліч історій. Уся історія людства є нескінченним повторенням безлічі однакових процесів, сукупністю безлічі циклів. Тому такий підхід до історії можна назвати не просто плюралістичним, а плюрално-циклічним. Історичний плюралізм неминуче включає в себе циклізм. Цей підхід стверджує, що людського суспільства як цілісного утворення не існує, натомість існує людство як сума безлічі самостійних суспільних одиниць. Відповідно, всесвітня історія – це сукупність історій таких одиниць, їх процеси розвитку не утворюють єдиного процесу розвитку. У концепціях Г. Ріккєрта, Н. Данилевського, О. Шпенглера, А. Дж. Тойнбі, Л. Гумільова виокремлено соціальні одиниці (культурно-історичні типи, цивілізації та суперетноси), які виникають, розвиваються і неухильно гинуть, віддзеркалюючи торжество плюрално-циклічного підходу. На відміну від цього підходу, в концепціях Ібн Халдуна та Дж. Віко ідея циклізму поєднується з ідеєю поступального розвитку, з пошуком загального і закономірного в історії людства, з прагненням створити загальну модель розвитку людського суспільства. По суті, вони є мислителями унітарного розуміння історії» [663, с. 146].

Історія людства є історією набуття ним свободи. Власне, сама еволюція життя є еволюцією свободи. Згідно з респектабельним концептуальним підходом, історичного розвитку взагалі не існує як такого, тому людина завжди дорівнює собі. Не лише людина творить історію, а й історія творить людину – причому, чим більше людина мислить логікою і закономірностями історії, тим більше вона підпадає під вплив історії, тим більше детермінована фактором історії.

Принагідно зазначимо, що роль особи в історії завжди перебувала в епіцентрі дискусійних баталій. З огляду на неверифікованість цього аспекту очікувати на остаточну аргументаційну розв'язку в найближчому майбутньому не доводиться: «Навіть якщо Наполеон був причиною поразки в битві при Ватерлоо, цього неможливо ні довести, ні спростувати,

оскільки такий наслідок, по-перше, є унікальним у часі, по-друге, має такі особливі властивості, які неможливо відтворити. Це пояснює факт постійного коливання теорії історії між скептицизмом та соціологізмом: історик викладає бачення подій у встановленій послідовності, але мотиви, які він приписує учасникам подій, дають розуму лише приблизне, віртуальне, ілюзорне уявлення про справжній стан речей» [26, с. 353].

За наполяганням Г. Люббе, в історії превалує не теоретичний, а наративний аспект (інструмент): тобто її не роблять і не реконструюють, а оповідають. Наратив є інтерпретацією часової послідовності, яка складається з початку, середини та кінця, поєднаних між собою засобами каузального зв'язку. Отже, наратив – це не просто сукупність подій і ситуацій, а принцип їхньої конфігурації. Значення наративу для філософії історії з'ясував Й. Г. Дройзен у концепції історичного пізнання як способу прочитання історичного тексту. Дройзен аргументовано довів, що «фактів як таких не існує взагалі» [824, с. 54]: так звані факти історії є втіленням мовних послань – і не більше. З огляду на цю особливість історична істина ніколи не може бути істиною абсолютною, а завжди – лише відносною, як, зрештою, і історичне пізнання ніколи не є повністю адекватним їй.

Конкретизації потребують смислові параметри поняття «історична реальність». Історичну реальність здебільшого тлумачать як події, що мали місце. Про них судять за історичними джерелами, що збереглися на час історичних досліджень. Така інтерпретація історичної реальності є калькою з розуміння реальності в природничих науках, де реальність – це те, що є очевидністю. Історична реальність – це те, що існує на рівні символів і знаків, що постає перед нами віртуальною реальністю. Звідси – історичне пізнання як конструювання в засобах пізнання можливого, віртуального світу минувшини. Себто, за своєю суттю історичне пізнання – це інтерпретація, приписування значень і смислів доступним «історичним джерелам», здійснюване з позицій сьогодення історика, його інтересів, уявлень тощо. Така особливість пояснює неухильність «переписування історії», що відбувається час від часу. Саме в такий спосіб історичне пізнання розвивається – щоправда, не завжди способом встановлення історичної правди.

Історична реальність не є тим, що доступне безпосередній чуттєвості. Вона має властивості віртуального характеру. Віртуальність об'єкта історії є тією цариною, яка робить історичне пізнання не стільки відображальним, скільки інтерпретативним, тобто конструкцією знань відповідно до певних принципів, значень, що визначаються

епохою історика – суб'єкта пізнання, його уподобань та соціальних і життєвих інтенцій. Звідси – феномен «переписування» історії, який зумовлюється не лише бажаннями історика, а й тим, що об'єкт історичного дослідження – це буття не дійсне, а можливе, тому знання про нього ймовірніше, варіабельне.

Важлива особливість полягає в тому, що об'єкти історичного пізнання «вже були», тобто вони «мали реальність», це «вже було» буття. Завдання історичного пізнання – відтворити в знаннях те «вже було». Осереддя проблеми полягає в наступному: те, що було, має практично безмежну кількість своїх виявів. По-перше, їх не можна в необмеженій кількості відтворити, не впадаючи в суперечності. По-друге, якщо і спробувати засобами пізнання відтворювати «те, що було», то які джерела треба використовувати, аби це здійснити? Вихід існує, і його демонструє історичне пізнання. Воно полягає у висвітленні того, що цікавить дослідника. Ця «цікавість» є вираженням позиції суб'єкта пізнання до об'єкта пізнання.

На думку Р. Бульмана, історична реальність має не лише істотне епістемологічне та гносеологічне значення, а й виконує вкрай важливу світоглядно-критеріальну функцію: «Людина лише тоді уникне омани і самовідчуження, коли пізнає структуру свого буття і загляне йому в очі. Тільки в разі остаточної відмови від будь-яких ілюзій вона зможе знайти в абсолютній історичності буття дещо по-справжньому істотне. Коли нема більше нічого, на що людина могла б поклатися в самоощуканстві, тоді з'являється можливість досягнення того, що екзистенційна філософія називає справжністю».

Як слушно зазначає Гі Дебор, «історія існувала завжди, але не завжди у своїй історичній формі. Процес сприйняття людини крізь призму часу перебуває в тісному кореляційному взаємозв'язку з олюдненням часу. Безсвідомий потік часу закономірно еволюціонує в історичну свідомість» [215]. Функції аксіології і методології історії в пізнавальній діяльності полягають саме в уточненні предмета аналітичного пізнання – історичної свідомості, яка еволюціонує і змінюється разом з формами освоєння людством історичної реальності.

Історична свідомість репрезентує фундаментальні основи соціального буття і має двоєдине значення: якщо в широкому сенсі, будучи історичним зрізом усіх форм суспільної свідомості, вона не вичерпується історичним знанням, постаючи фундаментальною основою буття культури, необхідною умовою її розвитку і спадкоємності, формою самосвідомості соціального буття, то у вузькому сенсі історична

свідомість є співвідношенням елементів вічного, усталеного й мінливого, що виражається в історичному знанні як результаті історичного пізнання та його інтерпретації, а також сприяє усвідомленню історичної ідентичності в потоці універсальної історичності людини в минулому, сьогоденні й майбутньому.

Сутнісна основа історичної свідомості полягає у відборі, накопиченні, збереженні й повсякденному використанні історичного знання, здобутого способом теоретичного аналізу, а також на підставі досвіду практичного життя людей у минулому. Інакше кажучи, історичні знання потрібні для того, щоб на їх основі робити повчальні висновки з минулого, які корисні для ефективної життєдіяльності в умовах сучасного і майбутнього.

Історична свідомість постає механізмом, котрий переробляє і засвоює історичні знання, переосмислюючи події минувшини. З цієї точки зору історично цінним є лише таке знання, яке обслуговує процес відтворення системи суспільних відносин, на основі якого лише й можливе творення ефективних суспільних відносин.

Доволі поширена теза, відповідно до якої історична свідомість – це форма, яка структурується на психологічний, ідеологічний та науковий рівні (або на дві пари рівнів – психологічний та ідеологічний; повсякденний та теоретичний). Утім, більш аргументованим є підхід, згідно з яким історична свідомість присутня у всіх формах суспільної свідомості, безпосередньо чи опосередковано впливаючи на всі процеси відображення суспільного буття.

Фактори, які детермінують функціонування і еволюціонування історичної свідомості, численні й різноманітні. Рівень історичної свідомості суспільних суб'єктів визначається а) метою і завданнями, які соціально-економічна система ставить перед собою, б) ступенем подібності певного суспільства тієї соціально-економічної системи, яка існувала в минулому; в) світоглядними пріоритетами, сформульованими представниками політичної та економічної влади; г) рівнем освіти; д) діяльністю ЗМІ та іншими чинниками. Формування історичної свідомості включає в себе насамперед знання історії, узагальнення історичного досвіду, уроки історії, ставлення до подій історичного процесу, оцінку фактів, переконань.

На заваді смисловій прозорості історичної свідомості стоїть смислова неоднозначність терміна «історія». У наш час все ще виникають істотні термінологічні труднощі для позначення знань про минуле. По-перше, іноді під «історією» (наука про минуле) мається на

увазі не знання, а «історичний процес». По-друге, часто будь-яке знання про минуле позиціонується знанням «історичним».

Світоглядна формула Ж. П. Сартра маніфестує: «я – це моє минуле». Попри деякі недоліки узагальнення окреслена фундаментальна особливість надає історичному аспекту будь-якого явища і процесу трансчасового значення. Приміром, прояснення історичних передумов конфлікту вкрай необхідне для його ефективного, мирного розблокування (розв'язання). Зрештою, всі колективні та інституційні суб'єкти ідентифікують себе засобом історії, апелюючи до історії. Неможливо збагнути покликання і функцію будь-якого соціального інституту чи установи поза історичним процесом, яким вони були створені.

Між іншим, подібних до Ж. П. Сартра світоглядних азимутів дотримувалися й інші знакові мислителі ХХ століття. «Історія гарантує людину певних змістовних параметрів» – так сформулював тезу про походження і детермінованість індивідуальності Вільгельм Шапп – феноменолог і учень Едмунда Гуссерля. Вальтер Варнах концептуалізував тезу, відповідно до якої **історичне мислення – це мислення унікальними історичними ситуаціями, себто мислення унікальними істинами**. Як зазначав Герман Люббе, історії є процесами індивідуалізації систем; саме завдяки історіям індивіди відрізняються один від одного і в своїй неповторності можуть бути ідентифіковані завдяки історіям. Оповідаючи наші історії, ми так чи інакше демонструємо цю неповторність.

Ідентичність не є результатом дії; вона – результат історії, результат самозбереження і розвитку суб'єкта за умов, які випадковим чином пов'язані з основою його прагнень. Саме тому, що стосується історії, яка надає суб'єкту ідентичності, результат є не діючим суб'єктом, а лише референційним суб'єктом витлумачення цієї історії.

Лише історія забезпечує адекватний доступ до ідентичності суб'єктів, в яких закодовано весь життєвий світ, соціальність як індивідів, так і надіндивідуального рівня соціальної дійсності. Отже, ідентичністю володіють не лише окремі особистості, а й загалом усі рефлексійні системи. Кожне суспільство має історію, в процесі якої виникає його специфічна ідентичність унаслідок дій чи ухилення від дій індивідів, що належать суспільству, кожен з яких володіє ще й своєю специфічною ідентичністю.

Знання про минуле соціальної реальності є важливим компонентом філософської, релігійної та історичної свідомості. Всі ці форми



свідомості беруть участь у створенні образу минулого, який існує в кожному сучасному суспільстві. Водночас під «історичним» розуміється спеціалізоване наукове знання про минуле. Ця термінологічна дво-значність розмиває виразність сутності й особливостей історичної свідомості.

Істотні понятійно-методологічні труднощі полягають у тому, що в застосуванні терміна «історія» спостерігається усталена тенденція, за якої одним словом одночасно позначається об'єкт і знання про цей об'єкт. Подібна плутанина почасти існує і в інших сферах знань – наприклад, словами «міфологія», «економіка» або «психологія» може позначатися як об'єкт, так і знання про нього. Однак лише у випадку «історії» така невизначеність досягає абсолютних параметрів.

Зазначена невизначеність пов'язана з тим, що у терміна «історія» залишається (на відміну, наприклад, від термінів «економіка» та «психологія») не два, а три значення: знання, реальність і текст. Ці значення взаємопов'язані: текст є реальністю, а соціальна реальність включає в себе тексти; знання виражається в текстах, а тексти постають об'єктом знання; знання відображає реальність і водночас конструює її. Розрізнення трьох значень можна наочно простежити в рамках людських дій – можна «писати історію» (текст), «займатися історією» (знанням), «творити історію» (реальність). Вираз «вивчати історію» може стосуватися як історії-знання, так і історії-реальності.

Історичне знання апелює не до природної сутності явища, а до його змісту. Ця обставина визначає особливості концептуалізації предмета історичного знання. По-перше, на противагу об'єкта природознавства, об'єкт історичного знання набагато меншою мірою обмежений своєю внутрішньою сутністю, його існування як об'єкта (сенсу) є дериватом певного апріорного щодо нього принципу його осмислення, породжуючої семантичної моделі. По-друге, об'єкт знання – це смислова реальність, яка розгортається під час контакту з фрагментом реальності як конструктивна оцінка і переоцінка корельованих з ним особистісних цінностей і смислів. Отже, об'єкт історичного знання є не стільки простором емпірично-фактуальних даностей, скільки сферою знань, цінностей, смислів, що утворюються і еволюціонують у процесі освоєння культури.

**Ключовою особливістю історичного знання є двоєдність його природи: воно поєднує два типи людського знання – рефлексивне та валюативне (себто ціннісне).** Історичне знання як знання рефлексивне розкриває сутність причинно-наслідкових

зв'язків, закони й закономірності історії. Разом з тим історичне знання як знання валуативне намагається сформулювати переконливі відповіді на такі запитання: яке значення цього знання для людини, задля чого існує історична сфера знань, у чому сенс історії?

Історичне пізнання є інтерпретацією історичної реальності, встановленням значень і смислів історичних подій. Воно постає не просто реєстрацією певних подій, а їх інтерпретацією, адже відбувається «відбір» подій за тими чи іншими ознаками, їх систематизація, осмислення у різних контекстах тощо. Формування історичного тексту як знаково-символічної структури, яка виражає соціальне буття, задається конкретно-історичним соціокультурним контекстом, а значущість акумульованої ним інформації визначається умовами соціального розвитку. Він постає динамічним полісмісловим утворенням.

В історичному пізнанні важливим є аспект не лише реєстрації фактів і подій, а й форми їх вираження, мовної презентації, аналіз контекстів розглянутих історичних подій. Саме завдяки багатоманітній контекстуальності виникає можливість повноти історичного пізнання, його особливої – відмінної від природничих та технічних наук – форми вираження.

Процес історичного пізнання завжди істотно пов'язаний з оцінками. Уже на емпіричному рівні відбувається оцінка фактів, їх порівняння та ієрархізація. З величезного масиву історичного матеріалу суб'єкт історичного пізнання виділяє те, що йому «потрібно», «важливо», «цікаво». *De facto* – це оцінки, які відображають потреби й духовні запити суб'єкта пізнання.

Ф. Енгельс у рецензії на працю К. Маркса «До критики політичної економії» стверджував, що логічний метод дослідження є тим самим історичним методом, тільки звільненим від історичної форми і зайвих деталей та випадковостей. Однак для багатьох дослідників цілком очевидно, що скільки історичний метод не «звільняй» від «випадковостей» та «історичної форми», а логічного методу в результаті так і не отримаємо, оскільки він є принципово інакшим напрямом мисленнєвої діяльності, пов'язаним з конструюванням ідеально-типічних (типологічних) понять та ідеальних типів, які, на відміну від оцінювального (соціально-політичного, історичного) судження, є цілковито індиферентними до конкретної дійсності.

Останнім часом одним із пріоритетних напрямів дослідження історії ментальностей став аналіз дискурсивних практик (передовсім – домінуючих дискурсів), під якими розуміються способи, правила,

логіка обговорення будь-чого вербальними і невербальними (мовою вчинків і жестів) засобами.

Характер наукового дослідження істотно залежить від суб'єкта дослідження, від системи його цінностей і пріоритетів. Умовно можна говорити про взаємодію і діалог «класичної» (яка тяжіє до внутрішньонаукової детермінації) та «некласичної» (що акцентує зовнішню детермінацію) програм епістемологічних досліджень. Аксіологічний аналіз історичного пізнання полягає у визначенні його значущості в загальному контексті соціокультурного розвитку, істинності, обґрунтованості, несуперечності. Фактори, пов'язані з розвитком науки у взаємодії з іншими елементами культури, набувають статусу зовнішніх детермінацій наукового знання, інші аспекти визначають структуру ціннісно-оціночного підходу всередині наукового аналізу.

Соціально-пізнавальний досвід є ключовою умовою пізнавальної діяльності. Він постає пізнавально-ціннісною єдністю загальних, особливих та індивідуальних аспектів, виражених як у формах повсякденної свідомості, так і у формі наукових концепцій. Соціо-культурна детермінація є складним взаємозв'язком зовнішніх соціальних і внутрішніх когнітивних чинників формування знання, системою світоглядних і гносеологічних принципів. Ідеться про два різновиди соціального впливу на науку: 1) прямий і безпосередній, який виражається в соціальному замовленні або бюрократичному тиску, в певній організації наукової діяльності і т. ін.; 2) прихований і «латентний», що набуває виразності в процесі взаємодії з такими опосередковуючими ланками, як категоріальний апарат науки, картина світу, мова науки, стиль мислення тощо.

Ще однією специфічною рисою соціокультурної детермінації історичного пізнання є незаперечний зв'язок історичного знання з повсякденними, позанауковими формами знання. Вчені, що приступають до історичного дослідження, вже володіють деякими знаннями про суспільство, його історію, культуру, політичне та економічне життя. Практично кожен історичний об'єкт викликає певні емоції і почуття дослідника, який не може бути байдужим до сповненої драматичними фактами людської історії. Тому процес пізнання значною мірою несе на собі відбиток навколишнього світу і життєвої позиції вченого, залежить від його виховання, освіти і навіть емоційності. **Аби зрозуміти справжній зміст концепцій, теорій та ідей в історичному пізнанні, необхідно співвідносити їх не лише з**

**об'єктом дослідження, а й з інтересами дослідників, соціальних груп і наукових шкіл.**

Соціокультурна детермінація процесу історичного пізнання здійснюється як з боку сучасності, так і з боку його об'єкта – минулої соціальної дійсності. Історик повинен враховувати в процесі пізнання відмінності між тим, як бачили і розуміли минуле його сучасники, і тим, як бачить його він з позиції сьогодення. Вивчення явищ минулого з позицій сучасності робить знання про минуле більш глибоким і повним, оскільки воно включає в себе новий історичний досвід і знання про наслідки досліджуваних подій. Вплив сучасності на процес вивчення минулого, з одного боку, вносить корективи (інколи й спотворення) в змалювання об'єкта дослідження, з іншого боку, створює передумови більш достовірного пізнання минулого.

Непросту теоретико-методологічну проблему віддзеркалює з'ясування сутності дисциплінарного розмежування історії та філософії історії. Не претендуючи на вичерпну відповідь щодо цього поліаспектного питання, охарактеризуємо деякі аргументаційно ключові позиції: якщо історія віддає пріоритет історичній подійності та фактографії, то філософія історії пріоритетне значення відводить теорії і методології історичної динаміки; якщо завданням історії є реконструкція подій, то філософія історії покликана з'ясувати принципи дії історичних механізмів, їх причинно-наслідковий зв'язок, закономірності, концептуалістику тощо; якщо історія акцентує увагу на специфічних характеристиках історичних подій і процесів, то філософія історії апелює до універсальних ознак і властивостей, на підставі яких можна вивести причинно-наслідкові зв'язки і закономірності історичної дійсності.

Філософія історії не може не використовувати функціонально-інструментальний тезаурус історичної науки (історичні факти, хронологію і фактографію) як точку рефлексійного відліку, емпіричний трамплін для з'ясування логіки і закономірностей історичної процесуальності, динаміки, спрямованості тощо. Однак там, де історія завершує свої дослідницькі зусилля, філософія історії лише бере свій початок, упорядковуючи багатозначну і здебільшого суперечливу сукупність фактів історичної дійсності логічно, причинно-наслідково, аксіологічно, телеологічно і загалом семантично. Філософія є теоретичним образом буття, який твориться філософом. Отже, філософія історії структуризує та ієрархізує теоретичний образ історичного буття. Де-факто вона є філософією історії соціальних реалій.

Функціональну спорідненість історичної концептуалістики та міфу важко не зауважити. Більше того, можна виокремити спільні відмінності міфологічної парадигми та історичної концепції від традиційного розуміння наукової теорії. Зокрема, наукова теорія спрямована на приріст нового знання; міфологічна ж парадигма та історична концепція зосереджують свої зусилля на впорядкуванні наявного знання. Істинність наукової теорії завжди проблематична; вона може бути спростована або експериментально, або засобом констатування внутрішньої суперечливості. Історична ж концепція не піддається експериментальній перевірці в принципі, а вимога внутрішньої несуперечливості не підлягає виконанню з огляду на наявність випадкових фактів, які віддзеркалюють аспект невизначеності, апріорі притаманний кожній історичній концепції.

Крім того, історичне пізнання передбачає сприйняття історичних фактів у межах певного інтерпретаційного алгоритму, який історична концепція визначає і детермінує в процедурних деталях. Іншими словами, якщо факти суперечать історичній концепції, то вони вилучаються з процесу історичного пізнання і тлумачення. Ця специфіка притаманна як історичній, так і міфологічній свідомості.

Фактор часу панує над усім, визначаючи траєкторію інтелектуальних поглядів. Це своєрідна тінь батька Гамлета, яка незримо присутня в усіх видах і типах як індивідуальної, так і надіндивідуальної життєдіяльності. Як зазначив Реймон Арон, за критерієм тотальності фактор часу, темпоральності, історичності присутній у свідомості й підсвідомості сучасної людини найбільшою мірою з-поміж усіх інших факторів.

Фактор часу містить безліч інтелектуальних капканів. Наприклад, чим є *Zeitgeist* (дух часу) – «тим, що пояснює», чи «тим, що підлягає поясненню»? **Сьогодення загострює потребу осмислення феномену часу не лише як поняття, а й як образу.** Це пояснюється тим, що науковий апарат не в змозі відобразити всю специфіку, багатогранність і суперечливість феномену часу.

Оперування не лише поняттям, а й образом часу можна пояснити прагненням до найбільш повного розкриття цього складного феномену. Якщо поняття надає структурне розуміння часу, то образ дозволяє осягнути більш глибокі (хоча і менш виразні) риси часу, збагнути його як цілісність. Звільнення часу від категоріальності й абстрактності класичної філософії ставить під сумнів його адекватне осягнення в понятті, тому намічається тенденція його позиціонування

як інтелектуальної інтуїції, образу. Цей підхід характерний для О. Шпенглера та Ж. Дельоза.

Час завжди наповнений певним сенсом і змістом як для окремої людини, так і для кожної епохи, тому постійно відкриватимуться нові горизонти дослідження цього феномену. Ці обставини роблять проблему часу вічно актуальною. Але варто уточнити, що йдеться не про абстрактний час природознавства, а про час людського буття.

Епоха філософської класики від Парменіда й до Гегеля відводила дослідженню часу не надто багато місця. У давньогрецькій філософії цей феномен досить ґрунтовно дослідив лише Аристотель, який розглядав час у його зв'язку з рухом. Не слід забувати також про Геракліта та Зенона, які проблематизували природу часу в зв'язку з проблемою вічності буття. У середні віки Августин відкриває нові сторони цього феномену, поглянувши на нього крізь призму людської душі. У Новий час з'явилися дві концепції часу – субстанційна Ньютона та реляційна Лейбніца. Згідно з першою, час являє собою незалежну сутність, деяку абсолютну субстанцію; згідно з другою, час – це лише певний порядок, який виникає в світі речей. У науці аж до початку ХХ століття панувала концепція Ньютона. І лише тоді, коли Ейнштейн висловив ідею про відносність часу, коли з'явилися концептуальні розробки Бергсона і Гуссерля, відкрилися нові горизонти для дослідження цього непростого феномену.

На думку Е. Гуссерля, апріорна сутність часу полягає у безперервності часових позицій (яким, по-перше, притаманні відстані, по-друге, які підлягають виміру). Гуссерль привернув увагу до взаємодії «первісної пам'яті», або ретенції як умови конституювання цілісного об'єкта сприйняття з «вторинною пам'яттю» у вигляді спогадів. Зазначена взаємодія має структуру «ретенція–імпресія–протенція». Важливим є дослідження тимчасового та нетимчасового конституювання одночасності й послідовності. Ретенціональне усвідомлення минулого у «тепер» відбувається у ретенції тону, первісної пам'яті, безперервності попередніх фаз, а також у фантазії відтворення минулого як репродукції. Власне, саме за допомогою репродукції з'являється усвідомлення майбутнього навіть у минулому.

П. Штомпка виокремлює дві іпостасі часу: «Перша – це так званий «кількісний час», або «події у часі», які слугують своєрідною зовнішньою критеріальною ознакою для вимірювання подій і процесів,

упорядкування їх хаотичного потоку задля того, щоб люди могли орієнтуватися і координувати соціальні дії. Такий тип часу за допомогою годинників і календарів дозволяє ідентифікувати тривалість, швидкість та інтервали соціальних подій. Чим складнішим є людське суспільство, тим більше посилюється потреба часової координації. Друга іпостась – це «якісний час», «час у подіях», «соціальний час». Він пов'язаний із соціальними процесами як внутрішньо іманентна, онтологічна властивість подій, детермінована природою соціальних процесів. Однакові кількісні відтинки часу можуть мати (і здебільшого мають!) різні якісні ознаки, різну цінність, істотність, визначальність для людини і людства» [814, с. 72].

Принципові особливості соціального часу можна проілюструвати на такому прикладі: «Землеробські народи з ритмом часу, відмінним від племен мисливців і пастухів, диференціюють інтервали часу способом, не схожим на способи останніх. Дні регулярного відпочинку вочевидь невідомі мігруючим племенам мисливців та рибалок, пастухам-кочівникам, але їх часто дотримуються первісні землероби. Велике місто вимагає зовсім інших референтних меж часу, ніж невелике село. Іншими словами, обчислення часу в своїй основі залежить від організації і функцій групи. Спосіб життя визначає феномени, котрі репрезентують початок і кінець пір року, місяців та інших одиниць часу. Навіть коли під час фіксації меж тимчасових періодів використовуються явища природи, їх вибір залежить від інтересів і корисності, які вони представляють для групи. Зокрема, рік у євреїв як у хліборобського народу залежить від річного чергування культур, структура часу змінюється із соціальною структурою суспільства. **Соціальний час, на відміну від часу в астрономії, має якості, а не лише кількісні параметри; ці якості є похідними від вірувань і звичаїв групи**» [663, с. 153].

Принагідно зазначимо, що навіть антична Греція розмежовувала два типи часу: хронос – «формальний час» та кайрос – «справжній час», який сповнений смислу та змісту, є моментом повноти часу. У змістовному часі, себто у кайросі, який стоїть на чатах епохальних змін в історії, осмислюється структурний, подієвий час. Хронос визначає суспільно-політичні тенденції, а от кайрос визначає внутрішню визначеність суспільних процесів, їх рушійні сили.

У книзі «Кайрос» Пауль Тілліх проаналізував проблему формального та змістовного часу. Він звернув увагу на те, що в епоху грецької античності було поширене розмежування двох типів часу: хроносу – «формального часу» (роки, десятиліття, століття, тисячоліття) та кайросу – «справжнього часу», який постає моментом повноти часу, окреслюючи змістовно-смісловий рельєф часової дійсності. У змістовному часі, себто у кайросі, який стоїть на чатах епохальних змін в історії, осмислюється подієвий час – тобто відбувається концептуалізація світоглядного акценту, згідно з яким у контексті як історії загалом, так і конкретного людського життя зокрема часовий континуум нерівнозначний: **окремі роки й навіть окремі події, які обмежуються в часі кількома хвилинами, насправді можуть мати більше значення, ніж монотонні століття формального часу.** Якщо хронос окреслює політичний час процесу, соціополітичні зміни, то кайрос визначає внутрішню визначеність політичного процесу, його рушійні сили. Часові протиріччя між кайросом та хроносом, між автономним часом суб'єкта та гетерономним часом інтерсуб'єктної взаємодії визначають холістичний час життя держави і суспільства в цілому.

На високому аргументаційному рівні зазначені аспекти висвітлені у праці П. Сорокіна та Р. Мертона «Соціальний час. Досвід методологічного та функціонального аналізу» [648, с. 114–115]. П. Штомпка розрізняє в соціальних процесах такі часові якості: а) за своїм типом вони більш тривалі або короткі; б) протікають швидше або повільніше; в) характеризуються ритмічністю або безладністю низки інтервалів; г) поділяються на одиниці різних самостійних якостей за допомогою природних або соціальних обставин. У цьому контексті варто порівняти, з одного боку, періоди роботи та відпочинку, котрі відповідають часу доби (дня та ночі), фазам фермерської праці, порам року (весна, літо, осінь, зима), а з іншого боку, – соціально зумовлені відмінності, наприклад, час молитви і час світського життя, національні свята та будні, дні поминання і медовий місяць, дні торгівлі та Рамадан, екзаменаційні сесії та університетські канікули тощо [814, с. 72].

У часовій перспективі П. Штомпка виокремлював такі аспекти:

1. **Рівень усвідомлення часу** як найважливіша риса: на одному полюсі знаходиться заклопотаність дефіцитом часу (формула «час – це гроші»), на протилежному – індиферентність у вигляді зневаги до часового фактора (синдром «відкладання на потім»).



2. **Глибина усвідомлення часу.** Іноді такими характеристиками, як значення і важливість, наділяється лише те, що пов'язане з найближчим часом, а деколи – істотно віддалене. Стверджувати про часову перспективу можна незалежно від того, про що йдеться – минуле чи майбутнє.

3. **Форма часу: циклічний або лінійний.** Мірча Еліаде зауважив, що первісні люди сприймали час у вигляді циклу, в межах якого події розгортаються у повторюванні ритму природи. Лінійне ж бачення часу, за великим рахунком, розпочалося з епохи християнства, з його ідеї неухильності майбутньої відплати і порятунку. Попри те, що в сучасному світі превалюють лінійні уявлення про час, існує чимало сфер, в яких і далі панує циклічна парадигма (періоди праці та відпочинку, денне коло, тижнева періодичність, пори року тощо).

4. **Орієнтація на минуле чи майбутнє** – тобто те, як члени групи співвідносять себе з часовою перспективою. Деякі групи мають своїм світоглядним і сенсожиттєвим орієнтиром апелювання до традицій, досягнень минулого. Вони буквально «живуть в історії». Інші орієнтуються на майбутнє, рішуче відмежовуючись від традицій, ігноруючи минуле і оперуючи лише орієнтиром майбутнього.

5. **Ставлення до майбутнього пасивне (згода і адаптація) чи активне (конструювання, планування, формування).**

6. **Ціннісний аспект.** Якщо орієнтація відбувається з акцентом на зміни і новизну, то така часова перспектива є прогресистською. Якщо ж перевага віддається повторюваності, стабільності та впорядкованості, то вона є консервативною.

Вільгельм Дільтей сформулював свою концепцію філософії життя у праці «Вступ до науки про дух». Він зазначав, що факти історії надані людині безпосередньо – як реальність і неперервний життєвий зв'язок. Час постає істотним атрибутом життя. Дільтей розмежовував *справжній час* та *час абстрактний*, яким оперує природознавство: **якщо абстрактний час має лише кількісні властивості, то справжній історичний час характеризується якісними ознаками.**

Історичний час має своєю передумовою впевненість дослідника в тому, що між минулим та майбутнім існує зв'язок, віра в те, що сьогодення є продовженням минувшини. Сучасне утворює деяку абсолютну точку відліку, котра дозволяє оглядати минуле крізь призму

лінійного руху до емпірично зафіксованого сучасного. Минуле доступне нам тією мірою, якою воно співвідноситься із сьогоднішнім. Ключова інтрига полягає в тому, наскільки переконлива сутнісна співвіднесеність минулого та сьогоднішнього?

Історичний час включає в себе такі компоненти: *соціальний час*, який є структурою, представленою різними соціальними інститутами, де відбувається розвиток суспільства і окремого індивіда; *індивідуальний час* як діяльність окремої людини в суспільстві, яка визначається внутрішнім тимчасовим ритмом людини і особливостями соціальної структури (тобто, по суті, соціальним часом); *час культури*, що віддзеркалює загальнолюдську пам'ять, виражену в тих чи інших об'єктах, які освоює окремий індивід. Всі три складові перетворюються в історичний час, який стає можливим за рахунок феномену події.

Історія є образом цілісності, який втілює зміст і покликання людини. Поза історією людина опиняється немов у підвішеному стані, в позачасовій порожнечі. Можливо, цей образ Історії вже не відображає сучасну дійсність. Можливо, Історія не сприймається сьогодні як цілісність і смислоутворююча єдність людського буття. Однак з високою вірогідністю можна стверджувати, що сучасна ситуація підготує ґрунт для нового історичного розвитку, а сама Історія наповниться новим змістом і новими смислами.

Вважаючи спрощеною тезу сучасних дослідників (від марксистів до екзистенціалістів), відповідно до якої людина живе в незворотному історичному часі, Мірча Еліаде наголошував, що **життєдіяльність кожного індивіда відбувається також у позаісторичному часі – на рівні своєї мрії, уяви тощо**. Іншими словами, вся дійсність – у діапазоні від окремої людини й до міждержавних відносин і світового співтовариства в цілому – має світоглядний вимір: світоглядний фактор постає атрибутивною і навіть імперативною ознакою будь-якого світосприйняття і життєдіяльності.

Ще одна інтелектуально дражлива особливість часу – його відносність, яка часто слугує джерелом непереборних труднощів для лінійного мислення. Приміром, людській свідомості важко збагнути, як можна бачити світло зірок, які вже давно згасли. Здавалося б, це очевидний абсурд, нонсенс. Утім, не все так однозначно: якщо зірка знаходиться від нашої планети на відстані мільярда світлових років, то після того, як вона згасне, людство візуально фіксуватиме її світло ще впродовж мільярда років.

Чи візьмемо інший приклад: «Уявімо собі, що ми знаходимося в точці В, віддаленій від точки А на 10 світлових років. Уявімо також, що точка А – це планета Земля, а точка В – інша уявна планета, на якій ми знаходимося за земним літочисленням 1 січня 2010 року. Відрізок ВА – це лінія, по якій світло, відбите від Землі (А) буде потрапляти в наше око (В). Якщо уявити, що ми у вікні власної квартири (в точці А), де нас не повинно бути (бо ми знаходимося в точці В), то ми побачимо себе під час святкування Нового 2000 року (якщо, звичайно, його тоді святкували). Якщо ж ми підемо від точки А на відстань 68 світлових років (за умови, що на Землі в точці А 2010 рік), то побачимо розпал Другої світової війни. Відстань в один світловий рік світло проходить зі швидкістю 300 тис. км/с за 365 обертів планети Земля навколо своєї осі. Отже, перебуваючи в точці В, віддаленій від точки А на 10 світлових років, ми побачимо події десятирічної давнини» [688].

Між іншим, єдиний для всіх землян час був прийнятий лише в 1884 році. Ним став час «нульового меридіана», котрий проходить через Грінвіч в Англії. У 1885 році була введена і поступово прийнята всіма країнами система часових поясів. Як наслідок, нині скрізь у світі циферблати годинників показують певні години, хвилини і секунди. Щоправда, є чимало країн, які на внутрішньому рівні послуговуються іншим літочисленням, ніж від Різдва Христового, а переходять на цю систему відліку лише у разі зв'язків із зовнішнім світом.

У ХХ столітті сенсом науково-технологічного і соціального прогресу став виграш у часі, а нестача часу – найбільшою проблемою. Час немов постійно стискається, тому для його компенсації доводиться прискорювати темп життя. Як наслідок – на рівні сприйняття час втрачає неперервність, набуває ознак хаотичного нашарування непов'язаних між собою часових відтинків. На зміну поняттю тривалості часу приходять категорії тут-і-тепер, даності, точності. Як зазначав Гастон Башляр, час дедалі інтенсивніше здійснює свій рух, внаслідок чого минуле і майбутнє стискаються в теперішньому, яке, в свою чергу, має ознаки швидкого старіння.

Для позначення феномену безпрецедентного прискорення часу Герман Люббе ввів поняття «скорочення сучасного». Йдеться про те, що по мірі зростання кількості інновацій на одиницю часу зменшується хронологічна відстань до того минулого, яке в багатьох відношеннях вже застаріло, тому стало для нас чужим і незрозумілим. Часове стиснення сучасного пов'язане з ефектом темпорального згущення

інновацій, зміст якого полягає в тому, що зростання кількості оновлюваного доповнюється зростанням кількості застарілого. Внаслідок підвищення швидкості старіння культури зростає кількість елементів, що належать сучасному і водночас є атрибутом минулого. Цей феномен, який був змальований Ф. Ніцше та Ф. Шлегелем, Г. Люббе означив «збільшенням неодноразності одночасного». Іншими словами, «разом з динамікою культури зростає ступінь її музеєфікації. Цивілізаційна динаміка супроводжується прогресуючою музеєфікацією нашої цивілізації» [438, с. 95].

Історична свідомість може бути структурована на *рівні* (цивілізаційний, повсякденний, теоретичний), *типи* (вибудовуються залежно від періодизації історії) і *форми* (когнітивна, моральна, естетична). Іншими словами, історична свідомість, з одного боку, є неповноцінною формою суспільної свідомості, суспільною свідомістю з префіксом «квазі-», а з іншого боку, вона постає інтегралом, притаманним усім формам суспільної свідомості.

Структура історичної свідомості є складною і неоднорідною. Існуючі підходи до структурування історичної свідомості пов'язані з диференціацією її за типом суб'єкта носія на індивідуальне, групове, суспільне, а також із членуванням її предметного змісту на так звані макроскладові (форми, рівні, предметні поля) та мікроскладові (світоглядні конструкти, елементний склад свідомості тощо).

Структуру історичної свідомості утворюють шість основних елементів: історичних знань, історичних уявлень, історичного інтересу, історичних переживань, історичних цінностей і смислів, історичної пам'яті. Основними компонентами історичної свідомості як форми суспільної свідомості є: усна і фіксована соціальна пам'ять, ретроспективна реконструкція історичних фактів і приведення їх у системну єдність, усвідомлення каузальності (причинно-наслідкових зв'язків) і законів (закономірностей) історичного процесу, суспільно-історичне прогнозування, проекти перетворення суспільного буття і т. ін.

Співвідношення між компонентами історичної свідомості визначаються сукупністю чинників, ключовими з-поміж яких є: вектор історичного розвитку, обраний конкретною соціально-економічною системою; ціннісні пріоритети масової свідомості; ставлення до науки і наукового знання в суспільстві; ступінь включеності соціального суб'єкта в процес раціонального осмислення світу та низка інших.

На різних етапах еволюції суспільства існували різні способи відображення історії, які постають формами історичної свідомості.

Здебільшого виокремлюють п'ять форм історичної свідомості: міфологія, епос, художній образ, літопис, науково-теоретичні концепції.

Смислова, змістовна демаркація історичної свідомості та історичної самосвідомості полягає в наступному: якщо історична свідомість є прийняттям, консенсусом чи компромісом щодо певної системи цінностей і ставленням до неї, то історична самосвідомість – це усвідомлення людиною себе як носія таких цінностей, як їх суб'єкта. Ці два компоненти є генеалогічно первісними, і саме на їх основі формується решта ціннісних орієнтацій, які детермінують поведінку індивіда, суспільства, людства.

Історична свідомість – це не стільки знання минулого, скільки його розуміння і ціннісне сприйняття. Вона є узагальненим уявленням про людину і суспільство в їх спільній еволюції на конкретних історичних етапах. Історична свідомість відтворює історичні знання соціуму – відомості про власне походження, визначальні події, життя та діяльність видатних людей. Вона генерує духовні цінності, постає сукупністю ідей, поглядів, відчуттів, уявлень, прагнень, настроїв тощо, які дозволяють сприйняти й оцінити минуле в його системній багатоманітності. Історична свідомість охоплює різні за значенням і важливістю події, генеруючи не лише систематизовану інформацію (в основному через систему освіти), а й невпорядковану (через засоби масової інформації, художню літературу), орієнтація на яку визначається особливими інтересами особистості.

Історичній свідомості як складовій частині суспільної свідомості притаманний змістовний інваріант свідомості взагалі й суспільної свідомості зокрема. Разом з тим їй також притаманні оригінальні особливості. Історична свідомість володіє специфічним предметом – відображенням історичного на рівні людської свідомості. Соціальне минуле має першочергове значення і постає об'єктом відображення історичної свідомості.

Історична свідомість – це специфічна форма суспільної свідомості, що відтворює зв'язок часів і спадкоємність історичного процесу. Вона постає сукупністю взаємопов'язаних елементів: знання історії, осмислення історичного досвіду і уроків, що з нього випливають, соціальне прогнозування (виходячи з розуміння сутності сучасного, інваріантності минулого і альтернативності майбутнього), усвідомлення історичної відповідальності за свою діяльність.

Історична свідомість – універсальна форма в структурі суспільної свідомості. Вона завжди соціально детермінована, його змістовна сторона і соціальні функції змінюються і збагачуються. Основними компонентами історичної свідомості як форми суспільної свідомості є: по-перше, усна та фіксована соціальна пам'ять, по-друге, ретроспективна реконструкція історичних фактів і приведення їх у систему, по-третє, усвідомлення законів історичного процесу, по-четверте, суспільно-історичне передбачення та соціальні проекти, плани перетворення суспільного буття.

Потребує увиразнення змістовне розмежування історичної свідомості та історичної пам'яті. Історична свідомість відіграє в суспільстві роль, подібну до ролі пам'яті індивіда. Однак, на відміну від індивідуальної пам'яті, історична свідомість існує не як функція індивідуального розуму, не як продукт особистого життєвого досвіду, а як загальнозначуще знання, доступне й зрозуміле всім членам певної спільноти. Воно забезпечує зв'язок поколінь, їх наступність, створює умови для спілкування і взаєморозуміння.

П. Хаттон позначає терміном «історична пам'ять» сукупність уявлень про соціальне минуле, яка передається з покоління в покоління. Історична пам'ять віддзеркалює причетність індивіда до спільноти в її історичному вимірі. Вона є здатністю суспільних суб'єктів зберігати і передавати з покоління в покоління знання про минулі історичні події, про історичних діячів різних епох, про національних героїв, про традиції та колективний досвід світу, про етапи еволюціонування суспільства. Історична пам'ять тісно пов'язана з емоційною стороною діяльності громадських суб'єктів. Її невід'ємними елементами є почуття, переживання, оцінки, що виникають у соціальних суб'єктів у процесі емоційно-чуттєвого освоєння соціального і природного світу.

Історична пам'ять – це форма соціальної пам'яті, яка є системою набутого історичного досвіду. Віддзеркалюючи досвід минулого, історична пам'ять постає складним духовним феноменом, який дозволяє суспільству поступально розвиватися, генерувати свою ідентичність і забезпечувати спадкоємність, зв'язок часів і поколінь. Вона є фундаментальною властивістю людського суспільства, яка забезпечує усвідомлення індивідом своєї причетності до історичної спільноти.

Якщо М. Блок відрекомендував «колективну пам'ять» комунікацією між суб'єктами, яка здійснюється за посередництва символів, то М. Хальбвас охарактеризував її конструкцією, яка формується на основі конвенції значущих для відповідної групи людей спогадів. Історія немислима за відсутності пам'яті. Історію як сферу пізнання можна назвати історичною пам'яттю, тобто знанням про минуле, яке існує в людській свідомості (індивідуальній, суспільній та різних формах її вираження). Історичні об'єкти можуть бути такими тільки завдяки пам'яті. Іншими словами, пам'ять постає ключовою умовою можливості історії.

Зміна методологічних позицій в історичному дослідженні, переорієнтації історичної пам'яті (на об'єктивність) кардинально змінює громадянські позиції, ставлення до тих чи інших етносів. Це тільки підкреслює положення про непереоцінене значення відповідальності вченого-історика. У цьому контексті вкрай важливим є неупереджене ставлення до істориків, які працювали у різні історичні періоди. Зокрема, академік Я. Ісаєвич зазначав: «Несправедливо звинувачувати усіх істориків партії без винятку, тому що й серед них були люди з різним моральним та інтелектуальним обличчям» [435, с. 44].

Пам'ять може бути представлена трьома формами: пам'ять як набутий досвід; пам'ять як традиція (вірування); пам'ять як комеморація (себто як «політика пам'яті»). Пам'ять завжди постає змістовно-концептуальною протилежністю такого феномену свідомості, як забуття. Історична пам'ять сприяє усвідомленню причетності суб'єкта до долі історичної спільноти і формується в процесі цього. Історичне пізнання – це поглиблення і систематизація історичної пам'яті.

Важко спростувати тезу, відповідно до якої «історична свідомість особистості наповнена оцінками, які пронизують її історичну пам'ять й мислення, впливають на мотиви пізнання історії, набувають дієвості під час прийняття особистістю рішень. Водночас історія дозволяє людині адекватно оцінювати себе, не перебільшувати й не применшувати значущість своїх діянь, сприймати їх у контексті досвіду людства. К. Ясперс зазначає, що занурення особистості в історію дозволяє не тільки глибше зрозуміти її, але й інакше оцінювати саму себе. Найбільш чіткі й різнобарвні оцінки особистість надає недавнім подіям та їх учасникам, які вона краще знає й пам'ятає. Такі події історії ще виступають частиною особистого життя людини й позначені особливостями їх індивідуального сприйняття, специфічного розуміння й пояснення. Актуальність таких оцінок посилюється за рахунок

їх обговорення, у спілкуванні з родиною, друзями, колегами, у засобах масової інформації» [241, с. 345].

Історична пам'ять – це «певним чином сфокусована свідомість, яка відображає особливу значущість і актуальність інформації про минуле у тісному зв'язку з сьогоденням і майбутнім. Історична пам'ять вибіркова: вона нерідко робить акценти на окремих історичних подіях, ігноруючи інші. Спроба з'ясувати, чому це відбувається, дає підстави стверджувати, що актуалізація і вибірковість пов'язані насамперед зі значущістю історичного знання та історичного досвіду для сучасності, для подій і процесів, що відбуваються нині, і їх можливого впливу на майбутнє. У цій ситуації історична пам'ять нерідко персоніфікується, і через оцінку діяльності конкретних історичних особистостей формуються враження, судження, думки про те, що має особливу цінність для свідомості й поведінки людини в конкретно-історичний період» [692, с. 9–10].

Як аргументовано доводить Т. Дуткевич, «історична пам'ять віддзеркалює світогляд й уподобання людини, її оцінки, цінності. Актуалізація в пам'яті конкретних історичних осіб, властивостей їх вдачі й особистісних якостей слугує індикаторами того, що становить особливу цінність для людини, що зачіпає її «за живе». Історична пам'ять особистості відзначається суб'єктивізмом. Окремі події та їх наслідки можуть віддзеркалюватися в гіперболізованих формах. Утім, історична пам'ять, хоча й відзначається фрагментарністю та суб'єктивізмом, дозволяє утримувати у свідомості особистості основні події минулого, перетворюючи історичне знання у різні форми світоглядного сприймання минулого досвіду, його фіксації у легендах, казках, епосах» [241, с. 343].

Історична пам'ять – це механізм підтримки історичної спадкоємності, реалізований у соціальних інститутах, повсякденних інтеракціях суб'єктів. Вона є одним із механізмів збереження культури, який акумулює колективні уявлення, пріоритети, табу, міфи і спогади, сприяючи самоідентифікації соціуму за допомогою активізації зразків і цільових орієнтирів соціально значущої поведінки. Спорідненим із пам'яттю є поняття «мімесис» – спосіб відображення дійсності, в якому спогади детерміновані сучасним суб'єктом, що створює передумови для її впізнавання, ціннісно-сміслової структуризації та ієрархізації.

Завдяки пам'яті суб'єкт спроможний примножувати свій досвід, нагромаджувати знання й оперувати в уяві та мисленні образами. Когнітивною підставою можливості альтернативних історичних



конструкцій є методологічно виправдане уявлення про невизначеність теорії емпіричними даними, в цьому випадку історичними джерелами. Величезним масивом історичних документів є свідоцтва повсякденного життя. Зокрема, серед новгородських берестяних грамот виявлені господарські розпорядження, уривки будинкових книг і навіть листівки про кохання.

Такі історичні документи, як правило, містять індексні вислови персоніфікаційного (він, вона, вони) та просторово-часового (сьогодні, завтра, вчора, там, тут, поряд, неподалік и т. п.) характеру. Особливість індексів полягає в тому, що вони контекстуальні. Це означає, що їм не можна надати значення інакше, як у рамках контексту їх вживання. Програмне вивчення властивостей природних мов свідчить про те, що їх вичерпне переведення в «об'єктивістські» вислови неможливе, як і неможливо усунути їх залежність від контексту. Отже, на одному й тому самому корпусі джерел можливі різні історичні реконструкції.

Соціальна пам'ять постає механізмом підтримки історичної спадкоємності, який реалізується в соціальних інститутах і повсякденних інтеракціях суб'єктів. У цьому – соціальна зумовленість історичної пам'яті. Вона є одним з механізмів збереження культури, який акумулює колективні забобони, міфи, спогади, елементи історичної традиції і сприяє самоідентифікації соціуму, реалізуючись у системі освіти за допомогою активізації зразків соціально-значущої поведінки. Завдяки соціальній пам'яті відбувається трансляція і актуалізація культурних смислів.

Слід зазначити, що чимало досліджень було присвячено виявленню історичних феноменів соціальної пам'яті: вивчення її структури, елементів тощо. Дослідження соціальної пам'яті в закритих і відкритих суспільствах дозволяє виявити цей феномен в динаміці, простежити, як становлення і зміна суспільних структур і відносин впливає на феномен соціальної пам'яті, як він змінюється залежно від цих характеристик. Дослідження феномену соціальної пам'яті розпочалося в ХХ столітті. Однак звернення до пам'яті як важливої проблеми філософського дослідження можна знайти ще в Платона, Августина, І. Канта, Г. Гегеля, В. Дільтея, А. Бергсона, П. Рікера.

Психологічна мнемоністика набула найбільшого розвитку у працях А. Асмолова, Л. Виготського, А. Леонтьєва, А. Лурія, які розглядають пам'ять як запам'ятовування, збереження і відтворення індивідом свого досвіду, а також у працях З. Фрейда, Е. Фромма, К. Г. Юнга,

в яких осмислено феномен колективної душі та колективного несвідомого.

У дослідженні соціопам'яті з позицій соціологічного підходу визначальне значення мають праці Е. Дюркгейма, П. Бергера, Т. Лукмана, Л. Леві-Брюля, А. Шютца. Концепція Е. Дюркгейма про «колективну свідомість» і «соціальні факти» помітно вплинула на теорію французького соціолога Хальбвакса, який вперше вводить поняття «колективної пам'яті». У своїй концепції Хальбвакс відмовляється від нейрофізіологічної основи пам'яті й замість цього виявляє соціальну зумовленість і соціальні межі, без яких не могла б формуватися й існувати індивідуальна пам'ять.

Ю. Лотман, О. Гуревич та А. Моль з позицій культурологічного підходу розглядають пам'ять як культурно-історичну спадщину, як своєрідний духовний потенціал народу. За допомогою семантичного аналізу Ю. Лотман визначає культуру як колективну пам'ять і безпосередньо пов'язує її зі зберіганням і передачею фундаментальних смислів. А. Моль вводить поняття «пам'ять світу» і зазначає, що культура суспільства втілена в «мережі знань», утвореній з безлічі вироблених суспільством матеріалів культури. Розробка гносеологічних основ соціопам'яті в зв'язку з проблемами наукового пізнання, картин світу як вияву пам'яті суспільства, а також сутності історичного знання і його значення в сучасному світі притаманні працям В. Стьопіна та Т. Куна.

Попри те, що феномен соціальної пам'яті широко досліджений в різних аспектах, з точки зору різних підходів, залишається нерозв'язаною низка проблем. Зокрема, феномен соціальної пам'яті не досліджений з позиції інституційного підходу, який репрезентує пам'ять як структуру, інституціоналізує соціальні процеси як на мікро-, так і на макрорівні. Крім того, в міждисциплінарній літературі відсутнє дослідження пам'яті відкритих товариств в інституційних та ціннісних аспектах.

Розвиток інформаційного простору суспільства продукує і детермінує перетворення і розширення простору соціальної пам'яті, в межах якого відбувається передача соціальної інформації: вербальний простір доповнюється графічним, з появою сучасних інформаційних (комп'ютерних) технологій виникає електронний і віртуальний простір пам'яті, що забезпечує багатовимірне сприйняття світу. Розширення простору соціопам'яті детермінує відповідне розширення і ескалацію її

інституційних векторів, що здійснюються за допомогою вербальних, графічних, електронних і віртуальних засобів комунікації.

Існує кілька етапів інституціоналізації соціальної пам'яті, критеріями якої постають інституційні засоби кодування і передачі інформації, характерні для певного етапу розвитку суспільства: інституціоналізація та передача соціальної інформації за допомогою системи жестових знаків, мови, усної традиції (вираженої в епосі), рукописних текстів (з появою алфавіту), друкованих текстів (з появою книгодрукування), електронних текстів. Кожен з цих етапів, транслуючи усталені норми і правила життєдіяльності соціальної системи, вводить суб'єктів у загальний значеннєвий простір і сприяє наступності історичного досвіду та інтелектуальних ресурсів. Занурюючись в інтерсуб'єктивний світ як сферу взаємоспіввіднесених суб'єктів, засоби кодування і передачі інформації типізують та інституціоналізують індивідуальні й суб'єктивні переживання, змушуючи мислити за певною схемою.

Первісним суб'єктом соціопам'яті є колективний суб'єкт. Лише після того, як індивід включається в різноманітні соціальні групи й колективні форми діяльності, він стає суб'єктом власної діяльності, в тому числі мнемічної. Колективний суб'єкт існує поза окремим індивідуальним суб'єктом, репрезентуючи себе не лише за посередництва внутрішньої структури свідомості індивідуального суб'єкта, а й за допомогою зовнішньої предметно-практичної діяльності та колективної, корпоративної, пізнавальної діяльності. Колективність закритих соціумів відрізняється від колективності відкритого суспільства: якщо в традиційній культурі входження індивідуального суб'єкта здебільшого в нормативно закріплені соціальні спільноти забезпечувало йому жорстку інституційну захищеність і деяку частку особистої безвідповідальності, то у відкритих суспільствах соціальні групи й інститути об'єднують індивідуальних суб'єктів, які володіють високим ступенем самостійності.

Інформаційний аспект мнемічної матриці закритих суспільств позиціонує пам'ять як систему знань і незаперечних догм, які мають закритий характер: накопичуються, зберігаються і передаються в межах одного прошарку чи касти, передаються від покоління до покоління у вигляді професійних знань, захищених від зовнішнього світу. Діяльнісний аспект мнемічної матриці закритих суспільств репрезентує соціопам'ять як колективну діяльність з ціннісно-сислової реконструкції і максимального відтворення «сакрального» минулого в межах сьогодення. Інституційний аспект визначає соціопам'ять як

сукупність громадських, станових, «цехових» інститутів, які безпосередньо впливають як на тіло (зовнішній контроль), так і на свідомість (внутрішній контроль).

Мнемічна матриця відкритих суспільств, утворена інформаційним, інституційним та діяльнісним компонентами, реалізується відповідно до інституційної матриці цього типу суспільства і його основних інститутів. Інформаційний компонент мнемічної матриці розкриває ресурсний аспект соціальної пам'яті, який передбачає відкритість (доступність) її інформаційних шарів, можливість залучення будь-якого суб'єкта до спогадів і уявлень про минуле і можливість інтерпретації останнього. Діяльнісний аспект мнемічної матриці актуалізує особистісний аспект соціальної пам'яті, який віддзеркалює становлення індивіда як активного суб'єкта історії та пам'яті. Інституційний компонент мнемічної матриці відкритих суспільств репрезентує соціопам'ять як варіативне, латентне джерело впливу на соціальну поведінку і свідомість суб'єкта.

Мнемічна матриця закритих суспільств, якій притаманна однорідна структура і безпосередній спосіб дії, здійснюється за допомогою традицій. Натомість мнемічна матриця відкритих суспільств утворює неоднорідну структуру, зміст якої опосередковується і залежить від таких елементів: активність і рефлексивність суб'єктів соціопам'яті, котрі відповідно до своїх інтересів і цілей приймають, трансформують або зовсім відкидають «істини» минулого; діяльність соціальних груп і співтовариств, які задають «рамки» спогадів і сприйняття минулого; діяльність «творців» пам'яті (ЗМІ, владна еліта), які, залежно від своїх інтересів, актуалізують, створюють, підтримують або витісняють ті чи інші образи минулого. Наслідком опосередкованості й конструктивності соціальної пам'яті в відкритих суспільствах є її ризикогенність. У просторі соціопам'яті можна виокремити такі території виникнення ризиків: ризики, пов'язані з вертикальними або діахронічними протиріччями, які виникають у разі взаємодії минулого та сьогодення; ризики, пов'язані з горизонтальними або синхронічними протиріччями, які постають результатом взаємодії різних культур зі своєю соціальною пам'яттю і національною самосвідомістю; ризики, що виникають під час здійснення «політики пам'яті»; ризик втрати пам'яті про минуле (манкуртизм).

У соціальному просторі історична пам'ять реалізується в трьох вимірах: як інформаційна система, як інституційна система і як система соціокультурної діяльності. У реалізації соціальної пам'яті як

інформаційної системи в закритому суспільстві визначальне значення, пов'язане з комунікаційною та трансляційною функцією, мають міф та символ. Як система соціокультурної діяльності, соціальна пам'ять постає колективною діяльністю з ціннісно-сислової реконструкції і відтворення на рівні сучасного «сакрального» минулого. Нарешті, як інституційна система, соціальна пам'ять за допомогою табу і ритуалів набуває внутрішньої та зовнішньої спрямованості. Якщо внутрішня контролює свідомість індивіда, то зовнішня – його тілесність.

У відкритому суспільстві піддається істотній мінливості ресурсний (соціальна пам'ять як інформаційна система) та інституційний (соціальна пам'ять як інституційна система) аспекти соціальної пам'яті. Пам'ять набуває нового, особистісного аспекту (соціальна пам'ять як активна діяльність суб'єктів). У відкритому суспільстві соціальна пам'ять як інформаційна система позбувається централізованого управління. Соціальна пам'ять піддається децентралізації паралельно з трансформацією соціальних суб'єктів, які слугують їй джерелами.

У наш час украй актуальним завданням є поновлення історичних зв'язків між минулим та сьогоденням в умовах втрати спільного соціального досвіду різних поколінь, розпорошення історичної пам'яті, поширення нігілістичних оцінок історичних подій. Сучасна історична наука перебуває в пошуках нових теоретичних підходів визначення ідеалів і норм історичного пізнання. В історії рух «уперед» дедалі органічніше пов'язується з перетворенням теперішнього під кутом зору невикористаних можливостей минулого.

Важко не погодитися зі світоглядним акцентом І. Дзюби: «Необхідно повернути Україні імена великих діячів, митців та вчених, «привласнених» іншими культурами, – і тут ми майже нічого ще не зробили, – але на цьому фоні безмовності серйозної науки процвітає аматорство, втішні для патріотичної душі «чутки» про те, що мало не всі великі люди світу від міфічного Геракла до історичного Гарібальді були українського походження. Не вільна від патріотичного гіперболізму і сфера літературознавства. Ще Пантелеймон Куліш знаходив в українській літературі середини ХІХ століття зразу трьох геніїв, рівних Шекспірові – причому, поставивши в один ряд постаті різної величини: Шевченка, Квітку і Гребінку, чим дав привід для глузування в російській критиці. Сьогодні із Шекспіром стало модним порівнювати Миколу Куліша. Тим часом, у решті світу нікого із Шекспіром порівнювати не наважуються – настільки це самотня в своїй недосяжності вершина. Довільність наших критеріїв та оцінок, неадекватність мислення,

заниженість мірок і смаку, самовихваляння, що переходить часом у пустопорожню велемовність, зумовлена низькою якістю духовного життя суспільства і – не в останню чергу – тривалою відірваністю від загальнолюдської культурної атмосфери. У свою чергу, такий наш стан заважатиме нашому гармонійному входженню в культурний світ, де панують поважні критерії та суворі вимоги, підриватиме довіру до нас та нашої здатності на адекватну самооцінку» [715]. Наведена цитата навмисно розлога, щоб передати проблемну гостроту процесів, пов'язаних із історичною пам'яттю та значенням її відтворення для перспектив українського державотворення.

Історичній пам'яті притаманна вибірковість: особистість може пам'ятати певні історичні події й ігнорувати інші, об'єктивно не менш важливі. Іншим критерієм когнітивного компонента історичної свідомості є «історичне мислення як уміння відтворювати історичне минуле, відчувати епоху, орієнтуватися в історичному просторі й часі, розкривати причинно-наслідкові зв'язки в історії, оперувати історичними фактами, визначати їх достовірність» [241, с. 343].

Між іншим, кожен різновид пам'яті (безвідносно до того, чи йдеться про пам'ять індивідуальну, колективну, історичну тощо) апріорі й апостеріорі інтерпретативний, а не констатаційний. Пам'ять або не володіє достеменним знанням фактів, або якщо й володіє, то так чи інакше витлумачує їх, а не віддзеркалює в автентичній тотожності.

Історична пам'ять – надзвичайно важливий соціальний феномен. Вона стосується багатьох аспектів людського буття, питань героїчного та трагічного в історії, має світоглядне значення, яке важко переоцінити. Ця тема потребує ґрунтовних – системних і комплексних – досліджень. Серед багатьох існуючих проблем, що є дискусійними, сучасна німецька дослідниця Аляйда Ассман приділяє увагу питанням пам'яті, пригадування і забуття в контексті зростання цифрових технологій, бо такі «ключові метафори письма, як слід, знак утраченої присутності, який очікує на розшифрування, непомітно розчиняються в знаках цифрового письма. Ця переорієнтація вказує на вирішальну «зміну концепції» просторів спогаду. З матеріальним письмом був пов'язаний досвід глибини, седиментації та нашарування, який накопичувався. Тим, що тут панує, є поверхня, за якою не приховується нічого іншого, крім перемикань коду від 1 до 0» [241, с. 345]. Тут зафіксовано факт, який лежить на поверхні цифрових технологій. Виникає питання, які наслідки цього факту і як вони позначаються на проблемі історичної пам'яті?

Історичну свідомість можна адекватно зрозуміти, відштовхуючись не лише від історичної пам'яті, а й історичної традиції. Гюстав Лебон аргументовано стверджував, що традиції – це синтез душі народу. Виходячи з досвіду минулого, історична свідомість аналізує сьогодення і прогнозує майбутнє. Врешті-решт, вона впливає і на традицію, позаяк сама поступово стає нею. Пізнання минулого залежить від рівня розвитку суспільства, а історична свідомість постає механізмом, за допомогою якого цей процес здійснюється. Традиція – це все те, що складає основи існування кожного народу, або, образно кажучи, є його ментальністю в значенні свідомості як розуміння. Саме ж розуміння в цьому разі – це усвідомлення того, про що мовиться. Традиція – це історична сутність і спадкоємність буття. В цьому сенсі вираження традиції як того, що притаманне історичним подіям, накладає на дослідника велику відповідальність, бо в іншому разі доведеться констатувати спотворення й неточність.

Пізнання традицій надзвичайно складне. Справа в тому, що традиції не є вічними, раз і назавжди усталеними. Вони мають свої часові межі та конкретних носіїв і творців. Водночас традиції можуть еволюціонувати. Якщо спробувати їх виразити якоюсь моделлю, то найбільш адекватною виявиться модель фрактала: частка того, що існує за певного історичного періоду, хоч і змінюється, але все ж залишається в дещо іншій формі.

Під час постановки завдань моделювання історичних процесів «має йтися не про елементарну екстраполяцію в майбутнє тенденцій минулого, а про спільне врахування визначальних (постійних або повторюваних) властивостей ситуацій вибору, а також сформовані на цей момент особливості суб'єктів історичного розвитку, що впливають на прийняття стратегічних рішень і траєкторій розвитку. Саме в такому ракурсі знання історії, своєрідне дешифрування її тайнопису в часі й просторі може стати плідною основою для визначення стратегії розвитку країни. Нині в історичному аналізі й прогнозуванні в контексті міждисциплінарних досліджень з певним спрощенням можна виділити дві базові парадигми: історичної макродинаміки та проектного (суб'єктного) підходу. Ці парадигми відповідають історично сформованим у науці каузальному та телеологічному підходам.

Коректність, адекватність осмислення історичної процесуальності значною мірою залежить від ефективного поєднання, взаємодії (діалектики, симбіозу) каузального та цільового підходів. Ернст

Кассіре́р не випадково стверджував, що «кожній історичній події при-  
таманне дещо принципово інше, ніж подіям фізичного чи біологічного  
гатунку: на рівні історії спрацьовує не лише загальний причинно-  
наслідковий зв'язок, а й також те, що позначається терміном «моти-  
вація». Ця «мотивація» не заперечує і не спростовує каузальність, а є її  
особливою формою. Ми можемо з'ясувати причини окремих історич-  
них подій – скажімо, формально-логічну зумовленість переходу військ  
Цезаря через Рубікон. Ми можемо послатися на різні спонукальні  
мотиви, які так чи інакше вплинули на рішення Цезаря. Але як тільки  
з'ясуються всі обставини, то збагнемо недостатність, непереконливість  
цих чинників, а тому звернемося до особливостей особистості Цезаря,  
бо лише тут знаходиться вирішальний мотив означеної історичної  
події. З іншим «Цезарем» подія переходу через Рубікон була б істотно  
іншою. Тут прихована складна методологічна проблема «індивідуаль-  
ної причинності», на яку неможливо натрапити у природничих  
науках» [326, с. 122–123].

За каузального (історичного, генетичного) підходу причини  
явищ шукають у «минулому», а головне питання – «Чому?» У філо-  
софії каузальний підхід називається також лапласівським детермініз-  
мом. З цієї точки зору Всесвіт прямує від більш організованого стану до  
менш організованого. Телеологічний (цільовий, фінальний) підхід  
починається з питання – «Навіщо?» Причини явищ він шукає в «май-  
бутньому». З позицій цього підходу Всесвіт прагне від менш організо-  
ваного стану до більш організованого. Телеологічний підхід орієнто-  
ваний на цілеспрямовані системи, здатні усвідомлювати свої цілі,  
способи й засоби їх досягнення, свої можливості щодо їх обмеження.  
Основа телеологічного підходу – суб'єктність, а «пізнаючий і діючий  
суб'єкт змушений застосовувати особливі стратегії діяльності, що  
враховують специфіку людиномірних об'єктів, які розвиваються».

Телеологічний підхід не слід розглядати як альтернативу  
каузальному підходу: він повинен спиратися на нього, включаючи його  
в свої онтологічні схеми. Успішність застосування телеологічного  
підходу нерозривно пов'язана з розумінням важливості загально-  
системних закономірностей, за допомогою яких значною мірою  
вдається пояснити складні явища в соціальних системах. Доречно  
згадати, що А. Богданов структурував організаційні комплекси на  
організовані (коли ціле більше суми частин), дезорганізовані (ціле  
менше суми частин), нейтральні (рівність системи сумі складових її  
елементів). Організованість пов'язана з двома механізмами розвитку:



стихійним (еволюційним) та свідомо-цільовим (телеологічним). Для першого характерна низька організованість, для другого – висока. При другому різко підвищується роль процесів усвідомлення суб'єктами себе, своєї діяльності, усвідомлення діяльності інших суб'єктів, їхнє усвідомлення себе і т. ін. – тобто стрімко підвищується роль рефлексивних процесів [414, с. 94–95].

У всякому разі треба чітко усвідомлювати, що «історія пишеться істориками, а історик не є вмістилищем абсолютного розуму – він не настільки піднесений над людською недосконалістю, щоб судити про тимчасове з точки зору вічності. Він – така сама істота з плоті й кісток, як і ті, хто діє в історії. І він теж занурений у потік часу. Його образ світу заснований на досвіді власного тіла і формах перцепції, на усвідомленні самого себе як протяжності в часі, як життя, на співбутті в світі з іншими людьми, на структурах мови, які він сприймає як форми буття. В життєвому світі вкорінені базові впевненості його розуму, з яких через безліч опосередкувань розвиваються складні форми інтелектуальної діяльності. Зрозуміти, як мислять історики, значить вивчити цю систему опосередкувань і встановити зв'язок між формами розуму, з одного боку, та конкретними історичними схемами, – з іншого. Значною мірою історія існує лише в нашій уяві. Це не означає, що нічого з того, про що розповідають історики, не відбувалося насправді. Це означає наступне: все, що відбувалося насправді, стає історією лише тією мірою, якою потрапляє в сферу розуму і зазнає структуризації в ній. Розум певною мірою перетворює емпіричну дійсність у свій власний твір – в історію» [363, с. 8].

Останнім часом в інтелектуальному середовищі істотно зростає популярність дослідницького підходу контрфактичної альтернативності й ретроальтернативістики, як її часткового прикладу. Це метод побудови альтернативних сценаріїв розвитку минулого і аналізу можливого розгортання подій. Зазначений підхід оперує, висловлюючись терміном синергетики, точками біфуркації – слабкими ланками причинно-наслідкових зв'язків, на рівні яких діє так званий ефект метелика, завдяки чому навіть незначні (а відтак – цілком можливі) відхилення від реальних процесів і тенденцій могли за принципом доміно потягти за собою докорінне переформатування звичної для наших сучасників історичної картини світу. Ще одна важлива особливість точок біфуркації – зв'язок із ключовими моментами історичного процесу, коли визначальні події цілком могли піти за іншим сценарієм і, як наслідок, геополітична, культурно-цивілізаційна, господарсько-

економічна й інша демаркація сучасності істотно відрізнялася б від того, з чим ми звикли мати справу як з очевидним і безальтернативним.

Приміром, якою була б історія Росії, якби в XV столітті у протиборстві Москви та Новгороду перемогу здобув Новгород. У книзі американського історика Н. Петро переконливо обґрунтована теза, відповідно до якої значну роль в успіхах Новгородського регіону в пост-перебудовний період відіграла ефективна експлуатація «новгородського міфу»: «Використання новгородського міфу як інструменту активного політичного ресурсу змінило темпи розвитку суспільства, призвело до того, що оглядачі назвали «західним», «ліберальним» консенсусом еліт у регіоні» [553, с. 108].

Влучне спостереження щодо визначальних факторів історичного генезису належить Рюноске Акутаґаві: «Згідно з висловом Паскаля, якби ніс Клеопатри мав деякі вади, то всесвітня історія пішла б іншим шляхом. Із таким твердженням важко погодитися, бо закоханий рідко звертає прискіпливу увагу на справжні риси обличчя об'єкта свого кохання – коли нас охоплює глибоке почуття, ми виявляємося спроможними обманювати себе найрізноманітнішими засобами. Зрештою, самоомана поширюється не лише на сферу кохання. Історія двох попередніх тисячоліть насправді не залежала від того, яким був ніс Клеопатри: значно більшою мірою вона зумовлена всюдисущою людською глупотою, яка, безперечно, заслуговує на висміювання, але водночас залишається надзвичайно високим почуттям» [7, с. 338–339].

Змальовуючи в «Присмерку Європи» наслідки битви під Акціумом, О. Шпенглер зазначав: «Це не було протистояння між Римом та еллінізмом; йшлося про вибір між аполлонівським та магічним духом, про богів або єдиного Бога, про принцип або Халіфат. Перемога Антонія звільняла магічну душу, а поразка підкорювала цю душу скам'янілому цезаризму. Наслідки аналогічні битві поблизу Туру і Пуатьє в 732 році: якби перемогли араби і їм вдалося перетворити «Франкістан» на Халіфат Північного Сходу, то арабська мова, арабська релігія й арабські форми суспільного життя були б безкомпромісно засвоєні панівною верхівкою, внаслідок чого на Луарі та Рейні виростили б гігантські міста на кшталт Гранади та Кайруана, готичне почуття було б змушене втілювати себе в застиглих формах мечеті й арабески, а місце німецької містики посів би різновид суфізму» [810, с. 29].

У книзі «Філософія можливого» [966] Ганс Вайїнгер концептуалізував тезу, згідно з якою на свідомість пересічної людини і суспільства загалом більш вирішальний вплив справляє дух профетизму і очікувань, пов'язаних із майбутнім, ніж фактичний status quo сьогодення чи реальні події минулого. Життєва стратегія переважної більшості людей відштовхується від міркувань, що уявний формат майбутнього є абсолютно об'єктивним і навіть безальтернативним, хоча насправді такі сентенції практично не підлягають верифікації, тому цілком можуть бути хибними, нездійсненними навіть за фантастичного збігу обставин.

У статті «Чи справді існує Індія?» Імануїл Валерстайн профетично зауважив: уявімо, що в 1750 – 1850 роках англійці колонізували територію старої імперії Великих Моголів і назвали її Хіндустаном, натомість французи в той же час захопили південні території теперішньої Індії, заселені переважно дравідами, надавши їм назви «Дравідія». Чи вважали б ми в цьому випадку, що Мадрас – невід'ємна складова Індії? І чи використовували б узагалі назву «Індія»? Негативна відповідь найбільш імовірна. Правдоподібно, сучасні історики наполегливо експлуатували б концептуальний наголос, згідно з яким Хіндустан та Дравідія споконвіку були зовсім різними культурами, цивілізаціями, народами, менталітетами тощо [970, с. 132].

На підставі таких парадоксально-іронічних міркувань Валерстайн доходить висновку: на оцінку всього, що відбулося раніше, найбільший вплив справляє сучасне світоглядне масштабування; **сьогодення визначає оцінку минулого значно більшою мірою, ніж минувшина детермінує уявлення про сучасне.** Цей теоретико-методологічний вердикт є універсальним, а отже, він стосується не лише вірогідніших перипетій з Індією.

Культурно-цивілізаційній ретроальтернативістиці (зрештою, як і перспективістиці) притаманний розлогий діапазон варіативності. Професор Університету штату Меріленд, Нобелівський лауреат у галузі економіки, розробник доктрини ядерного стримування Томас Шеллінг пояснює цей феномен так: реагуючи на значною мірою непередбачувані зовнішні обставини і намагаючись максимально пристосуватися до них, ми запускаємо механізм неверифікованих наслідків за результатами дії своєрідного принципу метелика [793, с. 218].

Такий концептуальний наголос можна проілюструвати на безлічі прикладів. Один із них стосується історії Німеччини часів правління Гітлера: «Спочатку нацисти не вважали гомосексуалістів

ворогами нації. У перші півтора року після проголошення Гітлера рейхсканцлером існувала висока вірогідність скасування прийнятої в 1872 році 175-ї статті Кримінального кодексу, яка передбачала тюремне покарання «за протиприродні розпусні дії між особами чоловічої статі». У перші місяці нацистської Німеччини «ставлення до гомосексуалістів було не просто терпиме, а й навіть явно шанобливе», писав теолог і педагог Куно Фідлер (Kuno Fiedler). Але в 1934 році цій мовчазній терпимості був покладено край. Причиною докорінного перегляду пріоритетів став так званий путч Рема. Начальник штабу СА Ернст Рем вважався «другою людиною в державі» й користувався винятковою повагою Гітлера, але він був членом гомосексуальної організації «Союз за права людини» (Bund für Menschenrechte) і виступав за скасування 175-ї статті. Його гомосексуальність була секретом Полішинеля, хоча Гітлер і стверджував, що дізнався про неї лише в 1934 році. Наприкінці червня 1934 року Гітлер наказав заарештувати керівників СА і розстріляти більшість з них» [392].

У підконтрольному Льву Троцькому журналі «Бюлетень опозиції» зазначалося: «Для різкого повороту вправо бюрократії необхідна рішуча ампутація зліва. У 1937–1938 роках така «ампутація зліва» відбулася. Однак кожен крок вправо призводив до необхідності наступного кроку... Світовий імперіалізм вимагає від кремлівської олігархії, щоб вона довела свою роботу до кінця і після відновлення чинів, орденів, привілеїв, домашньої прислуги, шлюбів з розрахунку, проституції, покарання за аборти і т. п. відновила приватну власність на засоби виробництва. Втім, про те ж саме починає несміливо мріяти й радянська бюрократія. Як писав Троцький, «привілеї мають лише половину ціни, якщо не можна залишити їх у спадок дітям. Але право заповіту невіддільне від права власності: недостатньо бути директором тресту, потрібно бути пайовиком. Перемога бюрократії в цій ключовій сфері означала б перетворення її на новий майновий клас» [391].

Один з основних постулатів теорії ймовірності стверджує: **якщо неможливо визначити ймовірність події, то слід вирахувати ймовірність неподії**. Це положення є ключовим для об'єктивності й правдоподібності ретроальтернативного аналізу. Приміром, великий терор 1937–1939 років був приблизно однаковою мірою випадковим і, разом з тим, закономірним, а «останнє слово» в зміщенні шальок терезів у той чи інший бік належало сукупності нібито неістотних факторів, які діють за принципом «ефекту метелика», не маючи нічого

спільного з усталеним у суспільних науках уявленням про «істотні, детермінативно визначальні причинно-наслідкові зв'язки».

Зокрема, розстріл Тухачевського був зумовлений страхом Сталіна перед високою вірогідністю заколоту генералів: на нього дуже вплинули події в Іспанії в липні 1936 – заколот Франко і Санхурхо. На думку багатьох істориків і біографів, саме відтоді теорія змови в свідомості Сталіна почалася поширюватися за експонентою, в параноїдальних масштабах.

Між іншим, відповідно до мемуарів Вальтера Шеленберга, компромат на Тухачевського, який був переданий Сталіну німцями, був справжнім. Суть інтриги полягає лишень у ваганнях керівництва Німеччини з приводу того, що краще для перспектив послаблення СРСР – щоб Тухачевський здійснив військовий переворот чи щоб Сталін обезголовив РККА. Для прийняття остаточного рішення вирішальне значення мала підсвідома ненависть Гітлера до кадрових військових і цілком тверезий розрахунок, що треба дати ворогові можливість самому знищити свій генштаб [391].

На переконання директора Школи міжнародних досліджень імені Пола Нітце (Університет Джона Хопкінса, США) Пола Вулфовіца, «інтерпретація минулого в абсолютній більшості випадків не має для минулого жодного значення, а часом навіть жодного стосунку: цільовим орієнтиром тлумачення минулого є сучасність і прийдешність» [964]. Також важко не погодитись із ще одним аналітичним вердиктом Вулфовіца: «Історія не має в своєму розпорядженні готових відповідей на концептуальні запитання, однак вона надає широкий діапазон альтернатив, а значущість такого емпіричного ресурсу не слід недооцінювати» [964].

З приводу каузального способу тлумачення історії також висуюють чимало застережень. Як писав Реймон Арон, «Історик знає мету як таку і індивідів як таких, але він не уявляє мету та індивіда історії. Простежуючи події та їхні наслідки, історик виявляє більш або менш адекватну необхідність глобального руху чи, навпаки, непередбачувані випадки відносно автономних подій. У процесі розуміння він пов'язує феномен або з імпульсом (зокрема, капіталізм – з певною формою бажання мати прибутки), або з мотивом (зокрема, капіталізм стереотипно корелюється з економічно раціональним типом поведінки). Чим ширшим є факт, тим менше уточнюється ступінь детермінації» [26, с. 467].

Між іншим, переважна більшість об'єктів та інструментів матеріально-економічної діяльності не піддається сутнісному визначенню засобом термінологічної формалізації, а може бути витлумачена лише крізь призму телеології, мети, цілепокладання. Аргументація з цього приводу Фрідріха Хайєка у фундаментальній праці «Контрреволюція науки» (1952) виявилася настільки переконливою, що автор був удостоєний звання Нобелівського лауреата.

Ключова ознака суспільного буття – символізм, яким просякнута практично кожна біль-менш істотна сфера людської життєдіяльності. Справді, ані «товар», ані «економічне благо», ані «гроші» неможливо визначити у фізичних термінах: наприклад, економічній теорії нема що предметно сказати про «маленькі кружальця» – як можна було б витлумачити монети з об'єктивістської та матеріалістичної точки зору. Так само ніяка фізика не допоможе з'ясувати, чим насправді зайняті дві людини – обмінюються вони чи торгуються, виконують якийсь ритуал чи грають у незрозумілу гру. Доти, доки ми не знаємо, який смисл індивіди вкладають у свої дії, будь-яка спроба дати пояснення, тобто підвести під предмет аргументації певну логіку і закономірності, виявиться приреченою на провал.

Зрештою, «що таке сім'я, держава, нація, закон, політична або соціальна реформа, революція і т. ін. – іншими словами, що таке соціальне буття і під впливом яких факторів соціальні явища втілюються на практиці? Цього неможливо збагнути на рівні фізичного буття, це підлягає пізнанню лише завдяки духовній співучасті. Ось той основний принцип, який покладений в основу кожного соціального матеріалізму, будь-якої спроби біологічної або фізичної інтерпретації суспільного життя. **Суспільне життя за самою своєю сутністю є духовним, а не матеріальним**» [739, с. 66].

Попри функціональну очевидність соціальної дійсності (з огляду принаймні на її тотальну наочність) її дефінітивні межі досі залишаються аморфними й невиразними. Приміром, якщо Вільям Аутвейд вбачає соціальне у змістовній квінтесенції, окресленій словосполученням «суспільна реальність», то Нейл Смелзер – у «феномені суспільства і суспільних відносин». Чимало дослідників змістовним еквівалентом соціальної дійсності вважають суспільні зв'язки. Втім, сукупність смислових параметрів, які корелюють із поняттям «суспільні зв'язки», можна спостерігати не лише в людському, а й у тваринному та рослинному світі. Отже, навіть декілька наведених прикладів свідчать на користь того, що предметний дискурс на тему

особливостей і закономірностей суспільного розвитку містить чимало об'єктивних, а інколи й непереборних труднощів.

Замість скомпрометованого соціальною наукою XIX століття поняття «суспільство» Імануїл Валерстайн застосував термін «історичні системи». Цей понятійний конструкт володіє трьома сутнісними ознаками: по-перше, історичні системи відносно автономні, тобто параметри їх функціонування визначаються дією внутрішніх процесів; по-друге, вони мають часові межі (початок і кінець), по-третє, їм притаманна просторова локація, яка зазнає змін у процесі історичного становлення.

Ще одна методологічна новація Валерстайна полягає у відмові від поняття лінійної еволюції та ідеї прогресу як її квінтесенції. Втім, такий світоглядний акцент не належить до когорти аж надто оригінальних: наприклад, у передмові до книги Дж. Б. Б'юрі «Ідея прогресу» Ч. Бірд переконливо обґрунтував тезу, що наявність чи відсутність прогресу в історії – це не «питання факту» (a question of fact), а «акт віри» [869, с. 39–40].

Як відомо, поняття прогресу передбачає неухильну спрямованість позитивних змін, однак історичні реалії засвідчують, що соціальні процеси часто можуть розгортатися в різних напрямках і з різним рівнем динаміки. На думку Валерстайна, історична еволюція якщо й детермінована певною логікою системного розвитку, то інтенсивність такої детермінації в будь-якому разі нерівномірна і пульсуюча: вона відкриває широкий спектр можливостей розвитку практично в будь-якому напрямі. **Коли історична система опиняється у фазі занепаду або розриву з попередньою традицією, то з'являються безпрецедентні можливості: навіть незначні зусилля відкривають безліч альтернатив.**

Валерстайну належить авторство принципово нового підходу до дослідження соціальних, економічних і політичних процесів – світ-системний аналіз. У межах світ-системи глобальна соціальна дійсність постає системною і структурною цілісністю, тенденції і закономірності розвитку якої визначають траєкторії становлення всіх національних суспільств і держав. Ключовим критеріальним маркером світ-системної теорії є історичні системи, які можуть існувати у двох формах – міні-систем та світ-систем.

Уявлення про світ-системи сягають ідейним корінням концепції світ-економіки Фернана Броделя. Згідно з Броделем, світ-економіка – це економічно самодостатній сегмент суспільства, структура і внутрішні зв'язки якого надають йому органічної єдності. Світ-

економіки не збігаються з політичними, культурними та релігійними кордонами і характеризуються трьома ключовими ознаками: 1) вони географічно локалізовані, хоча їх просторові межі й підлягають незначним змінам; 2) у них є центр економічного тяжіння (економічна столиця); 3) довкола центра утворюються концентричні зони – напів-периферійна, ближня та далека периферія, а також зовнішній простір. До переліку класичних світ-економік Бродель відніс Середземномор'я, Росію, Індію та Китай.

Розвиваючи наведений концептуальний акцент Броделя, Валерстайн вдався до послуг дещо ширшого поняття – «світ-системи», модифікаціями якої є світ-економіки та світ-імперії. Елементарним типом історичних систем є міні-системи – просторово невеликі, обмежені в часі й культурно однорідні утворення локального типу, панівною логікою розвитку яких є обмін благами. Після переходу до економіки, яка базувалася на виробництві, виникають більш досконалі й стабільні світ-системи, котрі охоплюють значно ширші просторово-часові межі.

Світ-економікам притаманні економічні зв'язки, що виходять за межі політичних кордонів. Вони інтегруються насамперед економічно, а вже потім політично і культурно. Натомість становлення світ-імперій відбувається насамперед на політичній (геополітичній) основі, а економічні та інші фактори мають другорядне значення. Якщо всі докапіталістичні світ-економіки в кінцевому підсумку поглиналися світ-імперіями, то близько 1450 року у приатлантичній частині Європи зародилася світ-економіка, яка виявилася не настільки слабкою, як її попередниці, тому вона не розчинилася у світ-імперії Габсбургів, а зуміла вижити і до середини XVII століття почала сама поглинати окремі сегменти світ-імперій. Ця світ-економіка, власне, й утворила фундамент капіталістичного способу виробництва в сучасному розумінні.

Імануїл Валерстайн піддав обґрунтованому сумніву визначальний вплив на перебіг всесвітньої історії «ексепціоналізму» європейської культури та «унікальність» різних економічних і політичних факторів. На думку Валерстайна, нав'язувана сучасною соціальною думкою каузальність є науково некоректною, позаяк вона здебільшого відштовхується від принципу *post hoc ergo propter hoc* («після, значить – тому»).

Насправді ж, як стверджує Валерстайн, жодних «особливих передумов появи капіталізму саме в Європі» не існувало: походження «європейського дива» не було запрограмоване внутрішньою іманентною логікою розвитку європейського суспільства. У праці «Захід, капіталізм та сучасна світ-система» Валерстайн аргументовано доводить,



що, за великим рахунком, походження капіталізму є випадковим і пояснюється кумулятивним поєднанням в XIV – XV століттях несподіваних (тобто непередбачуваних і незакономірних) змін на рівні економічних, господарських та релігійних структур, які стали результатом епідемій чуми, кризи міжконтинентальної торгівлі (Великого шовкового шляху) і занепаду монгольської торговельної ланки. На рівні деяких країн Європи зазначені фактори додатково посилювалися потрійною кризою – занепадом сеньйорального господарства, феодалної держави та католицької церкви, що в сукупності утворило достатні передумови для розвитку капіталізму [102, с. 98].

Таким чином, причини вкорінення й динамічного розвитку капіталізму в Європі пов'язані не стільки з унікальною корелятивною сумісністю передумов функціонування капіталізму та внутрішньої логіки становлення європейських форм життєдіяльності й соціальних інститутів, не зі спонтанним еволюціонуванням таких форм і інститутів у капіталізм, а з глобальними геополітичними і гео економічними зсувами, що призвели до послаблення європейської світ-імперії Габсбургів, яка виявилася неспроможною (на відміну від світ-імперій Китаю, Індії та ісламського світу) поставити під свій контроль протокапіталістичні структури своєї ж світ-економіки. Криза європейських структур 1350 – 1450 років утворила функціональний вакуум, який заповнили структури капіталістичної світ-економіки. Подальший успіх світ-економіки (капіталізму) зробив неможливим повернення до світ-імперії [102, с. 174].

Між іншим, в ісламському світі, Індії та Китаї паростки капіталізму були навіть більш виразними, ніж у Європі, але оскільки середовище їхнього розвитку (інституційно-функціональне домінування світ-імперій) було жорсткішим, авторитарно й деспотично регламентованим, то в цих регіонах капіталізму (світ-економікам) не вдалося здобути перемогу, отримати статус фактора соціального домінування.

Валерстайн слушно наголошує, що ми не зможемо адекватно збагнути динаміку і смисл соціальних змін з точки зору історичної темпоральності, якщо будемо відштовхуватися лише від внутрішніх факторів, ігноруючи глобально-всесвітній контекст розвитку суспільств і держав. Навіть в епоху раннього капіталізму (не говорячи вже про сучасний *status quo*) не існувало автономних, ізольованих державних, політичних і соціокультурних утворень з власною логікою еволюції: всі вони істотно обумовлені глобальними процесами і кожне з них формувало власні структурно-функціональні особливості на підставі реагування на такі процеси.

## **2.2. Інтелектуальні жнива та інтелектуальні жінці епохи глобалізації: проблема невідповідності**

*Навіть той, хто стоїть на краю безодні,  
здебільшого не відчуває відсутності дна. А все  
тому, що йому бракує уяви і загальносвіт-  
лядних ресурсів*

**(Фрідріх Ніцше)**

Панівними ідеологічними дискурсами епохи, яка трактувалася на Заході в термінології «пост», вважаються дискурси неолібералізму, консьюмеризму та глобалізму. Неолібералізм полягає в акцентуванні цінностей індивідуалізму, прав людини, свободи і демократії (насамперед у їх неоліберальній інтерпретації). Консьюмеризм культивує споживчі цінності й смисли, тотально комодифікуючи соціальне життя в стилі «купи собі дещо, адже ти цього вартий». Що ж стосується глобалізації, то вона постає процесом усесвітньої економічної, політичної та культурної інтеграції і уніфікації. Основним наслідком цієї універсальної тенденції є світовий поділ праці, міграція в масштабах всієї планети капіталу, людських і виробничих ресурсів, стандартизація законодавства, економічних і технологічних процесів, а також зближення і злиття культур різних країн. Це цілком об'єктивний процес, якому притаманний системний характер. Він охоплює практично всі сфери життя сучасного суспільства. Внаслідок глобалізації світ стає все більш взаємопов'язаним і взаємозалежним.

У фундаментальній праці «Посткапіталістичне суспільство» Пітер Друкер на численних прикладах довів, що впродовж 1750 – 1900 років капіталізм у форматі насамперед технічного прогресу підпорядкував собі всю динаміку соціально-економічного розвитку людства і сприяв створенню цивілізації в глобальному розумінні. Ані капіталізм, ані технічні нововведення самі по собі не були чимось новим. Абсолютно новим явищем виявилися темпи їх поширення і загальний характер проникнення крізь культурні, класові та географічні перепони. Саме темпи й масштабність поширення закріпили за капіталізмом статус Капіталізму з великої літери, перетворили його на цілісну систему, в межах якої узгоджено взаємодіють десятки елементів. Отже, хронологію повноцінного капіталізму коректно розпочинати з 1750 року, хоча окремі ознаки капіталізму можна розгледіти від самого зародження товарно-грошових відносин.

Глобалізація в контексті сучасної цивілізаційної еволюції є найвищою стадією розвитку давно і добре відомого процесу інтернаціоналізації (транснаціоналізації) численних аспектів суспільного життя. Чимало дослідників стверджують, що міжнародні відносини з точки зору возз'єднання Східної та Західної півкуль розпочалися з епохи відкриття Нового світу і політики тодішніх великих держав. У цьому контексті можна стверджувати про доленосне значення рубежу XV–XVI століть у започаткуванні глобалізаційних процесів. Однак, як аргументовано доводить автор парадигми світ-системного аналізу І. Валерстайн, з ключовими ознаками глобалізації людство мало справу задовго до відкриття Колумбом Америки: по-перше, будь-які транскордонні торговельні шляхи на кшталт «шовкового шляху», по-друге, кожна імперія так чи інакше генерувала глобалізаційні тенденції.

Глобалізація як основна характеристика і одна з провідних тенденцій зростання в сучасному світі процесів взаємозалежності й взаємозумовленості об'єктів і явищ, що мають об'єктивний, динамічний, прискорюваний характер, породжує два взаємопов'язані процеси. З одного боку, інтегруються, універсалізуються ідеї, стилі життя, цінності різних культур, народів; з іншого боку, спостерігається прямо протилежний процес, що призводить до диференціації, багатоликої фрагментації соціокультурного простору різних країн.

Глобалізація втягує в свою орбіту народи різних культур і рівнів розвитку. Вона породжує гострі протиріччя міжкультурного і міжцивілізаційного ґатунку. Ключовими суб'єктами глобалізаційних процесів стають міжнародні організації, транснаціональні корпорації і політична еліта найбільш розвинених країн світу. За великим рахунком, у глобалізації немає альтернативи, але глобалізація альтернативна з точки зору шляхів і способів здійснення – в тому сенсі, що може бути як гуманною, так і антигуманною. Ця особливість утворює вістря теоретико-праксеологічної інтриги не лише сьогодення, а й оглядового майбутнього.

Практично немає жодного впливового вітчизняного або західного дослідника, який у тій чи іншій формі не торкався б теми глобалізації: Ж. Аталі, А. Аппадурі, У. Бек, З. Бауман, З. Бжезінський, Ж. Бове, І. Валерстайн, Е. Гідденс, П. Друкер, М. Кастельс, В. Келле, М. Маклюен, Е. Ласло, Р. Робертсон, Дж. Сорос, Дж. Стігліц, Е. Тоффлер, Ф. Фукуяма, Т. Фрідман, С. Гантінгтон, В. Андрущенко, К. Ашин, М. Губерський, Г. Дилігенський, В. Іноземцев, М. Михальченко,

М. Моїсеєв, А. Неклесса, А. Панарін, М. Попович, Ф. Рудич, А. Уткін, М. Чешков і багато інших.

Перераховані автори в своїх роботах звертаються до найрізноманітніших аспектів феномену глобалізації. Зокрема, економічні аспекти глобалізації проаналізовані в працях А. Уткіна, А. Зинов'єва, К. Гаджієва, В. Цимбурського. Політичній площині глобалізації присвячені дослідження А. Панаріна, В. Іноземцева, А. Уткіна, Ф. Фукуями, Ю. Габермаса. Глобалізація соціокультурного простору розробляється в працях З. Баумана, П. Бергера, С. Бенхабіб, П. Вірільо, Е. Гідденса, Д. Белла, Ж.-Ф. Ліотара, М. Кастельса, Ф. Х. Кессіді, К. Момджяна, Г. Терборна, Т. Фрідмана, П. Штомпки. Усі зазначені автори, досліджуючи процес глобалізації з різних критеріальних точок відліку, означають глобальну ойкумену деякою «світоцілісністю» (І. Валерстайн), «новим всесвітнім етапом докорінних зрушень». Теоретичному осмисленню проблем глобалізації культури сприяє цикл поліаспектних праць З. Баумана, С. Бенхабіб, Е. Гідденса, Л. Іоніна, В. Іноземцева, В. Кутирева, Е. Межуєва, А. Панаріна, Г. Тульчинського, Т. Фрідмана, А. Флієра.

З одного боку, сучасна картина світу характеризується становленням єдиної економічної системи (Дж. Бенігер, І. Валерстайн), формуванням єдиного інформаційного простору (Д. Белл, М. Кастельс, А. Турен, А. Тоффлер, Т. Фрідман), наростанням загальних для всього людства екологічних проблем (У. Бек, Римський клуб), а з іншого боку, на світоглядно-аксіологічному рівні у пересічної людини посилюється відчуття крихкості світу, укоріненого в рамках певного соціокультурного простору.

Процес глобалізації, що почався зі становлення єдиного економічного простору, поступово набуває все більш універсальної форми і охоплює всі сфери суспільного життя, що призводить до якісних змін соціокультурної системи в цілому. Виникає взаємозалежність і взаємопов'язаність локальних культур і соціумів в умовах глобалізації, що детермінативно позначається на способі життя індивідів, їх самоідентифікації, діяльності, ціннісних пріоритетах.

Сукупна вартість усіх побудованих об'єктів нерухомості в світі досягла \$217 трильйонів, ідеться в дослідженні міжнародного агентства нерухомості Savills. У ньому вказано, що станом на 2015 рік вартість усієї нерухомості в світі в 2,7 раза перевищує світовий ВВП, що становить приблизно 60% від світових традиційних активів (акції, боргові цінні папери, нерухомість, золото). «Сукупна вартість усього

золота, що було коли-небудь видобуто, становить близько \$6 трлн. Ця цифра меркне на тлі сукупної вартості всієї нерухомості в світі: співвідношення дорівнює 1 до 36», – коментує Іоланда Барнс, директор відділу світових досліджень Savills [108].

Сукупна ціна всієї світової нерухомості практично на третину перевищує сукупну вартість всіх акцій і сек'юритизованих боргових цінних паперів, що торгуються на світових біржах. При цьому житлові об'єкти – це 75% від сукупної вартості всієї нерухомості в світі. Тобто вартість усіх квартир і будинків, в яких живуть люди, становить \$162 трлн. Цей сегмент відрізняється найбільшою кількістю власників – приблизно 2,5 мільярда домогосподарств. На житлову нерухомість Китаю припадає близько 1/4 сукупної вартості всіх об'єктів цього сегмента в світі, при цьому в Китаї проживає приблизно 1/5 всього світового населення. Значна частина вартості світової житлової нерухомості припадає на Північну Америку, хоча тут проживає всього 5% населення планети.

Переважання країн Заходу на світовому ринку нерухомості найбільш помітне в сегменті комерційної нерухомості, де майже половина загальної вартості активів припадає на Північну Америку. На європейські країни – близько 22%, а на країни Південної Америки, Близького Сходу та Африки – лише 5%. В цьому році вперше в розрахунок сукупної вартості світової нерухомості компанією Savills були включені сільськогосподарські й лісові ділянки. Їх сукупна вартість становить \$26 трильйонів, 30% з яких отримується за рахунок корпоративних та інституціональних коштів [108].

Джерелом багатьох небезпечних ілюзій і проблем виявився Інтернет: замість надійного і за всіма ознаками ефективного комунікативного явища людство отримало концентрацію самотності, ілюзію спілкування, дружби і життя. Інтернет став живильним середовищем багатьох контрпродуктивних міфологем і стереотипів. Це стосується, зокрема, редукованих методик «наслідування успіху, багатства і краси» як основних фетишів суспільства масового споживання.

У цілому слід визнати, що поклоніння великим не таке вже й кепське явище, адже для багатьох знаменитості, їх спосіб життя і досягнення успіху слугують чи не єдиним джерелом натхнення, тож позбавляти людину цього ресурсу було б щонайменше негуманно. Однак «прагнення наслідувати героїв призвело до надмірного спрощення їхніх життів. Заголовки на кшталт «8 способів мислити, як Уоррен Баффет» або «Метод Сократа: як поліпшити своє життя»

привертають увагу аудиторії і активно тиражуються в Інтернеті. Як наслідок, з'являються блогери і журналісти, які висмикують окремі факти з чужого життя, публікують їх у мережі або навіть пишуть про це книги, змушуючи читачів вірити, що саме в цих конкретних явищах полягає секрет успіху знаменитості.

Зрештою, з'являються «підприємці-прожектери» і «творці на диванах», які нібито йдуть за великими, використовуючи їх «секрети продуктивності», замість того, щоб робити реальну роботу. Навіть сучасні мільярдери не уникли цієї долі. Засновник компанії Square Джек Дорсі в усьому наслідував Стіва Джобса, вважаючи, що таким чином він досягне більшого успіху. Іноді наслідування доходило до смішного. Про цю одержимість Дорсі пише Нік Білтон у книзі «Народження «Твіттер»»: «Під час розмови з одним відомим розробником Apple, який також працював на Square, Джек дізнався, що Джобс вважав себе скоріше редактором, ніж генеральним директором компанії. Невдовзі Джек почав говорити про себе як про редактора, а не тільки як про директора Square. В одному зі своїх звернень до співробітників він заявив: «Я багато розповідав про редакторську природу своєї роботи. Думаю, що я просто редактор». Говорячи про продукти своєї компанії, Джек почав використовувати фразу з інтерв'ю Джобса, яку той виголосив на одній з конференцій на початку 2010 року: «Цього ще ніхто ніколи не робив». Потім Джек запозичив з публічних промов Джобса слова «чарівний», «несподіванка», «чудовий» для опису нових можливостей Square» [822].

Загалом доводиться констатувати факт настання ери тотальної експансії ринку абстрактних вартостей, коли «для трейдера немає різниці, куди вкладати цінні папери – в Норвегію чи Ботсвану, Еритрею чи Люксембург – головне, щоб скрізь були приблизно однакові, звичні правила ділової гри, існували порівнювані абстрактні вартості, інституційні та інфраструктурні умови для безперешкодного руху капіталів по світу у вигляді правових норм, які сприяють бізнесу, бірж, філій світових банків, інвестиційних фондів, комп'ютерного зв'язку і всюдисущих готелів «Меріот». У спрощеному вигляді це і є глобалізація» [220, с. 19]. Глобалізм наполягає на безальтернативності таких тенденцій, обґрунтовуючи їх аргументами глобального порядку, пояснюючи те, що відбувається, в термінах «об'єктивного й закономірного процесу».

Глобалізація справді є об'єктивним, динамічним, поліаспектним процесом, який у результаті зіткнення з традиційними, немодернізованими культурами породжує різні форми взаємодії, серед яких

«гібридизація», «креолізація», «інкапсуляція», «асиміляція» тощо. Процес глобалізації призводить не лише до створення гомогенної світоцілісності, а й створює можливості для появи варіативних культурних ідентичностей.

Детериторизація як процес скасування простору і «стиснення» часу стають ключовими аспектами трансформації локальних культур, суспільств в умовах глобалізації. Зміна відчуття належності до конкретного місця на тлі зближення віддалених локальностей, їх відрив від екзистенційного «грунту» робить можливим співіснування в єдиному темпоральному континуумі різних життєвих світів, символічних універсумів, соціальних практик, світоглядів і стереотипів.

Нові умови глобалізованого світу, породжуючи процеси десакралізації, детрадиціоналізації, дерутинізації соціокультурного простору, істотно трансформують базисні структури культурної ідентичності. Криза культурної ідентичності людини пов'язана із втратою «вкоріненості» («втратою онтологічного ґрунту»), плюралізацією форм життя, дистанціюванням індивідуальних пріоритетів від колективних життєвих зразків в умовах порушених традиційних типів зв'язку і соціальної ідентифікації, виникненням «віртуальних світів» зі своїми цінностями, формами комунікації і дискурсивними практиками.

Глобалізація – одна з провідних тенденцій зростання в сучасному світі процесів взаємозалежності і взаємозумовленості соціальних процесів, культур, суспільств, способів життєдіяльності індивідів, ресурсів, що мають об'єктивний, динамічний, прискорений характер. Культурна глобалізація являє собою багатопрофільний процес, який стосується відносин між релігіями та етносами, традиційними і сучасними цінностями, традиціями, різними культурними орієнтаціями, стилями життя і споживчими пріоритетами.

Процеси культурної асиміляції і культурних запозичень спостерігалися в різні історичні епохи (зокрема, Стародавня Греція та Рим). Принципова різниця полягає в тому, що сучасний культурний полілог швидкістю і темпами своїх змін каталізує інституційні зрушення на всіх «поверхнях» соціокультурного поля, зачіпаючи базисні, основоположні компоненти культури, її першовитоки у вигляді мови, світоглядних цінностей, традицій.

Загалом тенденція глобалізації не є чимось екстраординарним для людської історії: в різних формах вона мала місце й раніше. Принципова новація полягає в тому, що в зв'язку з динамізацією процесів у технологічній та інформаційній сферах ці тренди посилюються,

піддаючи трансформації базові детермінанти світу – простір та час, а це призводить до посилення розриву між глобальними практиками та локальним контекстом, а також позначається на повсякденному житті людей, соціальних відносинах і комунікації.

Історія вочевидь любить іронізувати: попри прописні істини марксистської парадигми капіталізм і промислова революція «принесли вигоду насамперед робітникам, а не капіталістам. Цим і пояснюється повний провал марксизму у високорозвинених країнах, яким Маркс передбачав революцію до 1900 року. Цим же пояснюється і той факт, що після 1918 року «пролетарська революція» так і не відбулася навіть у країнах Центральної Європи, які зазнали поразки і в яких панували злидні, голод і безробіття. Цим пояснюється ще й те, що Велика депресія не привела до комуністичної революції, чого з цілковитою впевненістю очікували Ленін, Сталін і практично всі марксистки. Дотепер Марксові пролетарі ще не стали багатими, але вже перетворилися на середній клас. Інженери вважають причиною такого розвитку машинне виробництво, економісти – капіталовкладення. Але обидва ці чинники як були в достатку впродовж першого сторіччя капіталістичної ери – до 1880 року, так існують у достатку й понині» [239].

У «Посткапіталістичному суспільстві» Пітер Друкер зазначив, що з погляду наявності й використання верстатів та інвестицій друге століття капіталізму мало чим відрізнялося від першого. Однак у перші сто років продуктивність праці робітників абсолютно не підвищувалася, відповідно не було й зростання реальних доходів або скорочення робочого часу. Друге ж сторіччя докорінно відрізнялося від першого, а єдине пояснення цьому – застосування знання до процесів праці.

Продуктивність нових класів – класів посткапіталістичного суспільства – можна підвищити лише шляхом застосування знання до процесів праці. Цього неможливо домогтися ані за допомогою верстатів, ані за допомогою капіталу. В 1950-ті роки робітники, зайняті фізичною працею, становили більшість у всіх розвинених країнах. До 1990 року їх частка скоротилася до 20% від загальної кількості зайнятих. У 2010 році вона становила не більше однієї десятої.

П. Друкер констатував: «Як і пророкував Тайлор, зростання продуктивності праці принесло вигоду саме робітникам, або ж пролетарям, якщо користуватися термінологією Маркса. У 1907 році Генрі Форд (1863–1947) випустив перший дешевий автомобіль – «Форд» моделі «Т». Однак він був дешевим лише порівняно з іншими



моделями, представленими в той час на ринку, ціна яких, будучи співвіднесена із середнім рівнем доходів, відповідала вартості двомоторного приватного літака в наші дні. «Форд Т» коштував 750 доларів, що становило заробіток американського промислового робітника за три-чотири роки; тоді 80 центів у день вважалися хорошим заробітком. Навіть серед лікарів лише незначний відсоток заробляв більше 500 доларів на рік. Сьогодні робітник автомобільного заводу в США, Японії або Німеччині, який є членом профспілки, працюючи лише сорок годин на тиждень, заробляє (з урахуванням додаткових пільг і виплат) 50 тисяч доларів (45 тисяч після сплати податків), що приблизно у вісім разів перевищує вартість нового недорогого автомобіля» [239].

Абсолютне ототожнення капіталізму з ринками і ринковою динамікою «є доволі поширеним і в своїй основі ідеологізованим міфом. Великі капіталістичні організації завжди володіли достатньою владою і впливом, щоб регулярно змінювати умови ринкової гри на свою користь. Конкуренція з усіма її непередбачуваними ризиками – частка маси дрібних власників і менш впливових периферійних учасників ринку. Перевагою ж лідерів завжди була спроможність робити погоду. Бродель у полемічному запалі навіть охарактеризував капіталізм «контрринковою» системою» [220, с. 23].

Ч. Хенді в книзі «Спраглий дух за межею капіталізму: пошук мети в сучасному світі» слушно привертає увагу до проблеми меж ринку та дієздатності ринкових механізмів. Ні А. Сміт, ані (за рідкісним винятком) його послідовники не вважали, що завдання держави слід повністю віддати на відкуп ринку. Проте мода на приватизацію передбачає, що ринкова філософія повинна бути впроваджена в усі без винятку сфери життя. У цьому підході прихована небезпека збочення мети [900, с. 24–25].

Головне для капіталізму, щоб був відпрацьований до автоматизму «механізм, який збирає вироблені продукти в потоки і постачає їх у мережу обміну, на ринки, де вони перетворюються на товар. Механізми товаризації продукту, його обміну, інститутів і механізмів контролю за обміном, власне, й становлять основний інтерес в аналізі реально існуючого капіталізму, а організація і контроль товаропотоків є основною капіталістичною діяльністю» [220, с. 140].

Попри те, що капіталізм сучасного формату позиціонує себе як науково вивіреним процес, який керується чіткими критеріями рентабельності, практика раз у раз спростовує таку претензійність. Наприклад, коли фундатори пошукової системи «Google» презентували своє

know-how, то намагалися продати свій бізнес за \$1 мільйон. Однак жодна комп'ютерна компанія із Силіконової долини не наважилася зробити таку незначну інвестицію. Через десятиліття щорічний прибуток «Google» становив уже понад \$10 мільярдів, а ринкова ціна компанії «переплюнула» \$100 мільярдів. Вишукана іронія полягає в тому, що аналітики Силіконової долини вважаються найкращими експертами в питаннях передбачення технологічних тенденцій.

Бурхливий розвиток глобалізаційних процесів і посилення їхнього впливу на характер і особливості цивілізаційної еволюції в сучасному світі слід розглядати як імператив, вимогу часу. У цьому сенсі для України важливо врахувати і вміло використати можливості, переваги глобалізації. Експертне середовище практично в один голос констатує, що, «пройшовши у своєму розвитку низку етапів, пов'язаних зі створенням міжнародної системи капіталу, колоніалізму, науково-технічних зв'язків, новітніх комунікаційних технологій і т. д., глобалізація нині відображає об'єктивний процес активізації взаємопроникнення та взаємозалежності сучасних соціально-економічних і суспільно-політичних процесів у світовому масштабі. Вони не лише долають національні бар'єри, а й поєднують на перший погляд несхожі та різновекторні явища. Глобальний масштаб означає включення у їх сферу практично всіх країн і народів, культур і цивілізацій» [695, с. 65].

Інтеграція різних соціумів під егідою глобалізаційних процесів не може бути одноманітною. Це зумовлено соціокультурною багатоманітністю людських суспільств сучасного формату. Яким би не було ставлення людей до процесів глобалізації, для людського роду в цілому назріла необхідність створення нового ціннісного світогляду, культури, етики поведінки, які виявилися б прийнятними для всіх. Життя суспільства об'єктивно вибудовується в межах певних Рах (в перекладі з латинської Рах означає «світ»), тих типів людського світу, інтерпретація яких має істотні відмінності на рівні різних країн і регіонів світу. Кожен з цих світів володіє власною соціальною реальністю, яка віддзеркалює його специфіку.

Як свідчать дані досліджень, проведених під егідою «Goldman Sachs Group», «економіка США, яку оцінюють у 18 трлн доларів, у минулому році розширилася на 1,6%. У той же час економіка Китаю в доларовому вимірі становила 11 трлн доларів, а економічне зростання дорівнювало 6,7%. Войовнича риторика Трампа з торгівлі може підірвати зростання експортно-залежних економік по всій земній кулі,

позаяк ідеться про погрози ввести штрафні тарифи для Китаю, Мексики та інших країн, які Трамп звинувачує у втраті американських робочих місць з причин скорочення внутрішнього виробництва на території США. Якщо Трамп введе штрафні санкції проти Китаю на рівні 10%, то експорт цієї країни в США впаде на 25%. Про це повідомив Ха Джімінг, віце-голова китайської філії фінансової групи Goldman Sachs в Гонконзі. Відповідно до цього сценарію, економічне зростання азійської країни в річному вимірі скоротиться на 1 процентний пункт. Якщо ж Пекін вдасться до заходів у відповідь, то торгівля зі США також постраждає, а економічне зростання в Америці може сповільнитися на чверть процентного пункту» [895].

Одна з ключових проблем сучасності полягає в нерівномірності й диспропорціях соціально-економічного розвитку. Цей фактор перманентно підживлює взаємну недовіру й напругу в глобальному масштабі. Для прикладу, «половина світового багатства знаходиться в розпорядженні лише вісімдесяти п'яти чоловік – вони володіють таким самим обсягом коштів, що й 3,6 млрд жителів планети, які становлять найбільш бідну половину людства. Про це свідчать результати дослідження Oxfam – міжнародного об'єднання організацій, які займаються розв'язанням проблеми бідності. У підсумковій доповіді наголошується, що, порівняно з минулим роком, прірва між багатими та бідними збільшилася. За прогнозом експертів, перший доларовий трильйонер може з'явитися вже через 25 років. До речі, щоб витратити \$1 трлн, потрібно витратити мільйон доларів щодень протягом 2738 років. «Обурює, що таке багатство знаходиться в руках меншості, тоді як один з десяти жителів планети змушений жити на суму менше \$2 на добу. Така нерівність руйнує самі основи суспільства і підриває демократію», – заявив виконавчий директор Oxfam Вінні Б'яньїма [910].

За даними Оксфам, 1% найбагатших людей планети в сукупності володіє капіталом в \$110 трлн, що в 65 разів перевищує добробут найбільш бідної половини населення земної кулі, генеруючи «значну загрозу існуючим політичним та економічним системам». «Неймовірно, але в XX столітті половина населення Землі – а це три з половиною мільярди людей – мають у своєму розпорядженні менше ресурсів, ніж група людей, яка зі зручністю розміститься в двоповерховому автобусі», – наводить англомовний сайт RT слова Вінні Б'яньїми. Невдоволення нерівністю вже призвело до низки резонансних політичних подій – таких, як перемога Дональда Трампа на виборах у США, прихід до влади Родріго Дутерте на Філіппінах і рішення про Брексіт на

референдумі в Великобританії. «У період з 1988 по 2011 рік доходи найбідніших 10% населення збільшилися лише на \$65 на людину, тоді як прибутки заможного 1% – на \$11800 (тобто в 182 рази більше)» [910].

Одним із істотних і доволі симптоматичних аспектів глобалізації є глобалізація нерівності: розрив між верхньою п'ятою частиною і нижньою п'ятою частиною населення Великобританії і одного з нею рівня країнах становить приблизно 5,5 : 1. Але розрив між середнім прибутком у Великобританії і одного з нею рівня країнах, з одного боку, та Бангладеш – з іншого, становить уже близько 100 : 1. Цей розрив виявиться ще більшим, якщо взяти верхню десяту частину у Великобританії та нижню десяту частину в Бангладеш. При цьому відбувається прискорена соціальна і економічна диференціація в межах окремих регіонів: Північ генерує свій власний внутрішній Південь, натомість Південь формує тонкий прошарок суспільства, спроможний повністю інтегруватися в економіку Півночі. Особливості наведених процесів змушують вносити істотні переакцентування в тезу про єдине світове співтовариство, єдину планетарну цивілізацію.

Термін «золотий мільярд» дістався нам у спадок з часів холодної війни, однак його смислова коретність, адекватність наявному не зазнала істотних деформацій: як і 30 років тому, сьогодні можна з упевненістю говорити про все той самий мільярд мешканців Землі, рівень життя якого значно вищий від аналогічного у решти людства. Впродовж попередньої третини століття відбулися лише дві помітні зміни: по-перше, провалля між золотим мільярдом та рештою світу лише поглибилося; по-друге, населення другого і третього світу зросло на два мільярди.

Характерна ознака золотого мільярда полягає в тому, що він споживає непропорційно велику частину природних ресурсів. Показово, що «з усього світового обсягу продовольства, виробленого для споживання людиною, втрати або відходи становлять від однієї чверті до третини. У регіонах, де проблема недоїдання є надто поширеним явищем (наприклад, в Африці і Південній Азії), такі суттєві втрати оцінюються приблизно від 400 до 500 калорій на людину в день. При цьому в розвинених країнах світу той самий показник досягає 1520 калорій» [704].

Саме золотий мільярд є основним споживачем сучасних інформаційних благ: його представники формують кістяк аудиторії комп'ютерних користувачів, мобільних цифрових пристроїв, Інтернету тощо. В потилицю золотому першому мільярду дихають мільярди

другий і третій – бажаючи і значною мірою вже готові допомогти споживати вищезазначені ресурси. А отже, непогано було б зрозуміти, які вони. Зокрема, «другий мільярд відрізняється від першого насамперед географічно. На Заході про золотий мільярд чули небагато, значно популярніший зворотний термін – «третій світ» (спочатку так називалися країни, що не приєдналися ані до західного, ані до радянського блоку). Так ось: другий мільярд проживає саме там, у країнах третього світу, що розвиваються. Це Південна Америка, Африка, Індія, почасти Китай. І коли Facebook купувала WhatsApp, вона дістала доступ саме до другого мільярда землян. Сьогодні Facebook популярна серед тих, хто може витратитися на хороший смартфон. Але там, де людина живе на 10 доларів на день, Facebook знають небагато – зате дуже багато чули і користуються WhatsApp. Бразилія, Мексика, Кенія, Нігерія, ПАР: WhatsApp займає там домінуючі позиції – ним користуються половина і більше тих, хто взагалі має хоч якийсь доступ до Глобальної мережі.

Другий мільярд не може дозволити собі Galaxy S5. Він «сидить» на дешевих недосмартфонах з J2ME, Nokia Asha і Series 40, найбільш бюджетних андроїдних моделях. Мобільний телефон для його представників часто стає ще й першим комп'ютером, тому що «залізо» дороге. Але трафік ще дорожчий, тому вони особливо цінують додатки на зразок WhatsApp, які не качають марну рекламу, та ще й підмінюють СМС (одну з найдорожчих інформаційних послуг)» [276].

А ось третій мільярд розділяє з попередніми двома вже «не географічна, а комунікаційна прірва. Представники третього мільярда живуть в цілому там само, в країнах третього світу – і в принципі теж готові до прищестя цифрових мобільних пристроїв. Але якщо у другого мільярда є хоч якийсь Інтернет, у третього його немає взагалі! Вони банально не можуть собі його дозволити: мобільники дешевшають, але цифрові комунікації залишаються недоступно дорогими. Третій мільярд – теж верхівка, еліта, але еліта тієї половини землян, яка досі не має виходу в Мережу. Підключити їх наявними засобами технічно можливо, але економічно недоцільно з огляду на великі відстані, малу щільність населення, вбогість.

Плани «омережевлення» третього мільярда існують. Наприклад, багато галасу наробив проект «космічного вай-фая» Outernet. На низькій орбіті планується розгорнути угруповання із сотень мікросупутників, кожен з яких забезпечуватиме якимись матеріалами з Інтернету: новинами, освітнім контентом, розважальними передачами. Споживати такі інформаційні ресурси зможе практично кожен

бажаючий – потрібно лише цифровий пристрій, який підтримує звичайнісінький Wi-Fi. Зв'язок буде практично одностороннім: «слухачі» не отримають можливості передавати дані в Мережу, вони зможуть тільки приймати відправлене. Частково цей недолік компенсує можливість програмування передач: відправивши СМС, зайшовши на сайт, та іншими способами можна буде замовляти трансляцію потрібних матеріалів конкретним супутником» [276].

Другий мільярд живе в умовах страхітливого перекосу: «мобільних телефонів у нього більше, ніж туалетів. Але третій мільярд часто не вміє навіть читати! Уявіть, яким подвигом і благодіянням стануть для нього прихід і освоєння мобільного Інтернету. То ж саме час задуматися, які програми й інформаційні сервіси будуть запитані його представниками. Творці WhatsApp – свідомо чи ні – зрозуміли потреби другого мільярда і заробили на цьому свої мільярди. Хто освоїть третій мільярд?» [276].

Поняття «глобальні проблеми сучасності» набуло поширення з кінця 60-х – початку 70-х років ХХ століття. Етимологічно термін «глобальний» походить від латинського *globus* – земна куля. Звідси і проблеми, які перегукуються з інтересами не тільки окремої особистості, а й людства в цілому. Вони істотно впливають на розвиток окремих держав та регіонів, є потужним об'єктивним фактором світового економічного і соціального розвитку. Їх розв'язання передбачає об'єднання зусиль абсолютної більшості держав і організацій на міжнародному рівні, натомість їх недооцінка чи ігнорування загрожує катастрофічними наслідками для майбутнього всього людства.

Упродовж попередніх 20 років 9 з 10 природних катаклізмів є наслідками зміни клімату. Втім, причини такої зміни залишаються складним питанням. У будь-якому разі слід мати на увазі об'єктивну циклічність коливань клімату в літній період. Повний цикл підйому і спаду становить 60 – 64 роки. Приміром, з 1881 до 1911 рік тривав період спаду літньої температури, далі – з 1912 по 1943 – підняття літньої температури. З 1944 по 1976 – знову фаза спаду, а з 1976 по теперішній час – підняття. Нині ми перебуваємо на піку підйому літніх температур. Це може тривати рік, два чи три. Приміром, 2007 рік був піковим, як і 2010 також. Однак подібні явища спостерігалися і 60 років тому – у 1938 і 1946 роках. Також триває тенденція підвищення зимових температур. Якщо літня температура впродовж попередніх 130 років майже не змінилася, то зимова істотно підвищилася.

Усе більш загрозового значення для перспектив існування людства набувають екологічні проблеми сучасності. Для прикладу: «Цикл виробництва одного буханця хліба викидає в атмосферу Землі майже стільки само парникових газів, скільки він важить сам, заявляють британські вчені в статті, опублікованій в журналі *Nature Plants*. Кожен буханець хліба фактично уособлює глобальне потепління з причин добрив, які використовуються для підвищення врожайності пшениці», – заявив Лайєм Гоше з університету Шеффілда. Гоше та його колеги дійшли такого висновку, підрахувавши, як багато парникових газів викидається і поглинається на кожній стадії виробництва хліба та інших рослинних продуктів – під час вирощування пшениці, її обробки, зберігання, виготовлення борошна і випічки хліба. Їх розрахунки довели, що виготовлення 800-грамового буханця білого хліба призводить до викидання майже 600 грам вуглекислоти, метану, окису азоту та інших парникових газів, які прискорюють глобальне потепління. Майже половина цієї маси – близько 0,26 кілограма CO<sub>2</sub>-еквіваленту – припадає на частку азотних добрив, які використовуються для підвищення врожайності пшениці. Провідна роль добрив у «хлібних» викидах парникових газів зумовлена двома речами – тим, що на їх виробництво витрачається чимало енергії, і тим, що їх нейтралізація в ґрунті призводить до виділення великої кількості окису азоту, «звеселяючого газу». Ця речовина, N<sub>2</sub>O, є найсильнішим парниковим газом, чия сила дії на клімат Землі в приблизно 3 рази вища, ніж у CO<sub>2</sub>, а його потрапляння в атмосферу, крім підвищення температур, призводить ще й до прискореного руйнування озонового шару. Між іншим, решта стадій виробництва – обробка пшениці, помел борошна та випічка хліба – викидають майже в 2-3 рази менше парникових газів, ніж добрива» [300].

Знизити негативний вплив діяльності людини на клімат допоможе розробка відновлювальних джерел енергії. Нині напрацьовано чимало способів використання відновлювальних видів енергії: сонячної, термальних джерел, енергії вітру і морських хвиль тощо. Це допоможе істотно знизити пресинг парникового ефекту, який є значною мірою наслідком використання традиційних енергетичних джерел. Чимало країн уже успішно використовують відновлювальні види енергії. Приміром, у Швеції сім'я з 4 чоловік, встановивши сонячний колектор для нагрівання води, одержує річну економію 5 000 кВт/годин, що еквівалентно 500 літрам нафти. Такий сонячний нагрівач у Європі окупається впродовж року.

В Україні ж альтернативна енергетика поки що не дістала належного визнання. Зокрема, у 2010 році за допомогою відновлювальних джерел енергії у нас вироблялося сумарно лише 1% сукупної енергії. Це свідчить про те, що альтернативна енергетика ще не стала пріоритетом державної політики. З різних причин практично всі формати української влади часів державної незалежності зловживали спільною вадою: задовольняли енергетичні потреби шляхом збільшення обсягів закупівлі газу в «Газпрому» та будівництва нових енергоблоків АЕС. Утім, запаси традиційних енергоносіїв неухильно виснажуються, ціни на нафту і газ тримаються на високому рівні, а надійність атомних електростанцій залишається під великим знаком питання. На відміну від України, Євросоюз це добре розуміє, тому тримає курс на збільшення частки енергії, виробленої за допомогою відновлювальних джерел. Мета сформульована чітко: до 2020 року довести частку відновлювальних джерел у загальному енергобалансі до 20%, а до 2040 року – до 40%.

За даними американських дослідників, «падіння астероїда, яке призвело до загибелі динозаврів, створило на Землі 100 000 років глобального потепління. Наслідки падіння астероїда і змін клімату знищили понад 70% видів на планеті. На півострові Юкатан і в Мексиканській затоці виявлені залишки кратера шириною 200 км. Вчені давно припустили, що падіння астероїда супроводжувалося руйнівною глобальною зимою. Після цього, коли вуглекислого газу в атмосфері стало більше, планета перетворилася на теплицю. Нове дослідження рештків тварин показало, що температура підвищилася як мінімум на 5 градусів за Цельсієм і це нагрівання зберігалось на 100 000 років. Дослідження передбачає, що навіть відносно короткий викид CO<sub>2</sub> може мати затяжний ефект. Це актуально сьогодні, з огляду на масові викиди парникових газів багатьох країн, які створюють сплеск атмосферного вуглекислого газу і пов'язане з ним глобальне потепління. «Це крокодили на полюсах і великі території незаселених тропіків на суші. Каскадний наслідок нашого висновку полягає в тому, що викид вуглекислого газу завершився б, можливо, через десять років, а потепління тривало 100 000 років», – пояснив провідний автор дослідження Кен Маклауд, палеонтолог Університету Міссурі. «Навіть якщо ми повернемося до рівнів викидів CO<sub>2</sub>, які були в 1850 році, ми на 100 000 років замкнені на Землі, яка реагує на той CO<sub>2</sub>, який був уже викинутий в атмосферу», – додав Маклауд» [845].



Учені стверджують, що «на Землі почалося шосте за рахунком масове вимирання видів, і вперше причиною його став не природний катаклізм, а діяльність людини, повідомила група біологів на сторінках журналу *Science Advances*. В ході останнього масового вимирання зникли динозаври, а попередні п'ять подібних катаклізмів приводили до зникнення від половини до 96% всіх видів. Нинішнє ж ставить під загрозу існування людини як біологічного виду. За розрахунками біологів, в епохи, що передували антропоцену – епосі людини, кожні сто років зникало приблизно по два види ссавців на кожні десять тисяч існуючих на той час видів тварин. У XX столітті ця цифра зростає в 114 разів. З 1900 року зникло близько 470 видів хребетних. Іншими словами, та кількість видів, які припинили своє існування за цей час, зазвичай зникає за 10 тисяч років, а не за одне століття. Темпи вимирання тварин в останні два століття стрімко наближаються до того, з якою швидкістю зникали представники флори і фауни 66 мільйонів років тому, коли вимерли динозаври, морські рептилії і птерозаври. Як підкреслюють учені, вони спеціально використовували найбільш консервативні оцінки – максимальна частота вимирань у «мирний час», мінімальна частота зникнення видів сьогодні – для того, щоб уникнути звинувачень в алармізмі та згущенні фарб. Міжнародна група біологів заявляє, спираючись на дані щодо частоти зникнення видів флори і фауни в минулому, що зараз на Землі справді відбувається шосте масове вимирання тварин, викликане не природними причинами, а діяльністю людини. «Якщо поточний тренд триватиме, то життю доведеться витратити не один мільйон років для відновлення втраченого біорізноманіття, а наш вид, швидше за все, також зникне досить швидко», – заявив один з авторів дослідження Герардо Себаллос з Автономного університету Мехіко (Мексика)» [503].

Гравітаційні взаємодії з Юпітером та Венерою змушують орбіту Землі стискатися і витягуватися кожні 405 тисяч років вже понад 215 мільйонів років, з'ясували геологи, які опублікували статтю в журналі *PNAS*. «Це приголомшливе відкриття – ми підозрювали, що такий цикл міг існувати протягом 50 мільйонів років, але виявилось, що він працює вже щонайменше 215 мільйонів років. Тепер ми можемо пов'язати і уточнити часові періоди, коли відбувалися різні зміни клімату, масові вимирання, з'явилися і зникли динозаври, ссавці та інші тварини», – заявив Денніс Кент (Dennis Kent) з університету Ратгерс (США). «Сьогодні Земля обертається навколо Сонця за дещо витягнутою орбітою, віддаленою від світила майже на 150 мільйонів

кілометрів. Її перигелій – найближча до Сонця точка – знаходиться приблизно на 5 мільйонів кілометрів ближче до зірки, ніж афелій – найдальша точка. Завдяки цьому зими в південній півкулі нашої планети трохи суворіші, ніж на північній половині, а літо – більш спекотне. У минулому орбіта Землі була більш витягнутою, що призводило до екстремальних змін клімату планети, вимирання видів і масштабних перебудов екосистеми. Подібні зміни, як показують розрахунки геологів і астрофізиків, відбувалися внаслідок взаємодії нашої планети з Юпітером та іншими газовими гігантами» [157].

Здебільшого причини основних загроз людству пов'язуються з високою вірогідністю галопаючої динаміки парникового ефекту. Керолін Снайдер зі Стенфордського університету США «вдалося заглянути на 2 млн років у минуле завдяки відкладенням раковин планктону, молюсків та інших типів осадових порід. У них, як у своєрідних літописах, зафіксовані зміни, що відбулися на Землі. Вивчивши ці літописи, Снайдер з'ясувала, якою була температура на планеті в 20 тисячах часових точок, які використовувалися для створення картини похолодань, потеплінь і концентрації парникових газів у далекому минулому. На думку вченої, впродовж попереднього мільйона років клімат Землі жив циклами, а середньорічні температури на їх піках відрізнялися на 5 – 10 градусів Цельсія. Один з таких піків трапився 120000 років тому. Нині наша планета рухається в «температурну гору», а це означає, що внаслідок сукупного ефекту людської діяльності у нас потеплішає на 4 – 7 градусів, а не на 1 – 2. Настільки різке підвищення температури загрожує розбалансуванням кліматичної картини в довгостроковій перспективі» [504].

Однак у фаховому середовищі все ж відсутня єдність щодо потепління як основної загрози людству в оглядовій перспективі. Більше того, чимало дослідників наполягають на діаметрально протилежних ризиках перспектив повноцінної життєдіяльності людей. Зокрема, «британські вчені з Нортумбрійського університету передбачили, що через 15 років Землю чекає новий льодовиковий період. Згідно з підрахунками вчених, у 2020 – 2030 роках буде завершено черговий цикл активності Сонця, після чого настане час «затишшя». Це час, на думку фахівців, може стати новим льодовиковим періодом і дістане назву Маундерівський мінімум. Учені стверджують, що точність їх прогнозу становить 97%. Людство вже пережило аналогічне явище в 1645 – 1715 роках, коли середня температура на планеті опустилася на 1,3 пункта. Це призвело до втрат врожаю і голоду. Скільки триватиме

новий «малий льодовиковий період», невідомо. Влітку цього року схожі прогнози дали фахівці NASA. Вони очікують поступове зниження активності Сонця протягом 11 років і настання міні-версії льодовикового періоду» [517].

Причиною природних катаклізмів, пов'язаних зі зниженням температури, «може стати низький рівень сонячної активності, який простежується в останні кілька років. Найвища активність на Сонці за останні роки спостерігалася в період між 2000 і 2002 роками, однак цей цикл уже завершено. Зниження сонячної активності може вплинути на середні показники температурного режиму на планеті. Якщо тенденція залишиться сталою, то, за словами фахівців NASA, Землю очікує міні-версія льодовикового періоду, на планеті істотно знизиться температура» [504].

Якщо спробувати окреслити конкретніші часові параметри, то «льодовиковий міні-період на нашій планеті може настати до 2030 року. Вчені зафіксували, що сонячній активності притаманна 11-річна циклічність. Таким чином, експерти прогнозують, що до 2030 року вона може знизитися на 60%, а це призведе до значного зниження температури на планеті й виникнення так званого льодовикового міні-періоду. Наразі важко передбачити сукупні наслідки льодовикового міні-періоду. Коли цей феномен спостерігався минулого разу, сама територія Європи цілий рік ховалася під снігом, а європейські річки промерзли до дна. У сучасних реаліях похолодання буде загрожувати щонайменше колапсом світової системи авіасполучень» [441].

Від часів появи теорії народонаселення Томаса Роберта Мальтуса демографічні аспекти постійно входять до переліку основних загроз виживання людства. Емпіричні дані справді доволі переконливі: «Щоб досягти мільярда мешканців, людству знадобилося 200000 років, а от щоб досягти семи мільярдів, – лише 200 років. Якщо поточний тренд збереже свою динаміку й надалі, то до 2100 року кількість людей на Землі досягне 11 мільярдів» [310]. Утім, останнім часом намітилися діаметрально пролежні тенденції: з 90-х років минулого століття в більшості європейських країн має місце депопуляція населення, яка дещо нівелюється притоком емігрантів. Приріст населення Африки хоч і залишається позитивним, але впродовж двадцяти попередніх років зменшився вдвічі. Подібні тенденції притаманні також багатьом азіатським країнам – зокрема, в найбільш населеному Китаї цьому сприяє жорстка «політика однієї дитини».

Високий рівень наукової коректності досліджень математика Фергюса Сімпсона з Інституту космічних досліджень університету Барселони свідчать про те, що «ризик людства вимерти в будь-який з років XXI століття дорівнює 0,2%. А шанси людства дожити до XXII століття становить 87%, пише The Independent. Відзначається, що в своєму дослідженні математик відштовхувався від Теореми про кінець світу (Doomsday Argument), яка дає можливість оцінити чисельність населення в майбутньому на підставі даних про кількість народжених до цього моменту людей. За оцінками Сімпсона, на цей момент було народжено близько 100 мільярдів осіб, ще приблизно стільки ж народиться, перш ніж людство вимре. Уточнюється, що можливість глобальної катастрофи сьогодні становить 0,2%. Однак учений стверджує, що нехтувати такими факторами, як глобальне потепління і наявність ядерної зброї, категорично не можна. Видання відзначає, що прогноз Сімпсона дещо позитивніший, ніж зроблена раніше оцінка того самого питання британським астрофізиком Мартіном Рисом, який стверджує, що ймовірність для людства побачити XXII століття дорівнює лише 50%» [787].

Аналізуючи вірогідність загибелі людства, більшість дослідників відводять першу позицію в такому сценарії ядерній війні. Справді, «якби холодна війна між США та СРСР переросла в «гарячу», то жертвами лише ударної хвилі від ядерних боезарядів стали б 750 млн чоловік. Станом на 2016 рік США мали в своєму арсеналі 8,5 тисяч ядерних боеголовок на стратегічних носіях, Росія – 11 тисяч. І це не враховуючи тактичного ядерного озброєння, яке важко піддається оцінці. Використай Росія та США свої арсенали за призначенням, – в повітря піднімуться мільйони тонн пилу і сажі, внаслідок чого значна частина сонячного світла вже не зможе досягати поверхні Землі. Це призведе до колапсу сільського господарства на всій планеті. У деяких районах температура може впасти на 40°C» [159].

Головна «космічна» загроза для людства зосереджена в астероїдах і кометах. Саме вони були причиною більшості глобальних катастроф у минулому. Сучасні розрахунки доводять, що «падіння об'єкта діаметром понад 1 км може завдати величезної шкоди людству, а 10-кілометровий виявиться фатальним. Вважається, що астероїд, який 65 млн років тому вбив динозаврів, мав у поперечнику якраз 10 км. Унаслідок тієї катастрофи майже в радіусі 1600 км від місця падіння все було спалене, а на решті частини планети почалися незворотні зміни клімату. На щастя, зустрічі з астероїдами і кометами вкрай рідкісні:

потрапляння на Землю небесних тіл завбільшки 10 км відбувається лише раз на 70 млн років, а об'єкти величиною 1 км вдаряються об нашу планету один раз на 200 – 250 тисяч років. Утім, навіть 100-метровий астероїд, якщо впаде на населену територію, призведе до значного руйнування, порівняно з яким ефект бомбардувань Хіросіми і Нагасакі виявиться незначним [159].

Не варто недооцінювати також загрозу глобальних пандемій, адже «хвороби забрали куди більше життів, ніж усі війни і збройні конфлікти разом узяті. Варто згадати хоча б Чорну смерть середини XIV століття, коли пандемія чуми лише в Європі забрала 25 млн осіб – приблизно третину населення континенту. В 1918–1919 роках від грипу-«іспанки» загинуло 100 млн чоловік. Це більше, ніж на полях Першої світової. Відкриття антибіотиків стало величезним проривом у медицині, але занадто часто їх вживання стимулювало бактерії до вироблення захисних механізмів – і на початку XXI століття цей процес набув загрозливих тенденцій. У квітні 2014 року Всесвітня організація охорони здоров'я (ВООЗ) офіційно заявила, що антибіотики стрімко втрачають свою ефективність. Досить ймовірно, що невдовзі «остаточно переможені» захворювання знову піднімуть голову і будуть становити серйозну загрозу для людства» [159].

Істотна проблема полягає в тому, що перспективи і загрози життєдіяльності людства не вичерпуються певною усталеною ієрархією факторів. По-перше, така ієрархія (навіть якщо вона існує, а з цим погоджуються не всі фахівці) не є універсальною трансчасовою константою. По-друге, перелік детермінативних чинників може змінюватись у широкому діапазоні. По-третє, вплив того чи іншого фактора може бути позитивним для однієї сфери життєдіяльності людства і водночас абсолютно згубним – для іншої. Сукупність цих обставин відчутно ускладнює генерування консенсусних стратегем розвитку людства.

Для прикладу: автоматизми нашої свідомості відносять кислотні дощі до категорії явищ, які абсолютно негативні для життєдіяльності людства. Однак, за іронією історичного генезису Землі, саме кислотні дощі стали на заваді перетворенню життя на суцільний льодовиковий період – точніше, завдяки їм життя взагалі з'явилося і дістало можливість еволюціонувати. Дослідження міжнародної команди аналітиків, опубліковане в журналі «Proceedings of the National Academy of Sciences», з'ясувало, що «глобальні кислотні дощі та шторми під час протерозойського заледеніння Землі допомогли нашій планеті здолати

цей екстремально холодний період. Період кислотних дощів на планеті тривав кілька сотень тисяч років і виявився вирішальним чинником завершення оледеніння. Оприлюднене дослідження пояснює, яким чином глобальне похолодання на планеті змінилося потеплінням» [787].

У ювілейній доповіді, присвяченій 50-річчю Римського Клубу, його члени та провідні експерти прийшли до недвозначного висновку про «неминучість корінних змін парадигми розвитку сучасної цивілізації. Жорстка критика капіталізму, неприйняття фінансових спекуляцій, відмова від матеріалізму і спрощеного розуміння світу, заклик до відповідального глобалізму, альтернативної економіки, «нового Просвітництва», духовно-морального світогляду, єдиної планетарної гармонійної цивілізації – такими є пріоритети майбутнього розвитку, запропоновані Римським Клубом» [462].

Докорінного переосмислення і перегляду інструментального значення потребують чимало стереотипних маркерів, на підставі яких здійснювалася життєдіяльність людства впродовж кількох попередніх десятиліть. Особливе неприйняття серед продуктів мислення «порожнього світу» викликає фактор ВВП. Цей показник перетворився на майже сакральний критерій, який справляє вирішальний вплив на прийняття політичних рішень. Насправді ж «він відображає витрати, а не благополуччя або суб'єктивне щастя, а також не бачить благ, що існують поза ринком. Єдине, що вимірює ВВП, – це швидкість, з якою гроші рухаються в економіці. Автори ювілейної доповіді Римського Клубу відзначають парадоксальні випадки: розлив нафти підвищує рівень ВВП, бо зростають витрати на ліквідацію аварії. Так само ВВП реагує на хвороби, лиха й нещасні випадки – і це попри те, що всі вони зменшують рівень добробуту. Вирощування овочів на присадибній ділянці не враховується у ВВП, а їх покупка в супермаркеті – так. Цей суперечливий показник набув настільки гіпертрофованого впливу, що практично неможливо уявити успішну політичну силу, яка заявляє про бажання зменшити ВВП країни. Такий стан речей загострює необхідність принципово нової політичної і цивілізаційної філософії» [872].

На думку багатьох дослідників, нині відбувається формування нової планетарної цивілізації, в основі якої – гуманізм, переоцінка традиційних цінностей, розуміння визначальної взаємозумовленості природи та людини, усвідомлення цінності свободи і ліберально-демократичних цінностей. Потреба такої цивілізації зумовлена необхідністю подолання кризи сучасної цивілізації – техногенної і

знеособленої в своїх фундаментальних основах. Становлення нової цивілізації передбачає докорінну зміну мислення і перегляд ціннісних пріоритетів подальшого розвитку, а також засвоєння культурно-цивілізаційного досвіду людства з метою створення єдиного цивілізаційного простору.

Це дещо курйозно і парадоксально, але на піку глобалізаційних тенденцій дедалі частіше з'являються обґрунтування вичерпаності глобалізаційного потенціалу. «Ера глобалізації підходить до завершення. Країни меншою мірою співпрацюють одна з одною в економічному плані, а низка компаній, на кшталт Adidas, навіть виводить своє виробництво з країн з дешевою робочою силою. Про це пише економічний оглядач німецької газети «Die Welt» Франк Штокер. Почасти це пов'язано з політичними подіями, почасті – з новими технологіями. З початку фінансової кризи скоротився не лише приріст світового ВВП, а й приріст обсягів торгівлі між державами. Фактично це означає, що глобальне переплетення економіки скорочується», – констатує головний економіст німецького DZ Bank Штефан Більмайер. Для кращого розуміння тенденцій, що відбуваються, Більмайер склав індекс глобалізації, проаналізувавши для цього інвестиції 16 країн світу в інші держави і національні ВВП. Результат очевидний: якщо з 1997 року показники стрімко поповзли вгору аж до свого піку в 2007 році, то після нього почався різкий спад аж до рівня 1990-х років.

Однією з причин зниження економіст називає «насичення». Зокрема, «велика частина компаній, яким було вигідне виробництво в країнах з низьким рівнем оплати праці, вже перевела туди свої виробництва. Крім того, у багатьох країнах, що розвиваються, останніми роками почалися кризи – починаючи з військових конфліктів і рецесії в Росії і закінчуючи корупційними скандалами в Бразилії, уповільненням економічного зростання в Китаї і політичною кризою в Туреччині. Це змушує багато компаній не поспішати з додатковими інвестиціями в ці країни. Ще один фактор – технологічний прогрес, який простежується на прикладі того самого Adidas. Виробництво кросівок для бігу, яке планується відновити в Німеччині, буде здійснюватися практично без людей – одними роботами» [828].

Опосередковано про завершення ери глобалізації свідчать також перемоги на президентських і парламентських виборах низки впливових країн політиків, політичних сил і суспільних проєктів, які позиціонують себе або антиглобалістами, або принаймні «інструментом боротьби з негативними наслідками глобалізму». Це – доволі

симптоматична тенденція, яка віддзеркалює тектонічні зрушення в сукупному ефекті глобалізаційного алгоритму: безперечно, негативні аспекти глобалізму були очевидні завжди (зрештою, вони так чи інакше притаманні кожній суспільній мегатенденції), але якщо раніше їх питома вага значно поступалася перевагам глобалізаційної взаємодії, то тепер центр ваги позитиву та негативу відчутно схилився в бік негативістики – і це одразу позначилося на передвиборчій риторичі, на електоральних симпатіях і антипатіях.

Якщо вже президентом США – флагманської країни і економіки світу, яка, за логікою речей, має чи не найбільше зиску від глобалізаційного світопорядку – став кандидат, який наголошує, що «покликання і відповідальність політики і політиків полягає не в тому, щоб безвільно плисти за інерційною течією глобалізму, а в тому, щоб – за потреби – своєчасно і рішуче протистояти згубним тенденціям», то це вже багато про що говорить у сенсі істотності змін реноме глобалізації.

Інша річ, наскільки в принципі можливо протистояти глобалізаційним мегатенденціям, адже глобалізація не є політтехнологічним проектом, який можна почати і закінчити, коли цього забажає той чи інший політик і політична сила. Зрозуміло, що в основі глобалізації лежать цілком об'єктивні передумови й причинно-наслідкові зв'язки, але де знаходиться та критична межа, за якою ресурсний потенціал уже вичерпаний настільки, що він не створює інерційного впливу, аргументовано стверджувати практично неможливо. Під інерційним впливом у цьому разі слід розуміти насамперед і в основному господарсько-економічні переваги.

Реалістичний погляд на дійсність полягає в тому, що глобалізму абсолютно байдуже, чи будуть реалізовані потенціали національних економік. Глобалістична мегатенденція сучасності в кращому разі індиферентна, а в гіршому – вороже налаштована стосовно етнонаціонального цивілізаційного формату. Річ у тім, що кожна етнонаціональна ойкумена так чи інакше, в більшій чи меншій мірі функціонує на принципах протекціонізму і господарської автаркії у вигляді захисту внутрішнього ринку, а ці заходи якраз стоять на заваді фундаментальним принципам глобалізації, основним кредо якої є максимізація прибутків і рентабельності, усунення будь-яких перешкод на шляху вільної торгівлі й такого самого вільного пересування людей, товарів, фінансів і послуг. Тому цілком закономірно, що сама логіка розгортання глобалізаційних процесів надає пріоритетного значення нівелюванню етнонаціональних бар'єрів. Фактично етноси і нації існують не завдяки, а всупереч глобалізаційній регламентації.



У резонансній статті теоретика русинізму П. Р. Магочія «Лабораторне вирошування національної свідомості» [442] була абсолютизована конструктивна теза Дені де Ружмона про підвищення ефективності регіонів як чинників взаємодії в умовах глобалізації. В принципі за умови мінімальних політико-фінансових можливостей і бажання в будь-якому регіоні можна здійснити генерування національної свідомості тієї чи іншої групи мешканців. За великим рахунком, саме в такий спосіб моделюється квазінаціональна свідомість русинів [443, с. 117].

Динаміка глобалізаційних процесів справді відкриває нові можливості в етнокультурній політиці. Приміром, подібно до басків, котрі в Європейському Союзі вже не відчують себе розділеними французько-іспанським кордоном, мадярське населення Словаччини, Румунії та Сербії отримує шанс у межах об'єднаної Європи фактично об'єднатися зі своїми одноплемінниками в Угорщині, не полишаючи своїх теренів розселення. Аналогічні можливості притаманні й іншим етнокультурним одиницям.

Крім того, історія знає чимало прикладів того, як національні ідентичності генерувалися не на підставі етнічних маркерів на кшталт свідомості, а під впливом різноманітних розрахунків (приміром, Люксембург та Швейцарія постали внаслідок геополітичного протистояння сильних сусідів – як буферні території між Францією та Німеччиною). Найбільш виразний приклад – моделювання націй в Латинській Америці (за винятком Бразилії), де рушійними чинниками виявилися не етнічні чи культурні відмінності, а насамперед геополітичні інтереси політичних і господарських еліт. Саме цей фактор зумовив структурування й демаркацію єдиного іспаномовного та культурного простору.

Сутність проблемного виклику глобалізації на адресу всієї культурно-цивілізаційної сфери (більшою мірою культурної, ніж цивілізаційної) полягає в уніфікаційній мегатенденції, яка різко контрастує з багатоманітністю, значущістю і еволюційною цінністю відмінностей. Глобалізація – це своєрідна *lingua franca*, якій абсолютно непотрібний культурно-цивілізаційний полілог: глобалізація вважає його зайвим, контрпродуктивним, функціонально обтяжливим, а оскільки «рентабельність» очолює божественний пантеон глобалізаційних процесів, то, згідно з цією системою світоглядних координат, усього «нерентабельного» треба позбутися – і якомога швидше.

Важко розраховувати на динамізм і ефективність особистісного розвитку за обставин, які Мішель Фуко саркастично охарактеризував «чвертю свободи» на тлі «трьох чвертей необхідності». Окреслений проблемний аспект насправді значно більш поширений, ніж це може здатися спочатку: він притаманний не лише відверто авторитарним і тоталітарним режимам, а й формально демократичним, заможним країнам, у яких на заваді особистісному розвитку стоїть стереотипізований імператив масового споживання або доведена до маніакального рівня доктрина успіху – своєрідний західний аналог того, що класик російської літератури Антон Чехов у оповіданні «Людина у футлярі» позначив таким життєвим пріоритетом: «Миру бы провалиться – а мне чтоб чай всегда пить!»

В епоху, яка означає себе префіксом «пост», навіть те, що претендує на статус радикальних світоглядно-інтерпретаційних екзерсисів, набуває полегшеного, театрального-грайливого вигляду. Всі ключові концепти цього інтерпретаційного підходу підпадають під дефініцію понятійного конструкта, окресленого словосполученням *фантом очевидності*. Суспільно-політичне життя невблаганно перетворюється на «театр і виставу – соціальну організацію епохи паралічу історичної пам'яті» [215]. Як влучно зауважив Гі Дебор, «вистава – це ідеологія *par excellence*, бо в усій своїй повноті вона виявляє і окреслює сутність усіх ідеологічних систем, яка полягає в зубожінні, підпорядкуванні та запереченні реального життя» [215].

З цього приводу Жан Бодрійяр кинув іронічну шпильку, мовляв, усе йде до того, що невдовзі ми житимемо в суспільстві, в якому всі володітимуть тим, що *хочуть*, але ніхто не матиме в своєму розпорядженні того, що *треба* – тобто того, заради чого варто жити і на вівтар чого в разі потреби можна покласти своє життя. Показово, що чимало сучасних досліджень використовують поняття театру як метафору соціального життя. У рольових теоріях соціальна взаємодія розглядається як поведінка акторів, які грають ролі, сформовані в процесі соціальної еволюційної адаптації. Якщо для рольових теорій головна концептуальна одиниця – роль, то для символічного інтеракціонізму – особистість.

Найбільшою популярністю користується визначення ролі, запропоноване Р. Лінтоном: роль – це динамічний аспект статусу. «Соціологічний підхід до соціальної ролі, як правило, має відношення до її безособової, змістовної і нормативної сторони, тобто до змісту діяльності, до передбачуваного виконання певної соціальної функції, а

також до норм поведінки, що пред'являються суспільством до виконання цієї соціальної функції. Соціально-психологічний аспект соціальної ролі пов'язаний насамперед із дослідженням суб'єктивних чинників соціальної ролі, тобто з розкриттям певних соціально-психологічних механізмів і закономірностей сприйняття і виконання соціальних ролей» [13, с. 181].

Виразні ознаки такого депресивного майбутнього простежуються вже нині: нам дедалі частіше доводиться констатувати розмитість смислової демаркації на рівні не лише глобальної картини світу, а й індивідуального життя, і – як наслідок – кафкіанський абсурдизм, який межує із суїцидальними нахилами, а також синдром нав'язливих станів у вигляді параноїдального споживацтва, цільові орієнтири якого формуються аж ніяк не конкретними споживачами, а стеретипною інерцією і виробниками за допомогою реклами, брендингу, маркетингу й інших латентних і всюдисущих механізмів спокуси.

Можливість ефективного протистояння цьому тотальному пресингу в принципі гіпотетично існує, однак така екзистенційна стратегема є надзвичайно затратною за інтелектуально-аналітичною, часовою, психологічною, вольовою та іншими факторами. З огляду на цю обставину не викликає подиву, чому абсолютна більшість людей намагається уникати «донкіхотської боротьби з вітряками», а натомість робить вибір на користь «заощадливих», гедоністичних стратегем життєдіяльності.

Утім, «заощадливість» у цьому разі в лапки взята не випадково: підступна легкість такого способу життя насправді виявляється найкоротшим шляхом не до повноти людського буття і щастя, а до втрати фундаментальних ознак суб'єктності, гуманізму і носія інтелекту. Продуктом такої життєвої стратегеми є аж ніяк не сучасна версія Вітрувійської людини епохи Відродження і не та Людина, яку Протагор вважав «мірою всіх речей», а позбавлений інтелектуального і вольового стрижня біофізіологічний флюгер, об'єкт зовнішніх впливів і маніпуляцій, адекватне визначення якого в кожному разі обов'язково містить префікси «недо-» чи «квазі-».

Зигмунт Бауман послуговується ілюстративно виразною метафорою: пасажери авіалайнера влаштували бунт з вимогою приземлитися або змінити курс, однак, потрапивши в кабіну пілота, вони дізнаються, що за штурвалом нікого немає, а літак летить на автопілоті вже тривалий час і нікому невідомо, чи взагалі існує польотне завдання

і чи можливе приземлення. За таких обставин залишається лише втиснутися в крісло й покійно чекати подальших подій.

З. Бауман оперує також метафорою ідеальної в'язниці Єремії Бентама: йдеться про тюрму з прозорими стінками, в якій «стражник може спостерігати за ув'язненими, будучи при цьому невидимим. Оскільки ув'язнені не знають, коли на них дивляться, то в них виникає відчуття постійного контролю. В наш час цей принцип успішно реалізований в глобальному масштабі: ніхто не знає, де перебуває влада; ніхто не знає, від чого залежить той чи інший акцент на глобальному рівні. Саме спроба знайти владу на місцях є основою правих популістських рухів в Європі, які прагнуть вивести свої країни з ЄС. Люди втомилися бути ув'язненими без права поглянути в обличчя своїм наглядачам» [138]. Загалом суспільно-політичне розчарування наслідками глобалізації аргументаційно і стилістично споріднене з риторикою праць таких «консервативних революціонерів», як О. Шпенглер, Е. Юнгер, В. Зомбарт, М. Гайдеггер.

## РОЗДІЛ 3

# СОЦІАЛЬНА ДІЙСНІСТЬ КРІЗЬ ПРИЗМУ СПОСОБІВ СПРИЙНЯТТЯ

*Істотний недолік німецьких мислителів  
полягає в тому, що вони нічого не тямлять  
в іронії, цинізмі, гротеску й глузуванні  
(Отто Флаке,  
«Німецько-французьке»)*

### 3.1. Менталітет і стереотип як інструменти оперування соціальною дійсністю

Систему стереотипів сприйняття, колективних образів і уявлень, яка властива соціальним групам (особливо етносам і націям) і проявляється на несвідомому рівні повсякденної свідомості називають менталітетом. Іншими словами, ментальність – це не завжди і не повністю усвідомлювані способи мислення і колективних уявлень, що домінують на рівні суспільної свідомості. Менталітет визначає спосіб бачення світу, образ світу, картину світу тощо. Він формує систему смисло-значенневої навігації – ті мисленнєві навички, котрі дозволяють як окремим індивідам, так і етносам, націям, культурам і цивілізаціям орієнтуватися в навколишньому світі й розуміти один одного.

Оригінальне бачення проблеми ментальності репрезентував Л. Леві-Брюль, який використав одне з дюркгеймівських понять «колективні уявлення» для позначення ключової складової ментальності. Концептуалізаційна виразність менталітету має завдячувати дослідженням Е. Тайлора, Дж. Фрезера, Л. Леві-Брюля, К. Леві-Стросса. Втім, навіть у наш час ментальність і менталітет мають доволі ефемерний понятійний статус – варто лишень окинути оком ширину діапазону вживання цих термінів: від менталітету епохи Відродження й до менталітету футбольної роздягальні, черги в магазині, громадського транспорту і т. ін.

Кожен різновид менталітету посідає щодо будь-яких більш-менш істотних аспектів дійсності й віртуальності певну світоглядну дистанцію. Значущість, детермінативний вплив факторів ментального

походження на індивідуальну і суспільну буттєвість людини зумовлені спонтанно-латентним механізмом соціальної спадкоємності, який, безперечно, має ментальноподібну природу, застосовує інструментальність першочергового і головним чином ментального типу і виконує значною мірою ментальнотворчу функцію. Це призводить до того, що загальний характер світосприйняття, стиль життя, мова культури, ментальність, яка притаманна певній людській спільноті, не залежать від соціальних груп чи індивідів. Вони начебто «задані» їй.

Так культура творить певну невидиму сферу, те незриму силове поле успадкованої попереднім соціальним та індивідуальним досвідом самоочевидності, стереотипізму й діяльнісного автоматизму, за межі якого люди не в змозі вийти (принаймні на стадії спонтанних буттєвих практик). Вони просто не усвідомлюють і не відчують цих обмежень, регламентацій, табу і нормативів, оскільки знаходяться всередині ментальної та культурної сфери.

Ульріх Раульф був близьким до істини, коли стверджував, що ментальність – це дещо «не зовсім, не цілком структуроване», деяка схильність, готовність тлумачити поширену буттєву феноменологію за певним стереотипічним алгоритмом і діяти відповідним чином у тих чи інших системах ситуаційних координат. Здебільшого механізм прийняття рішення людиною полягає в такій процедурі: проблемна ситуація або дилема відсилається індивідом на «розпізнання» до символічного досвіду, який «сортує» явища в глибинах ментальності за типологічними ознаками, кожна з яких відповідає певному принципу чи особливості; як наслідок, людина діє стереотипно, прислухаючись до ментальних рекомендацій. Такий автоматизм дає змогу істотно заощадити ресурси (часові, аналітичні тощо).

На думку Люсьєна Февра, ментальність є об'єктивним і закономірним продуктом соціально-історичного розвитку, який визначає фундаментальні основи, спосіб мислення, а також особливості світосприйняття, що забезпечують відповідний смисловий фон, його ієрархію і акцентованість, уявлення про нормативність та відхилення від норми тощо. Тобто це – своєрідний смисловий і значеннєвий трафарет, який спонтанно використовується з метою здійснення первинної світоглядної демаркації незрозумілих, амбівалентних і загалом проблемних ситуацій [722, с. 377].

У цьому разі доволі коректною виявиться аналогія ментальності з первинним медичним оглядом, який, попри свою недосконалість і неостаточність, усе-таки має величезне значення, оскільки виконує

вкрай важливу функцію категоризації і верифікації сутності проблеми. Безперечно, поглиблений медичний огляд згодом прояснить і увиразнить рельєф негараздів, але якщо первинний медичний огляд здійснено некоректно й некваліфіковано, то до фази поглибленого медичного огляду пацієнт може й не дожити.

Варто зазначити, що «поняття «la longue durée» було введене Фернаном Броделем (відзначаючи співіснування в історичному житті тимчасових ритмів різної тривалості – поряд з «часом великої протяжності») і взяте на озброєння багатьма істориками. Ментальності, як правило, змінюються дуже повільно й непомітно. Ігноровані самими учасниками історичного процесу, вони можуть стати предметом вивчення лише за умови, що до них застосують великий масштаб часу» [31, с. 7].

Менталітет – надзвичайно ємна понятійно-категоріальна субстанція. Це значною мірою пояснює, чому так складно виокремити з надзвичайно широкого набору тлумачень ментальності дефініції найбільш істотні, імперативні й аргументовані [728, с. 18]. Таке завдання впродовж тривалого часу залишається вкрай необхідною процедурою з точки зору дослідницьких та теоретико-методологічних перспектив. З цих міркувань варто виокремити принаймні найменш суперечливі («консенсусні») уявлення про менталітет:

а) у найширшому розумінні менталітет може бути визначений як певна характерна для конкретно-історичного типу культури специфіка духовного життя, детермінована сукупністю багатьох факторів історичної життєдіяльності цієї культури;

б) менталітет неідентичний, нееквівалентний суспільній свідомості; він характеризує лише специфіку цієї свідомості відносно суспільної свідомості інших груп людей (йдеться лише про великі групи – етнос, націю, соціальний прошарок);

в) менталітет – це сукупність уявлень, поглядів і відчуттів спільнот певної епохи, географічного і соціального середовища, той особливий духовно-психологічний устрій суспільства, який істотно впливає на історичні та соціальні процеси;

г) менталітет інтегральним чином характеризує людей, що живуть в усталеному культурному середовищі, він дозволяє змалювати особливості бачення людьми навколишнього світу і пояснити специфіку їхнього реагування на нього;

д) зміст менталітету визначається насамперед і головним чином тими знаннями, які постали перед спільнотою. Разом з віруваннями знання генерують уявлення про навколишній світ, чим формують

орієнтаційно-стереотипічний формат менталітету, задають разом з домінуючими потребами й архетипами ту оригінальну ієрархію цінностей, яка характеризує певну спільноту, становить її своєрідну генотипічну матрицю;

е) поняття «менталітет» найчастіше використовується для характеристики особливостей, специфіки ставлення до зовнішнього світу з боку індивідів і людських спільнот, які розрізняються в національно-етнічних і/або соціальних відношеннях. Вивчаючи менталітет, важливо виявити причини тих чи інших особливостей свідомості, світосприйняття і поведінки людей певної спільноти, а не лише вивчати інтегральну масову свідомість або домінуючий світогляд. Річ у тім, що саме ці причини й становлять каузальну пружину (чи, іншими словами, глибинну метамотивацію), яка істотно детермінує щонайменше загальне тло реагування на проблемну ситуацію. В цілому ж реагування в таких випадках виявляється здебільшого продуктом поведінкового автоматизму – тим наслідком, категоричною причиною якого є якраз ментальний формат [201, с. 134].

Попри труднощі з понятійним виокремленням ментальності її функціональні можливості не просто значні, а й універсалістські: ментальність виявляється у характері мислення народу, способі його дій, психологічних особливостях, світобаченні та поведінці, у культурі й віруваннях, традиціях і звичках. На неї покладені функції своєрідного ядра, способу конструювання як етнічного, світоглядно-аксіологічного, телеологічного, так і смислового простору в цілому. Саме завдяки ментальності відбувається відбір зрозумілого, контекстуально доступного. З цією метою менталітет творить алгоритмічно-стереотипічні картини світу й парадигми, типологічні образи-маркери на кшталт патернів чи артефактів, еталони сприйняття та зразки поведінки.

Як слушно зазначив Ф. Гайєк, звичка сучасної людини осмислювати історію та соціум як дещо «континуальне» є психологічною ілюзією, фікцією. Насправді ж, головним атрибутом історичності та соціальності є не гомогенна й безперервна сукупність цивілізацій, народів, ідей, світоглядних парадигм, аксіологічно-телеологічних пріоритетів і етично-естетичних нормативів, а якісні відмінності – принципові різниці мотивів, цінностей, творчих сил, причин дій, понять і образів, за допомогою яких колективна та індивідуальна ментальність виражає себе в ті чи інші епохи.

Ментальна сфера віддзеркалює неподільну цілісність, єдність індивідуальної та суспільної (надіндивідуальної) свідомості на рівні



стереотипних уявлень про ключові аспекти життя. Вона є своєрідним *протознанням*, передумовою подальшої когнітивної структуризації за напрямками, пріоритетами, критеріями тощо. Ідейно-світоглядна сфера суспільного буття інтенсивно й регулярно послуговується інтенціями, що містяться в ментальному осередді суспільної свідомості. В разі ігнорування, заперечення ключових ментальних алгоритмів світосприйняття ідейна концептуалістика ризикує бути відхиленою, бойкотованою масовою свідомістю.

Оскільки ментальна диференціація соціального світу зумовлює смислову диференціацію вербального світу, то політика може розраховувати на ефективне функціонування лише за умов знання і якомога адекватнішого врахування конкретно-історичних ментальних особливостей суспільства. Відсутність універсалізму смислів вербальної символізації, таким чином, набуває ознак поліаспектної проблеми, в якій рефлексійно й аналітично перспективними є принаймні дві предметні площини: перша – дослідницько-теоретична, друга – праксеологічна (з'ясовує, яким чином, засобом яких практичних процедур політику слід втілювати в життя, аби якомога повніше врахувати ментальні особливості соціального середовища щодо тих чи інших вербальних конструктів, кліше, стереотипів і т. п.).

Генрі Хоум зауважив, що існує безліч тематичних, аспектних, факторних зрізів ментальної диференціації соціальної дійсності, а отже – і детермінованої нею смислової диференціації вербального світу. Хоум пропонував у дослідницькому плані зануритися ще глибше – перейти від дослідження ментальних відмінностей тлумачення слів до вивчення відмінностей ментального сприйняття звуків, які формують своєрідний будівельний матеріал, виявляються засобом, інструментом переведення слів із площини потенційної в актуальну. Ось типовий зразок його аргументації: «Різні нації мають різне уявлення про різкість чи ніжність звуків; зокрема, звук, який італійцю здається різким і неприємним, для північного вуха може здатися ніжним; тут нема загального мірила, тому не може бути й підстав для надання переваги чомусь одному. З цим справа подібна до поведінки і манер: для одного народу характерні відвертість і щирість, розкутість у висловах і вчинках; для іншого ж пріоритетом є ввічливість, стриманість і прихованість усіх почуттів, які можуть когось образити; кожному з них неприємні манери іншого. Зніжену людину ображають найменші вияви тієї суворості, яку жорстка людина вважає мужністю; для зніженого слуху неприйнятна різкість слів, які звучать не більш, ніж

енергійно, для тих, хто звик до висловів жорсткіших. Чи впливає з цього необхідність облишити як безплідну будь-яку думку про порівняння мов з точки зору їхнього звучання? Ні, адже можна й треба робити в цьому напрямі необхідні кроки, хоча на остаточне розв'язання проблеми надіятися складно» [767, с. 320–321].

**Ментальні відмінності різних епох, цивілізацій та народів визначають стильову стереотипність мовних особливостей відповідних соціумів.** Показовою ілюстрацією ментальної динаміки і значущості її регламентацій для сфери суспільної свідомості можуть слугувати випадки різних ментальних вердиктів у національно (культурно, цивілізаційно) однорідних групах – за умови, якщо ті тривалий час були розмежовані географічно. Можна, зокрема, скористатися прикладом такого вислову, як «as I say» («як я сказав»). Звичайно, зазначена вербальна форма є цілком легітимною для всіх англомовних середовищ, проте у Великобританії вона не надто популярна, оскільки опосередковано свідчить про тавтологію, а в США – навпаки – дуже часто вживана, позаяк акцентованість на лейтмотивах у американському ментальному середовищі є ознакою критичного, конструктивного, продуктивного мислення.

Наведений приклад є цікавим і показовим з двох міркувань. По-перше, він з'ясовує ментальні відмінності етнокультурної одиниці, яка *de facto* була єдиною впродовж тисячоліть, проте останнім часом набула досвіду окремішнього географічного і соціокультурного буття. Виявляється, що кілька століть – це часовий відтинок, цілком достатній для істотного ментального розмежування між частинами колись спільного етнокультурного середовища.

По-друге, зазначені ментальні диференціали спрацьовують у надзвичайно широкому стереотипічному діапазоні, невід'ємною складовою частиною якого є символічна дійсність узагалі й ідеологічна зокрема. Це зумовлює необхідність розуміння сутності ментальних відмінностей, знання їхньої природи, логіки функціонування і механізмів дії в умовах суспільного пр�ксису. Тільки за такої умови можна розраховувати на автентичну, достовірну інтерпретацію явищ ідеологічної етиології в умовах конкретно-історичного ментального середовища (яке, між іншим, тільки й може бути конкретно-історичним); і лише така умова дозволяє забезпечити ефективний формат ідеологічної пропозиційності, яка реалізується в системі, знову-таки, конкретних (і лише конкретних!) ментальних параметрів, стереотипів і координат [599, с. 609].

Відмінності цивілізаційних форматів ментальності спонукають до теоретико-понятійного виокремлення дещо глибшого і водночас вужчого ментального параметра – національного (звичайно, за умов зрілої, структуризованої національної ідентичності). Вдалим дослідницько-ілюстративним матеріалом може слугувати німецький приклад, оскільки саме в нього вже зо два століття нема проблем з усталеними ментальними ознаками виразно національного забарвлення. Про це, зокрема, опосередковано свідчить фраза Ніцше з «Веселої науки»: ми, німці, – достеменно гегельянці, навіть якби ніколи й не існувало ніякого Гегеля.

Тут ідеться не про парадоксальний факт перманентної присутності Гегеля в німецькій історії, а про афористичне відтворення генеалогії і генези німецької дійсності символічно-асоціативним засобом персони видатного філософа. Оскільки Гегель як символ такої генеалогії і генези німецького ментального фактора є найбільш точним, адекватним і автентичним, остільки «гегельянськість» німців не викликає сумнівів (хоча точніше й доречніше вести мову про «німецькість» Гегеля).

У праці «По той бік добра та зла» Ніцше деталізував: «У німецькій душі є свої ходи і переходи, в ній чимало печер, тайників і підземель. Німець любить хмари і все нечітке, присмеркове, вологе і приховане завісою: все незбагненне, несформоване і таке, що перебуває на стадії росту, здається йому «глибоким». Сам німець *не є*, він **перебуває на стадії становлення**, він **розвивається**. Тому «розвиток» є властиво німецькою знахідкою і німецьким внеском у величезне царство філософських формул» [513, с. 363–364]. Безперечно, соціокультурне становлення інших народів зумовило інші, аніж у випадку німців, *couleur locale*\* – ті ментальні пріоритети й стереотипи, які в кожному конкретно-історичному випадку є не просто атрибутивними, а детермінативними, тобто такими, що зумовлюють вердикти щодо тих чи інших феноменів дійсності.

Фрідріху Ніцше також належить авторство порівняльного аналізу германського та романського ментальних типів. Уся компаративістська процедура була здійснена засобом рефлексій з нагоди творчості Вагнера, точніше, на підставі особливостей реагування на мистецьку стилістику Вагнера (яка також, як і у випадку з Гегелем, є рафінованим виявом германського ментального середовища) двома основними європейськими ментальними типами. Такий методологічний підхід виявився надзвичайно влучним, евристичним і аргумента-

---

\*місцевий колорит, своєрідність (*фр.*).

ційно переконливим. Зрештою, аби уникнути звинувачень у завищених оцінках теоретичного надбаня Ніцше, вдамося до послуг цитати: «Найвидатніше з того, що створив Ріхард Вагнер, залишиться не лише нині, а й назавжди недоступним, незрозумілим, незрівнянним для всієї латинської раси: йдеться про образ Зіґфріда – цієї надзвичайно внутрішньо розкутої людини, яка справді надто вільна, надто сувора, надто життєрадісна, надто здорова, надто антикатолична, щоб потурати смакам старих і кволит культурних народів. Він, очевидно, є навіть гріхом проти романтизму – цей антироманський Зіґфрід» [513, с. 377].

Іполит Тен також здійснив порівняльний аналіз германського та романського ментальних типів – зокрема, їхнього детермінаційного впливу на інтелектуальну, мистецьку і в цілому креативну сферу індивідуальної, групової і суспільної діяльності. Аби адекватно зрозуміти та належним чином оцінити видатний феномен неперевершених мистецьких творів політично роздробленої Італії початку XVI століття, Тен пропонував враховувати щонайменше два каузальні аспекти: високий рівень розуміння культури сучасниками Мікеланджело і Рафаеля, а також разючі відмінності стану справ у цій сфері в Італії від решти Європи. Для ілюстрації своєї думки Тен наводить приклад Німеччини: «Нема іншої країни, де ви побачите таку схильність до високих абстрактних теорій. Це – батьківщина метафізики і систем. Однак таке переважання високого інтелектуалізму негативним чином позначилося на пластичних мистецтвах. Німецькі живописці підкоряють фарбу і форму думці: їхні твори – суцільний символ; вони малюють на стінах якийсь курс філософії і історії, і якщо ви опинитеся в Мюнхені, то побачите, що найвидатніші з них – просто філософи, які випадково заблукали серед живопису» [700, с. 83].

Ще разючіше І. Тен змальовує відмінність італійського ментального типу від англійського. Характеризуючи взаємини британців зі світом мистецтва, автор «Філософії мистецтва» розпачливо констатує: «Смак, властиво, відсутній; почуття красивих форм і вишуканих кольорів тут є лише плодом виховання, якимось тепличним апельсином, з неймовірними труднощами вирощеним в оранжереї – здебільшого кислим і прогірклим» [700, с. 83].

Культурні прескрипції вмонтовуються в менталітет людини ледве не на генетичному рівні. Ментальна багатоманітність народів, культур і цивілізацій пояснюється відмінностями на рівні їх колективного несвідомого, яке істотно детермінує духовні особливості й цільові

пріоритети спільноти. Архетипи як маніфестації колективного несвідомого слугують кореневою системою менталітету. Вони задають основні змістовні й цільові параметри світосприйняття. Це – статична складова менталітету. Динамічну ж складову віддзеркалює культура. З одного боку, менталітет постає результуючим ефектом культури, а з іншого – він сам є глибинним джерелом, резервуаром, яким потенціал культури живиться і набуває конкретно-історичних ознак.

За великим рахунком, культура – це основа менталітету, його еквівалент. Менталітет кожного соціуму є похідним від культури в її широкому розумінні – як сукупності світогляду, політики, історії, релігії, науки, освіти, мистецтва і т. ін. З цього приводу Ернст Кассіреер слушно зазначив: «Пізнання, мова, міф і мистецтво – всі вони поводять себе не просто як дзеркало, котре відображає образи буття – внутрішнього та зовнішнього – такими, якими вони на нього потрапляють. Вони є не індиферентним посередником, а, найімовірніше, джерелом власного світла, умовами бачення, основами будь-якої смислотворчості» [327, с. 186].

Менталітет – це спільне світоглядне оснащення представників певної культури, що дає змогу інтегрувати хаотичний потік різноманітних вражень у певне світобачення. Категорія менталітету взагалі немислима поза такою імперативною ознакою, як культурна селективність і спадкоємність. Адже сам факт накопичення досвіду багатьма генераціями якраз складає альфу та омегу ментальних азимутів будь-якого явища. Тому теорія ментальностей намагається досягнути логіку такого селективного відбору, виявити закономірності певних типів світогляду і світоперетворення, аргументовано довести взаємозв'язок і контекстуальність сутнісних компонентів ментальності – вірувань та переконань, фобій та готовності зробити екзистенційний вибір і т. п.

Оскільки самим носієм менталітету ментальна структура здебільшого не може бути сформульована і відрефлектована об'єктивним чином, то, власне, й виникає потреба у «відстежуванні» менталітету «ззовні» – бажано, засобом стрункої теорії ментальностей, яка володіла б досконалим дослідницьким інструментарієм і ефективними методиками. На жаль, досі така теорія не має в своєму активі несуперечливих і бездоганних з погляду аргументованості дослідницьких процедур. Більше того: якщо протягом 60 – 70-х років ХХ століття йшлося про спільну для будь-кого ментальність, то, починаючи з 80-х років, дедалі частіше йдеться про різноманітні ментальності одного й того самого суспільства. Проблематика ментальності все більше

сегментизується, набуває калейдоскопічних принципів і форм, що значно утруднює можливості зведення її до спільного знаменника загальноприйнятних висновків і пропозицій.

Проблематизуються навіть смислові параметри ментальності в цілому, а вони, як відомо, становлять лише початкову стадію наукового оперування аспектом ментальності. «Ле Гофф запропонував змиритися з аморфністю і двозначністю поняття ментальності, саме в ній вбачаючи багатство і багатозначність, співзвучні об'єкта дослідження. Однак це не зупинило спроб якомога точніше визначити ментальність, «алгоритмізувати» її. При цьому кількість різнотлумачень з приводу поняття «ментальність» з часом не сходить нанівець, а лише зростає» [413, с. 9–10]. Зрештою, один аспект набув самоочевидної прозорості: категорія «ментальність» має міждисциплінарні основи і специфіку, а тому вона може бути адекватно й ефективно викладена в системі сучасного наукового знання лише в разі застосування адекватних дослідницьких процедур – тобто внаслідок поєднання зусиль усіх причетних до цієї проблематики галузей знання. Альтернативи комплексності й системності в цьому разі не існує.

Будучи істотно детермінованим культурою, менталітет водночас здійснює зворотний вплив на культурне середовище, істотно коригуючи і скеровуючи його становлення у пріоритетних з позицій менталітету напрямках. Не випадковим з огляду на зазначені особливості є генезис уявлень про ментальність, її значущість для соціокультурної структуризації. Зокрема, якщо з 60-х років ХХ століття намітилася чітка тенденція тлумачити «міру людяності» історії крізь призму першочергово ментального фактора, то до середини 80-х років недостатність менталістської орієнтації антропології набула ознак домінуючої точки зору.

Річ у тім, що поведінка людей значною мірою визначається тими нормами, зразками, світоглядними стереотипами і цінностями, які визнані в даному суспільстві належними, узвичаєними, конче необхідними. Це, в свою чергу, означає, що колективна ментальність на кшталт соціальних інститутів є втіленням регламентованої необхідності, а отже, у деякому сенсі – несвободи та антигуманізму. Зазначене розуміння призвело до того, що ментальна каузальність, заданість усе більше втрачала своїх поціновувачів і симпатиків, поступаючись місцем унікальності одиничного особистісного досвіду, феноменам індивідуального, екзистенційного вибору і т. п. Погляди дослідників значною мірою переорієнтувалися, переакцентувалися на ті явища, які

«роблять можливим неможливе», а саме: живлять альтернативу історії, каузальності й заданості, формують високі зразки життєподолання, заснованого на людській гідності, честі й благородстві.

Значним проблемним фактором є нееквівалентність менталітетів, унаслідок чого втрачає виразність і значущість смислова і аксіологічна ієрархія ментальної сфери іншого типу. А що стосується семантично-модальнісних нюансів і відтінків, то вони загалом опиняються на далекій периферії уваги істотно відмінного менталітету.

Як аргументовано доводить Філіп Ар'єс, «ментальність виражає повсякденний формат колективної свідомості, не цілком відрефлектованої і не систематизованої за допомогою цілеспрямованих зусиль теоретиків і мислителів. Ідеї на рівні ментальностей – це не породжені індивідуальною свідомістю завершені в собі духовні конструкції, а сприйняття таких ідей певним соціальним середовищем, сприйняття, яке їх несвідомо й безконтрольно видозмінює. Неусвідомленість або неповна усвідомленість – одна з важливих ознак ментальностей. У ментальності розкривається те, про що досліджувана історична епоха зовсім не збиралася та й не була в змозі повідомити, і ці її мимовільні послання, зазвичай «невідфільтровані» й нецензуровані в свідомості тих, хто їх відправив, тим самим позбавлені навмисної тенденційності. У цій особливості ментальності закладена її величезна пізнавальна цінність для дослідника. На цьому рівні вдається відчутти те, про що не можна дізнатися зі свідомих висловлювань» [31, с. 2].

На рівні ментальності концентрується спосіб мислення і світосприйняття суб'єкта, яким може бути як окремих індивідів, так і будь-яка сукупність індивідів, споріднених за критерієм способу мислення і світосприйняття. Ментальність виконує функцію своєрідного конвеєра з розфасування інформаційних потоків, що надходять на адресу індивіда. Внаслідок віднесення інформаційного об'єкта до певної стереотипної ніші відбувається відповідний тип, стиль, спосіб реагування суб'єкта на інформаційний привід. Подібний метод за своєю суттю є дещо спрощувальним і редукціоністським (а отже – і недосконалим), проте такий недолік слід визнати незначним порівняно з перевагою істотного заощадження інтелектуальних, енергетичних, часових та інших ресурсів індивідуальної та масової свідомості.

Якщо ідеї виробляють і висловлюють лише окремі особистості, то ментальність – «невід'ємна якість ледве не кожної людини соціуму, її потрібно лише вміти вловити. Доти «мовчазна більшість», практично виключена з історії, виявляється здатною заговорити мовою символів,

ритуалів, жестів, звичаїв, вірувань, забобонів і донести до відома історика хоча б частинку свого духовного універсуму» [31, с. 2].

Усталена назва «метод вільних асоціацій» семантично не надто коректна, оскільки існує безліч аспектів, які надають запитанню «наскільки «вільними» є вільні асоціації?» риторичного статусу. Вочевидь, більш адекватним змістовним відповідником методу вільних асоціацій виявився б понятійний конструкт «метод спонтанних асоціацій». Інструментальна цінність цього методу полягає передовсім у тому, що спонтанні асоціації оголюють сутність людської думки з такою дивовижною виразністю, якої ніколи не досягти внаслідок формалізації предмета нашої уваги за результатами тривалих аналітико-рефлексійних зважень.

Конкретні моделі поведінки людини зумовлені успадкованими і/або домінантними соціокультурними шаблонами. «Парсонс, слідуючи не лише за Вебером, а й за тим напрямом думки, який простягається принаймні від Віко, виробив розуміння культури як системи символів, за допомогою якої людина надає значущості своєму досвіду. Системи символів, які створені людиною, поділяються іншими людьми, є результатом конвенційної згоди, мають впорядковані ознаки і яким можна навчити, забезпечують людей значущою системою координат, у межах якої відбувається їх орієнтація стосовно один одного, зовнішнього світу і самих себе. Щодо процесу суспільного життя система символів є тим самим, чим комп'ютерна програма є щодо операцій комп'ютера, генна спіраль – щодо розвитку організму, креслення – щодо спорудження мосту, партитура – щодо виконання симфонії, або, якщо обрати більш скромну аналогію, рецептура торта – щодо процесу його випічки. Система символів є тим джерелом інформації, який надає форму, напрям, відмінні риси і сенс повсякденній діяльності» [165, с. 285].

Згідно з висновком Б. Попова, «за змістом національний менталітет складається з трьох елементів: національний дім, духовна культура народу, історична доля народу. Зазначені цінності одночасно є певними рівнями осягнення індивідом культурного космосу рідного народу» [564, с. 27]. Істотна особливість менталітету загалом і національного менталітету зокрема полягає в його латентному впливі на всі сфери життєдіяльності. Наприклад, «чи повинні ми бути завжди доступні для тих, хто дзвонить нам? Чи хочемо цього? Як показало дослідження, проведене Нюрнберзьким Інститутом маркетингових досліджень GfK, жителі різних країн по-різному оцінюють, наскільки



важливо для них завжди і всюди залишатися на зв'язку. У Німеччині, наприклад, згідно з дослідженням, власники мобільних телефонів і смартфонів у своїй більшості не бажають бути доступними цілодобово. Лише 16% німецьких учасників опитування заявили, що надають постійної доступності абонента великого значення.

Загалом у світі близько 42% хочуть бути завжди досяжними по каналах мобільного зв'язку. Вкрай важливо постійно перебувати «на зв'язку» для жителів Росії та Китаю. У цих країнах 56% респондентів погодилися з твердженням «потрібно завжди і всюди бути доступним». Не бачать такої необхідності лише 6% російських і 3% китайських учасників опитування. Також чимало adeptів постійної доступності в Туреччині (53%) та Мексиці (50%). Набагато менше – близько третини опитаних – вважають правильним ніколи не вимикати мобільний телефон у Польщі, США, Бразилії, Італії, Аргентині, Південній Кореї, Франції. А ось перевагу противників над прихильниками постійної мобільної досяжності опитування виявило в Канаді, Швеції, Нідерландах» [569].

Німці не надають великого значення постійній доступності. За оцінкою експертів, вони демонструють здорове ставлення до мобільних комунікацій. Лікарі вже давно застерігають про шкоду режиму постійної готовності до спілкування за допомогою мобільного телефонного зв'язку, електронної пошти та SMS. Річ у тім, що супроводжуючий таке спілкування стрес підвищує ризик психічних захворювань. «Постійна доступність абсолютно шкідлива для здоров'я, оскільки ми позбавляємо себе можливості відключитися і розслабитися», – пояснює Юлія Шарнхорст [569].

У міжнародному порівнянні розподілу відповідей за віковими групами дослідники з GfK виявили найбільшу кількість прихильників постійної мобільної доступності серед людей вікової категорії 30 – 39 років. Майже кожен другий у цій віковій категорії прагне бути завжди й усюди досяжним по мобільному зв'язку. Молодші вікові групи теж поділяють цю думку: близько половини двадцятирічних і стільки само тінейджерів. А от літні люди вбачають набагато менше необхідності в постійній доступності. У віковій групі 50-річних користь від постійної готовності вийти на зв'язок вбачають лише 33% опитаних, а серед 60-річних ця частка становить 29%.

Національні особливості мобільної комунікації значною мірою залежать від традицій і способу життя в тій чи іншій країні. «У одних

народів родинні зв'язки відіграють велику роль і коло знайомих набагато ширше. У таких народів на весілля, наприклад, збираються сотні гостей, – зазначає Юлія Шарнхорст. – У такому середовищі й очікування від активності в соціальних мережах відповідні» [569].

Ментальні основи розвитку етнічних спільнот, ментально-етнічна парадигматика світоглядного й світоперетворюючого ґатунку становить важливе наукове завдання, проблемна актуальність якого залишається на найвищому щаблі з часів «весни народів» 1848 – 1849 років. Зокрема, за часів державної незалежності у працях вітчизняних дослідників значного розвитку, розголосу, поглиблення й систематизації набула проблематика ментальних атрибутів українського суспільства. Зі зрозумілих причин цей напрям досліджень є порівняно новим для суспільної думки України, а тому характеризується двома особливостями: підвищеною увагою до себе та неухильними проблемами зростання, тобто помилками, зумовленими браком часу, необхідного для глибоких і зважених рефлексій. За іронією, одне з перших видань [711], присвячене цій проблематиці, виявилось найповнішим, структурно і змістовно найбільш збалансованим. Зрештою, навіть за наявності таких не надто сприятливих для дослідницької динаміки особливостей заперечувати теоретичні здобутки нового напрямку не слід.

До складу базових особливостей політичного менталітету українства найчастіше відносять інтроверсійність, кордоцентричність, екзистенційний індивідуалізм, егоцентризм, ескапізм (ілюзорне мрійництво), світоглядну провінційність і невибагливість, консерватизм, соціальний егалітаризм, аполітичність, анархічність і т. ін. Що ж стосується ідеологічного і в цілому суспільно-політичного профілю українського соціуму, то він значною мірою заданий засвоєними історичними уроками: «Протягом усієї історії розшматований український народ був змушений більше підкорятися іноземцям, аніж будувати власну державу. Тому для більшості поколінь українців державна влада сприймалася як щось чужинське. Держава часто уособлювалася з національним та соціальним примусом. Звідси – від генерації до генерації транслиювався негативний стереотип у ставленні до державних справ узагалі» [561, с. 44].

Драматизм і трагедійність історичного становлення зумовили переважання в українському ментальному середовищі світоглядного егалітаризму над ідеєю державної незалежності як необхідної передумови національної свободи. Іншими словами, український менталітет протягом усієї історії становлення здебільшого віддавав перевагу

ідеї рівності, а не свободи. Втеча від свободи – до природи чи в кордоцентризм – може тлумачитися як наслідок і своєрідна соціально-психологічна компенсація державної, політичної і в цілому історичної упослідженості, неповноцінності: не маючи можливості для соціально-історичної суверенізації, український тип ментальності шукав і знаходив такі форми суверенітету, які не залежали від зовнішніх політичних, ідеологічних та світоглядних регламентацій. Виконуючи вкрай необхідну адаптативну та психотерапевтичну функцію, інтровертивний індивідуалізм українства водночас, як влучно зазначав Дмитро Донцов, був очевидним «пораженством», закріпленням історичної окраденості й упослідженості на рівні узвичаєних стереотипів та нормативів життєдіяльності.

Володимир Винниченко зазначав, що українцям притаманний феномен «двох орієнтацій», а головною для українського політичного менталітету є ідея національної незалежності – причому, не стільки «незалежності для», скільки «незалежності від».

У науковий термінологічний апарат поняття стереотипу ввійшло завдяки Уолтеру Ліпману, який в опублікованій у 1922 році праці «Суспільна думка» вперше вжив цей термін, розуміючи під ним конструйовані в суспільстві образи людей з інших груп, які покликані пояснити поведінку цих людей і дати їм оцінку. З погляду Ліпмана, стереотипи являють собою вибірковий і неточний спосіб сприйняття дійсності, що призводить до її спрощення і породжує забобони.

Як зазначають фахівці, підстави для жартів, іронічних шпильок і кепкувань «знайдуться завжди з огляду на істотні відмінності впродовж століть культурно-цивілізаційного становлення етносів і націй. Приміром, навіть у сусідів голландців викликає посмішку факт, що в цій країні всі члени уряду один з одним на «ти». Втім, часто доводиться мати справу і з хибними стереотипами. Наприклад, попри поширене уявлення, у Великобританії цілувати руки жінкам не прийнято. Багатом це здається парадоксальним, проте факт: фундатори «handshake» тиснуть руки один одному лише за надзвичайно врочистих обставин» [396, с. 346–347].

З часом досвід культурно-цивілізаційних відмінностей закріплюється на світоглядно-стереотипному рівні, утворюючи демаркаційні відмінності між різними етнонаціональними ойкуменами. Зокрема, «для мешканця Люксембургу категорично неприйнятно розмовляти про гроші. Він ніколи не розповідає, скільки заробляє, і ніколи не запитує про це в інших. Італійці – патологічні прихильники різних

титулів: *dottore, professore, commendatore* і т. ін. На кожні два слова в них припадає чотири жести. На їхнє переконання, проти проклять допомагає дотик до заліза. Якщо італійці проливають біле вино на скатертину, то перш ніж бігти за ганчіркою, вони занурюють кінчик пальця у вино і доторкаються до мочки свого вуха. У категорії марновірств італійцям не поступаються французи. Не приведи Господи у їхній присутності покласти окраєць хліба скоринкою донизу, розкрити парасолю вдома або залишити капелюха на ліжку» [396, с. 347]. Свого часу генерал де Голль прокоментував цю ситуацію з дрібною іронічною солі: європейці різних країн трохи недолюблюють один одного, бо це слугує хорошим засобом від нудьги. У кожному разі не слід випускати з поля зору очевидне: вважати, що стереотип це щось кепське – також стереотип.

Як іронічно зазначив Річард Докінз у книзі «Бог як ілюзія», коли нав'язливі ілюзії з'являються в однієї людини, то це вважається божевіллям, а коли вони набувають ознак пандемії, то таке явище набуває статусу релігії. Загалом фактор ілюзій справляє амбівалентний, а інколи й парадоксальний вплив на перспективи досягнення мети: з одного боку, відсутність ілюзій скорочує шлях до мети: з іншого ж боку відсутність ілюзій часто змушує відмовитися від досягнення мети.

Стереотипи є ілюзіями, які на рівні суспільної свідомості пройшли процедуру канонізації у статусі «тривіальних істин». Їх можна подати у вигляді усталених схем сприйняття соціальної дійсності, а також типових форм соціальних дій і взаємодій. Стереотипи свідомості проявляються як своєрідні застигли розумові образи соціальних явищ (наприклад, погляд на історію суспільства як на постійний процес удосконалення, прогресу), як певні стилі й стандарти мислення, як забобони, переконання тощо.

Цей автоматизм повсякденного мислення без надзусиль, «на автопілоті», із застосуванням механізмів редукаціонізму і схематизму Едмунд Гуссерль означив «ідентичністю звичок». Стереотипи відрізняються тим, що вони істотно скорочують і полегшують процес орієнтації людей в швидкоплинній дійсності. З огляду на цю особливість вони вкрай необхідні в багатьох життєвих ситуаціях. Зазначений аспект Бернхард Вальденфельс переконливо виклав у книзі «Повсякденність як плавильний тигель раціональності» [105, с. 422–423]. Втім, стереотипи не позбавлені недоліків, оскільки вони часто занадто схематизують і спрощують реальну картину світу, підганяють її під

шаблон, часто постачають людині своєрідні окуляри, крізь які, замість дійсності, вона бачить лише етикетки, гасла і лінійну причинно-наслідкову зумовленість.

Наприклад, через тотальне домінування в інформаційній сфері уявлення про «очевидні переваги християнства перед язичництвом» цілком природно, що саме такий стереотип утвердився на рівні масової свідомості. Втім, якщо сфера масової свідомості не схильна обтяжувати себе з'ясуванням, у чому ж конкретно полягають «очевидні переваги християнства перед язичництвом», то фахове середовище такі переваги виявляє з величезними труднощами.

Справді, абсолютна більшість надбань культури і мистецтва своєю появою мають завдячувати язичницькій античності, а не похмурому християнському середньовіччю, коли «гріховним викликом Богу» вважалися навіть елементарні норми гігієни і санітарії (власне, чума, яка в XIV столітті викосила ледве не пів-Європи, була наслідком насамперед цих причин). А що стосується згадки про культурно-мистецькі здобутки епохи Відродження, то такий аргумент також не на користь християнства, бо історичний феномен ренесансу апелював саме до язичницької античності і реалізував себе не завдяки, а всупереч християнству, долаючи численні перешкоди і дискримінаційні заходи.

Показовим є той факт, що задля «остаточного викорінення залишків язичництва» імператор Юстиніан у 529 році закрив легендарну філософську школу в Афінах – останній форпост язичництва. Після закриття школи «афінські професори були вигнані, а майно школи конфісковане. Один історик пише: «У тому ж році, в якому св. Бенедикт зруйнував останнє язичницьке національне святилище в Італії, а саме – храм Аполлона в священному гаю на Монте Кассіно, – була також зруйнована твердиня античного язичництва в Греції». Відтоді Афіни остаточно втратили своє колишнє значення культурного центру і перетворилися в глухе провінційне місто» [302].

Один з найпоширеніших пропагандистських штампів стверджує, що «християнство постало як гуманістична відповідь на варварське жертвоприношення язичництва». В цьому контексті варто зробити принаймні два зауваження. По-перше, жертвоприношення не є атрибутивною ознакою лише язичництва – в багатьох респектабельних монотеїстичних релігіях сучасності воно зберегло свої інструментально-функціональні й регламентні позиції. По-друге, якщо порівняти кількість людських жертв унаслідок жертвоприношення та лише

початкового етапу навернення в християнство, то «індекс гуманізму» християнства набуває вкрай непереконливого вигляду.

Європейські історичні хроніки констатують, що депопуляційні результати примусової християнізації були не меншими, ніж від чуми: діапазон людських втрат становив від 10 до 100%, а чверть європейських міст узагалі припинила своє існування як населений пункт. На Русі до реалізації проекту християнізації підійшли з особливою заподливістю: тут близько третини міст було стерто з лица землі (треба розуміти, що відповідний показник серед сіл, з огляду на незначну, порівняно з містами, величину цих населених пунктів, був ще вищим). Якщо ж картину навіть початкової християнізації доповнити «ексцесами» епохи Святої інквізиції, то «гуманістична спрямованість християнства» набуде взагалі гротескних ознак.

Дуже поширеним є стереотип про «прогресивність, цивілізованість Заходу» та «варварство Сходу». Однак про «невідповідність зазначеної тенденційності канонам істини свідчать такі факти: в середині XVIII століття, коли створювалася негативна картина «відсталого Сходу», Китай випереджав усю Європу за економічною потужністю в 1,5 – 2 рази, в тому числі Францію – в більш ніж в 8 разів. До початку XIX століття темпи зростання ВВП і реальних доходів британського населення були ледве вищими показників XIII – XV століть. До 1800 року Китай, Японія і прибережні регіони Індії не відставали від Європи за рівнем споживання на душу населення.

Складним теоретичним аспектом і далі залишається порівняльний аналіз змістовно-критеріальних ознак різних культур і цивілізацій. Зрештою, більшість дослідників сходяться на думці, що взяті на озброєння Заходом цінності мають переваги перед цінностями Сходу з погляду динамізму, гнучкості й продуктивності. Важлива перевага західної цивілізації полягає в тому, що за умов соціокультурних змін цінності оперативно коригуються. Наприклад, в часи Лютера і Кальвіна головною цінністю вважалася заощадливість. Ця цінність була недоліком в часи феодального суспільства, але згодом стала перевагою, оскільки зазначена норма сприяла первинному накопиченню капіталу.

Блискуче дослідження логіки і закономірностей цивілізаційного розвитку [725] належить Наїлу Фергюсону – британському історичному письменнику і журналісту, біографу Генрі Кіссінджера, професору історії Гарвардського університету, старшому науковому співробітнику

Гуверівського інституту, Оксфордського і Стенфордського університетів. Фергюсон намагався відповісти на декілька запитань, які лежать буквально на поверхні. Наприклад, як сталося, що Західна цивілізація, яка ще на початку XVI століття животіла на задвірках Євразії і за всіма параметрами – економічними, технологічними, демографічними – істотно відставала від Сходу, протягом наступних століть зробила неймовірний ривок і досягла беззастережного світового панування? Чому Європа, яка за станом на 1500 рік поступалася Китаю практично в усьому, спромоглася різко рвонутися вперед і побудувати найбільш вражаючу цивілізацію в історії?

На думку автора, у Заході було шість істотних переваг, які дозволили здійснити зазначений прорив.

1) **Конкуренція.** Поки єдиний і неподільний Китай спокійно задовольнявся своєю могутністю і не думав про інновації, дрібні європейські королівства відчайдушно конкурували за місце під сонцем, що сприяло їх інтенсивному розвитку.

2) **Наука.** Дрібним європейським королівствам потрібно було розв'язувати проблему нестачі ресурсів, спираючись не на екстенсивні, а на інтенсивні методи. Звідси – особлива увага до науки і, як наслідок цього, промисловий переворот.

3) **Власність.** Парламентські форми створили максимально зручні для розвитку капіталізму умови. В азіатських деспотіях успіх часто залежав від того, наскільки ти – фаворит влади і наскільки близький до неї.

4) **Медицина і якість харчування.** Більш високий рівень розвитку медицини і якості харчування привели до того, що середній зріст європейців за кілька століть набагато перевищив середній зріст азіатів, а тривалість життя європейців виявилася чи не в два рази довшою. Переваги антропометричних параметрів на рівні 20–22 сантиметрів зробили вирішальний вплив на результат багатьох протистоянь. Ще більше значення мав фактор тривалості життя: якщо людина живе 60 років, то вона може принести користі собі і суспільству в три рази більше, ніж у разі 30-річної тривалості життя. Це суперечить формальній логіці й арифметиці, та слід враховувати, що продуктивний вік починається після 15 років, тому у європейців залишалося 45 років повноцінної життєдіяльності, а у азіатів – лише близько 15.

5) **Споживання.** Культ споживання допомагав розвитку капіталізму (промислова революція почалася в текстильній промисловості – попит на одяг симетрично прискорив пропозицію). Крім того,

споживацтво сприяло уніфікації масової свідомості та світоглядній консолідації.

б) **Праця.** Християнська етика заохочувала старанну працю і накопичення, а також ділову чесність і порядність. Це сприяло розвитку кредитно-банківської системи, яка була в принципі немислимою (принаймні на початковій фазі розвитку) в суспільствах, в яких переважає недовіра і тривіальне користолюбство.

Останнім часом Захід як цивілізаційний концепт дедалі частіше асоціюється з об'єднаною Європою. Отже, набуває популярності розгляд місця і ролі явища європоцентризму в світовій культурі, значення Європи для генезису змістовних ознак Заходу. Ще академік Конрад, відомий знавець Сходу, закликав подолати в наших навчальних програмах європоцентризм, наголошуючи, що духовний світ Стародавньої Греції та Риму – не єдина й далеко не провідна підвалина світової культури. Насправді європейська культура зобов'язана Сходові більше, ніж зазвичай вважають.

Між іншим, чому європейська, а згодом і євроатлантична цивілізація досягли найбільших успіхів в історії людства? Чому саме Європа, спочатку самостійно, а пізніше – разом зі Сполученими Штатами Америки, створила той світ, в якому ми живемо нині? Що зумовило світову гегемонію європейського світогляду – промисловість, сила зброї чи щось інше? І який вплив на світогляд не лише окремої людини, а й цілих народів і навіть рас справляє довкілля? За твердженням Джареда Даймонда, народи, які якомога раніше перейшли до осілого способу життя, зайнялися розведенням сільськогосподарських культур й одомашнили тварин, згодом отримали величезну перевагу. Основою всього, стверджує Даймонд, є виробництво продовольства. Соціуми, які зайнялися землеробством і скотарством, здобули величезну перевагу перед первісними мисливцями і збирачами. Розвиток землеробства дозволяє прогодувати більшу кількість людей і звільнити деяких з них для заняття ремеслами. Зростання населення (забезпеченого продовольством) привело до ускладнення структури суспільства, появи писемності, владної еліти, збройних сил, винаходів. Домашні тварини, які були причиною інфекційних захворювань, допомогли своїм господарям виробити імунітет до вірусів. Ось чому іспанці заразили жителів Південної Америки віспою: ані в інків, ані в ацтеків не було великих домашніх ссавців, а отже, не було й імунітету. Як наслідок – епідемічні мікроби вбили 18 млн індіанців, тоді як лише 1 млн було знищено іншими способами [208].



Успіхи одних соціумів і невдачі інших, як стверджує Джаред Даймонд, залежать насамперед від клімату, екології, ресурсів, рослинного і тваринного світу того середовища, де живуть люди. Жителям Євразії пощастило більше, ніж іншим. На території континенту росли дикі предки пшениці та ячменю, яких легко одомашнити. Головна п'ятірка великих ссавців (вівця, коза, корова, свиня, кінь) також мешкала саме тут. Приручити їх було відносно просто: всі ці тварини невибагливі до їжі, мають сумирну вдачу і живуть у стаді. Крім того, ніщо не ускладнювало поширення досягнень і відкриттів завдяки розташуванню континенту по осі «Схід–Захід». На шляху сільськогосподарських культур не було настільки різних кліматичних зон, як, наприклад, в обох Америках, витягнутих по осі «Північ–Південь» [208].

Однак залишається відкритим питання: чому всіх колонізували саме європейці, а не араби або китайці? Адже в часи середньовіччя саме араби та китайці утворювали той авангард, якому належала і лівова частка технічних винаходів, і чималий заряд пасіонарності, і, нарешті, висока культура, яка дозволяє легко виправдовувати завоювання необхідністю нести варварським народам світло освіти. Чому ж ні араби, ні китайці не скористалися цими очевидними перевагами, дозволивши європейцям обійти їх, а потім навіть колонізувати їх самих?

Аргументація Дж. Даймонда полягає тому, що арабам нібито «непоталанило» мешкати в «регіоні з тендітною екологією»: тисячоліття інтенсивної сільськогосподарської і тваринницької експлуатації Близького Сходу і Східного Середземномор'я завдали непоправної шкоди, перетворивши ці місцевості в посушливі або засолені напівпустелі. За таких жорстких умов не до розвитку науки і далеких експансій. Те, що в цей час араби вже вийшли далеко за межі «району екологічного лиха» – в Середню Азію, Північну Африку, на Піренейський півострів і навіть до Індії, в розрахунок Даймондом не береться.

Аргументи проти Китаю ще більш непереконаливі: справа нібито в тому, що Китай протягом усієї своєї історії був «недостатньо фрагментарним»: його постійне прагнення до імперської консолідації, до тотального централізованого контролю пригнічувало суспільний розвиток. Даймонд стверджує, що надмірна централізація Китаю, специфічні релігійні традиції і жорстка суспільна ієрархія цієї країни затримали її технічний прогрес – на противагу Європі, де дослідники отримали більше свободи дій і могли відразу впроваджувати свої нововведення у виробництво [208].

Автор ретельно уникає тези про расові, духовні та ментальні нерівності культур і народів, натомість концептуалізує тезу про деякий принцип оптимальності, згідно з яким і надмірні розміри, і великий добробут, і навіть бездоганна суспільна гармонія завдають більше шкоди, ніж користі. Ті пропорції основних чинників суспільного функціонування, з якими ми маємо справу на прикладі Євразії, виявилися найбільш оптимальними з-поміж усіх інших. Однак залишаються без відповіді чимало питань, які стосуються аспектів, що суперечать логіці культурно-цивілізаційного розвитку. Наприклад, чому в Африці не одомашнили жодну з великих трав'яних тварин (зебра, антилопа, буйвол і т. ін.), яких водилося безліч у саванах? Крім того, чимало народів на різних етапах своєї історії незбагненним чином відмовлялися від тих чи інших винаходів і прогресивних запозичень (японці – від вогнепальної зброї, полінезійці – від кераміки і деяких домашніх культур). Рушниця, мікроби і сталь – ось три складові успіху експансій і завоювань. Однак чи достатньо цих складових для пояснення успіху? Питання залишається відкритим.

Часто доводиться бути свідком тези про монгольську ментальну спадкоємність євразійського культурно-цивілізаційного простору. Втім, тут маємо справу з багатьма «але» стереотипного ґтибу. Показовим у цьому сенсі є зауваження А. Ілларіонова: «Згідно з Фрідом Хауз, Монголія стала повністю політично вільною ще в 1991 році. Відтоді вона залишається саме такою. Рівень прав і свобод в Монголії нині набагато перевищує аналогічні показники не лише Росії, а й Білорусі, яка фактично ніколи не перебувала під так званим ординським ярмом. У 2016 році значення Індексу політичних прав і громадянських свобод, за Фрідом Хауз (за шкалою: 10 – повна свобода, 0 – повна несвобода), становило 9,1 у Монголії, 1,7 у Росії і 1,7 у Білорусі. Впродовж 2009–2016 років у Монголії триває економічний бум із середньорічними темпами приросту ВВП в 7,1%, в Росії ж – економічна стагнація (0,2%)» [288].

Стереотип про «безперечну прогресивність, цивілізованість Заходу» та «варварство Сходу» здебільшого доповнюється ідеалізованим власним образом, який позиціонується на загальному тлі як безперечно позитивний і навіть унікальний. Він маркується за допомогою елементів міфології та утопії, що «зумовлено передовсім нарцисистською грою фантазії. Первинне аналітичне розчленовування соціальної реальності має, таким чином, маніпулятивні та (в перспективі) владні функції» [296, с. 172].

Зрештою, хибність і відверту тенденційність зазначеного стереотипу можна проілюструвати на більш виразних і навіть шокуючих прикладах. Зокрема, «для цивілізованої Європи людодство немислиме. Так думає абсолютна більшість. І помиляється. В Європі канібалізм був більш поширений, ніж у Новій Гвінеї. Причому, з медичних міркувань аж до XIX століття. Розрізняють три основні типи канібалізму: голодний, медичний, ритуальний. Ритуальний канібалізм полягає в тому, що жертву поїдають виключно для того, щоб перейняти її чесноти (здебільшого силу і хоробрість). Це «благородне» людодство. Медичне людодство теж відштовхується від ідеї, що мертве тіло зберігає всі чесноти померлої людини. Щоправда, європейці нікого не вбивали, а їли трупи страчених або вбитих. Утім, труп – це продукт, який швидко псується. Як і його цілющі властивості. Тому вживати його треба «свіженьким». І загалом вибирати тих, хто молодший. Саме цим керувалися ескулапи в 1492 році, коли відпоювали вмираючого Папу Інокентія VIII кров'ю, тільки-но взятою у трьох хлопчиків» [132].

Між іншим, «інквізитори для того й катували людей, щоб ті «очищалися» від гріхів. Логіка проста: тортури – поліаспектна аналогія Христових мук, тому тіла таких «очищених» цінувалися особливо, а найціннішою вважалася кров (прообраз душі страченого). Тому, коли комусь відрубували голову (будь-яка страта, навіть якщо вона відбувалася під омофором інквізиції, вважалася катуванням), одразу до ката підбігали люди з бутлями. Вважалася, що причиною епілепсії є «витік душі» з тіла, то ж кров страченого визнавалася цілком об'єктивною, необхідною, а часто й достатньою умовою повернення душі. Принагідно зазначимо, що йдеться не про якісь «темні часи» – це німецьке місто Геттінген у 1858 році. Тоді вже було винайдено електромагнітний телеграф, Фарадей відкрив принцип електромагнітної індукції, а в Англії запущена перша залізниця. Третій вид людодства – голодний. Ось яку картину малюють очевидці відступу в Литві армії Наполеона в 1812 році. З книги історика Євгена Тарле «Навала Наполеона на Росію»: «Часто зустрічали французів у якомусь хліві – сидять біля вогнища на тілах померлих своїх товаришів, з яких вирізали найкращі частини, щоб вгамувати свій голод. Самі тут же падали мертвими, щоб бути з'їденими кимось іншим» [132].

На думку Мартіна Гайдеггера, «смерть для кожної людини надзвичайно правдоподібна, але не «абсолютно» достовірна. За великим рахунком, смерті можна приписати «лише» емпіричну достовір-

ність. Вона неодмінно поступається вищій достовірності, аподиктичній. Такою самоочевидною достовірністю володіє, зокрема, образ роду, релігійної конфесії чи цивілізації. Фундатор феноменології Едмунд Гуссерль відзначав, що ідея європейської цивілізації йому «мислиться не як спекулятивна інтерпретація нашої історичності – ідентифікуючи себе з цивілізацією, індивід може не зупинятися перед проблемою власної кінцевості, що вивільняє його життєві й творчі сили» [251, с. 187].

Професор Каліфорнійського університету в Берклі Нейл Смелзер зауважив, що «американці схильні сприймати описи незахідних культур так, немов вони запозичені з книг про незвичайні пригоди або з фільмів на кшталт «Храму Страшного суду». Люди, які прикрашають носи кільцями, чоловіки, що мають по десять дружин, а також страви з людського м'яса і т. ін. уособлюють для нас таємничі звичаї «дикунів». Ми вважаємо «правильним» лише західний спосіб життя, а незахідний наділяємо ознаками варварства. Ця тенденція судити про інші культури з позиції переваги культури власної має назву етноцентризм. Принципи етноцентризму знаходять чітке вираження в діяльності місіонерів, які прагнуть будь-що повернути «варварів» у свою віру. Етноцентризм також тісно пов'язаний з ксенофобією – страхом і неприязню до чужих поглядів і звичаїв» [636, с. 127].

Витоки американського місіонерства розгледіти неважко – вони зумовлені насамперед внеском громадян США в становлення сучасного світоглядно-аксіологічного формату людства. І хоча вагомість зазначеного внеску не підлягає сумніву, все ж зі зверхнім ставленням американців до решти світу змістовно дисонують безліч різнопрофільних фактів – зокрема, такий, що перша жінка серед професури Стенфордського університету з'явилася лише в 1974 році. Або ще один, більш кумедний, факт: тривалий час у будівлі Конгресу США навіть не було жіночого туалету.

Вочевидь справжня велич нації віддзеркалює виконання нею завдання-максимуму, перехід до якого – за логікою речей – можливий лише після виконання завдання-мінімуму, котре, в свою чергу, в суспільно-політичній сфері полягає в тому, щоб не бути смішним; досягти ж цієї мети можна лише в разі зваженого і розважливого підходу до своїх здобутків – якщо не секвеструвати незручні й невігідні аспекти й не фальсифікувати «видатні здобутки». Якщо поглянути на сучасний світ з таких критеріальних міркувань, то кожен з претендентів ще дуже далекий від статусу справжньої величі.

Для перших антропологів було звичною справою порівняння всіх культур зі своєю, яку вони обов'язково вважали найбільш передовою. Як довів у книзі «Народні звичаї» Вільям Грем Самнер, «етноцентризму притаманні підозри та перестороги щодо інших груп та їх представників» [960, с. 96]. Однак, як зазначив той же Самнер, кожна культуру можна зрозуміти лише на основі аналізу її власних цінностей і в її власному контексті. Така точка зору віддзеркалює концептуалістику культурного релятивізму. Читачі книги Самнера були приголомшені, дізнавшись, що людоїдство і дітовбивство мали глибинний сенс у тих суспільствах, де практикувалися подібні звичаї.

Цю тезу поглибив фундатор теорії крос-культурного аналізу Джордж Пітер Мердок, який переконливо обґрунтував тезу, згідно з якою кожна культура оперує власними патернами – себто канонами, зразками, взірцями. При цьому змістовна й аксіологічна відмінність між патернами різних культур може бути настільки істотною, що базисні маркери кожної культури, на кшталт добро/зло, прекрасне/потворне і т. ін., сприймаються з точністю до навпаки. Така несумісність є результатом тривалої соціокультурної еволюції, яка відбувалася за різними напрямками. Чим більше складових такої еволюції і чим довше вона тривала, тим вища вірогідність принципових культурних відмінностей. Під «культурними відмінностями» в цьому разі слід розуміти широкий діапазон життєдіяльнісних факторів – світоглядних, аксіологічних, етичних, естетичних, деонтологічних тощо [475, с. 420–421].

Наступний концептуальний крок у цьому напрямі зробила Рут Бенедикт, яка наполягала на двох імперативних вимогах: по-перше, кожна культура може бути зрозумілою лише у власному контексті, по-друге, її слід розглядати як єдину цілісність – тобто по можливості максимально комплексно, системно, без вівісекцій. Така потреба зумовлена тією обставиною, що практично жодна цінність, ритуал і стереотип конкретно-історичної культури не можуть бути зрозумілі адекватно (себто в єдності причинно-наслідкової зумовленості), якщо розглядати їх окремо. Приміром, для розуміння значення 4 липня в США дослідник має збагнути взаємозв'язок між цим святом Дня незалежності та фундаментальними цінностями американської культури в цілому.

У різних народів менталітет і традиції істотно відрізняються. Саме тому «те, що вважається абсолютно нормальним у нашій країні, може бути апофеозом непристойності за кордоном. Наприклад, в

Англії, Австралії, Ірландії та Новій Зеландії не можна показувати два пальці з поверненою до себе долонею, бо цей жест буде сприйнятий як аналог непристойного жесту із середнім пальцем. Знак, який у нас позначає «Ок», у багатьох країнах вважається непристойним. Зокрема, в Венесуелі, Туреччині, Франції та Бразилії таким жестом ви натякнете на продажність і нікудишність співрозмовника. У Сінгапурі, Японії, Південній Кореї та Філіппінах не можна нікого кликати пальцем. Так звертаються лише до собак. У В'єтнамі не слід перехрещувати вказівний і середній пальці – такий жест асоціюється з жіночим статевим органом. В Афганістані, Ірані, частині Італії, Греції не варто показувати великий палець – навіть якщо ви просто намагаєтеся «зловити» машину: тут цей жест означає грубу форму «відчепися» [698].

Українцям необхідним є якомога детальніше знання соціокультурних, ментальних та цивілізаційно-спадкоємнісних особливостей середовища, на яке скероване повідомлення. Наприклад, «японців обурює манія європейців олюднювати все і вся: у японців ніхто не назве квітуче вишневе дерево нареченою» [543]. Візьмемо інший приклад: у Тибеті культурним вітанням вважається глибокий уклін, після якого необхідно тричі показати язик. Безперечно, не обізнані з наведеною ритуальною особливістю представники інших культур можуть витлумачити таку жестикуляцію як абсурд чи навіть образу; і навпаки – маючи на меті виказати максимальний респект жителю Тибету, можуть його образити неефективними в контексті тибетської ментальності герменевтичними засобами.

Влучному зауваженню К. Гірца важко аргументовано заперечити: «Французька етика у світі навахо або етика індусів у французькому світі здалися б донкіхотством, оскільки їм не вистачало б тієї атмосфери природності й наповненості конкретними реаліями дійсності, якою вони володіють у контексті своїх власних культур. Саме ця атмосфера, насичена реаліями дійсності, що описує в кінцевому рахунку істинно розумний спосіб життя і зумовлена життєвими реаліями, є головним джерелом такої авторитетності етики. Всі священні символи стверджують, що жити відповідно до реальності – благо для людини; відмінність між ними полягає в тому, яким є той образ реальності, що ними створюється» [165, с. 154].

Людські істоти реалізують себе засобом створеної ними культури, яка і відіграє роль примордіалістського фундаменту суспільного буття. Ж. Піаже стверджував, що в логіці виражена специфіка діяльності суб'єкта і що різні культури цілком можуть оперувати

несумісними логіками. Подібним чином міркував і О. Шпенглер, який у «Присмерку Європи» концептуалізував тезу про існування логік різного типу: логіку Аристотеля, арабську логіку, логіку індуїзму тощо. В цьому контексті варто згадати і А. де Сент-Екзюпері, який є автором далекоюсвітної світоглядної ідеї про те, що існує планета, на якій живе лише пихатий король; власна планета є у ділової людини; можна натрапити на планету, на якій безроздільно хазяйнує безнадійний п'яниця; також реальністю є планета, на якій знайдеться місце тільки для ліхтарника з ліхтарем. Такі «різні планети» є топографічно-онтологічним відображенням різних соціокультурних парадигм.

Аналогічну сентенцію висловив Дж. Сантаяна: «Кожна жива релігія відрізняється чітко вираженою своєрідністю. Її сила полягає в особливому посланні, одкровенні, а також у тому характері, який це одкровення надає життю. Перспективи, які вона відкриває, і чудеса, які вона таїть, – це інший світ життя; а присутність світу іншого життя – незалежно від того, маємо ми намір поринути в нього повністю чи ні, – і є те саме, що ми розуміємо під релігією» [165, с. 104]. Вочевидь ця теза підлягає коректній екстраполяції на інші сфери культурно-цивілізаційної і суспільно-політичної дійсності.

Наука дотепер не може пояснити як сам феномен пасхального сходження благодатного вогню у храмі Гробу Господнього, так і його неймовірну властивість не обпикати руки і не обсмалювати волосся у декілька перших хвилин після сходження. Завдяки цій особливості вогнем буквально вмиваються. Такий ритуал всіма християнами визнається найбільш виразною і переконливою ілюстрацією Божественної благодаті.

Етимологія слова «релігія» (лат. religio) означає «відновлення зв'язку». Церковний догмат християнства стверджує, що в результаті первородного гріха зв'язок людини з Богом було втрачено; релігія ж покликана відновити цей зв'язок. Віра в надприродні сили характерна і для магії, однак між релігією та магією існує істотна відмінність: якщо релігія – це віра в надприродне і надія на божественну допомогу, то магія є вірою в можливість управляти надприродними силами. Головне в релігії – молитва і надія, основне в магії – заклинання, яке має спрацювати.

Віра – лише частина релігії. Православний катехизис складається з трьох частин: Віра, Надія, Любов. Розділ про Віру витлумачується в контексті таїни, розділ про Надію присвячено молитві, розділ про

Любов інтерпретує заповіді Божі. Разом з тим віра є ширшим поняттям, ніж релігія. Приміром, існує релігійна віра, котра ґрунтується на догматах, і наукова – що базується на гіпотезах. Зокрема, космогонічна гіпотеза Великого вибуху також ґрунтується на вірі, однак ця віра аж ніяк не релігійна. Відмінність наукової віри від релігійної полягає в тому, що вона етично неупереджена: наукові істини не залежать від релігійних чи ідеологічних догматів.

Як зауважив Річард Нібур, сутнісна і принципова відмінність язичництва полягає в здійсненні духовного пошуку того, що лежить поза межами будь-якої релігії і що сприяє усвідомленню ментальних процесів, які породжують релігію, лежать біля її витоків. Фактично це спроба усвідомити сутнісні ознаки Всесвіту. «На відміну від атеїзму чи агностицизму, в основі язичництва лежить релігійний зв'язок між людиною та Всесвітом, а це глибше й змістовніше, ніж система іудео-християнського монотеїзму. Язичництво не профанує світ, а намагається віддзеркалити його сакральність у найрізноманітніших виявах. Саме таке світовідчуття й робить язичника язичником» [286, с. 122–123].

Слово «ікона» походить від грецького *eikon* – образ, «портрет». В період формування християнського мистецтва цим словом позначався церковний образ взагалі – чи то скульптура, монументальний або станковий живопис незалежно від техніки виконання. Згідно з ученням Церкви, священний образ (ікона) – наслідок Боговтілення [615]. Християнський образ ознаменував деяке протиріччя і навіть розрив зі старозавітною традицією – зокрема, з її забороною на зображення Бога. Тут простежується спадкоємність із язичницьким ідолопоклонством.

Принагідно зазначимо, що абсолютна більшість ранніх християнських апологетів виступали проти античного мистецтва. Зокрема, Тертуліан вважав, що будь-яке мистецтво містить небезпеку ідолопоклонства, а Татіан взагалі закликав до знищення зображень античних богів як «пам'ятників нечестя». Ці фактори й особливості багато в чому пояснюють негативне ставлення до можливості існування образів у християнстві й спроби захистити Церкву від загрози ідолопоклонства. Климент Олександрійський наполягав, що Бог прагне піднести людині свідомість до рівня духовного споглядання. Йому належить авторство розмежування двох принципово різних типів зображень: одні допустимі для віруючих (християнські символи), інші помилкові й категорично неприйнятні (натуралістичні зображення).



Сутність герменевтики полягає в тому, що необхідно якомога повніше врахувати істотні, детермінативно визначальні обставини створення тексту – історичні, соціокультурні, ментально-психологічні, ідеологічні та інші. Одне з основних понять герменевтики як теорії інтерпретації тексту є «герменевтичне коло». Йдеться про співвідношення тексту як цілого та його частин. Щоб зрозуміти текст у цілому, треба розчленувати його на відносно автономні частини. Разом з тим для розуміння кожної частини тексту необхідно пройти зворотний шлях – від окремих частин до текстуальної цілісності. Так замикається герменевтичне коло. Цю тезу можна проілюструвати на прикладі: коли Христос говорив про виноградники, виноградарів і збирання стиглих плодів (Матв. 20: 1-15; 33-43). Інтерпретатори Біблії обґрунтовано зазначають, що під виноградниками розумілося людство в цілому, виноградарі, які доглядають за лозою, – це священики, а плоди винограду – праведні душі. Загалом треба визнати, що розкрити повноту релігійного тексту можна лише володіючи глибокими релігійними знаннями, конвенційно погодженими релігійним співтовариством. Здебільшого смислові втрати від відсутності фонових знань є надзвичайно істотними.

Між іншим, за категоричним імперативом Імануїла Канта не варто закріплювати статус вірця світоглядної інноватики, позаяк він має прототипи практично в кожній світовій релігії. Зокрема, брахманізм стверджує: «Не робіть іншим того, що було б боляче вам, якби це зробили з вами» (Махабхарата); буддизм наполягає: «Не причиняйте іншим того, що самим буде болісним» (Удана-Варга: 5,18); даосизм наполягає: «Нехай успіх вашого сусіда стане вашим успіхом, а втрати вашого сусіда – вашими втратами (Тай Шанг Кан Йінг Піен); зороастризм акцентує: «Лише той за своєю природою хороший, хто не робить іншим нічого, що є неприйнятним для себе самого» (Дадістан-і-дінік, 94:5); іслам констатує: «Ніхто не є по-справжньому віруючим доти, доки не бажає брату своєму того ж, що бажає собі» (Сунна); іудаїзм наголошує: «Що ненависне вам, те не слід робити ближньому своєму» (Талмуд Шаббат 31а); конфуціанство рекомендує: «Не робіть іншим того, чого не бажаєте, щоб робили вам» (аналекти, XV 23); християнство пропонує: «Як бажаєте, щоб з вами вчиняли люди, так і ви вчиняйте з ними» (Новий Завіт. Євангеліє від Матв. 7:12).

На думку О. Шпенглера, кожен тип культури має власний, зумовлений внутрішніми генеалогічними особливостями термін існування. Втім, можна узагальнити: цей термін коливається в межах

тисячоліття. Помираючи, культура перетворюється на цивілізацію, яка, на думку Шпенглера, має сутнісні ознаки «мертвого простору інтелекту», середовища поступового, але невпинного згасання культури. Формальними, візуальними і психологічними ознаками цієї кризи є поширення механічної праці, заміна «мистецтва» «спортом», нагромадження технологічного потенціалу, а насамперед і в основному – домінування «масовизованого індивіда», соціальною базою якого є пролетаріат будь-яких сфер життєдіяльності.

На відміну від терміна «мова культури» Умберто Еко віддає перевагу понятійному конструкту «культурний код». Поняття коду передбачає певну впорядкованість і артикуляцію. У цьому зв'язку репрезентанти не є дзеркальними відображеннями реальних об'єктів (референтів), а виконують функції певних способів їх кодування. Приміром, кінообрази – це не зліпки позафільмової реальності, а реальність, яка концептуально відфільтрована і тією чи іншою мірою проінтерпретована. Так само те, що називають історичними фактами або документами, не є зліпками або відбитками реальності, а її репрезентантами, які потребують декодування, тобто розкриття сенсу шляхом інтерпретації. Інакше кажучи, поняття коду «означає перехід від світу сигналу до світу сенсу» [823, с. 47].

Карл Ясперс зауважив, що нікому не вдалося переконливо сформулювати причинно-наслідкову зумовленість осьового часу, прихований смисл якого також не може бути виявлений емпірично. Виключно емпіричними засобами неможливо з'ясувати причинно-наслідкову детермінованість одночасного світоглядного стрибка, інтелектуального прориву, переходу мислення і думки в нову якість у різних регіонах світу. Можна спробувати побудувати певну теоретичну схему, яка відповідним чином інтерпретує означений феномен. Однак такій герменевтичній моделі апіорі й апостеріорі бракуватиме аргументаційної і фактологічної переконливості, бо в цьому разі потрібен не масив, не критична сукупність доказових елементів, а виявлення одного-єдиного аспекту, котрий слугував необхідною і достатньою першопричиною запуску механізму осьового часу.

Еволюція смислу часто призводить до курйозів на рівні семантичних автоматизмів, стереотипів сприйняття інформаційного повідомлення. Це зумовлено соціокультурними трансформаціями та смисловими колізіями, які можуть стосуватися навіть одного соціуму, розглянутого в діахронічному вимірі. Приміром, у часи козаччини в Україні доволі поширеним був вислів «моя хата скраю – я першим

ворога стрічаю». З часом потреба селитися на околиці села, пов'язана з необхідністю дати оперативну відсіч ворогам, відпала, тому друга частина словосполучення зникла, а залишок у вигляді «моя хата скраю» поступово втратив позитивну конотацію, набувши діаметрально протилежних смислових ознак – індиферентності, відчуженості від потреб громади.

Людина, яка шукає смисл, відстоює ціннісне ставлення до світу, відкидаючи суто інструментальний підхід. Тут ми маємо справу з особливим типом раціональності – раціональністю за ціннісним критерієм. «Російська духовна традиція наділяє цінності значно більшим статусом і впливом на політичну повсякденність, ніж західна, яка покладається на інтереси. Тому політична боротьба в Росії була і залишається боротьбою за ідеї та ідеали. Коли політик виступає від імені ідеалу, він зачіпає не слабкі струни раціональності суспільної свідомості, а сильні струни месіанського почуття групової психології: за силою впливу в політиці цілераціональність завжди поступається раціональності ціннісній» [113, с. 92].

У Росії здатність синхронізувати власне життя із соціально значущою ідеєю належить до стародавнього архетипу кафолічної, соборної свідомості. «Вихована православною традицією («Душа Православ'я – соборність» (С. Булгаков), така свідомість не є примітивним колективізмом, який намагалися проповідувати більшовики. У марксистській традиції особистість розчинялася в колективній дії, проголошувався примат колективних інтересів над індивідуальними. Сповідуваний соціалістами соціально-політичний колективізм заснований на механічно-атомістичному розумінні суспільства: досягнення колективної дії тут відбувається способом державного примусу, зовнішнього об'єднання окремих особистостей. Кафолічна ж свідомість, навпаки, передбачає, що особистість вбирає в себе повноту чужих індивідуальностей, «тримає всередині себе собор з усіма» (С. Трубецкой), виходить із самозамкненості й відчуженості засобом кафолічного перетворення. Кафолічна свідомість має здатність сприймати і виражати свідомість усього суспільства. Соборність тримається не спільністю інтересів, а зв'язком духовним і моральним, зв'язком загальної любові» [113, с. 92–93].

У цьому контексті можна в цілому погодитися, що «західна економіцентрична версія громадянського суспільства як сукупності автономних індивідів, пов'язаних відносинами обміну, за багатьма параметрами поступається православно-аскетичній етикоцентричній

традиції громадянського суспільства як сукупності людей, пов'язаних спільними цінностями та базованих на них відносинами кооперації, співпраці й солідарності. У такому суспільстві на перший план виходять не холодні відносини обміну, а теплі стосунки співучасті, збудовані етичні (а не економічні) пріоритети, які захищають особу й права кожної людини більш повно. Якщо економоцентричне громадянське суспільство народжує масового споживача і примітивну масову культуру, то етикоцентрична модель здатна вдосконалювати людські відносини, розвивати культурну традицію, апелюючи до високих ціннісних ідеалів» [113, с. 93].

У фундаментальному дослідженні «Росія та Європа» (1869) Н. Данилевський переконливо обґрунтував тезу, відповідно до якої – людство є поняттям надміру абстрактним, неіснуючим. Натомість існують культурно-історичні типи – єгипетський, китайський, асирійсько-вавилонський, фінікійський, єврейський, грецький, римський тощо, кожен з яких по-своєму відтворює ідею людини та людяності, цивілізації та цивілізованості. Абсолютизація будь-якого з них некоректна з огляду на принципову рівність і цінність кожного з них для Історії.

Ідею вселюдськості адекватно віддзеркалює лише сукупність культурно-історичних типів. Історію розвитку цивілізації можна подати у вигляді генезису і зміни культурно-історичних типів. Попри те, що кожен народ створює унікальний тип культури, який взаємодіє один з одним і обмінюється надбаннями, їхня унікальність не лише не девальвується, а й посилюється, закріплюється в механізмах спадкоємності.

Істотність і переваги культурного релятивізму полягають у сприянні розумінню непомітних відмінностей між культурами, які, тим не менше, призводять до істотних наслідків. Наприклад, «в Німеччині двері в установах завжди щільно зачинені, щоб роз'єднати людей. Німці вважають, що недотримання цієї вимоги шкодить роботі. Натомість у США двері кабінетів зазвичай відчинені. Американці, які працювали в Німеччині, часто скаржилися, що закриті двері викликали у них відчуття непривітності оточуючих і почуття відчуження. Закриті двері мають для американця зовсім інший зміст, ніж для німця» [636, с. 128].

Стереотип про визначальний вплив на індивіда суспільно-політичного середовища також є некоректним, а на додаток ще й небезпечним, оскільки він слугує своєрідною індульгенцією, яка розмиває відповідальність, у край необхідну для ефективного функціонування

суспільства. Як переконливо довела Ханна Арендт, попри те, що Адольф Ейхман особисто відповідальний за геноцид, він не був потворою чи генієм злої волі; це – звичайний пересічний чиновник, який сумлінно виконував свої адміністративні функції: «Найбільш тривожне в персоні конформіста Ейхмана полягало в тому, що він нічим не відрізнявся від багатьох інших, які з німецькою педантичністю дотримувалися злочинних нацистських законів. Ці «інші» були аж ніяк не збоченцями чи садистами, а *страшно й жахливо нормальними людьми...*» [23, с. 304–305].

Одне з найбільших досягнень західної духовності – так зване золоте правило етики («люби ближнього свого, як себе самого»). Вперше воно було висловлене у Мойсеєвому П'ятикнижжі – Торі (Левіт 19:18), перекочувавши згодом у Ветхий завіт й тричі продубльоване в Новому завіті – у Євангелії від Матвея та Марка. Єврейський мудрець Гігель (близько 70 р. до н. е. – 10 р. н. е.), який заклав основи правових і етичних норм Талмуду, висловив наведену думку більш реалістично: «Що ненависне тобі, того не чини і сусіду своєму». Натомість Христос у Нагорній проповіді виголосив модус етичного максималізму: «Любіть ворогів ваших і благословляйте тих, хто проклинає Вас». Така вимога має незначні перспективи виконання, тому християнські проповідники шукали формулу «золотого правила», яка виявилася б більш адекватною життєвим реаліям. Одним з таких проповідників був францисканець середньовічної Німеччини Бертольд Регензбурзький (XIII століття). Він радив бажати ближньому те саме, чого бажаєш самому собі.

Попри абсолютне панування християнської ідеології в епоху пізнього Середньовіччя, на євреїв не лише не поширювалася заповідь любові до ближнього, а й навпаки – вони постійно ставали об'єктами переслідувань і гонінь: у 1290 році євреї були вигнані з Англії, в 1396 – з Франції, в 1492 – разом з маврами з Іспанії, в 1497 – з Португалії. На відміну від централізованих монархій, які виганяли євреїв з території всієї країни, з роздрібненої на кільканадцять володінь Німеччини їх «витискали» поступово. Територія за територією (Австрія в 1420 році, Вюртенберг в 1498 році), місто за містом (Кельн у 1426 році, Вюрцбург у 1436 році, Аугсбург в 1439 році) виселяли євреїв. У Франкфурті на Майні в 1460 році та Вормсі були створені гетто, в яких єврейським общинам вдалося проіснувати до Нового часу. До 1520 року євреї були вигнані з центральних частин усіх міст Німеччини, а в 1600 році на всій території країни їх мешкало не більше 10 тисяч. Під таким тиском

основна частина колись багатолюдного єврейського населення Німеччини переселилася на Схід – у Польщу та Литву.

На пострадянському просторі чи не найбільший сегмент стереотипів стосується єврейського етнокультурного фактора. Для виявлення причинно-наслідкових зв'язків необхідно зробити хоча б побіжний історичний екскурс. Коли після дезінтеграції Західної Римської імперії на її території утворилися «варварські королівства», то вони відчували гостру потребу у торговцях, збирачах податків, кредиторів, ремісників високої кваліфікації, лікарів та чиновників. Ці заняття були добре відомі євреям, які поселилися в Європі більш як за півтисячоліття до появи утворених варварами держав. Князі середньовіччя часто запрошували євреїв селитися у їхніх володіннях для інтенсифікації торгівлі й ремесел, а також поліпшення свого фінансового стану, оскільки євреїв обкладали більшими податками, ніж решту населення. Натомість феодалі наділяли євреїв привілеями, гарантували їхній захист, свободу віросповідання і підприємництва, а також право судочинства над членами общини.

Інкони той чи інший можновладець, прислухаючись до порад християнської церкви і маючи на меті знизити градус соціального протистояння, виганяв євреїв зі своїх земель. Щоправда, в більшості випадків згодом їх запрошували назад. Зокрема, французькі королі з початку VII – по кінець XIV століть виганяли і повертали євреїв шість разів. З часом релігійна, національна та соціальна нетерпимість все більше домінувала над економічною доцільністю. З розвитком освіти і науки населення Європи опановувало нові норми господарювання, а євреї перетворилися на небажаних конкурентів, тому їхню підприємницьку активність почали законодавчо обмежувати. Спочатку їх позбавили права володіти землею, а згодом почали витіснити з усіх прибуткових видів діяльності. На IV Латеранському соборі в 1215 році їх зобов'язали носити за межами єврейських кварталів жовті нашивки, що маркувало їхній особливий статус у суспільстві.

З часом витискання євреїв з господарського життя призвело до того, що в їхньому розпорядженні залишився тільки один вид діяльності, який виявився приводом для всезагальної ненависті до них. Ідеться про позичання грошей під проценти. Якщо нині така фінансова діяльність називається кредитуванням і є абсолютно необхідною для повноцінного функціонування економіки, то в часи середньовіччя давати гроші під проценти вважалося аморальним вчинком. Тоді будь-яке кредитування (незалежно від величини процентної ставки) розцінювалося як лихварство, уподібнювалося ледве не грабежу.

Церква взагалі визнавала лихварство смертним гріхом. Цей вид діяльності був засуджений постановами церковних соборів 1179 та 1274 років, а Віденський собор 1311 року прирівняв до єретиків усіх, хто відмовлявся визнати лихварство гріхом. Однак усі ці заборони поширювалися лише на християн, тому євреї отримали в своє розпорядження цю вкрай прибуткову нішу життєдіяльності середньовічного суспільства. Між іншим, значно раніше аналогічна ситуація склалася і в іудейському світі: Мойсеєве П'ятикнижжя забороняло давати гроші в борг єдиновірцям, але на неєвреїв це правило не поширювалося.

Антиєврейські стереотипи відштовхуються від тих міркувань, що євреї нібито страждають тяжкою формою расизму з причин рецидивів іудейської релігії, яка визнає богообраним народом лише євреїв, а решту людей вважає чимось на кшталт тварин – гоями. Це, відповідно, приводить багатьох євреїв до пароксизмів ксенофобії і намагань всіляко придушити свободу слова в країнах перебування, аби уникнути критики хворобливих, а інколи й злочинних аспектів життя деякої частини єврейства.

У 1903 році в розмові з батьком сіонізму Теодором Герцлем прем'єр-міністр Росії Сергій Вітте вказав на те, що євреї становлять близько половини членів революційних партій – і це при тому, що з-поміж 136-мільйонного населення тодішньої імперії їх налічувалося лише 6 мільйонів. Можливо, це не зовсім відповідає дійсності, оскільки, за підрахунками більшості істориків, серед арештованих за політичними мотивами на початку ХХ століття євреї становили близько третини від загальної кількості революціонерів і радикалів усіх політичних забарвлень. Приблизно стільки само було делегатів єврейського походження на перших з'їздах РСДРП. У партії есерів їх налічувалося близько 15%. Щоправда, в багатьох анархістських групах євреї становили більшість. Показовим є також той факт, що зі 159 пасажирів легендарних «пломбованих» вагонів, в яких Ленін із соратниками за сприяння німецького генштабу повернувся на батьківщину, було щонайменше 99 євреїв.

Після погромів, які супроводжували першу російську революцію 1905 – 1907 років, публіцист Михайло Гершензон писав, що не лише не слід мріяти про злиття з народом, а й боятися його, благословляючи владу, яка лише завдяки своїм штикам і тюрмам вберігає від ненависті цього народу.

Історик Семен Дубнов констатував, що з нашого єврейського середовища вийшло чимало демагогів, які приєдналися до героїв

вулиці та пророків безчинств. Вони виступають під російськими псевдонімами, соромлячись свого єврейського походження (Троцький, Зинов'єв та інші), однак скоріше псевдонімами є їхні єврейські імена, оскільки в середовищі єврейського народу вони вже давно не мають коріння. Між іншим, автор ізраїльського гімну Нафталі Герц Імбер був вихідцем з України, а автор музики – колишній мешканець Бессарабії Шмуель Коен. Симптоматично, що автор гімну не зміг упродовж тривалого часу жити разом з євреями і втік з Палестини.

Інколи в одному суспільстві паралельно функціонують діаметрально протилежні стереотипи. Прикладом може слугувати споконвічна суперечка арабів з євреями в питанні, який з цих народів «богообраний». У обох народів 12 колін і обидва є семітськими. Араби ведуть свій рід від Авраама (Ібрагіма). Щодо Авраама існувало пророцтво: від його старшого сина візьмуть початок 12 благословених колін. У Авраама було два сини: старший – від наложниці (тобто неповноцінної дружини) Ангарі – Ісмаїл. На восьмому десятку років дружина Авраама Сара народила Ісаака. З одного боку, за віковою ознакою старший Ісмаїл, але повноправним сином є Ісаак. Між іншим, назва «євреї» походить від імені Евера – правнука Ноя. Він також є предком арабів, тому – попри стереотипну неймовірність – за багатьма ознаками араби тотожні євреям.

Живильним середовищем для міфів і сумнівних стереотипів є численні лакуни історичного генезису. Приміром, наприкінці VIII століття до нашої ери зникли десять із дванадцяти етноутворюючих відгалужень («колін») євреїв. Ще один показовий аспект: навіть у єврейському середовищі відсутній консенсус щодо визначення національності по матері: «Тора недвозначно забороняє євреям мати змішані шлюби – одружуватися з неєвреями. Пояснювалася заборона тим, що мати-неєврейка не здатна спрямувати дитину правильним шляхом: «Вона відверне сина твого зі шляху». Якщо мати неєврейка, то й дитина також може стати неєвреєм, бо на формування особистості дитини впродовж багатьох років життя впливає саме мати. Тому для збереження іудаїзму в його чистому вигляді було заборонено визнавати євреями тих, чия мати не була єврейкою. Мало того, шлюб з чужоземною жінкою вважався злочином перед Богом. Вихід був один: жінка з чужого племені мала прийняти на себе релігійні зобов'язання, після чого вона і народжені від неї діти визнавалися євреями.

Доволі поширена версія, згідно з якою справа не стільки в тому, що наказує Тора, скільки в недовірі єврейських чоловіків часів Старого



завіту до жінок з інших племен і народностей. Ідеться про те, що «100% гарантії батьківства щодо дитини, навіть народженій у шлюбі, не було в жодного чоловіка. Принаймні мізерний ризик того, що батьком може бути інший чоловік, є завжди. З найбільшою точністю можна вказати лише ім'я матері дитини. Саме тому вважається, що народжена від єврейської жінки дитина, незалежно від національності її батька, є євреєм» [570]. Цим аспектом різнотлумачення не вичерпуються: тривалий час вважалося, що поняття «євреї» є культурним, а не етнічним – тобто «євреїв» створив іудаїзм, а не навпаки. Також досі тривають запеклі дискусії з приводу того, ким спочатку були євреї – народом, соціальною верствою чи релігійною конфесією.

Утім, різнотлумачення принципових змістовних аспектів при-таманні не лише єврейському культурно-цивілізаційному фактору. Для прикладу: хоча вік етносу лапландців, яких ще називають саамами чи лопарями, налічує не менше 5000 років, проте вчені досі сперечаються, хто такі лапландці і звідки вони прийшли. Одні вважають цей народ монголоїдним, інші наполягають, що лапландці є чи не єдиною вцілілою гілкою палеоєвропейців. У лапландців десять діалектів саамської мови, які належить до фіно-угорської групи, але вони настільки відрізняються один від одного, що можуть вважатися самостійними мовами. Це істотно ускладнює спілкування саамів навіть між собою.

Треба визнати, що більшість стереотипів виникають спонтанно, як результат сукупної взаємодії багатьох інформаційних і соціокультурних чинників. Тому в разі незбігу наших уявлен зі стереотипізованим каноном виникає ефект когнітивного дисонансу або, щонайменше, великого здивування. Можна з упевненістю припустити, що шквал здивувань викличе повідомлення, згідно з яким «найбільш популярним виданням, бестселером XV століття була еротична книга «Казка про двох закоханих». Її автор – Еней Сильвій Пікколоміні, тобто Римський Папа Пій II» [679].

Щоправда, в більшості випадків доводиться мати справу з іронічними стереотипами. Зокрема, як констатував Марсель Пруст, канонам щасливого часу найбільшою мірою відповідає той час, який, згідно з усталеними стереотипами, прийнято вважати «втраченим». Ще один стереотип пов'язаний з деякою нібито сакральною «жіночністю» й «весняністю» 8 Березня. Насправді в той рік, коли Клара Цеткін вирішила заснувати жіночий день, Пурим (свято День помсти) припадав на 8 березня. Відтак, де-факто, ми святкуємо Пурим, присвячений героїні

єврейського народу Есфірі. І насправді це свято має відношення до чого завгодно, але не до «жіночності» й «весняності».

Також класичними ознаками наділений стереотип про визначальність впливу наставника на свого учня. Переважно прикладом слугує випадок із наставництвом Аристотеля: його учнем був молодий царевич Олександр, який згодом отримав титул «Македонський» і одразу переріс його, завоювавши півсвіту. Аналітики стверджують, що вплив Аристотеля простежувався на всіх етапах особистісного еволюціонування Олександра Македонського, а також на особливостях ведення воєнної кампанії та управління захопленими територіями. Цілком можливо, що це справді відповідає дійсності, але для об'єктивності картини має значення не поодинокий приклад, а максимально широкий емпіричний контекст, а він вочевидь не на користь стереотипізованому уявленню про визначальність впливу наставника на свого учня.

На привагу ефективному тандему Аристотеля та Олександра, історія має в своєму розпорядженні сотні діаметрально протилежних випадків. Один з них – тандем фундатора стоїцизму Сенеки та імператора Нерона: на інтелектуальному небосхилі античності зірка Сенеки була не менш яскравою, ніж Аристотеля, а Нерон володів навіть значно більшим ресурсним потенціалом, ніж царевич Олександр, однак, на відміну від Македонського, він не лише не надав поштовху розвитку Римської імперії, а й практично підвів її до межі краху симбіозом тотального фаворитизму, розпусти і терору. Аналітики в один голос стверджують: якщо до Нерона падіння Римської імперії всіма вважалося чимось практично неймовірним і нездійсненним, то після Нерона – це вже було питанням часу.

Стереотипи здійснюють функцію стабілізації суспільства, врівноважуючи прагнення людини до варіативності та різноманітності. Однією з основних функцій стереотипу визнається функція асиміляції нової інформації. Стереотипи є універсальними комунікативними одиницями, що забезпечують процеси спілкування членів соціуму. Існування усталеної системи стереотипів у структурі свідомості індивідів детермінується світоглядними передумовами, пов'язаними з необхідністю забезпечення стабільності життєдіяльності за допомогою захисту концептуальної картини світу. В межах конкретно-історичного соціуму за всіх можливих відмінностей можна говорити про деяку подібність інваріантної частини картини світу продуцента і реципієнта, де основною одиницею є конвенційний стереотип у вигляді діяльнійно орієнтованого знання.

Як влучно зазначає В. Юлов, «Стереотипізація знань у вигляді переконань має як негативні, так і позитивні наслідки. Останні зумовлені необхідністю збереження того цінного змісту свідомості, який забезпечив появу відповідних структур, що відповідають за життєздатність (зокрема, пам'яті). Кожен індивід має в своєму розпорядженні механізм психологічного захисту значущих для нього знань. Чим більшою мірою особистість креативна, тим більше такий механізм ослаблений, тому ця категорія людей виявляє підвищену когнітивну відкритість новому. Втім, у випадку світоглядних переконань слід внести уточнення: захист світогляду від критичних змін може набувати форми свідомого відволікання від зв'язку між ним та науковим відкриттям. Хоча деякі новоутворення так чи інакше входять у протиріччя з переконаннями вченого, він часто ігнорує таку невідповідність. Замість взаємодії двох сфер свідомості, в цьому випадку встановлюється нейтральне співіснування. Така тактика має стратегічну перевагу, надаючи досліднику можливість уникнути гострого духовного конфлікту, а натомість зосередити всі сили на творчості» [829].

Конвенційний стереотип утворюється за принципом динамічної функціональної системи, яка стабілізує соціально значущу діяльність індивіда, а актуалізація будь-якого компонента призводить до актуалізації всієї структури. Причому, інтегруючим компонентом здебільшого є емоційний. Стереотип як конвенційна норма є водночас деяким знанням та його оцінкою, що поділяється частиною індивідів певного соціуму.

Зі стереотипами свідомості тісно пов'язані поведінкові автоматизми – зразки, моделі, схеми дій в повторюваних, типових ситуаціях, звичні в даному суспільстві способи поведінки. Особливо чітко цей зв'язок простежується в соціальних ролях. Взяти, наприклад, інтерпретацію сексуальних (статевих) ролей в європейських країнах. Вагається, що основне завдання чоловіка – бути годувальником сім'ї, працювати і забезпечувати дружину і дітей. Призначення ж жінок і дружин – рости дітей, вести домашнє господарство; робота ж – це додатковий тягар. Відповідно, очікується, що чоловік повинен бути готовим до конкуренції, а жінка – до співпраці. Чоловік цілком виправдано може виявляти нетерпіння, жінка ж, навпаки, повинна проявляти безмежне терпіння. Очікується, що чоловіки повинні надавати важливого значення таким показникам успіху, як просування по службі, соціальний статус, багатство, а жінка має вдовольнятися усвідомленням добре зробленої роботи.

Ж. Батаю належить така сентенція: «Той, хто знає, не може вийти за горизонт знаного». Цю думку можна розуміти буквально. Йдеться про ситуації, в межах яких знання втратило життєву спонукальність і набуло догматизовано-муміфікованих ознак. Та треба розуміти, що скам'янілі уявлення нікуди не кличуть свого володаря, який перебуває в стані летаргійного сну догматизму і сліпої віри. Зазвичай це пов'язано з рутинізованим способом життя, в межах якого все вибудовується на звичних, стереотипізованих способах дії. Коли ж місце традиції заступає інновація, а віра поступається місцем сумніву, тоді знання втрачає безапеляційний статус остаточності, набуваючи виразних ознак проблеми» [829].

Сучасний етап розвитку українського суспільства відбувається в межах еkleктичної системи стереотипів, в якій інколи безконфліктно, а часто гротескно співіснують старі стереотипи свідомості й поведінки, що перестали виконувати свої функції, та нові, ще не усталені, що також є перешкодою для адекватного сприйняття мінливої реальності. Також доводиться констатувати істотну дезорганізованість емоційно-чуттєвої сфери сучасного українського суспільства, яка перебуває під впливом багатьох хибних, контрпродуктивних стереотипів і схем мислення.

### **3.2. Світоглядні рівні віддзеркалення суспільства**

Сучасна Україна перебуває на переломному етапі державного і суспільного становлення. А оскільки історичний досвід доводить, що ефективність розвитку перебуває в безпосередній залежності від надійності фундаменту національної культури, то це зумовлює і актуалізує потребу засвоєння цінних елементів світового досвіду.

У наш час соціокультурна ситуація відрізняється особливою складністю, зумовленою переглядом, а подекуди й докорінним зламом існуючого впродовж тривалого часу соціального світопорядку. Істотних трансформацій зазнають ледве не всі сфери суспільної життєдіяльності: політики і економіки, культури і побуту, відносин між людьми, їх духовного світу тощо. Фахівці різних сфер знання в один голос висловлюють стурбованість незадовільною підготовленістю суспільства до відповідей на виклики сьогодення.

Небезпечна за своїми наслідками особливість соціального буття полягає в тому, що новітній статус-кво часто виявляється не рухом вперед, а поверненням до архаїчних норм і форм. Зазнають докорінного переакцентування ціннісні орієнтації людей, превалює штучне і

механічне поєднання традиційних, споконвіку притаманних суспільній свідомості уявлень про добро, зло і красу, та кон'юнктурних, спотворених і деформованих світоглядних орієнтирів, пріоритетів і преференцій. Деклароване розкріпачення особистості на рівні суспільного праксису постає її абсолютною залежністю від економічних відносин і призводить до фрустрацій, які справляють у край деструктивний вплив як на індивідуальну, так і суспільну свідомість. Дійсність – з усією її жорсткістю, безкомпромісністю і фантазмагоричністю – перестає бути джерелом екзистенційної гармонії, щоразу менше нагадуючи те, що М. Гайдеггер позначив терміном «дім буття». Аби унебезпечити себе від такої незатишної і непередбачуваної дійсності, люди готові ховатися від неї за будь-якою ілюзією.

Заслуговує на увагу відродження «як найбільш ранніх форм релігії (наприклад, шаманізму), так і гностицизму, каббалістичних уявлень, алхімії, нумерології. Чимала роль у поширенні віри в чаклунство і магію належить ЗМІ (містичний телеканал, періодичні видання на кшталт «Секретні матеріали», «Оракул», «Таємна влада», «Таємниця життя» і т. п.). Світ фентезі, фільми і телесеріали, де фігурують маги, чаклуни, відьми і нечиста сила, справляють значний вплив на світогляд молоді («Чорнокнижник», «Володар кілець», «Нічний дозор», книги і фільми про Гаррі Поттера). Чи взяти хоча б комп'ютерні ігри: «Меч і магія», «Магія крові», Master of Magic, War of Magic. У магії люди намагаються знайти новий досвід і нову ідентичність, відмінну від традиційних релігій. К. Кастанеда і П. Коельо зі 100-мільйонним тиражем своїх книг – лише найвідоміші в списку сучасних магів-літераторів. Не випадково наш час називають «Новою магичною епохою».

Звичайно, якщо магичні техніки і процедури не спрацьовують, то відбувається закономірний перехід, еволюція в напрямі від магії і міфу до логосу. Проте, як аргументовано доводить Норберт Классен, у наш час магичне світосприйняття не звужує, а розширює ареал свого впливу. Реклама, маркетинг, створення «віртуальної» реальності сприяють цьому. Зрештою, чи варто дивуватися віртуалізації духовної сфери, якщо навіть сучасна економіка функціонує значною мірою на віртуальних організаційних принципах. Приміром, упродовж попередньої чверті століття чимало Нобелівських лауреатів-економістів отримали нагороди за доведення доцільності випуску цінних паперів на базі іпотечних облігацій, а нині ці тренди вважаються причинами глобальної фінансово-економічної кризи.

У резонансній праці «За лаштунками Уолл-Стріту» Л. Ліві привів «принципи дії сучасної глобальної економіки до бульбашок на фондових ринках – зокрема, акцій корпорації з виробництва квітів, які нібито сяють у темряві. Він детально змалював, як до цієї бізнес-схеми долучаються значні суспільні прошарки: журналісти поширюють міфічні відомості про такі квіти, експерти «фахово оцінюють» сумнівний продукт, страхові компанії нібито «убезпечують інвесторів від можливих ризиків» і т. п. На певному етапі, коли котирування акцій компаній сягає апогею, її засновники знімають вершки, акціонери ж залишаються зі сумнівними цінними паперами, а на додаток ще й із запитанням: а чи сягатимуть квіти вночі?» [184, с. 41].

Тенденція віртуалізації охоплює все нові буттєві сфери сучасного суспільства. Останнім часом вона переконливо відвойовує собі ключові позиції у фінансово-економічній газузі, докорінно змінюючи парадигмальні основи життєдіяльності, спонукаючи купувати гроші, а не працювати. Це призвело до того, що «бізнесмени з рейтингу 500 найбагатших людей світу за версією Bloomberg тільки за один день, 17 травня 2017 року, втратили \$35 млрд. До втрат призвело падіння фондового ринку після скандалу з Дональдом Трампом і звільненням головою ФБР. Зокрема, засновник Microsoft Білл Гейтс, капітал якого становить \$86,8 млрд, впродовж одного дня втратив \$1 млрд, а акції Microsoft подешевшали на 2,8%. Втрати засновника Amazon Джеффа Безоса становила \$1,7 млрд через падіння акцій його компанії на 2,2%. Статки засновника Inditex (бізнесмен володіє магазинами Zara, Massimo Dutti, Bershka) Амансіо Ортеги зменшилися на \$355 млн. Найбільше постраждав фундатор Facebook Марк Цукерберг. Він втратив \$2 млрд через падіння акцій соцмережі на 3,3%» [75].

Сучасна магія використовує термінологію і методи, вироблені раціональною культурою. Більше того, секулярна магія – це такий різновид магії, який не пред'являє вимог до надприродного світу, а висуває претензії на науковість, технологічність і розважальність. «Секулярна магія набуває все нових форм: разом з магічними шоу або технологічними спектаклями в дусі Д. Коперфілда виникає холістична магія Інтернету, а також магічні технології НЛП та гедоністична магія, реклама під гаслом: «Це працює як магія!» і споживчі ритуали, які містять магічний аспект» [343, с. 164–165].

У працях Е. Тайлора і особливо Дж. Фрезера були розглянуті сутність, закони і принципи магії в первісній культурі, її схожість і відмінність з такими формами духовно-практичного та матеріального

освоєння світу, як наука, мистецтво та техніка. Естафету вивченню магії перейняли Б. Малиновський та К. Леві-Стросс. Спираючись на власні польові спостереження, Б. Малиновський продовжив розвиток Кембриджської школи ритуалізму, розкриваючи роль первісної магії в ритуалізації оптимізму, перемоги над безсиллям і відчаєм. К. Леві-Стросс розглянув магію як цілісну систему, що володіє власною логікою, досліджував символічний рівень магічних ритуалів. Б. Малиновський та К. Леві-Стросс знаменують «перехід від другого до третього етапу у вивченні магії. З одного боку, в їх роботах ми знаходимо теоретичний підхід до магії, з іншого боку – конкретні спостереження, запозичені з польової практики антрополога. Нотатки Л. Вітгенштейна про магію як форму життя і мовну гру також стали філософською рефлексією над народженням нового, неklasичного підходу до магії. Магія розглядалася ним як форма життя, мовна гра, можлива в будь-якому суспільстві і в будь-якій культурі. На позицію Б. Малиновського та К. Леві-Стросса вплинули ідеї Л. Леві-Брюля, а також психоаналіз. У магії почали акцентувати психологічні аспекти, корелятивні почуттям, досвіду людини. З. Фрейд та К.-Г. Юнг міцно пов'язали магію з глибинними психологічними шарами культури, символікою індивідуального і колективного несвідомого. Філософія міфології відіграла велику роль у розумінні природи магії. Е. Кассіер розглядав магію початковим етапом становлення міфу як символічної форми життя. О. Лосєв пов'язав магію з діалектикою міфу. А. Потебня визначив базовий елемент будь-якої міфології – вербальний реалізм, який виражається в магії слова, характерній стародавнім культурам, а П. Флоренський приділив особливу увагу магії особистого імені. Подальше вивчення магії пов'язане з дослідженням специфічних форм, в яких магія, магічні ритуали і чаклунство здійснюються в різні періоди в різних суспільствах (А. Верслус, С. Дьюрінг, М. Еліаде)» [343, с. 170].

Магія – це спосіб «приручення» світу, а магічна реальність – суть неординарна, ілюзорна реальність, яка характеризується дуалізмом і різноманіттям форм, має архетипний та імітаційний характер. Її головним суб'єктом є маг, який «приручає» світ за допомогою магічного ритуалу на основі особливого типу міфомагічного знання. «Причини «магічного ренесансу» в сучасному суспільстві можна систематизувати в чотири основні групи: онтологічні (наростаюче відчуження від природи і разом з тим безпорадність перед стихією природи; віртуалізація реальності; непередбачуваність результатів соціальних дій людей; протиріччя глобалізації і мультикультуральності в сучасному

світі; безосновність і відсутність міцної опори і захисту індивіда); гносеологічні (криза раціоналістичної парадигми модерну; криза класичних ідеалів наукової раціональності; імморалізм наукових підходів; підрив довіри до істинності наукових результатів; екстерналізм науки тощо); праксеологічні (технічні досягнення, які не підкріплені міцними знаннями, сприймаються масовою свідомістю як магічні чудеса; технологія уподібнюється ритуалу і т. п.); аксіологічні (екзистенційно-ідеологічний вакуум; маніпулювання свідомістю людей; стреси і пошук заміників щастя; нова самооцінка жінки, задоволення її потреб в естетичному оформленні та облаштуванні світу; пошук гармонії з природою і т. ін)» [343, с. 171].

Людству притаманні два основні типи світосприйняття – аналітичний та міфопоетичний, – які слугують засобом структурування світу й регламентації поведінки. Необхідною компонентою людського світосприйняття є не лише аналітична, а й міфопоетична. Осмислення поліаспектного буттєвого середовища міфопоетичного та аналітичного типів світосприйняття, аналіз їхніх психологічних передумов і соціокультурних характеристик увиразнює перспективи суспільної модернізації, надаючи їм змістовної рельєфності й процесуального реалізму.

Якщо основою міфу є архетипи колективного несвідомого, то цілком коректно сприймати національний досвід насамперед як міф. Зрештою, можна загалом констатувати латентну присутність міфу в соціокультурній сфері: міф є імперативною основою будь-якої культури і світосприйняття, одним з ключових елементів пізнання. Це – фундаментальна універсалія культури, чуттєво-інтелектуальний феномен, який поєднує в собі осмислення реальності з продукуванням ціннісних смислів. Міф лежить в основі будь-якої культури, кожного типу світосприйняття. Неусувність і базисність міфу як для особистісного світосприйняття, так і для соціокультурної сфери загалом зумовлені самою природою міфу як фундаментального колективного уявлення про основоположний «сене», навколо якого вибудовується і згідно з яким структурується те чи інше світосприйняття.

Роль міфу в осягненні й конструюванні індивідуальної та соціальної реальності важко переоцінити. Навіть наукоємна і технологізована дійсність сьогодення, яка нібито самим фактом свого існування повинна була б заперечувати і розвінчувати міфологічні інтенції буквально на початковій фазі їх існування, насправді демонструє неусувність міфологічного світосприйняття, його спонукальну й регулятивну



включеність буквально в усі сфери життєдіяльності людини. Більше того: ознак визначального фактора сучасності набуває тісний взаємозв'язок науки і технологій із міфом: з одного боку, буттєві реалії і поклонання науки та технологій усе більше міфологізуються, а з іншого боку, реалізація інтенцій міфу технологізується і все частіше набуває «наукового обґрунтування». Фактично ми є свідками докорінного перегляду онтологічної і функціональної демаркації міфу: на противагу статусу наївного світосприйняття епохи архаїки в наш час за міфом закріплюється реноме респектабельного фактора культури.

Міф як ідейний конструкт свідомості людини базується на безпосередньому сприйнятті світу, на ототожненні образу реальності із самою реальністю. Він синтетичний, динамічний і універсальний. Міф – первинний простір життєвих сенсів, який є основою формування цілісної картини світу кожної історичної епохи. Слід наголосити на важливості міфу як елементу культури будь-якої історичної епохи. Міфологічна свідомість здійснює первинне осмислення світу як певної організованої цілісності, задає орієнтири сприйняття світу і поведінки, забезпечуючи світоглядну усталеність і спадкоємість людської свідомості. Міф – це структурний елемент свідомості кожної культурно-історичної епохи, який формує специфіку парадигмального розвитку культури. Він віддзеркалює явленість світу людській свідомості в своїй цілісності, недиференційованості та синкретичності.

Міф є значущим елементом світосприйняття людини будь-якої культурно-історичної епохи внаслідок того, що міфологічні структури лежать в основі картини світу, оформляючи її в цілісне утворення. Він визначає вектор структурування світу і наділення його змістом. Міф реалізує базову потребу культури в підтримці соціального порядку і психологічного комфорту, в освоєнні світу, у формуванні культурних смислів і трансляції соціокультурного досвіду. Міф багато в чому визначає специфіку розвитку культури на кожному історичному етапі.

Сучасна культура має виразний міфологічний контекст-супровід. Вона формує міфологічний простір, що характеризується новим розумінням світу і місця людини в ньому. Такі характерні риси сучасної соціокультурної ситуації, як синкретизм світовідчуття, ризоматичність, метафоричність і асоціативність мислення, полісемантизм і полістилізм художніх практик дають підстави констатувати «неоміфологізм» постмодерну. Значущими атрибутами зв'язку міфу та сучасної свідомості є «неоміфологізм» у філософії, імажинація в науці та бриколаж у

мистецтві. Міфотворчість функціонує в сучасній культурі як метод моделювання нових віртуальних реальностей.

Незважаючи на багатоманітність теоретичних підходів до міфу, чимало теорій міфу суперечать одна одній, а деякі з них фактично є міфологічними. Значна кількість тлумачень залишає по собі не стільки відповіді, скільки запитання, для відповіді на які потрібно створювати нові теорії. З іншого боку, така невизначеність самого предмета дослідження і безліч різнотлумачень дозволяє знаходити міф у найрізноманітніших сферах людської діяльності, що призводить як до міфологізації самого міфу, так і до міфологізації культури в цілому.

Навіть у найбільш ґрунтовних монографіях, присвячених теорії міфу, відсутнє консенсусне визначення поняття «міф». Як наслідок, у сучасному дослідницькому середовищі «словесний знак «міф» корелюється із взаємовиключними значеннями і вживається не тільки як щось багатозначне, а й як вельми невизначене» [472, с. 262]. Інша тенденція пов'язана з експансією міфологічного в сучасній масовій свідомості.

Міф – це не просто текст або образ, що належить певній культурі чи притаманний певному рівню свідомості. Це не феномен культури і навіть не особливий тип культури, а одна з основ культури як такої і одна з істотних складових людського світосприйняття.

Міф має дві основні функції: адаптивну та творчу. Перша забезпечує усталеність і спадкоємність культури, суспільства й індивіда; друга лежить в основі динаміки, перманентного становлення, поширення інтересу людини за межі наявного світосприйняття. Інші функції міфу (комунікативна, пізнавальна, інтегративна тощо) в абсолютній більшості випадків є похідними від зазначених двох основних функцій.

Для тих, хто створював міфи, він був об'єктивною дійсністю, а не алегорією, символом, поезією, наукою, архетипом і т. ін. Це означає, що вивчати міфи з точки зору їх «прихованого значення» – алегоричного, символічного чи архетипного – не зовсім коректно і не завжди ефективно як для з'ясування природи самого міфу, так і для виявлення його когнітивної ролі.

Роль міфу в побудові картини світу вже традиційно недооцінюється. Як стверджував Р. Барт, це є насамперед і в основному результатом «конкурентних ревнощів науки щодо міфу», а оскільки авторитет науки в суспільстві сучасного формату є непорушним, то її вердикти і побажання легко засвоюються некритичною свідомістю. У межах різних типів культури й світосприйняття (соціокультурних

ойкумен) міф по-різному (з різними світоглядно-аксіологічними акцентами) структурує світ, формуючи специфічну, а в багатьох випадках унікальну «сітку бачення», істотно детермінуючи уявлення про фундаментальну каузальність і покликання людського життя, про простір і час, про ідентичність та ідентифікацію як уподібнення комусь чи чомусь тощо.

У різні історичні періоди і в різних суспільствах міфопоетичне світосприйняття може домінувати або витіснятися на периферію, бути лише латентно присутнім у життєдіяльності соціуму. Це зумовлено тією обставиною, що для підтримки різних типів соціальності потрібна активізація різних колективних уявлень, які лежать в основі того чи іншого типу світосприйняття. Тип соціальності, що корелюється з міфопоетичним світосприйняттям, володіє низкою істотних особливостей. Зокрема, міфопоетичний тип світосприйняття домінує в періоди становлення і зламу соціальної системи. Цей тип світосприйняття підтвердив свою функціональну оптимальність для періодів, коли суспільство перебуває у точках біфуркації.

Значна питома вага міфів у суспільно-політичній сфері є результатом цілеспрямованих зусиль у цьому напрямі політичних суб'єктів (акторів) та підконтрольних їм медійних ресурсів. Системне і тривале «опрацювання масової свідомості» практично завжди забезпечує результат, необхідний замовнику міфу: більшість суспільства засвоює нав'язану міфічну версію подій і процесів. Прикладів такого стану речей – безліч. Наприклад, на пострадянському просторі згадка про Кубу в більшості респондентів далі викликає за принципом вільних асоціацій образ під назвою «острів Свободи». Насправді ж після приходу до влади Фіделя Кастро Куба островом Свободи не почала, а перестала бути. Як-не-як, а факти – річ уперта: «1937 рік – Куба першою в Латинській Америці прийняла закон про 8-годинний робочий день і про мінімальну заробітну плату. 1940 рік – перший в світі президент-мулат (від чорної матері й батька-мулата), обраний абсолютною більшістю кубинців. При цьому на Кубі більшість населення – білі. За іронією долі ним став майбутній диктатор – Фульхенсіо Батіста. 1940 рік – на Кубі прийнято найпрогресивнішу в Іберо-Америці (включаючи Іспанію і Португалію) конституцію. Серед її досягнень – уперше в Латинській Америці встановлені рівні в усьому права між чоловіками і жінками, між расами і т. ін. Між іншим, в Іспанії жінка здобула рівні з чоловіком права лише в 1976 році. А ось деякі дані щорічників ООН, ВООЗ та ЮНЕСКО за 1950-ті роки, які передували

військовому перевороту під керівництвом Фіделя Кастро: 1950 рік – друга країна в світі, яка відкрила телевізійну станцію і студію. Куба стає телевізійним центром Латинської Америки, а Гавана – центром шоу-бізнесу Латинської Америки. 1951 рік – в Гавані відкривається перший у світі готель з центральним кондиціонером («Riviera»). 1952 рік – уперше в світі житловий будинок з бетону побудовано в Гавані (будівля El Focsa). 1954 рік – Куба визнана країною з найбільшою кількістю корів і биків на душу населення в світі – одна на кожного жителя. У той же час Куба – третя в світі країна за споживанням м'яса на душу населення (слідом за Аргентиною і Уругваєм). 1955 рік – друга країна в Латинській Америці (включаючи Іспанію) після Уругваю з найменшим рівнем дитячої смертності (33,4 на тисячу новонароджених). 1956 рік – ООН визнала Кубу латиноамериканською країною з найменшою кількістю безграмотного населення (23%). У Гаїті було 90% неписьменних, в Іспанії, Сальвадорі, Гватемалі, Болівії, Венесуелі, Бразилії, Перу, Домініканській республіці – понад 50%. 1957 рік – ООН визнає Кубу країною з одним з найкращих медичних показників у світі й найкращим у Латинській Америці та Іспанії. На Кубі один кваліфікований лікар-фахівець припадає на 957 жителів. 1957 рік – найбільш електрифікована країна в Латинській Америці з найвищою кількістю електрифікації житлових будинків (83%) і жител з туалетом і з усіма зручностями (80%). Ці показники були одними з найвищих у світі. 1957 рік – за кількістю споживаних щодня калорій (2870) кожним кубинцем Куба була другою після Уругваю. 1957 рік – Гавана визнана містом з найбільшою кількістю кінозалів у світі (358), обігнавши такі міста світу, як Нью-Йорк, Париж, Лондон. 1958 рік – друга країна в світі, яка почала мовлення кольорового ТБ і масовий продаж кольорових телевізорів (у багатьох будинках досі стоять ці телевізори). 1958 рік – третя країна в Латинській Америці за кількістю автомобілів (160 тисяч, тобто одна машина на 38 кубинців). Перша країна в Латинській Америці за кількістю електроприладів у будинках кубинців. Перше місце в світі за довжиною залізниць на кв. км і кількістю радіоприймачів у світі (1 на 2 осіб). З 1950 по 1958 рік Куба посіла друге-третє місце за доходами населення в Іbero-Америці, обігнавши Італію і більш ніж в 2 рази Іспанію. У 1958 році Куба посіла 29-ту позицію серед світових економік, набагато випередивши всі країни Латинської Америки і навіть Іспанію, Італію, Португалію. 1958 рік – відповідно до Міжнародної організації праці, за показником середньої зарплати робітників Куба перебувала на восьмому місці в світі (після США,

Канади, Швеції, Швейцарії, Нової Зеландії, Данії та Норвегії), а за доходами селян – на сьомому місці в світі. У 1958 році Куба була країною з найкращим дорожнім покриттям у Латинській Америці, з найбільшою кількістю супермаркетів у Латинській Америці, з найсучаснішим аеропортом (Гавана), з найбільшими іноземними інвестиціями і з найбільшим в Америці бюджетом на збереження історичних і архітектурних пам'яток» [832].

Розлога фактична викладка була покликана надати максимум різнопрофільної інформації про невідповідність усталеного в часи СРСР міфічного образу Куби суспільним реаліям у цій країні Карибського басейну. Втім, і це ще одна іронічна особливість функціонування міфів, навіть якщо такий довідковий матеріал розтиражувати багатомільйонним тиражем, він не зможе зруйнувати міф, бо міфи народжуються і сходять нанівець не внаслідок отримання достовірної інформації чи раптового одкровення, а повільно, покроково, впродовж років і десятиліть.

Багатоманітність теоретичних підходів до міфу, коли чимало теорій міфу суперечать одна одній, а деякі з них самі мають ознаки міфологічних, призводить до невизначеності цього предмета дослідження. Багатоманітність тлумачень дозволяє знаходити міф у найрізноманітніших сферах людської діяльності, що призводить як до міфологізації соціокультурної сфери в цілому, так і міфологізації самого міфу.

За станом на сучасну пору не існує єдиної робочої гіпотези визначення міфу, котра дозволяє консенсусно тлумачити феномен міфу. В сучасному дослідницькому середовищі «словесний знак «міф» корелюється із взаємовиключними значеннями і вживається не тільки як щось багатозначне, а й як вельми невизначене» [472, с. 262]. Інша тенденція пов'язана з експансією міфологічного в сучасній масовій свідомості.

Міф є обов'язковою і неухильною основою будь-якої культури і будь-якого світосприйняття, одним з необхідних елементів пізнання. Дослідження принципів і механізмів людського світосприйняття, виокремлення його домінантних типів, аналіз специфіки того чи іншого типу є тим більш необхідним, оскільки нині людство перебуває у фазі зміни домінант світосприйняття, в точці біфуркації культури і суспільної свідомості. Лише міждисциплінарний, метатеоретичний напрям дослідження спроможний розв'язати ті проблеми, які

впливають із самої сутності людини як психо-соціокультурної істоти і не піддаються аналізу за допомогою часткових методів дослідження.

Міфологія як тип світогляду передала естафету еволюційної спадкоємності практично одночасно релігії та філософії. Якщо міф слугував самоорганізації архаїчного суспільства, структуруючи його «колективне несвідоме», то філософія започаткувала себе як світоглядного суверена наголосом на «персонально свідомому», тобто на особистій відповідальності суб'єкта мислення, рефлексії. Якщо релігія як світогляд генерує образи віри, то філософія культивує образи розуму.

Цей період умовно можна назвати дитинством людства, бо це – час початкового оформлення суспільства, коли ще відсутня індивідуальність, а людина – лише об'єкт, елемент, інструмент соціуму. Вона живе виключно сьогоднішнім, не шукаючи опори в минулому і не покладаючись на майбутнє. Поза суспільством людина – ніхто; точніше – ніщо. Свідомість такого суспільства синкретична. Хоча релігія та філософія світоглядно протистоять одна одній, однак це протистояння має аморфний характер: воно ще не провело «демаркаційну» лінію крізь усе суспільство.

Зрештою, на зміну дитинству приходить юність. Це період Середньовіччя, коли в рамках парадигми теоцентризму людина опиняється зі своїм первородним гріхом перед Богом. З цього часу можна датувати суверенність індивідуальної і суспільної свідомості. На місце синкретичної свідомості суспільства приходить суспільна свідомість багатоманітності своїх форм, де кожна форма у відповідь на індивідуальну й суспільну потребу забезпечує відображення й ідеальне відтворення конкретної реальності.

Спочатку число форм суспільної свідомості обмежувалося релігією та філософією, але згодом їхня кількість зростає. На перетині релігії та філософії оформляється мораль та мистецтво. Нові потреби розвитку суспільства й людини викликають до життя науку, політику та право. Це не означає, що виокремлення форм суспільної свідомості завершено і можна підвести ризик. Ні, людство продовжило свій розвиток. Якщо існує виразний профільний сегмент суспільного буття, то з'явиться і відповідна форма суспільної свідомості.

Будучи відповіддю на суспільну потребу, нова форма суспільної свідомості скеровує першочергові зусилля на генерування внутрішньої логіки свого розвитку. І в цьому сенсі вона – більше, ніж звичайне відображення суспільного буття. Тому дослідник, який оперує змістом і специфікою конкретної форми свідомості, повинен брати до уваги не

лише стан конкретного суспільного буття як основної детермінанти свідомості, а й досліджувати цю форму за критерієм суб'єкта (носія свідомості), за способом відображення буття, за ступенем адекватності відображення тощо.

З'явившись у відповідь на ту чи іншу суспільну потребу, форми свідомості утворюють певну систему, що має власну структуру відносин взаємозв'язку і взаємодії. Ця структура виконує роль буфера між суспільним буттям та суб'єктом, забезпечуючи опосередкований характер відображення буття. Розглядаючи суспільну свідомість, слід пам'ятати, що форми свідомості різняться між собою за предметом відображення, суспільними потребами, способами відображення буття, роллю в житті суспільства, характером оцінки суспільного буття тощо. Ближче до онтологічних основ суспільства перебувають політична, правова і моральна форми свідомості. Вони найбільш адекватно відображають соціально-економічний стан суспільства, інтереси людей.

Естетична, релігійна та філософська свідомість пов'язані з базисом суспільства за посередництва означених базисних форм, на відміну від яких вони повільніше реагують на зміну суспільної ситуації, зате діапазон можливостей відображення буття у них набагато ширший. Що стосується релігії та філософії, то вони виконують роль механізму формування світогляду людей, тому їх можна назвати безпосередньо світоглядними. Особливий статус має наука – специфічна форма суспільної свідомості, яка забезпечує виробництво знань.

De facto міф є уособленим символом, осередком символічної дійсності, інструментом символізації. Ця складна структура містить ознаки багатьох ланок вказаного нами другого члена опозиції, вона наділена всією самототожністю метафори, всією споглядальністю образу, всією ілюстративністю алегорії. Ці пласти пронизані динамічною інтерференцією. Міфологія передає менш зрозуміле засобом більш зрозумілого. Це пояснює, чому міф наскрізь символічний. Міф як символ не вичерпується «плюралією» своїх пластів; причина цього вкорінена у винятковій рухливості й гнучкості його структури, що надзвичайно утрудняє будь-який суто формальний аналіз міфу і відкриває його тільки діалектичному розумінню.

Міф – це включеність усіх пластів, що його характеризують, гнучкість деякої структури, і саме в цьому сенсі він не вичерпується ними – подібно до того, як живе тіло не вичерпується каталогізацією членів, які його утворюють, а несе в собі органічність, котра не підлягає розкладу. Ця інтерферуюча органічність міфу виявляє його символічну

природу. Структурно-формальний аналіз міфу може розкласти його на деяку кількість пластів; аналогічну кількість пластів виявить у ньому і психолого-змістовний аналіз. Але взаємопроникливість усіх цих аспектів створює особливий колорит, котрий сигналізує кожному з пластів окремо, всім пластам разом і, тим не менше, не класифікується як ще один пласт. Колорит цей формально анонімний. Цим підкреслюється його принципова нереєстрованість у реєстрі категоріальних форм. Утім, сам символ не вичерпується міфом: його функціонування цілком можливе і поза міфом.

Міф уособлює сили природи, математика їх емблематизує; разом вони мають справу з єдиною об'єктивною дійсністю, яку віддзеркалюють різними мовами. Міфічна істота і математична формула збігаються у факті відображення і розрізняються в акті висловлювання. Одні й ті самі природні закономірності відображаються в скандинавському міфі про «загибель богів» і в другому законі термодинаміки, якщо перший є вигадкою, то на тих самих підставах вигадкою є й інший. Що ж у такому разі не вигадка? Якась природна закономірність у проекції відчуття уособлюється як Бог; у проекції розуму вона емблематизується як категорія або формула. Формулі – якщо дотримуватися концептуалістики Е. Кассіра – відповідає об'єктивна реальність сама по собі, так би мовити, безформульна (формула – її розумова і умовна емблема). Однак і уособлення є такою самою емблемою, породженою реакцією відчуття на чужість і таємничість сил природи.

Тут важливо підкреслити аспект не так відмінності, як типологічної подібності, яка, між іншим, виразно простежується в історії наук: спочатку наука тісно пов'язана з міфом (прикладом може слугувати мілетська натурфілософія та фізика V століття); оптика Демокрита оперувала «світловими ідолами» (ейдолами), а фізика Емпедокла ґрунтувалася на «любві» та «ненависті». Між іншим, Мірча Еліаде обґрунтовано наполягав, що конструювання міфом **об'ємних** моделей-образів дійсності є його істотною перевагою перед наукою, яка педантично окреслює *площинну* конкретику предметів, явищ і процесів. У кожному разі, ані міф, ані наука не є самою реальністю; реальність – це сили природи; міф є лише способом бачення цієї реальності, як, зрештою, і наука. Можна говорити про примітивність, наївність і фантастичність цього способу й вірити в точність, скрупульозність та бездоганність інших способів. Але в



кожнім разі не слід забувати, що йдеться про різні символічні форми відображення і вираження однієї й тієї самої реальності.

Непересічність світоглядного значення міфу полягає в тому, що він мимоволі, латентно спонукає до пошуку відповіді на фундаментальні питання життя і смерті – приміром, ким (чи чим) є людина і суспільство на тлі викликів історичної долі, фатуму, прокляття і пророцтва?

Згідно з давньогрецькою міфологією, Паріс – це троянський царевич, син Пріама і Гекуби. Під час вагітності Гекубі приснився сон, що вона народила палаючий факел, від якого згоріла Троя. Віщуни витлумачили це таким чином, що син стане винуватцем загибелі Трої. Тому коли син народився, Пріам хоч і не наважився його вбити, але все ж звелів віднести його на гору Іду, сподіваючись, що так буде розірвано фатальний зв'язок віщування. Втім, ведмедиця викормила хлопчика разом зі своїми дітьми, а згодом його взяв на виховання пастух, який і дав йому ім'я «Паріс».

Коли богині Гера, Афіна і Афродіта вступили в суперечку, кому з них має дістатися яблуко з позначкою «Найвродливіший», то вони звернулися до Зевса як до третейського судді, але той розумів, що своїм вибором у кожнім разі образить двох богинь і наживе в їх особі ворогів, тому передав можливість вибору Парісу, приспавши його пильність компліментом «ти ж сам дуже гарний і знаєшся на справах любові». Кожна з трьох богинь намагалася схилити шальки терезів на власну користь по-своєму: Гера обіцяла зробити Паріса наймогутнішим із земних царів, Афіна – найхоробрішим героєм, вдячна пам'ять про якого стискатиме серце ста поколінь поспіль, Афродіта – володарем найвродливішої земної жінки – Єлени Троянської. Паріс віддав пальму першості божественній вроді Афродіті, яка стала його покровителькою, а Афіна і Гера цілком закономірно посилили коаліцію ворогів Трої.

Езотерична сфера знань наполягає, що в Атлантиди був конкурент – Лемурія: якщо атланти поклалися насамперед на інструментарій науки, то лемурійці – на мистецтво. Між іншим, до нащадків лемурійців зараховують французів, ірландців, шотландців, іспанців, португальців, уйгурів.

Сучасне людство – *Homo sapiens* – у своїй більшості є нащадками атлантів. Теперішнє п'яте покоління людської цивілізація вичерпує свій історичний ресурс. Наступний ренесанс пов'язують із шостим поколінням людства – *Homo spiritus* – людиною духовною. Сьоме покоління виявиться останнім – воно назавжди покине Землю, полетівши на іншу планету.

Згідно з давньогрецькою міфологією, Кассандра була троянською царівною, донькою Пріама і Гекуби. Аполлон наділив її даром пророцтва, але після того, як вона відхилила залицяння Аполлона, отримала помсту: її пророцтвам ніхто не віритиме. Як наслідок, Кассандра не змогла запобігти ані захопленню Трої, ані згвалтуванню і вбивству себе. Фактично йдеться про парадоксальне безсилля – всезнання на тлі абсолютної неможливості ним скористатися і будь-що змінити.

Відповідно до іншого міфу, Кассандра і її брат-близнюк Елен якось були забуті дорослими в храмі Аполлона і там священні храмові змії наділили немовлят даром пророцтва. Згодом Кассандра впізнала в пастуху на ім'я Паріс, який прибув на спортивні змагання в Трою, свого рідного брата і хотіла його вбити, щоб позбавити Трою прийдешніх нещасть. Однак їй цього не вдалося – фатум виявився сильнішим за знання. Під час Троянської війни Кассандра переконувала троянців не впускати в місто дерев'яного коня, бо це матиме трагічні наслідки для Трої. Втім, і цього разу її віщуванням ніхто не повірив. Як наслідок – не лише численні індивідуальні трагедії, а й знищення всієї цивілізації Трої.

Доводиться констатувати, що Україна ніяк не позбудеться комплексу Кассандри: здавалося б, усі уроки історії очевидні в свої повчальності, а ними ніхто не користується, натомість з упертістю, гідною кращого застосування, повторюються фатальні помилки минулого. Ніби й не треба «відкривати Америку» – достатньо просто застосувати в українських умовах ті інструменти й закономірності розвитку, які в стислі терміни забезпечать прийнятні рівні добробуту й ефективності соціальних інститутів. Але ми «не шукаємо легких шляхів» – нехтуємо прописними істинами, які позитивно зарекомендували себе в десятках країн на всіх континентах, і далі героїчно балансуємо на мінних полях між буттям та небуттям України як повноцінної держави.

На периферії уваги чомусь постійно опиняється аспект причинно-наслідкових зв'язків, а саме: чому Україна ніяк не позбудеться комплексу Кассандри, що є причиною такого прикрого і вкрай небезпечного наслідку? Бо одна річ, якщо в основі такого стану речей лежить не надто вдала історична карма чи чиєсь прокляття, а зовсім інша річ, коли управлінсько-політична вертикаль ніколи особливо й не намагалася перебороти, подолати чи хоча б знівелювати окреслену негативну тенденцію. На жаль і, водночас, на щастя, але Україна є наочною ілюстрацією другого випадку.

Чому «на жаль»? Тому, що означений негативізм триває надто довго і – як результат – Україна зазнала надзвичайно істотних втрат, реалізувавши свій історичний, культурно-цивілізаційний, політичний, господарсько-економічний та інший потенціал лише на мікроскопічну децицію можливого.

Чому «на щастя»? Тому, що між депресивним сьогоднішнім і перспективним за всіма азимутами майбутнім знаходяться не непереборні труднощі, а лише ротація політико-управлінської еліти на принципах відповідності й відповідальності. Втім, можливо, слово «лише» також варто взяти в лапки, бо якби це було так просто, то чи тривали б негаразди в цій сфері суспільного життя так довго?!

Культура є світом знаків. Будучи носіями смислу, «оброблені» (фізично і духовно) людиною речі, процеси і явища стають знаками. Знак – це предмет (явище, дія), що виступає носієм інформації про інші предмети і використовується для її отримання, зберігання, опрацювання та передачі. Це матеріальний предмет, що чуттєво сприймається, а його значення (зміст, інформація) є продуктом духовної діяльності людей. Знаки постають своєрідними «матеріальними оболонками» людських думок, почуттів, бажань. Як аргументовано стверджує академік Ю. Степанов, «під знаковою системою можна розуміти культуру в цілому як сукупність художніх творів, створених різними (мета)мовами: від вербальної до музичної, театральної тощо» [656, с. 72].

Важлива особливість знакового навантаження культури полягає в тому, що «там, де майбутнє не визначене, знаки не виражають нічого. Натомість передбачуване майбутнє робить сучасність «набором символів», які вказують на нього. Більше того, знаки створюють явище соціального часу, майбутнє як перспективу. Каприз сеньйора не висловлює нічого, крім його поточного настрою, який може будь-коли змінитися. Але «швидкоплинний знак прихильності» абсолютного монарха означає «можливість просування» (і сприймається оточуючими як такий), відкриває широке поле перспектив. Так само дрібні прояви тілесної активності стають «читабельними». Плювок перетворюється в ознаку неповаги, яку слід пильно помічати за іншим, але уникати самому – хіба що в ретельно розрахованій ситуації образи... Те, що існує лише на рівні сучасності, не має знакового навантаження: це – важливий висновок, який вказує на природу знака. Знак – це слід майбутньої події, «значити» – це вказувати на те, що може статися» [668].

За своїм трансляційним інструментарієм природа культури є насамперед знаковою в тому сенсі, що кожне явище культури – це так чи інакше знак або сукупність знаків (текст), в яких зашифрована певна інформація, необхідна для культивування тих чи інших сфер життєдіяльності людини і суспільства.

Зрештою, функцією знаковості наділені не лише продукти функціонування культури, а й ті природні явища, які отримують предметний статус у сфері духовної діяльності. Опинившись у середовищі духовного світу людини, вони автоматично набувають олюдненого змісту, аксіологічного, естетичного та релігійного забарвлення, хоча в апріорно-генеалогічному вимірі вони індиферентні щодо подібної контекстуальності, а в багатьох випадках навіть несумісні з нею.

Символічних ознак можуть набувати також індивіди, які позиціонуються з деякими знаковими подіями, явищами і процесами: коли тих чи інших людей сприймають не просто як пересічних індивідів, а як кінозірок, письменників, політичних діячів тощо, тоді ми маємо справу із культурним феноменом символічного ґатунку.

Принагідно зазначимо, що інтегруюча і розмежувальна роль символів виразно простежується в таких повсякденних явищах, як стиль одягу, зачіски, манери говорити, жестикулювати, на рівні сленгу, жаргоні тощо. Ці сфери життєдіяльності й позиціонування мають не лише утилітарне, а й символічне значення. Зокрема, своїм одягом людина цілеспрямовано чи спонтанно підводить до думки про свою належність до певного соціокультурного середовища і прошарку.

Кліффорд Гірц зазначав: «Поняття культури, якого я дотримуюся, позначає схему значень, утілених у символах, систему успадкованих понять, виражених у символічних формах, за допомогою яких люди спілкуються, зберігають і розвивають своє знання про життя» [165, с. 89]. Тотальність символічної сфери настільки очевидна й безальтернативна, що цей факт спонукав П'єра Бурдьє до висновку щодо символічного насилля як імперативну ознаку соціальної дійсності.

Якщо образ – ключовий засіб культурної комунікації, то модальність є одним із основних маркерів символічної навігації: вона віддзеркалює певну істотну (здебільшого якісну) характеристику (колір – у контексті зору, характер запаху – для нюху, тональність і тембр – для слуху). Культурне споживання де-факто є вторинним виробництвом, оскільки, читаючи книгу чи споглядаючи архітектурну пам'ятку, ми обов'язково інтерпретуємо спожите, тобто здійснюємо виробництво

деякого нового світоглядного, інтелектуального, інтерпретаційного, духовного і культурного продукту. Його формалізація і матеріалізація – це лише питання часу, бажання й можливості.

Може скластися враження, зазначає Роже Шартъє, що «опозицію наукової та народної культури доцільно переформулювати як опозицію творчості й споживання, духовного виробництва й пасивного сприйняття. Саме так пропонують іноді розділити сфери впливу історії ідей та історії ментальностей. Однак, якщо піддати рефлексії цю опозицію, то вона виявиться некоректною. У сфері духу споживання не можна протиставляти виробництву. Ідеї митця не пересідають механічно в голови «народу». Кожна людина – і представник еліти, і представник «народу», – засвоюючи щось з колективного фонду ідей, думок, стереотипів, активно відбирає, перетворює, по-своєму фокусує чуже, вибудовуючи свій власний внутрішній світ. На думку Р. Шартъє, культурне споживання постає своєрідним виробництвом, результатом якого є хоча й не «твір», але все ж уявлення, ніколи не ідентичні тим, що були закладені в творі письменником або художником» [478, с. 48].

Культура – достеменно символічна система. Ернст Кассірер визначав людину *animal symbolicum*, тобто ідентифікував її як символічну тварину. Людське буття є буттям штучним, створеним продуктивним зусиллям за образно-символічними лекалами. Чим далі людина еволюціонує в напрямі творчості, тим більше виявляє свою символічну сутність. Загалом символ є емблемою свідомості. Готфрід Лейбніц не випадково кваліфікував символ як *cogitatio saesa* – сліпе пізнання.

Ідеться про те, як, власне, символи реалізують потенціал символізації, як вони передають смисл [684, с. 201–202]. Символ виникає в акті розуміння, який є взаємодією пізнавальної енергії людини та синергії, що поєднує енергію символізованого предмета та енергію символічного образу. Ця взаємодія виявляє нову потенцію енергійного покладання ззовні, яка є сутністю символу. Енергійна взаємодія в символі дозволяє, по-перше, осмислити його як подію, що співвідноситься з процесуальністю життя, завдяки чому в символі можуть бути виражені не тільки нерухомі умосяжні сутності, а й саме становлення буття, по-друге, описати феномен сакральності як здатності символу виражатися в інших речах навколишньої дійсності.

Той факт, що людина – символічна тварина (чи пак – *Homo symbolicum*), не означає, що семантика, смислові коди символізму універсальні: **в основі кожної соціокультурної і етнонаціональної ойкумени лежить певна оригінальна символічна матриця**

**і парадигма (у форматі як сукупного символічного світу, так і його структури, ієрархії).** Кожна успішна нація володіє набором стрижневих символічних оберегів, які слугують своєрідними орієнтаційними та телеологічними маркерами. За відсутності такого стрижня всі ключові сфери суспільної життєдіяльності – політика, економіка, безпека – втрачають здатність до регенерації і ефективного розвитку.

Разом з тим це не означає принципову несумісність, нееквівалентність символічних картин світу: деяким символічним образам притаманний високий рівень трансісторичної консенсусності. Це стосується насамперед геометричної і числової символіки. Наприклад, для абсолютної більшості соціокультурних ойкумен абсолютно очевидно, чому йдеться про короля Артура і лицарів круглого (не квадратного чи ще якого-небудь, а саме круглого!) столу, оскільки заокругленість ліній натякає на готовність дійти згоди в принципових, неоднозначних, амбівалентних питаннях. Попри істотні розбіжності в інших аспектах ця архетипічна міфологема вкорінена в символосферу багатьох етнонаціональних середовищ від самого початку їх зародження. Тому столи для колегіального прийняття рішень прийнято робити круглими або овальними. Оскільки американська політична традиція намагалася компенсувати свою молодість (порівняно з європейськими надбанями в політичній царині) максимальним залученням виразної символістики, то не випадково, що президент США підписує документи державного значення в кабінеті, який має овальну форму.

Зрозуміло, якщо йдеться про рутинну роботу чи трапезу, то вимога відсутності гострих кутів знімається, тому стіл для виконання таких пересічних, повсякденних функцій цілком може бути квадратним чи прямокутним.

Якщо не рахуватися з культурно-цивілізаційними та історичними особливостями світосприйняття, то навіть паперові маки можуть стати причиною дипломатичних скандалів. Зокрема, у 2010 році влада Китаю вкрай негативно відреагувала на пришпилені до одягу членів британської делегації в Пекіні паперові червоні маки як знак пам'яті про загиблих у війнах. У Британії щорічно в жовтні – на початку листопада відбувається благочинна кампанія Poppy Appeal (від англ. poppy – мак) зі збору коштів для ветеранів війн. Кожен жертводавець у ветеранській організації отримує червоні паперові маки, які прийнято пришпилювати на одяг.

Однак у Китаї мак асоціюється зовсім з іншими війнами: у ХІХ столітті країна пережила дві опіумні війни, розв'язані Великобританією і Францією проти імператорського Китаю з метою захисту торгівельних інтересів (передовсім торгівлі опіумом). Примус до відкриття Китаєм свого ринку супроводжувався закріпленням за ним *de facto* напівколоніального статусу, а Гонконг узагалі став колонією Британії. Не дивно, що в наш час офіційний Пекін вважає прищиплювання червоних паперових маків «категорично неприйнятним».

Соціокультурно зумовленими, а отже, й істотно несумісними, нееквівалентними є не лише символічні картини світу, а й абсолютна більшість способів життєдіяльності. Цю тезу органічно доповнює фундаментальне дослідження Мартіном ван Кревельдом соціокультурної детермінованості війн і конфліктів [374, с. 196].

Зрештою, одне й те саме суспільство в різні часові періоди являє собою різну соціокультурну даність, яка – відповідно – по-різному позиціонує себе щодо тих чи інших явищ і процесів. Наприклад, якщо оцінювати за критерієм людських втрат, то для Франції Друга світова війна не була такою ж трагічною, як Перша. У часи Першої світової війни сили протиборчих сторін були приблизно однаковими, тому Німеччина і Франція загрузли в позиційній війні, яка забрала мільйони життів. Але – як не дивно – саме Перша світова війна закарбувалася в пам'яті французького народу як героїчна сторінка історії, тоді як Друга світова стала приниженням. «Перша світова війна отримала реноме історії про те, як Франція чинила німцям гідний опір. Друга світова війна не призвела до значних людських втрат, бо Німеччина перемогла Францію ще в 1940 році, і один з французьких героїв Першої світової, маршал Філіп Петен (Philippe Pétain), підписав угоду про припинення вогню. Поразка врятувала населення від страждань, але стала національним приниженням, яке молодий Шарль де Голль (Charles de Gaulle) намагався виправити», – зазначає Стейн Тьонессон» [552].

Європейський соціокультурний простір також не є зразком світоглядної, аксіологічної та інтерпретативної єдності. Зокрема, «Папа Римський Франциск схвалив указ про канонізацію польського кардинала часів Другої світової війни Августа Хлонда, який був вкрай ворожий до євреїв. Рішення про канонізацію було прийнято після проведення дослідження історичної спадщини Хлонда і оцінки його теологічної ролі. Єврейський комітет (АЖС) виявив занепокоєння і надіслав послання Ватикану з критикою рішення щодо канонізації кардинала. У цьому листі глава відділу релігії АЖС Рабин Девід Розен

наводить рядки з листа Хлонда, у яких він рекомендує полякам ігнорувати єврейське співтовариство і утримуватися від «шкідливого морального впливу євреїв». «Євреї борються проти католицької церкви, зберігаючи вільне мислення і будучи авангардом безбожництва, більшовизму і підривної діяльності», – сказано в документі, що говорить про непідробний антисемітський характер католицької церкви того часу. 4 липня 1946 року в будівлі Єврейського комітету у Кельце поляки влаштували погром, під час якого загинуло 42 людини і ще 40 були поранені. Після цієї події кардиналом була проведена прес-конференція, але він не засудив поляків і не закликав їх до миру з євреями. Також він називав євреїв посібниками комунізму і вважав, що вони самі винні в трагедії. З 1926 по 1948 роки Август Хлонд обіймав посаду примаса Польщі (титул архієпископа Гнезненського, має почесне верховенство), і донині користується великою повагою серед поляків» [114].

Можна констатувати принципову нередукованість символу: будучи в аспекті форми і метафорою, і способом, і типом, і т. д., символ разом з тим не є жодним з них у тому сенсі, що жодна з перерахованих ланок не вичерпує його природи. Навпаки, кожен з цих термінів, за всієї субстанційної та функціональної самодостатності, несе в собі або потенційні, або актуальні ознаки символу і, висловлюючи його, самовизначається ним у процесі цього виразу. Можна сказати, що всі ланки другого члена опозиції специфікують знакову вираженість символу в модальному відношенні, тобто щодо його *можливості* (алегорія, поняття, явище, тип), *дійсності* (метафора, образ, уособлення) і *необхідності* (парабола, міф).

Гордон Олпорт нарікає, що «моделям, яких ми дотримувалися, бракує довготривалої орієнтації, яка становить суть моральності. Пристрасть до машин, щурів або немовлят спонукає нас перебільшувати ті риси людської поведінки, які є периферійними, орієнтованими на сигнал, себто генетичними, або недооцінювати ті, які є центральними, орієнтованими на майбутнє, тобто символічними» [848, с. 187].

В умовах зростаючої потреби міжкультурного взаєморозуміння особливо актуальним є виявлення онтологічної позиції, яка долає пізнавальну непроникність різних картин світу. Розкриття онтогенезу символу надає не тільки нові засоби розуміння інших культур, а й розширює можливості сучасних онтологічних досліджень за рахунок включення концептів інших історико-філософських традицій (античної, східно-християнської тощо), а це має істотне значення для



увираження перспективних напрямів розвитку сучасної філософської думки.

Засобом семіотичного тлумачення символу П. Рікер намагається вийти на герменевтичний рівень розуміння. Специфіку символічного він вбачає у наявності другого семантичного рівня, який схований за безпосередньо явленим першим. У межах цього підходу були виявлені важливі характеристики символу: багатозначність, співвіднесеність з більш глибоким змістовим рівнем тощо. Однак символ тут розуміється лише як співвіднесене буття; при цьому жодні ознаки, що характеризують його як онтологічну сутність саму по собі, не виявляються.

На перетині семіотичного та культурно-історичного підходів досліджували проблематику символу Ю. Лотман та Б. Успенський. Зокрема, Ю. Лотман висунув концепцію семіосфери як сфери культурного життя, котра набуває знаково-символічного вираження. При цьому особливе значення має символ, який унаслідок своєї багатозначності може поєднувати різні культурні рівні, щоразу породжуючи нові культурні феномени. В рамках семіотичного підходу виявлені важливі характеристики символу, однак семіотичний підхід не дає можливості оперувати власним предметним змістом символу. Семіотичний підхід розкриває способи кодування і прочитання символу, що створює небезпеку зведення поняття «символ» лише до семіотичної функції, тоді як сама сутнісна специфіка символу залишається невиявленою.

Артикуляційно найбільш виразного і переконливого розвитку культурно-історичний підхід набув під час аналізу С. Аверінцевим специфіки візантійської культури. Культурно-історичний підхід до розуміння символу має респектабельну філософську традицію: зокрема, його репрезентантом є О. Шпенглер, якого С. Аверінцев свого часу піддав різкій критиці, що демонструє відмінність методологічних рішень у рамках цього підходу. Якщо С. Аверінцев використовує символи для прояснення культурно-історичного змісту, то О. Шпенглер, навпаки, виводить цей зміст із символів, що зводяться до вихідного «пра-феномену», «пра-символу» соціокультурного космосу.

Культурно-історичний підхід у всьому спектрі його різноманітних виявів передбачає з'ясування культурно-історичної змістовності символу, через яку символ і специфікується. Таким чином долається обмеженість функціонального розуміння символу. Однак у рамках культурно-історичного підходу також неможливо виявити онтологічну сутність символу. Символ визначається через співвіднесеність із

найрізноманітнішими культурними явищами, завдяки якій змістовно наповнюється. Обмеженість такого підходу можна продемонструвати позицією Е. Кассіра, який стверджував, що питання про онтологічну реальність, автентичність символу – це некоректно сформульована проблема, «ілюзія мислення».

Наведені підходи характеризують різні аспекти символу. Цими характеристиками можна обмежитися лише в тому разі, якщо розуміти символ не як самостійне явище, яке не зводиться до своїх складових елементів, а лише функціонально – як співвідношення між елементами. Ця функціональна обмеженість у тлумаченні символу долається на рівні онтологічного підходу. Традиція онтологічного підходу до осмислення символу бере свій початок з платонізму і неоплатонізму, в рамках яких виникло поняття «внутрішнього ейдосу», тобто ейдосу не самого по собі, що існує в інтелегібельному світі, а ейдосу, втіленого в конкретній речі, що додає речі особливої символічної виразності. Саме в традиції неоплатонізму був вироблений основний категоріальний апарат (сутність, енергія, іпостась, потенція і т. д.), відповідно до якого стало можливим онтологічне осмислення символу. Цей категоріальний апарат спочатку ліг в основу християнського богослов'я, а потім проник і в сучасну філософію.

Синонімічні паралелі між символом та образом не викликають подиву, оскільки онтологічно-функціональний status quo обох інструментів має чимало споріднених сфер і ознак. Утім, для теоретико-методологічних потреб пріоритетне значення має не констатація спорідненості, а виявлення змістовних відмінностей, демаркація за сутнісною критеріальністю. В цьому сенсі варто зазначити, що, на відміну від образу, символ не лише натякає на певну символізовану дійсність, а й фактично містить її в собі, – іншими словами, віддзеркалює не лише смисловий, а й генеалогічний зв'язок із символізованим. Розлогий аргументаційний супровід такого концептуального акценту у багатьох працях здійснив О. Лосєв.

Найбільш виразне розкриття онтології символу належить П. Флоренському, який висловив ідею онтологічного тотожності символу та символізованого взаємопроникнення в символі різних онтологічних планів буття, зокрема, буття божественного та буття земного. Найбільш високого ступеня відрефлектованості ця традиція досягла у творчості О. Лосєва. Проблема типізації історико-культурних видів символізму вирішував С. Аверінцев. Античне розуміння символу розкривається у А. Тахо-Годі. Онтологічний підхід до розуміння

символу не обмежується традицією всеєдності, в руслі якої намагалися осмислити символ М. Мамардашвілі та А. П'ятигорський.

Символи розкриваються як у культурному, так і особистісному бутті людини, тому між онтологічною структурою символу і буттям людини має бути співвідношення. Однак буття людини розкривається в різних формах міжособистісного та культурного досвіду. Отже, онтологічну структуру символу не можна звести лише до однієї форми: необхідно виявити внутрішню діалектику буття символу. У зв'язку з цим виникає питання, чи можна діалектично розкрити онтогенез символу таким чином, щоб відповідно до розуміння цього онтогенезу розмежувати різні форми символічного вираження особистості в сфері культури. Необхідним є також дослідження самого способу побудови образу, оскільки він безпосередньо співвідноситься зі способом символізування.

Побудова категоріальної системи онтогенезу символу спирається на два принципи: принцип виділення передумов системи і принцип проблематизації вже виділених передумов. Першим принципом є інтуїція справжності, що засвідчує онтологічний характер символічного виразу, другим принципом постає безпередумовність, яка дозволяє співвіднести діалектику символу з досвідом різних культур, в основі яких лежать неоднорідні, а іноді й діаметрально протилежні передумови.

Змістовна демаркація символу та знака як двох найважливіших способів репрезентації сенсу полягає в наступному: 1) символізоване в символі, на відміну від означуваного за посередництва знака, постає відкритою незакінченою сферою; натомість знак завжди має тенденцію до визначеності й завершеності предметної сфери того, що він означає; на відміну від знака, для якого внутрішній зв'язок форми і значення не є обов'язковим, символ і символізоване перебувають один з одним в органічному внутрішньому взаємозв'язку; 2) символи орієнтовані передовсім на унікальність екзистенційно-особистісного досвіду, тому завжди емоційно насичені; знаки ж орієнтовані на фіксацію певного об'єктивованого ідеального змісту; 3) символ спроможний функціонувати не на одному, а на всіх рівнях реальності; натомість знак існує і діє на одному рівні структури Універсуму.

Слід мати на увазі, що «інтелект здатний структурувати знання на два функціональні блоки: предмет та метод. Знання, що належать до категорії предмета, виконують низку функцій: репрезентації досліджуваного об'єкта; пластичного матеріалу, здатного змінювати

свою структуру; поля докладання зусиль методу тощо. Наведені ролі концентруються в характеристиці «що» – когнітивний предмет заміщає зовнішній об'єкт. У мисленні він знаходить форму проблеми, яка постає предметом для застосування методу. Якщо проблема є для мислення «що», то метод постає віддзеркаленням «як». Така композиція відповідає вимозі інтелектуальної технології. Сировинний компонент («що») можна перетворити на очікуваний результат, лише застосовуючи до нього деякий інструмент. Цим знаряддям («як») є метод, спроможний здійснити в проблемному матеріалі необхідні когнітивні трансформації. Якщо проблемі відводиться відносно пасивна роль, то метод значно більш активний. Функціональна нерівноцінність зумовлена змістовною відмінністю: проблема та метод репрезентують різні рівні знання: «що» належить до когніцій порівняно низького рівня, які мають відхилення від норми і перебувають в статичному положенні сировини; натомість «як» включає більше фундаментальні утворення. Ядром проблемної активності вченого є застосування до знання ціннісних структур – світоглядних ідеалів і методологічних норм» [829].

Поняття «методологічний принцип» можна означити нормою діяльності, спрямованою на досягнення визначених цілей, науково обґрунтованою рекомендацією прогностичної діяльності, спрямованою на отримання випереджаючої інформації про функціонування досліджуваних об'єктів.

Наукову сферу знання і пізнання здебільшого уподібнюють принципу аподиктичності, складовими якого є: а) доказовість; б) достовірність; в) логічна послідовність і узгодженість; г) причинно-наслідкова (каузальна) зумовленість; д) симетрія; е) системність; є) аналогія; ж) образність як непонятійна (постпонятійна) форма маркування сфери осмислення (дослідження).

Як аргументовано стверджує А. Фет, «в основі будь-якої пізнавальної діяльності лежить «порівняння ознак»: це приблизний переклад англійського терміна «pattern matching». Matching означає «порівняння» або «зіставлення», від дієслова to match, від якого походить також назва спортивних змагань. У гносеології matching означає порівняння сприйняття певного об'єкта з наявною в пам'яті індивіда ознакою, яка позначається словом pattern. Pattern означає також повторюваний характер предметів певного роду, наприклад, малюнок на одязі або символу на плакаті. Саме це значення для нас важливе. «Порівняння ознак» – це перевірка на предмет того, чи володіє цей предмет ознакою, за якою його впізнають» [726].

Саме з процедури порівняння починається дія і сфера повноважень порівняльного методу. Втім, не варто забувати, що його передумовою є проблема. «У зону запитування потрапляє деякий новий факт або явище, які містять кілька невідомих ознак. Для вирішення потрібно в наявній інформації знайти вже відомий факт або явище, котрі будуть основою порівняння. Головна мета зіставлення полягає у встановленні відносин між відомим та невідомим, де фігурує очевидна відмінність. Потім операціональна естафета переходить до аналогії (гр. *analogos* – відповідний, подібний), яка повинна виявити у порівнюваних сторін якусь загальну схожість. Зробити це набагато важче, ніж виявити відмінність, бо спільність існує у вигляді певної ознаки відомого явища, яка, можливо, притаманна й іншій стороні. Ось чому аналогія реалізується в гіпотезі або ймовірному умовиводі на кшталт «якщо ..., то ...», що вже є справою екстраполяції (лат. – *extra* надміру + лат. *polire* – згладжувати). Ця операція переносить виділену ознаку з відомого явища на невідому й проблемну сторону. Таке проблемне перенесення віддзеркалює схожість порівнюваних явищ. На думку англійського психолога К. Спірмена, екстраполяція є провідною творчою здатністю розуму, і саме вона розширює межі пізнання. Наслідком екстраполяції є узагальнення. Якщо зіставлення чітко відокремлене від аналогії, то остання майже зливається з екстраполяцією і узагальненням» [829].

Принагідно зазначимо, що «під словом «*methodos*» давньогрецькі мислителі мали на увазі шлях, що веде до мети і забезпечує вирішення завдання. Йдеться про простір, який містить безліч можливих напрямків шляху, і в цій хаотичній невизначеності потрібно вибрати лінію однозначного маршруту. Такий шлях і є методом, який приводить до цільового результату. Проблема віддзеркалює утруднення (бездоріжжя), метод же, подібно карті, вказує на вихід з нього» [829].

Згідно з Платоном, оптимальним методом осягнення істини є діалектика, яка означає мистецтво міркування, завдяки якому людина, «омінаючи відчуття, засобом розуму досягає сутності кожного предмета і за допомогою мислення осягає сутність блага» [557, с. 286]. Так індивід опиняється на світоглядній вершині, дістає можливість споглядати «досконале в існуючому», розумна очевидність якого сама по собі вже є достатньою причиною для зосередження зусиль на його здійсненні, втіленні на рівні буттєвої практики, екстраполяції на майбутнє.

З певною умовністю можна виокремити три типи методу: «1) практичний, що слугує досягненню користі; 2) світоглядний, який забезпечує отримання ціннісних результатів; 3) науковий, котрий орієнтується на виробництво нових і об'єктивно-істинних знань» [829].

Істотне ідейне і пізнавальне значення має запитальний метод. «Питання покликані вивести знання, які знаходяться в контурі теми, з дужок результатної скутості. Внаслідок запитування когнітивні структури методично ставляться під загрозу. Питання переводять їх у стан нестійкості» [736]. Не випадково Р. Дж. Колінгвуд наполягав, що реальна дослідницька проблема вимагає від суб'єкта наукової діяльності «запитальної активності».

Коли інтелект у формі емпіричного досвіду відчуває гносеологічні труднощі, то такий стан називають проблемною ситуацією. Її змістовний стрижень утворює «неможливість інтелекту забезпечити діяльність методами емпіричного досвіду. Проблема ситуація змушує людину перейти від механічного накопичення досвіду до його осмислення. Ключовим елементом проблемної ситуації постає розбіжність несподіваного фактора середовища з очікуваним враженням, яке впливає з методу-настанови. Інтелект оцінює розбіжність між актуальним та належним сприйняттями. Він визначає, що старий метод скеровував досвід неефективно» [829].

Проблемна ситуація характеризує становлення когнітивного протиріччя, основною формою якого є протиріччя між новими фактами та старими теоріями. Якщо ранні фази розгортання проблемної ситуації виражаються станом «пізнавальної невизначеності», то більш чіткі контури незнаного віддзеркалює наукова проблема. К. Поппер наполягав: **ключове, вирішальне значення має не метод і не техніка, а чутливість до проблем.** Цим висловом підкреслювалася первинна значущість проблеми щодо методу її розв'язання. «Наукова проблемність характеризується такими ознаками: кожна проблема в науці виникає в процесі акту проблематизації, коли за допомогою норм-ідеалів (зв'язність, несуперечливість, раціональна ясність, простота тощо) вчені оцінюють знання і, знаходячи відхилення, надають їм проблемного статусу. Наукова проблема володіє низкою суб'єктивних і об'єктивних характеристик: вона сприймається як бар'єр-перешкода, який треба подолати особливими зусиллями інтелекту; композиція знання і незнання утворює зміст проблеми. Розвиток наукової проблеми відбувається за двома напрямками: від абстрактної теми до конкретних завдань (конкретизація); від

емпіричного завдання до теоретичної проблеми (генералізація)» [829].

Наявність усталеної системи стереотипів у структурі свідомості індивідів детермінована необхідністю забезпечення стабільності життєдіяльності за допомогою захисту концептуальної картини світу. Однією з основних функцій стереотипу вважається функція асиміляції нової інформації. Стереотипи є універсальними комунікативними одиницями, які забезпечують процеси спілкування членів соціуму. В межах єдиного соціуму інваріантній частині картини світу належать значні позиції в межах суспільної свідомості. Власне, ця особливість і слугує основою стереотипізації. Стереотип як конвенційна норма є водночас певним знанням та його оцінкою, що поділяється частиною індивідів цього соціуму. Стереотипи здійснюють функцію стабілізації суспільства, врівноважуючи прагнення людини до варіативності та різноманітності.

Ж. Батаю належить така сентенція: «Той, хто знає, не може вийти за горизонт знаного». Йдеться про ситуації, коли знання втрачало життєву наснагу й набуло догматизованих ознак. Здебільшого це пов'язано з рутинізованим способом життя, коли все будується на звичних і стереотипних способах дії. Коли ж традиція поступається місцем інновації, а віра відступає перед сумнівом, тоді знання втрачає форму остаточної відповіді, набуваючи статусу проблеми [829].

Криза довіри до одних світоглядних підстав і віра в інші формується насамперед і в основному в сфері критичного мислення. Для науки це характерна тенденція скорочення періодів переоцінки своїх фундаментальних положень. Якщо в минулому такі зміни відбувались упродовж століть, то нині – максимум за десятки років. Показова світоглядна еволюція фізиків ХХ століття, змальована М. Борном. У 1921 році разом зі своїми колегами він був переконаний у тому, що природа підкоряється лапласівському детермінізму, а науковий метод не може бути доповнений засобами філософії і мистецтва. Але через три десятиліття вчені вже віддали перевагу протилежним поглядам: закони фізики мають ймовірнісно-статистичну природу, а наукове мислення лише виграє від зв'язку з художньою уявою і філософськими припущеннями. У ХІХ столітті така швидка метаморфоза була б неможлива, бо була відсутня ключова причина феномену прискорення – домінування критичного стилю світосприйняття [829].

Істотною проблемністю позначена та обставина, що сучасний етап розвитку українського суспільства характеризується еклектичним поєднанням стереотипів, співіснуванням старих стереотипів свідомості й поведінки, які значною мірою втратили свою функціональну ефективність, та нових, ще не усталених стереотипних алгоритмів, котрі також не надто адекватні для сприйняття буттєвих реалій.

В епоху постмодерну інтеграція соціогуманітарного знання витлумачувалася довільним, релятивним поєднанням жанрів, стиранням меж не лише між науковими дисциплінами, а й між наукою та міфологією, наукою та містикою тощо. К. Леві-Стросс започаткував використання в соціальних дисциплінах поняття «бриколаж», що означає складання мозаїки, в якій кожен шматочок є символом, образом із минулого досвіду, а їх поєднання формує нову картину світу. Якщо вчений оперує поняттями, то бриколер мислить знаковими трафаретами, які допомагають осмислити незнайому реальність і потенційний рівень буття. Не випадково Л. Леві-Брюль писав: пралогічне мислення є синтетичним за своєю сутністю. На відміну від логічного мислення, його складові не передбачають попередніх аналізів, результати яких фіксуються в поняттях. Синтези в пралогічному мисленні майже завжди не підлягають структуруванню і диференціації, тому аналітичні процедури до них неможливо застосувати.

Постмодерну притаманна тенденція посилення донаукових і ненаукових формоутворень свідомості. Як зазначав Е. Морен, відродження цієї тенденції приводить до «переконструювання загальної конфігурації знання», внаслідок чого знання перестає фетишизувати такі принципи і атрибути науковості, як об'єктивність, несуперечливість і аналітичність; воно виявляє сталу тенденцію до поліваріативності, полісемантичності та змістовно-інструментального плюралізму. Зрештою, такий стан речей повністю підтверджує відкритий Нільсом Бором на початку ХХ століття принцип компліментарності (додатковості) різних способів осягнення людиною світу.

Ми живемо в курйозні часи: з одного боку, масова свідомість ледве не сакралізує науку і все, що пов'язано з цією сферою діяльності, з іншого боку, такі поняття, як «наука» і навіть «знання» втратили виразні смислові ознаки. Епосі постмодерну притаманне химерне поєднання понятійного інструментарію науки та міфологічних сюжетів, неоднозначних символів і метафор, які викликають амбівалентні асоціативні порівняння. У такій системі буттєвих координат



мимоволі виникає низка запитань принципового значення, а саме: яке значення для соціогуманітарної практики має науковість як така – науковий характер використовуваних знань, науковий стиль мислення, науковий спосіб постановки і виконання професійних завдань? Зрештою, проблемному вістру можна надати гранично розлогих ознак: у чому полягає покликання і значення науки?

Якщо здійснити мисленнєвий реверс і відштовхнутися від поняття, яке є змістовно і субстанційно протилежним науковому знанню, то в полі зору з'явиться насамперед термін «догма» як претензія на остаточну істину. Наукове знання – провідний елемент наукового простору, впорядкована в просторі й часі знаково-символічна система вираження пізнавальної діяльності людини. Воно існує як лінійний (просторовий) текст, об'єктивних детермінованих та індетермінованих багатовекторних зі зворотними зв'язками (і в цьому плані нелінійних) смислових висловлювань про об'єкти пізнання, вихід за які є виходом за межі науковості у сферу синкретичності, міфологічності та вірувань. Суб'єкти і об'єкти науки, її положення, способи їх творення і опанування ними є об'єктивованими, дистанційованими й ідентичними в усіх соціокультурних ареалах, тому наукові положення мають один і той самий функціональний простір.

Особливості об'єктів науки виявляють недостатність для їхнього освоєння засобів, якими оперує повсякденне пізнання. Хоча наука і послуговується звичайною мовою, вона все-таки не може лише за її допомогою вивчати і змальовувати свої об'єкти. Адже, по-перше, буденна мова пристосована для змалювання і передбачення лише об'єктів, умонтованих у наявну практику людини (наука ж виходить за ці межі); по-друге, поняття повсякденної мови істотно аморфні й багатозначні, а їхній достеменний смисл найчастіше виявляє себе лише в контексті повсякденного досвіду. Наука ж часто має справу з об'єктами, не освоєними повсякденною практичною діяльністю, тому вона, по-перше, прагне якомога чіткіше зафіксувати понятійно-дефінітивний рівень, по-друге, генерує спеціалізовану мову, придатну для змалювання її об'єктів. У наукових поняттях відображаються істотні, сутнісні властивості й закономірності зв'язків дійсності.

Лише мета, на яку спрямовано дослідження, а також результат її досягнення дають підстави робити висновки про те, наскільки доречний науковий метод, наскільки він надійний і валідний. Безперечно, вчений зобов'язаний думати і про технічну сторону свого дослідження, але лише вдало обраний метод наближає його до

поставленої мети. Забуваючи про мету свого дослідження, вчений уподібнюється одному з пацієнтів З. Фрейда, який так ретельно протирав свої окуляри, що в нього не залишалось часу скористатися ними і розгледіти хоч щось навколо.

Існує істотна різниця між тими, хто знає, *як робити*, та тими, хто знає, *що робити*. Перші, яких абсолютна більшість, стають носіями ритуалу і церемонії, охоронцями протоколу і процедури. Вони небезпечні тим, що «простому смертному» легше зрозуміти «технаря», ніж теоретика і творця. Це пояснює природу неадекватного буттєвим реаліям стереотипу, згідно з яким «методисти від науки» становлять сутність, своєрідний гумус, депозитарій, золотий запас науки. А неадекватність стереотипів так чи інакше визначає неадекватність управлінських рішень і прийнятих на озброєння пріоритетів та преференцій розвитку.

У резонансній праці «Науковий прогрес» (1977) Ларрі Лаудан визначав науку «типом діяльності, спрямованим на розв'язання найскладніших проблем». Він виокремив дві ключові ознаки науковості: 1) емпірично або концептуально розв'язана проблема формує базис наукового прогресу; 2) мета науки – зробити максимально значущими емпіричні розв'язання проблем і знизити значення тих аномальних проблем, які ще не знайшли свого розв'язання. Таким чином, заміну однієї теорії на іншу можна вважати прогресом лише за умови, що нова теорія краще, ніж попередня, виконує функцію розв'язання проблем.

На відміну від позитивістського дослідницького напрямку, який обстоював тотожність методів дослідження природи та суспільства і витлумачував соціокультурну дійсність за аналогією з буттєвими алгоритмами природи, В. Дільтей та Е. Гуссерль аргументовано проілюстрували, що «позитивістський ідеал об'єктивності наукового знання не підходить для соціогуманітарних наук, оскільки ті принципово відрізняються за своїм предметом від природознавства. Крім того, в соціогуманітарних науках предмет пізнання не протистоїть як річ суб'єктові пізнання. Тому, згідно з В. Дільтеєм, тут потрібен інший, ніж у природознавстві, дослідницький метод, а саме – метод розуміння, який передбачає духовний зв'язок між дослідником і тим, що він досліджує» [658, с. 57].

Специфіка функціонування наукових методів у соціальному пізнанні є надзвичайно важливою темою досліджень. Для вивчення і з'ясування суб'єктивних мотивів соціальних проектів природничо-наукові методи непридатні або, щонайменше, неефективні. Для цього

типу пізнання необхідно використовувати специфічний метод розуміння як важливу особливість оперування текстом. Розуміння є діалогом дослідника та автора тексту. Завдання дослідника полягає в осягненні семантичної автентичності тексту, проникненні у внутрішній світ автора, який у цьому разі є об'єктом пізнання. Ще однією особливістю соціального пізнання є неусувний зв'язок соціального знання з буденними, позанауковими формами знання: на відміну від природничо-наукового пізнання, соціальний тип гносеологічних практик не зводиться виключно до наукової форми.

Інструмент розуміння є надзвичайно поширеним в арсеналі гуманітарної сфери знань. Засобом цього методу гуманітаристика «інтерпретує вже проінтерпретовану дійсність. Її категорії постають своєрідною «реконструкцією» категорій, до послуг яких люди вдаються в повсякденному житті» [658, с. 61]. Метод розуміння у виконанні В. Дільтея та М. Шелера набув ознак «чуттєвого проникнення в ситуацію», відповідно до якої недостатньо оперувати фактографічною достовірністю – необхідно враховувати «контекст внутрішнього світу», оскільки саме цей фактор визначає людину як культурно-історичну істоту, саме він забезпечує, по-перше, адекватнее, а по-друге, сутнісне уявлення про конкретну людину.

Кліффорд Гірц вочевидь має рацію: «Послідовний сумнів і систематичне взяття всього під сумнів, притлумлення прагматичних мотивів на користь незацікавленого спостереження, спроби аналізувати світ з позицій формальних понять, ставлення яких до неформальних понять здорового глузду є вельми проблематичним, – ось основні ознаки наукового осягнення світу» [165, с. 129].

Однак треба визнати, що змістовна демаркація більшості ознак суто наукового оперування дійсністю є недостатньо виразною, а це залишає широкий діапазон для їх різнотлумачень і амбівалентних висносків. З науковими принципами і світоглядними засновками ситуація не набагато краща. Візьмемо, для прикладу, «лезо Оккама»: «...entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem» («...сутності не множаться в більшій кількості, ніж дозволяє необхідність» – *лат.*). Часто цю методологічну вимогу означають «принципом простоти». Вона слугує нібито необхідною умовою для досягнення істини найбільш ефективним способом і водночас у найбільш стислі терміни, що, з огляду на розгалуженість шляхів досягнення істини, є рекомендацією вочевидь не зайвою. Але хто (чи пак – що) може бути надійним арбітром у питанні визначення параметрів тієї необхідності, яка визначає,

регламентує недоцільність подальшого накопичення сутностей? А можливо, сутність (якщо вона справді сутність!) взагалі ніколи не буває зайвою, бо саме її кількісне накопичення з часом призводить не лише до поступального розвитку науки, а й до наукових революцій і парадигмальних трансформацій, до переосмислення самих світоглядних основ, які позначають собою епохальні зміни в розвитку людства?

Іммануїл Кант концептуалізував доцільність розмежування суджень на *асерторичні* (судження дійсності), *аподиктичні* (судження необхідності) та *проблематичні* (судження можливості). При цьому проблематичні судження є стратегічним ресурсом і основною умовою, імперативом ефективного функціонування науки як сфери знання і пізнання.

Биокремлюють три основні типи думки – практичний, світоглядний та науковий. Як зазначає В. Юлов, «на рівні практики проблеми зосереджуються передовсім на розбіжностях цілей та засобів. Гармонізація мети і засобів віддзеркалює зміст практичного мислення» [829]. «Мисленню притаманні принципові відмінності від емпіричного досвіду, на рівні якого зовнішнє середовище посилає нам чуттєві сигнали, а інтелект надає цьому змісту раціональної форми. Мислення виникає там, де ми «об щось подумки вдаряємося» (П. Валері). Йдеться про будь-яку проблемну ситуацію, в яку потрапляє інтелект. Розум не може відразу сформулювати прийнятну відповідь, тому виникає потреба в попередній внутрішній роботі розуму» [829]. Що стосується дивергентного мислення, то воно базується на можливостях уяви і спроможне генерувати по кожній проблемі декілька оригінальних відповідей. Така розбіжність трапляється в науці (стадія гіпотезування), у винахідницькій та криміналістичній практиці (висування ідей і версій). Цей тип мислення вважається найбільш ефективним на сучасну пору.

Базовим пунктом будь-якого знання є сумнів у тому, що навколишній світ є чимось само собою зрозумілим, тому будь-яке пояснення цього світу апріорі може бути лише конвенцією (угодою). Якщо екзогенна концепція знання, яка своїми світоглядними витокami сягає філософії Локка, Юма та Мілса, виходить із тих міркувань, що джерелом знання є реальний світ, то ендегенна концепція знання, яка спирається на ідеї Спінози, Канта та Ніцше, вважає, що знання зумовлене насамперед внутрішніми процесами суб'єкта.

К. Ясперс наголошував, що наука передбачає систематичне понятійне мислення, яке без змістовних і сутнісних збитків може бути

повідомлене іншим. Ці два критерії – систематичність і повідомленість – є необхідними і універсальними індикаторами науковості знання. Вони безпосередньо пов'язані з колективним характером наукової діяльності та інструментальними ресурсами інтерактивного обміну.

Як зазначав Г. Гегель, соціокультурний феномен науки став можливим, тобто перейшов із суто потенційної в актуалізовану сферу лише тому, що набув ознак певної «загальної справи», яка віддзеркалює генерування зусиль у напрямі, спільному для всіх учасників цього процесу. Така загальна справа поєднує дуже різних людей потребами спільного і скоординованого пошуку, конвенційно погодженим (принаймні в загальних рисах) розумінням цілей та сенсу своєї праці.

Цей феномен можна увиразнити як за діахронічною, так і за синхронічною критеріальністю. У діахронічному сенсі наука постає своєрідною естафетою наукових поколінь, у межах якої кожне наступне покоління науковців розпочинає свої зусилля не з чистого аркуша, а продовжуючи напрацювання попередників, відштовхуючись від тих рубежів, яких було досягнуто раніше. У синхронічному розумінні наука є унікальною (з мікувань результуючого ефекту) співтворчістю, з якою несумірна будь-яка інша діяльність.

Знання закріплюється і канонізується на рівні концептуалізації, концептів. За однією версією, термін «концепт» походить від латинського *conceptus*, що в перекладі означає «думка», «уявлення», «поняття». За іншою версією, прототипом концепту є латинське *conceptum* – «зародок», «зерня», з якого проростають похідні змістовні форми. Ядром концепту постає стрижнева смислова домінанта.

Істотне значення для апробації знань має рівень бінарних опозицій і проблем. Бінарні опозиції (дистинкції) віддзеркалюють фундаментальні, субстанційні протиріччя, чи пак – несумісності. Якщо проблема віддзеркалює різну модальність – наприклад, потребу вибору між «хочу» та «треба», «можу» та «треба», «хочу» та «можу», то дилема зумовлена необхідністю вибору між альтернативами однакової модальності: «хочу» та «хочу», «можу» та «можу», «треба» та «треба». Якщо в основі проблеми лежить конфлікт між індивідуальним інтересом та надіндивідуальним обов'язком, то дилема виникає тоді, коли кожна з можливих дій у принципі прийнятна, доречна, виправдана.

У наш час усе більш істотного методологічного значення набуває принцип несумісності й методологічного анархізму П. Фейєрабенда. Між іншим, цей інструмент цілком підлягає поширенню не лише на наукову концептуалістику, а й на культурно-цивілізаційну дійсність. Як

зазначив Фейєрабенд, не існує жодного методологічного принципу чи норми, які не порушувалися б. Аргументації з цього приводу можна надати ще більшої гостроти: **вчені часто змушені чинити всупереч канонічним методологічним приписам. Між іншим, саме таким способом здійснюється найбільший приріст наукових знань.**

Науковому середовищу притаманна схильність фетишизувати значення фактів. Насправді ж, як аргументовано розтлумачив В. Віндельбанд, кожен факт нічого не пояснює; більше того – він сам потребує пояснень, інтерпретації в системі значущих (істотних) контекстів (детермінативних аспектів, чинників).

Істотна дослідницька інтрига стосується коефіцієнта кореляції між фактами, їх інтерпретативним оформленням та науковою теорією. Йдеться про статистичну величину, яка з'ясовує, наскільки значення однієї зі зазначених перемінних коректно визначаються за умови знання значення іншої. Одна зі стислих дефініцій констатує: пояснення фактів і є їх теорією. Якщо кожен факт окремо відображає і фіксує лише деякий аспект досліджуваної події, то змалювання за допомогою системи фактів дає уявлення про зв'язки між ними.

У процесі пояснення здійснюється виокремлення істотних фактів, необхідних зв'язків і відносин між ними, виявляються сутність і специфіка досліджуваної події, відбувається включення наукових фактів у теоретичну концепцію про певний аспект дійсності (віртуальності), подію чи тенденцію. Також слід враховувати, що з розвитком науки ті чи інші факти закономірно набувають більш глибокої інтерпретації. Втім, це не означає втрати об'єктивності попередніх пояснень.

На жаль чи на щастя, однак реальність виявляється складнішою будь-якої накинutoї на неї понятійної сітки. Дослідник, який не враховує таку особливість, істотно звужує свій інтерпретативний і креативний потенціал. Подібно до Аліси в країні чудес, він проскакує крізь дзеркало реальності в Ніяку країну. Він постає добровільним в'язнем платонівських ланцюгів, в які помістив себе, повернувшись спиною до зовнішнього світу і спостерігаючи лише тіні на його стінах.

Не варто плекати ілюзій: ідеальних, універсальних у функціональному сенсі методів не існує, бо як тільки з'явиться такий перший, то решта автоматично відіме з причин недоречності. Річ уже хоча б у тім, що поняття «ідеального типу» було запозичене Максом Вебером у представника неокантіанства Генріха Ріккєрта, який

виглумачував його як категорію апіорного пізнання. Натомість будь-який дослідницький, пізнавальний та аргументаційний проект за своєю суттю і процедурою є апостеріорним, тому повинен відштовхуватися від максимально розлогої (а не лише вузько апіорної) ресурсної інструменталістики.

Здебільшого доцільність і ефективність методологічних засобів пов'язують із перспективами виявлення (чи пак – досягнення) істини. Та попри стереотипізованість такого світоглядного постулату він не враховує істотне «але»: істина не є абсолютним пріоритетом людського цілепокладання. Люди народжуються і йдуть на плаху в абсолютній більшості випадків не заради і не в ім'я істини. Вони пишуть геніальні вірші, сонети і симфонії також не тому, що це – вимога істини. Зрештою, не з метою вдоволення забаганок істини одні переходять Рубікон, а інші – підкорюють Еверест.

Приміром, «релігійна перспектива відрізняється від перспективи здорового глузду тим, що виходить за межі реалій повсякденного життя до реалій більш широких, які коригують і доповнюють картину перших; у цій перспективі головне – не вплив на ці ширші реалії, а їх прийняття, віра в них. Від наукової перспективи вона відрізняється тим, що піддає сумніву реалії повсякденного життя не з позицій інституціоналізованого скептицизму, який розкладає даність світу на набір імовірнісних гіпотез, а з позицій того, на що вона вказує як на більш всеосяжні, негіпотетичні істини. Ключові поняття в цій перспективі – не відстороненість, а відданість, не аналіз, а прийняття речей такими, якими вони є. Від мистецтва вона відрізняється тим, що замість відсторонення від проблеми факту і навмисного відтворення атмосфери подібності та ілюзії вона поглиблює інтерес до факту і прагне до створення атмосфери абсолютної реальності» [165, с. 243].

Між іншим, «так само, як релігія, з одного боку, постачає нам символічні ресурси для вираження наших аналітичних ідей у формі авторитетної концепції про реальність, релігійна перспектива, з іншого боку, постачає нам ресурси, теж символічні, для вираження наших емоцій – настроїв, почуттів, пристрастей, переживань, хвилювань – у формах, таким самим чином забарвлених в її характерні й специфічні тони. Тому, хто буде здатний сприйняти їх (і поки він буде здатний сприймати їх), релігійні символи гарантують здатність не тільки зрозуміти світ, а й здатність, зрозумівши його, впорядкувати свої почуття, надати визначеності своїм емоціям, яка дасть можливість, в radoцax

або в тузі, з похмурістю або з безпечністю, переносити цей світ» [165, с. 122].

Теоретико-методологічне осмислення науки оперує передовсім парадигмальним рівнем наукової дійсності. Варто зазначити, що «своєрідним попередником поняття парадигми, сформованим у соціальних науках, є поняття «концептуальна рамка» (не зовсім досконалий переклад англійського виразу «frame of reference»), що поширений серед американських соціологів і соціальних психологів. «Понятійна (або концептуальна) рамка (або схема)» – це не просто набір понять, властивих тому чи іншому вченому, напряду, школі, а більш ємне уявлення, котре фіксує загальний контекст, у межах якого працює дослідник. Така «понятійна рамка» може характеризувати і певну школу, і підхід до певної проблеми» [13, с. 28].

Будь-яка парадигма, кожен «образ» науки включає два компоненти: творчий та критичний. Творчий компонент можна ототожнити з діяльністю щодо формулювання гіпотез, а критичний – з діяльністю щодо їх перевірки. Класичним прикладом творчої теорії є революційна теорія струн, яка стверджує, що ми живемо в десятивимірному Всесвіті, але тільки чотири з цих вимірів доступні людському сприйняттю. Якщо вірити сучасним ученим, інші шість вимірів згорнуті в дивовижну структуру, відому як багатоманітність Калаби-Яу. Легендарний математик Шінтан Яу, один з першовідкривачів цих вражаючих просторів, стверджує, що геометрія не тільки є основою теорії струн, а й лежить в самій природі нашого Всесвіту [802].

І. Лакатосу імпонує кунівська теза про те, що відмова від будь-якої парадигми без заміни її іншою означає відмову від науки взагалі. Лакатоса не задовольняє кунівське «зведення філософії науки до психології науки». Він увів логічний критерій «прогресуючого зрушення проблем» (замість кунівського соціально-психологічного) для зміни старої теорії новою і обґрунтував тезу, згідно з якою не окремо взяту теорію, а лише послідовність теорій можна номінувати науковою або ненауковою.

Якщо введення «прогресуючого зрушення проблем» дає підставу сподіватися на розв'язання проблеми раціонального порівняння теорій, то іншим нововведенням І. Лакатоса намагається привести у відповідність з історією науки «критичний раціоналізм». Він погоджується з Т. Куном та П. Фейєрабендом: «старим» теоріям неприпустимо довго вдається захищатися від нових емпіричних «спростувань». Але це, на його переконання, є не результатом несумірності теорій, а наслідком розгляду «дослідницьких програм», які складаються з «твердого ядра» і



«захисного поясу». Програма складається з методологічних правил: частина з них – це правила, що вказують, яких шляхів дослідження потрібно уникати, іншу частину становлять правила, котрі рекомендують перспективні шляхи і спосіб руху ними (це своєрідний «захисний пояс» допоміжних гіпотез, який допомагає боротися з «аномаліями»).

З ускладненням суспільної організації все більшого значення набуває аспект значення раціональності в прийнятті рішень окремим індивідом, соціальними групами, суспільствами. Тут доречною виявиться теза Ст. Тулміна про «матриці розуміння» (норми раціональності) як смислові орієнтири інтелектуального середовища. «Якщо мислення постає «інтелектом у дії», то його зміст обмежується раціональними формами, включаючи всю багатоманітність знань. Все чуттєве тут залишається за межами думки, і з цим згодні не лише представники когнітивної психології. Вважається, що така позиція дозволяє пояснити як те, що відмінність мислення залежить від форм емпіричного досвіду (відчуття, сприйняття), так і те, чому думка протікає «внутрішньо», в розумі. І все ж встановлення зв'язку мислення з інтелектом – це лише початок складного аналізу, бо трактування інтелекту і його активності надзвичайно множинні й дискусійні» [829].

Маючи на меті проілюструвати діапазон функціональних повноважень раціональності, Дж. Серль констатував: «Смерть – ось горизонт людської раціональності» [631]. Справді, окрім «за межового світу» смерті, будь-яка інша сфера людської життєдіяльності так чи інакше підлягає операційним можливостям *ratio*. Раціональне прийняття рішень полягає насамперед у вдалому виборі засобів, які дозволяють досягти мети. Цілі можна уподібнити бажанням. Ми підходимо до прийняття рішення, орієнтуємось на певну мету, а раціональність у цій процедурі є інструментом, який дозволяє знаходити засоби для досягнення цієї мети. Це місток до ефективної організації цілеспрямованого управління.

При цьому «багато хто вірить, що теорія раціональності повинна забезпечити алгоритмом раціонального прийняття рішень. Вони вважають, що не варто платити гроші за книгу про раціональність, якщо вона не пропонує їм конкретного методу для прийняття рішень: чи потрібно розлучатися з чоловіком або дружиною, які інвестиції зробити на фондовому ринку і за якого кандидата голосувати на наступних виборах. Унаслідок підстав, які існують всередині проведеного мною аналізу, жодна теорія раціональності не може дати алгоритму для прийняття правильних рішень. Мета такої теорії не в

тому, щоб сказати вам, як розв'язати складну проблему, а щоб пояснити певні структурні властивості раціонального прийняття рішень. Як теорія істинності не пропонує алгоритму для визначення того, які висловлювання є істинними, так і теорія раціональності не володіє Священним Граалем алгоритму для прийняття бездоганих раціональних рішень.

Друга помилкова думка щодо раціональності полягає в тому, що якби стандарти раціональності були універсальними і якби всі люди діяли раціонально, то не існувало б суперечок. Внаслідок цього прийнято вважати, що сталість протиріч серед добре інформованих і раціональних людей свідчить про те, що раціональність прив'язана якимось чином до культур і окремих людей. Але це помилково. Стандарти раціональності, як і стандарти істинності, цілком можна застосувати до всіх людей і культур. Але при універсальних стандартах раціональності й раціонального мислення є можливість виникнення великих суперечностей; це навіть неминуче. Нехай існують обґрунтовані й прийняті стандарти раціональності, люди, що діють повністю раціональним чином, володіють повною інформацією; все одно раціональні протиріччя з'являться, бо, наприклад, раціонально діючі суб'єкти часто мають цінності та інтереси різні й суперечливі, проте однаково прийнятні з раціональної точки зору» [631].

На переконання А. Уайтхеда, до основних інструментів наукової раціональності належить об'єктивність, послідовність, інтелектуальна чесність, а також ясність сприйняття і викладення думок. Такий висновок напрошується тому, що саме ці компоненти забезпечують ту «рівновагу розуму», яка створює необхідні передумови ефективного протистояння стихійному впливу ірраціональних настроїв, спроможних призвести до соціального хаосу й навіть колапсу.

У філософії науки під раціональність розуміється сукупність норм і методів, які характеризують наукове дослідження, а теорія раціональності субстанційно збігається з методологією науки. Впродовж кількох попередніх десятиліть генералізація уявлень про наукову раціональність відбувалася за двома напрямками. Перший відштовхується від певних ідеалів науки і способів організації суджень критеріями істинності, доказовості, логіки тощо. Другий напрям акцентує вістря своєї уваги на певних процедурах, правилах, ефективності науково-дослідних зусиль. Якщо перший підхід ілюструють насамперед неопозитивістські уявлення про наукову раціональність, то другий пов'язаний передовсім із попперівською філософією науки.

Важливим дослідницьким аспектом є співвідношення раціональності та логічності: з одного боку, зрозуміло, що логічність постає необхідною передумовою і атрибутом раціональності, а з іншого боку, раціональність мисленнєвих процедур не зводиться до їх логічності, бо є чимось істотно більшим та іншим, ніж тривіальне дотримання канонів і правил логіки. Залишається відкритим запитання: чим є раціональність, окрім логіки, в яких випадках і наскільки наукова раціональність не потребує логіки, її регламентних норм і вимог?

Максима Р. Декарта полягає в наступному: раціональний обов'язок мислячого індивіда передбачає сумніватися в усьому, що можна піддати сумніву на тій чи іншій підставі. Іншими словами, сумнів є основним і вкрай необхідним фактором для досягнення істини. Не випадково саме сумнів утворює методичне й світоглядне вістря як раціоналізму, так і теорії наукової раціональності.

Макс Вебер пов'язував формальну раціональність з усім, що піддається кількісному обліку і повністю вичерпується кількісними ознаками. Вже навіть ця характерна особливість заперечує доцільність поширеної в наш час гіпертрофії значення *ratio* для епістемологічних і гносеологічних процедур. Тим більше, що, як зауважив Мішель Фуко, раціоналізм у багатьох випадках прокладав собі шлях у спосіб застосування репресивних практик, які маргіналізували будь-які вияви незгоди з «генеральною лінією». Особливо відчутним такий «войовничий раціоналізм» виявився в сфері освіти, що переконливо проілюстровала книга «Наглядати і карати» того ж М. Фуко.

У своєму останньому бестселері Діана Акерман досліджує походження і еволюцію відчуттів; відмінність їх свідомого сприйняття в різних культурах. Вона зазначає: «Більшість схильна вважати, що розум знаходиться в голові. Але новітні відкриття фізіологів доводять, що насправді він зосереджений не повністю в мозку, а мандрує по всьому тілу з караванами гормонів і ферментів, працюючи осмислюючи весь той сплав чудес, які ми звикли називати «дотиком», «смаком», «нюхом», «слухом» і «зором»» [5, с. 5].

У наш час «класична раціональність розгалужується на безліч «дисциплінарних раціональностей», які відповідають багатоманітності різних типів людської раціональності. Норберт Еліас, наприклад, вводить поняття «палацової раціональності», дуже відмінне від звичних нам веберівських тлумачень. Поняття «палацової раціональності» народилося з потреби визначати за допомогою тонких деталей етикету, церемоніалу і смаку знаки майбутнього підйому або падіння

соціальними сходами як симптоми зсуву балансу влади. У аристократів двору і буржуа різні когнітивні моделі, але обидві вони раціональні. **Соціальний престиж і вміння справляти враженням постають специфічною формою влади, аналогічною ролі грошей в індустріальному суспільстві.** Більше того, різні типи людської діяльності раціоналізуються різною мірою. Віртуозне здійснення діяльності, яка досягла рівня майстерності, не піддається вичерпній раціоналізації, змалюванню послідовності виражених мовою операцій. Неодмінним атрибутом шедевра будь-якого майстра – ремісника, вченого чи педагога – є нерозгадана таємниця як «складова особистісного знання» [560, с. 136].

Т. Манн зазначав, що Ф. Ніцше належав до того широкого інтелектуального руху на Заході, який дав світу С. К'єркегора, А. Бергсона, О. Шпенглера та багатьох інших. У праці «Про істину та оману в позаморальному сенсі» Ф. Ніцше зазначав, що інтелект є лише одним із інструментів пристосування людини до світу, засобом виживання на кшталт рогів та зубів у тварин. Він розвінчував ілюзії щодо цінності й визначальності розуму на підставі того, що той не стільки пізнає світ, скільки його формалізує і схематизує, вихолощуючи при цьому фундаментальні життєві інтенції.

Стереотипізована в наш час сакралізація людського інтелекту недоречна вже хоч би з тих міркувань, що за своїми базовими функціями інтелектуальна складова людського ества є інструментом агресії. Кожен живий організм підтримує свою життєдіяльність у процесі перманентної взаємодії з навколишнім середовищем, використовуючи енергію, яка вивільняється під час руйнування інших організмів і систем. Іншими словами, антиентропійні процеси в одній системі можливі за рахунок ентропії в іншій системі, одна система живе за рахунок руйнування, помирання іншої. В цьому сенсі інтелект постає інструментом антиентропійної активності.

Л. Шестов аргументовано наполягав, що «всі «чесноти», якими зазвичай вихваляється розум, – мудрість, справедливість, красномовство – виявляються безсилами проти відчаю, котрий знаменує собою вичерпаність усіх можливостей, остаточну неминучість» [799, с. 196]. Смысловий акцент цієї тези поділяв М. Фуко, зазначаючи, що «розум – це різновид катівні; і тортури ним бувають більш дошкульними і витонченими, ніж у концентраційних таборах» [883, с. 97]. В унісон із цією думкою іронізував А. Камю: «Цей розум – всеохоплюючий, практичний або моральний, цей детермінізм, ці категорії, які все

нібито «пояснюють», насправді смішні для розважливої людини» [870, с. 37], а К. Г. Юнг стверджував: «Раціональність життя і світу ніколи не була доведена; навпаки, існують серйозні підстави вважати їх ірраціональними – точніше, такими, які в своїх остаточних вердиктах опиняються по той бік людського розуму» [962, с. 48].

Тут простежуються очевидні світоглядні паралелі з концептуальною тезою Г. Лейбніца у «Нових дослідях людського розуму»: «У нашому розумі нема нічого такого, чого вже не дрімало б у вигляді химерних уявлень у темній душі» [919, с. 34]. У цьому контексті цілком доречним виявиться зауваження М. Фуко: «Божественна мудрість не є розумом» [748, с. 51]. Він наполягав: за великим рахунком, все – лише божевілля; за малим рахунком, все – не більше, ніж божевілля. Пояснюючи свою позицію, М. Фуко зазначав: «Усі нібито безглузді химери й образи божевілля насправді є елементами незбагненого, прихованого езотеричного знання» [748, с. 41].

Як зауважив М. Бердяєв, «істина може відкритися завдяки мистецтву Ф. Достоєвського або гностичній містиці Я. Бьоме значно більшою мірою, ніж у випадку Г. Когена або Е. Гуссерля» [59, с. 271–272]. Цей світоглядний акцент посилив М. Екхарт, стверджуючи, що продуктивна рефлексія щодо божевілля можлива лише в разі витлумачення цього явища як неконституційованого аспекту раціональності. Принагідно зазначимо, що в багатьох мовах явища, котрі віддзеркалюють божевілля та пророцтво, позначаються одним словом. І це зовсім не випадково.

Часто доводиться констатувати **гіпертрофованість регулятивно-маніпулятивних можливостей розуму**. З цього приводу К. Г. Юнг наголошував: «Сучасники не розуміють, наскільки «раціоналізм», який знищив їхню спроможність адекватно сприймати символи та ідею божественного, віддав їх у розпорядження психічного пекла. Хоча ми й звільнилися від «забобонів», однак зробили це коштом втрати своїх духовних цінностей. У результаті етичні й світоглядні традиції виявилися перерваними. Розплатою за це є всезагальна дезорієнтація і розпад» [830, с. 91–92]. Крім того, як стверджував А. Дж. Тойнбі, «повертаючись до розуму, філософія відчуження ігнорує серце, чим самовільно роз'єднує те, що поєднане Господом» [685, с. 442]. Вона нехтує «внутрішнім світом у всій його невичерпній глибині («внутрішньою людиною» Апостола Павла), який у Старому Завіті здебільшого йменується «серцем»» [142, с. 44].

З одного боку, широкомасштабні кризи раціональності за своєю суттю є кризами певного ставлення людини до навколишнього середовища. З іншого боку, кожен тип раціональності визначає ставлення людини до навколишнього світу. Найбільш виразним негативним прикладом новоєвропейського типу раціональності може слугувати екологічна криза.

Як іронічно зауважив М. Полані, якщо за допомогою логіки і раціоналізму можна дістатися з пункту А в пункт Б, то, користуючись навігатором уяви й ірраціоналізму, можна опинитися де завгодно. Отже, стратегічна перевага другого інструментального підходу очевидна. Цю тезу доводить безліч емпіричного матеріалу, який зі зрозумілих причин в умовах домінування формальної раціональності замовчується або опиняється на маргінесі інформаційного потоку. Приміром, «у 1941 році команда радянських антропологів вирушила в Узбекистан для проведення санкціонованої державою експедиції. Їх місія, затверджена самим Сталіном, полягала в тому, щоб знайти гробницю Тамерлана і провести ексгумацію тіла. Тамерлан був воєначальником, який жив у XIV столітті, а в Узбекистані вважався національним героєм. Не дивно, що члени місцевого мусульманського духовенства марно намагалися перешкодити ексгумації. Вони попередили, що якщо спокій вождя буде порушений, то через три дні розпочнеться катастрофа. Керівник експедиції Михайло Герасимов від застережень відмахнувся, назвавши їх місцевими забобонами, і призначив ексгумацію на 19 червня 1941 року. Рішення радянських антропологів можна назвати як сміливим, так і безрозсудним. На зовнішньому боці труни Тамерлана був напис: «Коли я воскресну, світ здригнеться». Три дні після ексгумації нацистська Німеччина почала операцію «Барбаросса» і вторглася в Радянський Союз. Збіг? Можливо. Так чи інакше, світ дійсно здригнувся» [688].

Між іншим, чимало аналітиків стверджують, що «нацистське вторгнення було прямим наслідком прокляття Тамерлана. Між іншим, переломний момент у Великій Вітчизняній війні відбувся під час несподіваної перемоги в Сталінградській битві. Так ось, перед вирішальним боєм Сталін наказав повторно віддати останки Тамерлана узбецькій землі, провівши повний ісламський обряд поховання. І хоча, зрештою, прокляття нібито вдалося перемогти, воно спричинило страшні жертви: під час війни загинуло 7,5 млн радянських громадян» [688]. Найбільш показовим у зазначеному випадку є постать Сталіна – людини, яка була категоричним противником будь-якого

«мракобісся». Можна тільки уявити, який психологічний злам з ним стався, щоб прийняти настільки принизливе для себе рішення.

Поширений у наш час феномен мильних бульбашок на ринку акцій і залежність курсових коливань валюти від політичних коментарів мають надто мало спільного з раціональною визначеністю і прогнозованістю економічної сфери. Тому переоцінювати значення фактора ratio в економічній сфері не варто – це призводить до формування неадекватної картини економічної і загалом соціальної дійсності. Зрештою, аналогічне зауваження коретно поширюється на випадок недооцінки раціонального інструментарію. В кожному разі слід визнати, що раціональність плюралістична: великій кількості форм ірраціональності протистоїть не одна всеохоплююча форма раціональності, а специфічні форми раціональності, які протистоять не лише відповідним формам ірраціональності, а й іншим формам раціональності.

Можна констатувати, що в сучасній філософії науки як систематичній рефлексивній діяльності набирає силу тенденція подолання «демаркаціонізму», жорсткого відокремлення сфери раціонального наукового знання від інших сфер інтелектуально-практичної діяльності, розмежування між когнітивними та соціальними детермінантами наукового знання, логікою дослідження і психологією пізнання, нормами раціональності та цінностями. Зазначена тенденція покликана привести до продуктивного симбіозу традиційно-нормативних та суб'єктивно-орієнтованих аспектів у межах цілісної теорії наукового пізнання.

У цьому контексті потребують корекції стереотипізовані уявлення про логіку. Як зазначив Жан Піаже, в логіці виражена специфіка діяльності суб'єкта, а різні культури цілком можуть оперувати несумісними логіками. Освальд Шпенглер у легендарному «Присмерку Європи» також аргументовано наполягав на існуванні логік різного типу – зокрема, логіки Аристотеля, арабської логіки, логіки індуїзму тощо.

Зрештою, окрім процедур логіки істотне значення для будь-якого творчого дослідницького процесу має ще й інтуїція. Наприклад, згідно з Анрі Бергсоном, інтелект неспроможний адекватно і повною мірою осягнути життя, його цілісність і мінливість, тому належним інструментом сприйняття життя було запропоновано споглядання та інтуїцію, а істотним значенням концептуалістики постає «прорив до життя» як найвищий рівень буття в умовах творчої єдності життя.

Як зазначають фахівці, в багатьох ситуаціях «не можна покладатися на те, що вже відбулося в житті: навпаки – потрібно прислухатися до свого внутрішнього голосу і чинити так, як він підказує. В процесі досліджень учені виявили, що людина схильна приймати рішення, виходячи здебільшого з життєвого досвіду, а не з підказок інтуїції. Це часто призводить до помилок. Фахівці стверджують, що не варто надто покладатися на досвід, бо той не завжди ефективний, а крім того, має чимало недоліків. Психологи наполягають, що людям необхідно більше прислухатися до шостого чуття, бо саме воно допомагає уникати зайвих проблем, а також робити вдалий вибір. Людина діє, виходячи з життєвого досвіду, однак у стресових ситуаціях, коли немає часу на роздуми і аналіз ситуації, саме внутрішній голос здатний спрямувати на правильний шлях і діяти з необхідною наполегливістю. Інтуїція – це унікальна здатність людини, її формування відбувалося протягом усього періоду еволюції. Життєвий досвід набувається лише однією людиною і в певних ситуаціях, тому у нього «набагато вужчий спектр впливу» [88].

Проблеми з оперуванням інтуїцією пов'язані насамперед із труднощами її раціоналізації і формалізації. Ще один проблемний аспект полягає в тому, що інтуїція підказує евристичний шлях дослідження, але не володіє верифікаторами коректності дослідницьких зусиль. Не випадково В. Асмус пов'язував інтуїцію з «безпосереднім бачення істини», тобто з відчуттям сутнісного зв'язку речей, яке не послуговується доказовим інструментарієм. Та навіть попри очевидну недосконалість інтуїція має чимало переваг перед досконалою логікою: як зауважив М. Бунге, сама по собі логіка є доволі примітивним інструментом, який не здатний привести до нових ідей. Тут простежуються виразні аналогії з граматикою і теорією гармонії: якщо перша не спроможна забезпечити створення поеми, то друга – симфонії.

Інтуїтивна складова світосприйняття перекидає місток аналогій до мотивів і емоцій. Характерна ознака мотивів полягає в тому, що «це не дії (в сенсі цілеспрямованої поведінки) і не почуття, а схильність до вчинення певного виду дій і відчуття певних почуттів» [165, с. 115]. І, звичайно ж, треба розуміти, що визначальним для суб'єкт-об'єктних відносин цілком може бути не гносеологічний, а мотиваційний, емотивний та інші аспекти.

Головна відмінність між настроями та мотиваціями полягає в тому, що «якщо останні володіють, так би мовити, векторними властивостями, то перші – просто скалярними. Мотиви володіють



спрямованістю, вони вказують на курс, що тяжіє до конкретної мети. Настрої ж варіюються лише відносно інтенсивності: вони нікуди не ведуть. Вони виникають на підставі певних обставин, але байдужі до мети. Подібно до туманів, вони опускаються і розсіюються; подібно до запахів, згущуються і випаровуються. Вони мають всеохоплюючий характер: якщо вам сумно, то абсолютно все здається похмурим; якщо весело – то прекрасним. Тому хоча людина може бути пихатою, хороброю, впертою і незалежною водночас, вона не може в один і той самий час бути грайливою і апатичною, екзальтованою і меланхолійною. Якщо мотиви зберігаються протягом більш-менш тривалого часу, то настрої лише поновлюються з більшою чи меншою частотою, і при цьому вони нерідко приходять і відходять з абсолютно незрозумілих причин. Але найважливіша для нас відмінність між настроями та мотиваціями полягає в тому, що мотивації «наділяються значенням» відповідно до цілей, до яких вони ймовірно ведуть, в той час як настрої – відповідно з обставинами, які їх імовірно викликали. Ми інтерпретуємо мотиви з точки зору їхніх результатів, а настрої – з точки зору джерел» [165, с. 115].

Важко спростувати аргументацію К. Гірца: «Більшість людей не можуть у німому подиві, з незворушною апатією споглядати незнайомі риси світового ландшафту і навіть не намагатися скласти собі деяке – нехай фантастичне, непослідовне, спрощене – уявлення про те, як ці риси можна примирити з більш звичними даними досвіду. Якщо людина стикається з тим, що її апарат пояснення – тобто комплекс засвоєних культурних моделей (здорового глузду, науки, філософії, міфу), необхідних для орієнтування в емпіричному світі, – щоразу дає збій під час спроби пояснити речі, котрі вимагають пояснення, то це може призвести до глибокого неспокою» [165, с. 118].

Емоційний центр людського мозку відповідає за прийняття рішень в умовах ризику. Потерпілі, в яких цей центр пошкоджений, здійснюють раціональний аналіз різних варіантів розгортання подій, але уникають відповідальності за прийняття рішень – особливо, коли йдеться про прийняття рішень у «польових» умовах, в середовищі не абстрактно-всезагального, а індивідуального ризику. Буттєвий статус ризику підвищує ймовірність фрустрацій і агресій: якщо фрустрація – це будь-яка умова, котра блокує досягнення бажаної мети, то агресія коректно ідентифікується із зусиллями щодо руйнування, усунення або нівелювання фрустрації.

Як зазначив Н. Луман, теорія є «самореферентною» системою, здатною до «самообмеження» (від інших способів відображення) і

«самозмалювання». Вона не лише відображає, а й володіє власною життєздатністю (viability). Тому наука утворила і перманентно вдосконалює особливу мову і способи комунікації. Вона генерує власну ієрархію цінностей, пріоритетів та інших атрибутивних ознак. У кінцевому рахунку це обумовлює особливу логіку і закономірності розвитку кожної галузі знання. Істотне значення мають особливості розвитку об'єкта пізнання. До факторів, що впливають на генезис науки, належить розвиток способів і засобів пізнавального процесу, динаміка яких залежить і від особливостей пізнання явищ, і від еволюції відповідних можливостей науки в цілому. Очевидним пріоритетом також є організаційні форми накопичення й трансляції знань, які окреслюють роль і місце науки як соціального інституту в конкретно-історичному суспільстві. Нарешті, не варто ігнорувати і світоглядну особливість суб'єкта пізнання, який завжди функціонує в певному соціальному середовищі, котре оперує власним критеріальним і цілепокладаючим ставленням до фактів, тому спроможного змінювати як цілі, так і способи відображення процесів і явищ.

Ключова перевага теорії полягає в тому, що вона створює необхідні передумови для отримання коректних висновків із коректних ідей. Теоретичний рівень – це можливість побудови теорії об'єкта. В принципі, кожен об'єкт може бути відображений засобом певних понять, що відображають ті чи інші істотні властивості об'єкта. Теорія, що виражає логічний зв'язок між термінами, віддзеркалює зв'язки між значущими властивостями й сторонами об'єкта. Побудувати теорію об'єкта – означає, по-перше, створити абстрактну версію об'єкта, по-друге, встановити такі логічні зв'язки й співвідношення, які відображають істотні властивості цього об'єкта. Лише в цьому разі можна стверджувати про наявність теорії.

Спочатку необхідно обрати формулу, за допомогою якої буде створена теорія. У зв'язку між термінами, вираженому формулою, відображається стала корелятивна взаємозалежність між явищами предмета дослідження. Знаючи одні властивості й параметри, ми можемо визначати інші, передбачати нові явища, які не підлягають виявленню за умов емпіричного чи споглядально-поверхового підходу до предмета. Власне, такий функціональний рівень і є теорією.

Якщо екстраполювати цей процесуальний алгоритм на конкретну сферу, то доведеться визнати відсутність даних, які «дали б підстави стверджувати про припинення еволюційного розвитку мозку в сучасної людини. На суть справи не справляє істотного впливу той

факт, що розміри мозку в сучасної людини практично не змінилися за попередні 40 – 50 тисяч років. У австралопітеків, які жили в Африці від чотирьох до двох мільйонів років тому, розміри головного мозку становили 500 – 600 кубічних сантиметрів. У пітекантропів (1,90 – 0,65 мільйона років тому) ці розміри збільшилися до 900 кубічних сантиметрів, у синантропів (400 тисяч років тому) – до 1000 кубічних сантиметрів. У сучасної людини середні розміри мозку становить 1400 кубічних сантиметрів у чоловіків і 1279 – у жінок. Амплітуда мінливості розмірів мозку зростає, а чітка залежність між його величиною та індивідуальною обдарованістю не простежується. З обдарованих людей, наскільки відомо, найменший мозок мав французький письменник Анатоль Франс, у якого розмір мозку трохи перевищував 1000 кубічних сантиметрів, а найбільш великим мозком володів І. Тургенєв (2012 кубічних сантиметрів). Цілком очевидно, що на підставі цього робити висновки про розумовий розвиток І. Тургенєва та А. Франса було б некоректно.

Поняття людського розуму й інтелекту все більше виходить за індивідуальні межі; реальністю стають колективний розум, інтелект як носій цього прогресу. Разом з тим поняття колективного розуму, «третього світу колективного знання» не повинно затуляти собою індивідуальності: вільний розвиток індивідуальності є визначальною підвалиною суспільного багатства в найширшому сенсі, а також основою суспільних зв'язків людей у відкритих системах. Людська індивідуальність чим далі, тим більше пов'язана з продуктивністю мислення, його культурою і творчим характером, що невіддільне від якісних особливостей мозку, пов'язаних як з біологічною основою, так і з соціальними умовами (освітою, вихованням)» [13, с. 34].

Теорія є формою знання, головним критерієм якої є об'єктивність, що розуміється в дусі класичної наукової раціональності. У цьому сенсі криза класичної наукової раціональності призводить до думки про кризу і навіть про неможливість теорії як такої. Це не є система в класичному сенсі – як сукупність тісно взаємопов'язаних об'єктів, яким притаманні властивості організації, зв'язності, цілісності та взаємозумовленості. Це просто комплекс теорій, які пояснюють з різних точок зору одне й те саме явище, але між ними відсутній зв'язок у сенсі системного пояснення цього феномену.

Однак, по-перше, зміна форми суб'єкта приводить до зміни форм теоретичності, по-друге, класичне грецьке «теорія» як споглядання припускає дещо ширший контекст тлумачення, адже споглядання – це практика духу, форма взаємодії людини і світу, театральна і

театралізована форма відносин людини і космосу. Значить, нам необхідно зрозуміти, наскільки соціальна філософія можлива як теорія в широкому плані, як практика теоретизування може бути запитана суспільством.

Лаконічно змістовну сутність теорії можна подати буквально двома словами: інтерпретація фактів. Дойч і Краус виокремлюють такі «критерії наукової теорії: 1) наявність абстрактного логічного скелета теоретичної системи, який визначає її основні поняття; 2) наявність теоретичних конструктів, які постачають цей скелет більш-менш контрольованим матеріалом; 3) наявність правил, що поєднують ці конструкти з емпіричним матеріалом» [13, с. 34].

Попри розмежування ще в часи Аристотеля **знання теоретичного (episteme)** та **знання практично спрямованого, технічного, ремісничого, заради користі, вузькоутилітарного (techne)**, нікому не спадало на думку визначити ці типи знання несумісними, деякими мимобіжними прямими, які не перетинаються в часі й просторі. Насправді таке розмежування завжди було не стільки типологічним, скільки рівневим: воно віддзеркалювало різний рівень (світоглядний, методологічний, концептуальний, стратегічний) знанневого потенціалу, ресурсів і можливостей.

Між іншим, доволі симптоматично, що тривалий час в античній Греції *techne* означало знання як інструмент механічної праці раба. Увиразнимо цей аспект: ідеться, по-перше, про працю механічну, монотонно-конвеєрну, а по-друге, про працю рабську, про працю рабів, а не вільних людей, не громадян полісу. Цей рівень (*techne*) був недостатнім навіть для творчої праці рабів (оскільки серед рабів могли бути – і були! – творчі особистості, то використання їх не за призначенням навіть у ті далекі часи вважалося неприпустимим марнотратством).

Емпіричним називається такий етап пізнавального процесу, на якому суб'єкт пізнання безпосередньо перетинається з об'єктом пізнання – зокрема й насамперед із фактографічною складовою дослідження. В подальшому, на теоретичному етапі, з-поміж масиву фактів, матеріалів і документів виокремлюються зв'язки, закономірності й закони функціонування і розвитку об'єкта дослідження. В процесі теоретичного структурування та ієрархізації емпіричного матеріалу генерується нове знання про світ, яке безпосередньо не простежується на емпіричному рівні пізнання.

Сучасна наукова теорія здебільшого вдається до послуг риторики та концептуалізації. Якщо риторика є сукупністю засобів, якими можна впливати на інших вербально, то концептуалізація постає моделюванням світосприйняття, розумінням і тлумаченням явищ, наповненням соціокультурного простору ідеями і принципами, які слугують адекватними орієнтирами для потреб суспільства і викликів епохи. Концепція – це ключовий елемент системи наукового пізнання, його згорнутий задум і водночас результат, експліковані цілі, пріоритети, принципи.

Критеріями ефективної теорії дослідники визнають здебільшого дві ознаки: 1) економічність теорії, тобто її здатність підпорядкувати чимало спостережуваних відносин єдиному систематичному принципу; 2) можливість теорії використовувати численні змінні й принципи в різних комбінаціях для передбачення явищ» [13, с. 34]. Безперечно, на результуючий ефект пізнання у вигляді концепцій, теорій і моделей впливають особливості не лише об'єкта пізнання, а й суб'єкта з його соціокультурною ціннісно-мотиваційною сферою і мовою, а також специфіка інструментів пізнання – починаючи з органів почуття і перцептивних еталонів суб'єкта й закінчуючи методологічними засобами.

Тривалий час не втрачає популярності класифікація теорій П. Штомпки. Згідно з нею, структурування концептуального масиву науки найліпше здійснювати за такими демаркаційними ознаками: *теорії пояснючі* (спрямовані на творення генералізуючих моделей, які надають можливість сформувати адекватне уявлення про конкретний статус-кво), *теорії евристичні* (зосереджені на виявленні релевантних підходів, принципів і положень), *теорії аналітичні* (скеровані на вдосконалення концептуальних та аргументаційних інструментів), *теорії екзегетичні* (акцентовані на систематизацію, реконструкцію та критику наявних концепцій).

Т. Кун аргументовано наполягав, що вибір на користь однієї з кількох конкуруючих варіантів теорії здійснюється на підставі п'яти критеріїв: *точності* (дедуктивні наслідки теорії узгоджуються з результатами експериментів); *несуперечності* (існує згода всередині теорії і в її зв'язках з іншими спорідненими теоріями); *простоти* (теорія вносить порядок у колишню плутанину знань); *широти сфери застосування* (теорія підказує нові факти); *плідності* (теорія відкриває нові горизонти дослідження) [390, с. 61–62].

Наприкінці 20-х років ХХ століття Кшиштоф Айдукевич концептуалізував тезу про «несумірність теорій, яка обґрунтовувала принципову (себто як апіорну, так і апостеріорну) неможливість порівняти (тобто звести до спільного критеріального знаменника і одиниць виміру) наукові відкриття, зроблені в різних сферах знання. Згодом з'явилися теорії «парадигм» Томаса Куна, «концептуальних схем» Дональда Девідсона, «інтелектуальних стратегій» Стівена Тулміна та «абсолютних припущень» Робіна Джорджа Колінгвуда, концептуальні засновки яких продовжили і поглибили тезу Айдукевича: конкуруючі парадигми, концептуальні схеми, інтелектуальні стратегії і абсолютні припущення є несумірними, бо вони здійснюють дослідження немов у різних світах, які не перетинаються.

Отже, якщо наведені типи формалізації наукового знання несумірні, то так само несумірні їхні глосарії, смислові параметри понятійно-категоріальних апаратів. З цього приводу Томас Кун писав: доволі поширеним є стереотип, що теорії можна порівняти за допомогою деякого базисного словника, але такого словника нема і бути не может, оскільки, переходячи від однієї теорії до іншої, слова істотно змінюють своє значення і умови застосування. Як наслідок – теорії де-факто несумірні.

Треба визнати, що в сучасному суспільстві відсутня істотна зацікавленість теоріями вищого рівня узагальнення, які намагаються осягнути, чим є суспільство, історія і людина в надчасових і надпросторових формах свого соціокультурного буття. Такий стан речей віддзеркалює домінуючий тип прагматичного менталітету, який вважає критерієм цінності наукових ідей їх безпосередню практичну користь, здатність підтримувати в «робочому стані» або змінювати на краще умови економічного, соціального, політичного існування людей. Не прив'язана до конкретики концептуалістика сприймається прагматиками як «порожня гра розуму», набір «контрпродуктивних мудрувань», що не мають жодного стосунку до реалій життя.

Основним аргументаційно-концептуальним інструментом для оперування соціальною дійсністю в наш час є теорії середнього рівня (рангу). Осмислення цього типу теорій уперше було здійснене в 40-х роках ХХ століття Робертом Мертоном. Слід зазначити, що «сама по собі думка про те, що рівень теоретичного знання з погляду ширини й глибини охоплення певної сфери реальності може бути різним, не була оригінальною. Втім, Мертон надав їй важливого й переконливого методологічного обґрунтування. Він запропонував виокремити в

структурі соціальних дисциплін три рівні знання: всеохоплюючі теорії, теорії середнього радіуса дії та емпіричні узагальнення, отримані безпосередньо в процесі емпіричних досліджень. Таким чином, теорії середнього радіуса дії – це деякий середній рівень узагальнень, який здебільшого виконує функції посередника між малими робочими гіпотезами, що розгортаються в процесі повсякденних досліджень, та «універсальними спекуляціями». І хоча в обґрунтуванні Мертоном логіко-методологічного статусу теорій середнього рангу міститься чимало спірних моментів, сама ідея щодо необхідності теорій такого гатунку є досить переконливою» [13, с. 19].

Перша половина ХХ століття позначена домінуванням неопозитивістської концепції пізнання. Особливість цієї концепції полягала в логіко-методологічному аналізі пізнання, у виявленні певних інваріантних структур пізнання, які є похідними від логічної мови математики, математичної логіки і фізики. На 60-ті роки ХХ століття припадає заперечення стандартів пізнання на підставі докорінної зміни буттєвих алгоритмів людини і її взаємодій із природою. В результаті сформувався новий тип пізнання, який може бути охарактеризований як посткласичний – у тому сенсі, що він функціонує після класики, модернізує її форми, приводить їх у відповідність до більш складних, ніж у класиці, систем діяльності.

Демаркація різних сфер і рівнів знання наприкінці ХХ сторіччя втратила колишній пафос принциповості й категоризму. На додаток загострилася проблема соціокультурної зумовленості пізнання. Очевидних ознак набула обмеженість методології, яка відштовхується від жорсткого розмежування природничої та гуманітарної предметних сфер. За аспектами детермінованості пізнання закріпився ключовий дослідницький статус.

М. Полані привернув увагу до значущості для епістемології і гносеології різновиду знань, щодо якого виникають істотні труднощі з вербалізацією і формалізацією. Цей знаннєвий прошарок ним був визначений неявним знанням. Згодом поняття «неявного знання» надійно закріпилося в глосарії філософії, психології та соціології як епістемологічна ознака особистісного досвіду.

Дж. Стернберг увів у науковий обіг термін «практичний інтелект», маючи на увазі здоровий глузд, який виникає в структурі практичних дій і забезпечує їм належну ефективність. Ідеться про процедурні знання категорії «як», які являють собою набір ситуативних схем, що визначають готовність індивіда діяти в конкретних

обставинах. Така компетентність словами не виражається і не підлягає усвідомленню. Б. Паскаль уподібнив інтуїцію формі роботи мовчазного розуму. Ця лінія набула розвитку в сучасних авторів. М. Полані пояснює інтуїцію дією неявного знання, Дж. Стернберг – несвідомим виявом активності практичного інтелекту [736].

Не варто ігнорувати той факт, що ненаукове знання може бути джерелом цілком наукових ідей. З цього приводу Л. Мікешина, слушно зазначає: «За відсутності метафоричних контекстів доволі проблематично отримати нове знання і ефективно інкорпорувати його в систему наявних уявлень з метою забезпечення належного рівня розуміння. Водночас, не витіснивши надто аморфні метафоричні смисли зі сфери наукового дослідження і з мови науки, практично неможливо забезпечити приріст точного знання» [476, с. 245]. Таким чином, інструмент ненаукового знання в потенційному сенсі надзвичайно перспективний, а в актуальному – вкрай складний і небезпечний. Він вимагає від дослідника певного рівня світоглядної та інтерпретаційної культури, вміння не лише артикулювати своє бачення предмета дискурсу, а й чути опонентів, оперативно виявляти й ефективно засвоювати креативне й евристичне «зерно».

Як влучно зазначив фундатор еволюційної епістемології К. Лоренц, життя є пізнанням, а навчитися жити – значить навчитися вчитися. Мистецтво пізнання, або когнітивне мистецтво, передбачає не лише коректне застосування в процесах мислення правил логіки, дедукції та індукції; це також мистецтво інтерпретації, транспарентного й коректного діалогу та полілогу, які забезпечують приріст ефективних знань. Особливістю когнітивного мистецтва в епоху глобалізму є вміння не лише мислити глобально, а й дієво застосовувати інструмент такого мислення для розв'язання локальних проблем.

Функціонально-інструментальна значущість систематизації зумовлена тим, що вона надає можливість з'ясувати функціональні особливості об'єктивної впорядкованості системних об'єктів. Вирішувати це завдання можна двома шляхами. Один з них – індуктивний. Він полягає у зіставленні емпіричних предметів задля виявлення логіки їхнього зв'язку в межах певної підгрупи, а також встановлення взаємин різних підгруп у межах групи. Другий шлях – дедуктивний. Алгоритм його дії зводиться до руху від логічного розчленування досліджуваної цілості на частини, які визнаються необхідними й достатніми для його буття як цілого, до накладання цієї матриці на відомий емпіричний матеріал.



У точному значенні систематизацією називають перший шлях, тоді як другий коректніше номінувати системним аналізом, щоправда, в реальній дослідницькій практиці обидва шляхи взаємодіють, доповнюючи і верифікуючи один одного. Необхідність функціонального поєднання цих підходів зумовлена тим, що системний аналіз, здійснюючи суто логічне розчленування системної цілісності, спроможний створити лише картину його можливої будови, а перевірка перетворення цієї можливості у дійсність виходить за межі його компетенції і доступна лише систематизації, яка – подібно до класифікації – має справу з реальною емпіричною дійсністю.

При цьому абсолютизація значення будь-якої із зазначених гносеологічних процедур є небезпечною, оскільки суто дедуктивний шлях може виродитися в спекулятивне системотворення, а винятково індуктивний залишає відкритим питання стосовно необхідності й достатності виявлених елементів та їхніх структурних зв'язків.

Цей аспект надзвичайно важливий для систематизації: не з'ясувавши його, важко розраховувати на доказове уявлення про досліджувану множинність як ціннісне утворення. Тому під час систематизації доводиться використовувати деякі загальні принципи структурного зв'язку та частин цілого, що їх розробляють діалектика та теорія систем.

На відміну від лінійної класифікації, систематизація потребує виявлення і впорядкування всіх напрямів членування, необхідних і достатніх для адекватного віддзеркалення системи в цілому і встановлення координаційних та субординаційних зв'язків. Загальне правило полягає в тому, що чим складнішою є система, тим більша кількість перемінних має враховуватися під час систематизації її компонентів та зв'язків між ними.

Також, на відміну від класифікації, систематизація виходить за межі набору емпірично даних об'єктів і звертається до деякого метаоб'єкта – цілісності, що включає всі систематизовані об'єкти як свої компоненти. При цьому систематизація керується критерієм необхідності й достатності виявлених нею компонентів системи – на відміну від типологізації, яка оперує критеріями можливості й дійсності, виявлених нею модифікацій.

Ще одна відмінність систематизації від класифікації полягає в тому, що друга завжди має відкритий характер, оскільки може бути продовжена в будь-якому напрямі. Натомість систематизація є

закритим явищем – у тому сенсі, що на обраному в кожному конкретному випадку рівні аналізу вона має дати вичерпну відповідь про склад досліджуваної системи.

Системність віддзеркалює об'єктивний status quo буттєвих реалій будь-якого рівня масштабування. В цьому контексті не викликає подиву, що системний підхід є важливим методом пізнання як дійсності, так і евентуальності. Важлива (якщо взагалі не визначальна) особливість системи полягає в тому, що вона як органічна цілісність володіє деякими новими якісними характеристиками, котрі не притаманні її окремим елементам. Взаємодія, взаємодоповнення і взаємопотенціювання елементів системи призводить до появи нових інтегративних якостей. Акцентація уваги на тому, що властивості системи визначаються взаємодією її складових-елементів, перекидає світоглядний місток до об'єктивної потреби симбіотичної, кроспарадигмальної картини світу. Ще одним істотним аспектом системної парадигми є розгляд кожної системи як елемента деякої складнішої системи. Така особливість привчає дослідника до контекстуального сприйняття навіть найбільш самодостатніх явищ і процесів, наполягає на значущості світоглядного, аксіологічного і цілепокладаючого масштабування.

Сучасність загострює аспект якості пізнавального методу, яку можна сформулювати як принцип креативності – творчої здатності індивіда створювати принципово нові ідеї, які кардинально відрізняються від традиційних схем мислення, а також уміння розв'язувати проблеми, що виникають всередині й поза реальними системами різної природи та складності. Креативність віддзеркалює спроможність досягати мети із застосуванням творчих методів та інструментів. Вона передбачає гнучкість підходів і стратегій, вміння протистояти стереотипам. Утім, уподібнювати її спонтанності не варто: в абсолютній більшості випадків це не посмішка долі й не комплімент генетики, а результат копіткої праці над собою і натужних зусиль в напрямі оволодіння проблематикою предмета дослідження. Як влучно зазначив Блез Паскаль, «випадкові» відкриття роблять зовсім не випадкові люди.

## РОЗДІЛ 4

### СУСПІЛЬСТВО ЯК КУЛЬТУРНО-ЦИВІЛІЗАЦІЙНИЙ ФЕНОМЕН

*Дерево свободи час від часу треба  
поливати кров'ю патріотів*

*(Томас Джефферсон,  
3-й президент США)*

#### **4.1. Людина: суверенна держава чи колоніальна територія соціуму?**

Якщо природним імперативом людини є спонтанність, то соціальним – цілепокладання, зважуваність, «калькульованість» тощо. Семен Франк наголошував: «Кожен суспільний лад виникає на основі віри в нього і тримається доти, доки хоча б у меншості його учасників зберігалася ця віра, доки існує хоча б незначна кількість «праведників» (в суб'єктивному сенсі слова), які безкорисливо в нього вірять і самозречено йому служать» [739, с. 117].

У наш час істотного теоретико-методологічного значення набуває процес соціалізації, дослідження сутності цього процесу і його механізмів залежно від типології соціумів та особистостей на різних історичних етапах. Соціалізація людини відбувається за допомогою широкого набору засобів, зміст яких є специфічним для різних суспільств, соціальних прошарків та віку людини. Кожне суспільство, держава і соціальна група виробляють набір позитивних і негативних, формальних і неформальних способів навіювання і переконання, приписів і заборон, заходів примусу і тиску – аж до застосування фізичного насильства, способів заохочення, нагород тощо. За допомогою цих способів і заходів поведінка людей приводиться у відповідність із прийнятими в певній культурі зразками, нормами і цінностями. Соціальні навички і механізми у вигляді стандартизації, уніфікації й уніформи загалом і соціалізація зокрема покликані забезпечити членам соціуму захисний механізм стресостійкості, узвичаєності, комфорту.

У процесі історичного генезису відбулась істотна трансформація змістовних параметрів поняття «соціалізація» та механізмів (способів,

алгоритмів) функціонування цього явища, а також перегляд його впливу на притаманні соціальним наукам фігури мислення. Фундамент сучасного розгляду людини як суб'єкта соціалізації утворює концептуальний доробок Ч. Кулі, В. Томаса і Ф. Знанецького, Дж. Г. Міда. Чарльз Кулі, автор теорії «дзеркального Я» і теорії малих груп, вважав, що індивідуальне Я здобуває соціальну якість у комунікаціях, у міжособистісному спілкуванні усередині первинної групи (родини, групи однолітків, сусідської групи), тобто в процесі взаємодії індивідуальних і групових суб'єктів.

Вільям Томас і Флоріан Знанецький висунули положення про те, що соціальні явища і процеси необхідно розглядати як результат свідомої діяльності людей, що, вивчаючи ті або інші соціальні ситуації, необхідно враховувати не тільки соціальні обставини, але і точку зору індивідів, включених у ці ситуації, тобто розглядати їх як суб'єктів соціального життя.

Джордж Герберт Мід, розробляючи напрям, що дістав назву символічного інтеракціонізму, центральним поняттям соціальної психології вважав «міжіндивідуальну взаємодію». Сукупність процесів взаємодії, за Мідом, формує суспільство і соціального індивіда. З одного боку, багатство і своєрідність наявних у тієї або іншої людини індивідуальних Я-реакцій і способів дій залежать від розмаїтості і широти систем взаємодії, у яких Я бере участь, а з іншого боку – соціальний індивід є джерелом руху і розвитку суспільства. Ідеї Ч. Кулі, В. Томаса, Ф. Знанецького і Дж. Г. Міда вплинули на вивчення людини як суб'єкта соціалізації, на розробку концепцій соціалізації в руслі суб'єкт-суб'єктного підходу.

Е. Дюркгейм, розглядаючи процес соціалізації, вважав, що провідна роль у ньому належить суспільству, і саме воно є суб'єктом соціалізації. Суспільство може вижити тільки тоді, коли між його членами існує значний ступінь однорідності, тому воно прагне сформувати людину «за своїм зразком», тобто, затверджуючи пріоритет суспільства в процесі соціалізації людини, Дюркгейм розглядав останню як об'єкт впливів суспільства, що соціалізує.

Погляди Е. Дюркгейма багато в чому стали підставою для розробленої Т. Парсонсом теорії інтеграції індивіда в соціальну систему. Парсонс визначав соціалізацію як «інтерналізацію культури суспільства, у якому дитина народилася», як «засвоєння реквізиту орієнтації для задовільного функціонування в певній ролі». Універсальне завдання соціалізації – сформувати в «новачків, що стають членами

суспільства», як мінімум – почуття лояльності, а як максимум – **почуття відданості системі**. Відповідно до його поглядів, людина «вбирає» у себе загальні цінності в процесі спілкування із «значимими іншими». Внаслідок цього дотримання загальноприйнятих нормативних стандартів стає частиною її мотиваційної структури, її потребою.

Теорії Е. Дюркгейма та Т. Парсонса вплинули і далі впливають на багатьох дослідників соціалізації. Дотепер багато хто з них розглядає людину лише як об'єкт соціалізації, а її саму як суб'єкт-об'єктний процес (де суб'єктом виступає суспільство або його складові). У концентрованому вигляді цей підхід представлений у типовому визначенні соціалізації, даному в Міжнародному словнику педагогічних термінів (Г. Террі Пейдж, Дж. Б. Томас, Алан Р. Маршалл): соціалізація – це процес засвоєння ролей і очікуваної поведінки у відносинах з родиною й суспільством і розвитку задовільних зв'язків з іншими людьми.

Кожна людина, особливо в дитинстві, отрочстві й юності, є об'єктом соціалізації. Про це свідчить те, що зміст процесу соціалізації визначається зацікавленістю суспільства в тому, щоб людина успішно опанувала ролі чоловіка або жінки (статеворольова соціалізація), створила міцну родину (сімейна соціалізація), могла і хотіла б компетентно брати участь у соціальному й економічному житті (професійна соціалізація), була законослухняним громадянином (політична соціалізація) тощо. Вимоги до людини в тому чи іншому аспекті соціалізації пред'являє не лише суспільство в цілому, а й конкретні групи та інституції. Особливості та функції цих суб'єктів суспільної життєдіяльності зумовлюють специфіку вимог, а їх зміст залежить від віку і соціального статусу людини, до якої заявляють претензії.

У 1887 році Франклін Гіддінкс у праці «Теорія соціалізації» вперше застосував термін «соціалізація». На його думку, сутність соціалізації полягає в суперечливій і навіть дещо курйозній єдності пристосування та відокремлення людини в умовах конкретного етносу чи соціуму. Пристосування (соціальна адаптація) – процес і результат зустрічної активності суб'єкта і соціального середовища (Ж. Піаже, Р. Мертон). Адаптація має на увазі узгодження вимог і очікувань суспільства стосовно людини з її настановами і соціальною поведінкою; узгодження самооцінок, тобто самоаналіз і домагання людини з її можливостями і реаліями соціального середовища. Отже, адаптація – це процес і результат перетворення індивіда на соціальну істоту.

Натомість відокремлення віддзеркалює процес автономізації людини в суспільстві. Загалом у кожному процесі соціалізації закладено внутрішній конфлікт між ступенем адаптації людини до суспільства та ступенем відокремлення її у суспільстві, який до кінця розв'язати не можна. Інакше кажучи, ефективна соціалізація припускає певний баланс адаптації й відокремлення. Людина стає повноцінним членом суспільства, будучи не тільки об'єктом, а й, що важливіше, суб'єктом соціалізації, що засвоює соціальні норми і культурні цінності, виявляючи активність, саморозвиваючись і самореалізуючись у суспільстві.

За визначенням Д. Узнадзе, соціальна настанова – це чинник, який організує особливість особистості й цілісність її структури. В разі наявності певної потреби і ситуації її задоволення в суб'єктові виникає специфічний стан, який можна охарактеризувати як настанову на здійснення певної діяльності, спрямованої на задоволення актуальної потреби. Визначаючись потребами як головною спонукальною силою поведінки, настанова сприяє їх реалізації в конкретних умовах дійсності. Вона передує діяльності.

Соціалізація людини у взаємодії з різними факторами й агентами відбувається за допомогою низки механізмів. Існують різні підходи до розгляду механізмів соціалізації. Г. Тард вважав основним з них наслідування. Урі Бронфенбренер механізмом соціалізації вважає прогресивну взаємну акомодацию (здатність до пристосування) між активною зростаючою людською істотою та умовами її життя, що змінюються. Узагальнюючи наявні дані, можна виділити кілька універсальних механізмів соціалізації, які необхідно враховувати і частково використовувати в процесі виховання людини на різних вікових етапах.

З-поміж механізмів соціалізації можна виокремити: *ідентифікацію* – процес спонтанного ототожнення індивідом себе з іншою людиною, групою, явищем, процесом чи взірцем; *рефлексію* – внутрішній діалог, за допомогою якого індивід аналізує буттєві альтернативи і визначає міру прийнятності для себе кожної з них; *імпринтинг* – сприйняття на рецепторному й підсвідомому рівнях істотних факторів впливу; *екзистенційний тиск* – засвоєння норм поведінки, необхідних для взаємодії зі значущими особами; *наслідування* – послідовне дотримання певного орієнтира, еталона.

Соціалізаційні вимоги на адресу кожного індивіда з часом зазнають істотних змін. Це зумовлено тією обставиною, що на різних вікових етапах кожному з нас доводиться виконувати нові завдання.

Відповідно до вікового статусу від людини очікують певного рівня суспільної культури, володіння певною сумою знань, умінь і навичок. Залежно від вікової категорії такі очікування коливаються в доволі широкому діапазоні. Таким чином, досягнення високого рівня соціалізації не гарантує успіху майбутнього соціалізаційного статус-кво. В цьому разі цілком доречною і коректною виявиться аналогія з твердженням Е. Ренана про повсякчасний плебісцит.

Тип суспільства обумовлює специфіку моделі соціалізації. Наприклад, соціалізація особистості у первісному суспільстві відрізнялася простотою механізмів і відносною сталістю, тому що домінувало відтворення попередніх форм соціальної поведінки, а девіації та новації були зведені до мінімуму. Соціалізація здійснювалася на підставі навіювання. В епоху Античності соціалізація особистості ґрунтувалася на імітації, в Середні віки – на ідентифікації з певним соціальним станом. В індустріальному суспільстві Нового часу переважала ціннісно-раціональна діяльність і необхідність усвідомленого самовизначення [727, с. 436].

Саме тоді соціалізація індивіда набула виразних проблемних ознак, а успіх зусиль у напрямі подолання негативізму почав ґрунтуватися на ефективності моделювання можливих життєвих ситуацій. Загострився культурно-цивілізаційний фактор маргінала – роздвоєного, культурно антагоністичного індивіда. У 1928 році була опублікована стаття Роберта Парка «Людська міграція і маргінальна людина». В цьому виданні започатковане поняття маргінальності позначало онтологічний і психологічний статус індивідів, які засвоїли негармонійні (конфліктуючі між собою, антагоністичні й навіть несумісні за багатьма ознаками) картини світу і способи життєдіяльності.

Тотальність соціалізаційних впливів і регламентацій загострює аспект гуманізму: наскільки формальне маніфестування людини як цільового орієнтиру сучасного суспільства відповідає дійсності? Гуманізм як ідейна течія виник в часи становлення новоєвропейської науки. Тривалий час він був явищем, яке корелювалося і асоціювалося виключно з європейською культурою і ментальністю. Останнім часом у країнах зрілої демократії гуманізм все більше розуміється не як теорія або вчення, не як «-ізм», а як повсякденна життєва позиція (life-stance), тому Дженіан Фаулер у своєму дослідженні «Гуманізм: Переконавання і практики» пропонує розрізняти **«Гуманізм» (humanism) як певну доктрину** та **«гуманізм» (humanist) як світогляд**, що визначає приватний і громадський спосіб життя людини. Це зовсім не означає,

що всім гуманістам притаманний однаковий, стандартний спосіб життя; навпаки, багатоманітність культурних традицій робить гуманістичну життєву позицію кожного разу унікальною, зануреною в особливий історичний, соціальний і особистісний контекст.

Таке тлумачення гуманізму породжує розлогий діапазон його визначень, які не стільки конкурують, скільки доповнюють один одного. Разом з тим можна констатувати дещо спільне у визначеннях гуманізму, з чим можуть погодитися практично всі його прихильники. Найбільш консенсусна версія гуманізму оприлюднена Джуліаном Хакслі: «Гуманізм – це загальна теорія світогляду, на якій базується вся картина реальності, згідно з якою Всесвіт інтерпретується моністично, а всі зміни спрямовані безпосередньо чи опосередковано на різні форми життя. Остаточний результат цих змін – створення умов життя, за яких повністю реалізуються можливості людства. Гуманізм – це і світський науковий світогляд, і вид соціальної активності, і спосіб повсякденного життя індивіда» [905, с. 51–52].

У англomовних аналітиків гуманізму взяла гору етична світоглядна складова у його визначенні. Як пише Дженін Фаулер, «вживаючи термін «гуманізм», ми повинні передовсім зосереджувати увагу на тому, що означає бути людяним» [884, с. 121].

Вільгельм Дільтей уперше застосував термінологічне словосполучення «соціальна реальність». Згодом цей термін набув значного поширення завдяки працям Е. Дюркгейма, І. Льїна, Л. Карсавіна, С. Франка, А. Шютца. Соціальна реальність є сукупністю рамкових умов соціальної дійсності. Поняття соціальної реальності є одним із ключових у соціальних дисциплінах. Однак дати його однозначне визначення доволі непросто з огляду на складність і багатоманітність виявів соціальної реальності, а також шкіль і напрямів соціальних досліджень.

Поняття «соціальна реальність» вживається для позначення об'єктивного життєвого зв'язку людей і закріплює їх об'єднання задля задоволення матеріальних потреб і духовних інтересів. Соціальне пізнання, яке базується на категоріальному підґрунті українського національного характеру, тією чи іншою мірою є суб'єктивістським, оскільки воно завжди прикрашає себе, заперечує власні вади, табує усвідомлення істотних фрагментів реальності, витлумачує загальнолюдські цінності (працелюбність, гостинність, моральність і т. ін.) як суто національні, а негативні риси національного характеру інтерпретує неістотними і випадковими.



Слід визнати, що поняття «соціальна реальність» досі чітко не визначено і здебільшого вживається як синонім понять «суспільне життя», «суспільство», «соціально-історичне буття», «суспільний процес» тощо. Соціальна реальність, у розумінні Еміля Дюркгейма, складається із соціальних фактів, які віддзеркалюють «будь-який спосіб дії, спроможний здійснювати на індивіда зовнішній тиск, і володіють власним існуванням, незалежним від індивідуальних виявів» [244, с. 19].

Там, де люди вступили у взаємодію, виникає новий тип соціальної реальності, який не зводиться до свідомості індивідів, є зовнішній по відношенню до них і здійснює контроль над цією сферою. Згідно з Е. Дюркгеймом, ця реальність включає в себе дві категорії явищ: по-перше, способи дії, мислення, відчуття, які зовнішні по відношенню до індивіда і володіють силою примусу, по-друге, факти («соціальні течії»), які не володіють усталеною формою, але настільки ж об'єктивні, так само панівні над індивідом.

Феномен соціальних фактів Дюркгейм ілюстрував на багатьох прикладах: влади, держави, законів, соціального управління, соціальних потреб, соціальних інститутів, цінностей і норм, науки, мистецтва, міфів, громадської думки і т. ін. Головними ознаками соціальних фактів є незалежне від людини об'єктивне існування і особлива «примусова сила», що чинить тиск на людини. Дюркгейм поділяв усі соціальні факти на два типи: *морфологічні*, які утворюють матеріальну основу суспільства, а також визначають інтенсивність взаємодії між людьми, частоту контактів, особливості життєдіяльності; *духовні* – складові колективної свідомості.

Е. Дюркгейм та М. Вебер – теоретико-концептуальні антиподи. Якщо Дюркгейм репрезентує «пояснюючу» соціологію, то другий – «розуміючу». Їх позиції у сфері соціальної онтології були протилежними. Дюркгейм був соціальним реалістом і доводив, що суспільство і групи утворюють реальність особливого гатунку, яка, будучи результатом взаємодій між індивідами, має над- і позаіндивідуальний характер. Вебер, навпаки, заперечував особливий онтологічний статус суспільства, зводячи його до осмислених дій індивідів, орієнтованих на певний цілепокладаючий орієнтир. Якщо перший обґрунтовував міцність і усталеність соціальної реальності, то другий – її крихкість і хиткість.

Протилежними були і їх теоретико-методологічні настанови. Дюркгеймівській легендарній тезі «соціальні факти треба розглядати як речі» протистояла веберівська настанова на розуміння суб'єктивного сенсу соціальної дії. Якщо мета Дюркгейма – виявити усталені,

повторювані, габітуалізовані зв'язки й закономірності соціальної дійсності, то Вебер слідом за неокантіанцями Баденської школи намагався досягнути унікальні й неповторні причини соціальних явищ. Якщо Дюркгейм наполягав, що пояснювати соціальні факти необхідно за допомогою інших соціальних фактів, то Вебер стверджував, що розуміти соціальні факти можна лише на підставі соціальних дій індивідів.

У резонансній праці «Уявні спільноти» Бенедикт Андерсон концептуалізував тезу, відповідно до якої суспільства слід розрізняти не за критеріальним маркером складності політико-управлінської, господарсько-економічної та іншої організації, а за домінуючим стилем мислення, життєдіяльності й репрезентації. Проблема полягає в тому, що «суспільство, яке складається з істотно відмінних культур, не може ставити перед собою значних загальних цілей і підтримувати належний внутрішній порядок. Однією зі спроб розв'язання цієї проблеми стала політика мультикультуралізму, яка активно впроваджується впродовж кількох попередніх десятиліть розвиненими країнами. Цей підхід виходить з припущення, що в межах однієї країни можуть розвиватися різні рівноправні культури. Але внаслідок застосування цього підходу замість одного плюралістичного соціуму виникло чимало спільнот, які перебувають на різних рівнях розвитку. Західні країни зіткнулися з проблемою замкнених етнічних груп, відокремлених від місцевої культури не лише за етнорелігійною, а й економічною ознакою. Такий стан речей ставить під сумнів існування їх державності» [138, с. 19].

У праці «Соціальне: витоки, структурні профілі, сучасні виклики» здійснено дослідження соціального (соціальності) як буття, яке підпадає під критеріальні маркери смислу, конституційованого демаркаційними лініями комунікації, епістемології, аксіології, телеології [650]. На додаток до двох усталених, традиційних типів суспільства (колективістських та індивідуалістських) концептуалізовано третій тип – плюралістський, який постає змістовною ознакою кількох попередніх десятиліть і в наш час має виразну тенденцію до набуття монопольного статусу. Колективістські та індивідуалістські змістовно-стилістичні риси не зникають, не сходять нанівець, але втрачають свою інструментальну значущість на тлі симбіотичного нашарування змістовно-спонукальної регламентації такої функціональної розмаїтості сучасного соціуму, як глобальне суспільства, суспільство

масового споживання, інформаційно-комунікативне суспільство, суспільство спектаклю, суспільство ризику, постсекулярне суспільство.

Кожен з цих структурних компонентів, форматів, елементів суспільної системи сучасного ґатунку вносить свої істотні корекції в повсякденну дійсність як сучасних соціумів загалом, так і кожного індивіда зокрема. Тому адекватне осмислення, аналіз і концептуалізація сьогочасної соціальної дійсності об'єктивно й закономірно передбачає комплексну, системну, взаємопотенціюючу дію багатьох факторів і чинників, які визначають змістовний ідентитет, сутнісні ознаки і функціональний потенціал сучасного суспільства.

Відповідно до теореми Геделя, суспільство не може несуперечливо змалювати себе «зсередини», тому воно вдається до дихотомічних розмежувань (на кшталт суспільство/індивід, суспільство/держава, суспільство/природа), які генерують «зовнішній погляд на суспільство», надають онтологічній гомогенності соціального буття змістовного рельєфу. Проблема полягає в тому, що внаслідок функціональної диференціації системи суспільства кожен з його елементів генерує власне змалювання суспільства з позицій своїх світоглядних пріоритетів, консенсус (а інколи й конвенціоналізм) змалювань виявляється утрудненим або й узагалі неможливим.

Поліаспектне дослідження суспільства як системи здійснив Ніклас Луман у книзі «Суспільство суспільства». Він змалював процес виникнення суспільства як історично-цивілізаційного феномену людства загалом і західної цивілізації зокрема. Динаміка еволюціонування таких ключових сфер соціальності, як Політика і Економіка, Релігія і Мистецтво, Наука і Освіта здійснено крізь змістовну призму концептів автопоезису, інформації, комунікації, функції, хаосу та системи.

Системна теорія Н. Лумана тлумачить соціальну систему як автопоетичну. Термін «автопоезис» (autopoiesis) виникло і вкорінилось у вжитку у сфері когнітивної біології в 70-х роках ХХ століття. В дослівному перекладі воно означає «самотворення» («самовідтворення») і застосовувалося для змалювання принципів функціонування живої матерії. Наприкінці 70-х – на початку 80-х років минулого століття Н. Луман застосував це поняття в своїй системній теорії. Його праця «Соціальні системи» присвячена розробці концепції автопоезису в контексті сфери соціального.

Автопоезис – це спосіб існування системи: те, завдяки чому вона функціонує; те, що система відтворює свої елементи лише на підставі власних елементів – безвідносно й іноді на протигагу зовнішньому

середовищу; те, що робить систему відносно закритою, забезпечуючи її існування. Оскільки навколишнє середовище містить більше можливостей розвитку, ніж може бути реалізовано в системі, то в разі абсолютної відкритості системи вона може бути зруйнована під тиском зовнішніх різноспрямованих тенденцій.

Між іншим, наскільки б парадоксально це не звучало, однак корупція цілком може бути системоутворюючим імперативом, за відсутності якого система суспільства розсипається як картковий будинок. І це не просто гіпотетичне припущення: історії відомі чимало прикладів того, як спроби усунення корупційної гравітації призводили до розпаду узвичаєних соціальних зв'язків, а це тягло за собою або руйнування соціуму, або до його істотного послаблення, що, врешті, робило його жертвою зовнішніх експансіоністських зазіхань.

Вочевидь потребує обґрунтування закон когерентного розвитку елементів соціальної системи і такий його ілюстративний інструмент, як принцип автомобільної пробки. Потреба і сутність цих теоретико-методологічних засобів полягає в тому, що, на відміну від стереотипізованої міфологеми, перспективи розвитку суспільства дуже часто визначаються не авангардними, форвардними напрямками (сферами) суспільного функціонування, спроможними зробити якісний стрибок суспільства на більш високий функціонально-життєдіяльнісний щабель, а відсутністю відверто депресивних сфер (елементів суспільної системи), які за принципом автомобільної пробки мінімізують, зводять до максимально низьких показників загальний рівень соціальної динаміки, суспільного поступу. Іншими словами, **в абсолютній більшості випадків має значення не стільки наявність позитивних факторів суспільного розвитку, скільки відсутність факторів негативних.** У цьому разі йдеться не про тактичне переакцентування пріоритетів, а про перегляд самої ієрархії пріоритетів, про розгляд пріоритетів під принципово іншим ракурсом, функціонально-інструментальним кутом зору.

Попри значні дослідницькі зусилля, скеровані в напрямі виявлення сутнісних ознак і причинно-наслідкових зв'язків суспільної дійсності й евентуальності, важко не погодитись із Джоном Дьюї, який наголошував на існуванні величезної прірви між компендіумом фактів, які стосуються суспільства сучасного формату, та їх теоретичним оформленням, упорядкуванням, структуризацією, ієрархізацією, концептуалізацією. Іншими словами, доводиться констатувати некогерентність соціальної теорії сучасній практичній дійсності, а отже – невиконання нею тієї функції, яка є її основним покликанням [247].

Незавершеність процесу соціальної діяльності і дійсності в цілому залишає можливість для різноманітних шляхів і напрямів розвитку, а також для багатьох типів інтерпретацій. Ця теза тим більше прийнятна для оперування суспільною системою та її підсистемами, на рівні яких вирішального значення набуває вибір, потреби, інтереси, цілі людей. Соціальна дійсність не завжди піддається аналізу з позицій закономірностей причинно-наслідкової детермінації. В цьому разі природничо-наукова свідомість повинна визнати свою обмеженість, враховуючи, що пізнання духовного, ідейного і соціально-політичного буття неможливо ефективно здійснити способом застосування індуктивних методів природничих наук.

Істотна особливість полягає в тому, що категорії на кшталт свободи, справедливості, гідності та їм подібні неможливо викласти у кількісних термінах – вони потребують інтерпретаційного інструментарію, який віддзеркалюватиме їхню якісну сутність і закономірності генезису. Така теоретико-методологічна фаза вкрай необхідна, оскільки вона постає своєрідною дорожньою картою, яка забезпечує змістовну демаркацію предмета дослідження і дозволяє уникнути прикрих і доволі поширених на рівні соціальних дисциплін колізій, коли одному й тому явищу надають різних смислових параметрів або різні явища позначають однаковими змістовними маркерами.

Об'єктивні труднощі зумовлені насамперед і в основному тією обставиною, що соціальна гомогенність є засобом онтологічного антипода – інструментальної дискретності, розділеності, розчленованості, переривчастості. Сучасні аналітичні зусилля часто дискредитовані суперплюралістичним, релятивістським баченням соціальних процесів: генезису соціальної дійсності відмовляють у повторюваності й закономірностях, натомість кожен факт і тенденція витлумачуються окремо, поза системою решти фактів і явищ.

На тлі таких недоліків найбільш доречним і перспективним є використання феноменологічного підходу, який окреслює онтологічний простір, діапазон буттєвих можливостей. Загалом можна виокремити три категорії чинників, які визначають життєдіяльність соціуму: 1) чинники, які апріорі заперечують можливість існування соціуму, роблять його в принципі неможливим; 2) чинники, які необхідні для існування соціуму, тобто в принципі відкривають можливість для його життєдіяльності, але можуть виявитися недостатніми, тобто такими, що апостеріорі стануть на заваді виникненню і/або функціонуванню, розвитку соціуму; 3) чинники, які необхідні й достатні для існування

соціуму, тобто апріорі й апостеріорі роблять можливість його виникнення, функціонування і розвитку реалістичною і навіть неухильною.

На думку Вільфредо Парето, **значна частина соціальних дій не має нічого спільного з логікою, а вчинки індивідів нерідко продиктовані прагненням надати нераціональним діям видимість логічності. Насправді людина керується як інстинктивними «залишками», так і логізованими «похідними» цих залишків.** Як аргументовано стверджує В. Парето, «рушійною силою суспільного розвитку слугують нелогічні вчинки, в основі яких лежить комплекс спонукальних інстинктів, бажань та інтересів, які споконвічно притаманні людині й утворюють стійку психічну константу будь-якої людської дії. Цей комплекс Парето назвав «залишком» (residue). Людині генетично притаманна також потреба псевдологічного обґрунтування постфактум своєї поведінки. Тому кожен нелогічний вчинок обов'язково містить інтерпретації «залишків», які пояснюють і маскують їх. Ці елементи Парето назвав «похідними» (derivazioni). Розробляючи і демістифікуючи різні «похідні», Парето аргументовано довів, що юридичні теорії є не обґрунтуванням дійсного застосування законів, а лише використанням помилкових аргументів відповідно до корисливих цілей; моральні «похідні» слугують приховуванню аморальних цілей, а релігійні – прикривають ниці почуття, притаманні всім епохам і народам» [574].

У математичному вимірі закон Вільфредо Парето можна назвати принципом 20/80. Він означає, що 20% зусиль дають 80% результату, а інші 80% зусиль – лише 20% результату. Основні положення закону Парето полягають у наступному: **1) значущих чинників – небагато, а чинників тривіальних – безліч; 2) лише поодинокі дії приводять до важливих результатів; 3) більша частина зусиль не приносить бажаних результатів.** Неймовірно, проте факт: цей принцип базується на величезному масиві емпіричних даних, однак він так і не набув вичерпного обґрунтування своєї каузальності, тобто справжніх причин, які лежать в основі наслідку, окресленого принципом 20/80.

Викладач економіки управління і стратегії бізнесу Школи бізнесу при Бірмінгемському університеті Річард Кох влучно зазначив: «Принцип 80/20 свідчить, що невелика частка причин, вкладених коштів або докладених зусиль відповідає за більшу частку результатів, одержуваної продукції або заробленої винагороди. Наприклад, на отримання 80% результатів у вас іде 20% всього витраченого часу.

Отже, 4/5 прикладених зусиль майже ніяк не впливає на результат. Таким чином, **принцип 80 на 20 стверджує, що диспропорція є невід'ємною властивістю співвідношення між причинами та результатами**. Вираз «80/20» добре описує цю диспропорцію: 20% вкладених коштів приносять 80% віддачі; 80% наслідків виникають з 20% причин, 20% зусиль забезпечують 80% результатів.

Безліч прикладів, що підтверджують справедливість принципу 80/20, можна знайти в сфері бізнесу. 20% асортименту продукції дають зазвичай 80% загального обсягу продажів у грошовому вираженні. Те ж саме можна сказати про 20% покупців і клієнтів. Крім того, 20% асортименту продукції або 20% покупців зазвичай приносять компанії 80% прибутку. 20% злочинців здійснюють 80% злочинів; 20% водіїв винні в 80% дорожньо-транспортних пригод; 20% тих, хто вступив у шлюб, відповідальні за 80% розлучень. Нарешті, 20% дітей використовують 80% можливостей, що надаються системою освіти в даній країні» [371].

Зазначений принцип спрацьовує навіть удома: на 20% ваших килимів припадає 80% механічних впливів, що призводять до їх зношення. 80% всього часу ви носите 20% наявного у вас одягу. 80% всіх хибних тривог сигналізації викликані 20% можливих причин. Двигун внутрішнього згоряння також чудово підтверджує справедливість принципу 80/20: 80% енергії, що виділилася під час згорання палива, втрачається, а колесам передається лише 20% всієї енергії. Ці 20% палива виробляють 100% всього руху.

Математична залежність, яка лягла в основу принципу 80/20, була виявлена в 1897 році італійським економістом В. Парето (1848 – 1923). Його відкриття називали по-різному, в тому числі принципом Парето, законом Парето, правилом 80/20, принципом найменшого зусилля, принципом дисбалансу. Тривалий час значення принципу 80/20 залишалося недооціненим. Лише після Другої світової війни двоє людей одночасно, але незалежно один від одного почали демонструвати світові, на що здатний принцип 80/20. У 1949 році професор Гарварду Джордж К. Зіпф відкрив принцип найменшого зусилля, який, по суті, був заново відкритим і детально обґрунтованим принципом Парето. Принцип Зіпфа стверджував, що ресурси (люди, товари, час, знання або будь-яке інше джерело продуктивності) самоорганізуються так, щоб звести до мінімуму затрачену роботу, і, таким чином, приблизно 20 – 30% будь-якого ресурсу виробляють 70 – 80% діяльності, пов'язаної з цим ресурсом. Іншим першопрохідцем

практичного застосування принципу 80/20 був Йосиф Мозес Юран. Цей чоловік стояв біля витоків революції якості. Юран зробив принцип Парето синонімом підвищення якості продукції, доповнивши його в 1951 році «принципом окремих аспектів, які мають вирішальне значення»).

Однією з перших корпорацій, які взяли на озброєння принцип 80/20 і найбільш успішно використовували його, була ІВМ. У 1963 році в ІВМ виявили, що приблизно 80% комп'ютерного часу витрачається на обробку 20% команд програми. Компанія негайно переробила системне програмне забезпечення так, щоб найбільш використовувані 20% були найбільш доступні й зручні для користувача, що зробило комп'ютери ІВМ більш ефективними і швидкими в більшості додатків, ніж комп'ютери конкуруючих фірм. Розробники персональних комп'ютерів і програмного забезпечення нового покоління, наприклад, «Еппл», «Лотус», «Майкрософт», застосовували принцип 80/20 з ще більшою витонченістю і зробили свої комп'ютери значно дешевшими і простішими у використанні [371].

Принцип 80/20 має величезне значення вже хоча б тому, що він суперечить узвичаєним і стереотипізованим уявленням. Здебільшого ми очікуємо, що всі фактори мають приблизно однакове значення. Ми звикли думати, що 50% причин або вкладених у справу ресурсів дадуть нам 50% результатів або кінцевого продукту. Нам здається цілком природним, що причини і наслідки приблизно однаково збалансовані між собою. Іноді так і є, але «омана 50/50» є чи не найбільш поширеною, глибоко вкоріненою у нашій підсвідомості й шкідливою за критерієм результуючого ефекту.

Принцип 80 на 20 з'ясує, що коли ми проаналізуємо два набори даних, які стосуються причин та наслідків, то швидше за все отримаємо картину незбалансованості. Чисельно цей дисбаланс може становити 65/35, 70/30, 75/25, 80/20, 95/5 або 99,9/0,1 або набувати будь-яких інших значень. Принцип 80 на 20 також гарантує, що коли ми дізнаємося про дійсне співвідношення, то здивуємося рівню цього дисбалансу, бо яким би не виявився справжній рівень дисбалансу, він перевершить наші очікування.

Один з найцікавіших висновків принципу 80/20 полягає в тому, що 80% продукції, покуштів і працівників приносять лише 20% прибутку. Отже, величезні зусилля фактично витрачаються марно. Це також означає, що найбільш потужні ресурси стримуються більшістю набагато менш ефективних ресурсів. У такій ситуації закономірним



виявиться запитання: навіщо продовжувати випуск 80% продукції, яка приносить лише 20% прибутку? Компанії рідко переймаються цим питанням. Можливо, причина полягає в тому, що відповідь передбачає негайні докорінні зміни, а відмовитися від 80% того, що ви робите, не так уже й просто [371].

Останнім часом в соціальній теорії дедалі частіше й наполегливіше звучить теза про «смерть соціального». Зрештою, в цьому немає нічого екстраординарного, адже ще М. Гайдеггер наполягав на необхідності відмовитися від вживання поняття «соціальність», якому притаманна «неусувна вада змістовної невиразності». Натомість німецький мислитель пропонував взяти на озброєння термін «повсякденне-буття-разом-з-іншими». Найбільша небезпека, котра чатує на індивіда в такому бутті, – це стандартизація, нівелювання особистісних потенціалів і ентропія, вирівнювання їх на стадії актуалізації. Дія усереднювального чинника в процесі соціальної динаміки зумовлює феноменологію невизначено-особового іменника «Man». Розвиваючи цю думку, Е. Фромм стверджував, що «більшість суспільств слугувала цілям тих небагатьох, хто намагався використати решту як засіб. Їм доводилося застосовувати владу, аби не дати більшості повною мірою розвинути свої здібності. Як наслідок, соціум неухильно вступав у конфлікт з людяністю» [742]. І. Валерстайн рекомендує взагалі відмовитися від поняття «суспільство», а натомість вдатися до послуг концепту «історична система» як більш адекватного відповідника сутності суспільних явищ і процесів.

Постмодерн повернув у фокус осмислення проблему соціального – причому, в її крайніх формах, які іноді здаються полярними, але насправді є своєрідним alter ego один одного. Одна з цих форм – ідея смерті соціального, інша – радикальна соціальна критика капіталізму, без якої постмодерністська думка буде не просто неповною, а незрозумілою в її саркастичному пафосі. Слово «капіталізм» перестало бути персоною нон-грата в постмодерністських текстах, а посіло респектабельне місце в просторі дискурсу. За цих умов осмислення характеру і статусу соціальної філософії не може не бути актуальним з точки зору філософської теорії.

Теорія генезису капіталізму М. Вебера й нині залишається чи не найбільш впливовою, хоча навколо неї точаться запеклі полемічні суперечки. На думку М. Вебера, протестантизм (особливо кальвінізм), який проголосив добродієтністю трудовий аскетичний спосіб життя, стимулював появу нового типу господарської поведінки, заснованої на

підприємливості, ощадливості, поміркованості, скромності, порядності, поважному ставленні до капіталу та прагненні життєвого успіху.

Ф. Бродель критикує М. Вебера за його зведення пояснення походження фігури капіталістичного підприємця до однієї причини – протестантизму [91]. Натомість він обґрунтовує роль торгівлі, яка сприяла формуванню буржуазної раціональності. Бродель вважає, що в торгівлі капіталізм був у себе вдома, а у виробництві, принаймні на початкових стадіях розвитку – в гостях.

У модель «економічної людини» зазвичай включають такі характеристики: прагнення отримати максимальний прибуток за наявних засобів виробництва і доступних ресурсів; здатність до раціонального розрахунку доходів і витрат; постійне бажання поліпшити свій добробут; прагнення звести до мінімуму ризик, неминучий в економічній діяльності. Подібна модель людини використовувалася ще в класичній політичній економії – у А. Сміта, Д. Рікардо та інших учених. Утім, найбільш виразних ознак вона набула в теоріях ХХ століття, в яких «економічна людина» постала «раціональним максимізатором корисності. У книзі «Посткапіталістичне суспільство» (1993) Пітер Фердинанд Друкер зазначав, що «перетворенню капіталізму в Капіталізм з великої літери, а технічного прогресу – в промислову революцію сприяла низка подій, не завжди пов'язаних одна з одною. Та найбільш популярну теорію про капіталізм як дітище протестантської етики створив Макс Вебер (1864–1920).

Вебер дослідив зв'язок конфесійної належності суб'єктів господарювання з величиною їхніх доходів. За його спостереженнями, у складі німецького населення протестанти серед власників капіталу, підприємців, висококваліфікованого технічного й торговельного персоналу далеко перевищують за кількістю католиків. Так, на землі Баден у 1900 році, за даними податкової служби, на кожні 1000 жителів протестантського віросповідання припадало 954900 марок капіталу, а на 1000 католиків – усього лише 589800 марок. Спираючись на результати аналогічних досліджень історичного минулого, М. Вебер сформулював своє припущення. Ці порівняння свідчать про наявний причинний зв'язок, «тому отримане особливе духовне виховання, релігійна атмосфера рідного дому визначили спрямованість усього виховання, вибір професії та подальшу професійну долю» [119, с. 186].

Відаючи належне концепції Макса Вебера щодо впливу релігійної етики на становлення ринкових відносин і капіталізму, все ж не варто абсолютизувати цей фактор з огляду на його недостатню

обґрунтованість. Проте існує один елемент, за відсутності якого такі загальновідомі явища, як капіталізм і технічний прогрес, не могли б перетворитися на соціальну пандемію всесвітнього масштабу. Цим елементом стала радикальна зміна значення знання, яке сталося в Європі близько 1700 року. Існує безліч теорій про межі й природу знання, однак з часів Платона на Заході з'явилися лише дві теорії (а ще дві були створені на Сході), які стосувалися значення і функцій знання. «Ще в 1910 році робітники розвинених країнах трудилися стільки само, скільки в усі попередні епохи, – не менше 3 тисяч годин на рік. Сьогодні японці працюють 2000 годин на рік, американці – близько 1850, німці – щонайбільше 1600, а погодинна продуктивність їх праці в 50 разів вища, ніж вісімдесят років тому. Іншими виявами зростання продуктивності стали розвиток системи охорони здоров'я (частка витрат на медичне обслуговування в обсязі валового національного продукту розвинених країн виросла практично з нуля до 8–12%), а також на освіту (зростання відповідного показника становило від двох до десяти відсотків і вище)» [239].

Отже, можна погодитися з висновком П. Друкера: «Істотний перегляд значення і соціального статусу знання, започаткований 250 років тому, привів до докорінного перетворення суспільства й економіки. Знання стало основною умовою виробництва. Традиційні «фактори виробництва» – на кшталт землі (тобто природних ресурсів), робочої сили і капіталу – не зникли, але набули другорядного, периферійного значення. Нині ці ресурси можна отримувати без особливих зусиль за умови наявності необхідних знань. Знання в новому його розумінні постає ключовим ресурсом розвитку, найбільш ефективним засобом досягнення соціальних і економічних результатів. Та обставина, що знання стало головним, а не просто одним з видів ресурсів, перетворило наше суспільство в посткапіталістичне. Ця обставина докорінно змінює структуру суспільства, створює нові рушійні сили соціального й економічного розвитку, започатковує нові процеси в політичній сфері. В основі всіх трьох етапів підвищення ролі знань – промислової революції, революції в продуктивності праці та революції в управлінні – лежить докорінна зміна значення знання» [239].

Обов'язковою умовою успішного функціонування ринкової економіки залишається наявність повноцінного конкурентного середовища. Як зазначав Л. Ерхард, конкуренція є найбільш ефективним засобом для підвищення добробуту. Вона надає можливість усім людям користуватися господарським прогресом, особливо в ролі споживачів.

Вона ж знищує всі привілеї, що не є безпосереднім результатом підвищення продуктивності праці [20].

Тому держава повинна постійно турбуватися про зміцнення гарантій вільної конкуренції. «Позитивна роль конкуренції полягає в тому, що вона а) є основою механізму ринкової економіки; б) мотивує виробників та продавців до орієнтації на потреби ринку і їх задоволення за допомогою нових видів продукції й послуг, підвищення їх якості, встановлення доступних для кожного сегмента ринку цін; в) примушує відстежувати зміну потреб покупців й оперативно реагувати на них; г) сприяє розвитку науки, техніки, технології, інформаційних систем; д) є альтернативою монополізації; е) виступає регулятором ринкових пропорцій, сприяє ефективному функціонуванню ринку. Негативна ж роль конкуренції виявляється в тому, що вона а) призводить до формування умов, які створюють нестабільність у бізнесі; б) породжує інфляцію, безробіття, банкрутство; в) може призвести до перевиробництва товарів або недозавантаження виробничих потужностей, а також до збільшення диференціації доходів і створення умов для їх несправедливого розподілу» [20, с. 118].

Соціальна теорія завжди визначала себе як дискурс сьогодення (на відміну, наприклад, від історичного знання). Сучасне повсякчас було тією призмою, крізь яку розглядалася будь-яка теоретична і практична проблема. Ця особливість робила соціальну теорію своєрідною заручницею моменту, вимагала від неї актуальності, що розуміється політично, ідеологічно, вузько-практично. У всякому разі «сьогодення» було тим часовим параметром, який визначав предмет інтересу, ракурс його розгляду, виходячи з якого і вибудовувалися теоретичні пріоритети.

Проблема соціального, яка гостро постала в 70-ті роки ХХ століття, в наш час є актуальною тому, що сама практика, представлена в інституалізованій формі, сьогодні намагається дискредитувати соціальне, знижуючи його пафос і значущість. Соціальне часто розуміється як мінімізована основа людського існування. Соціальна сфера, соц-пакет, соціальний захист, соціальна їдальня, аптека – все це подається як протекціоністські заходи, що здійснюються державою на благо людини. Реалізація цих заходів фактично не вимагає зусиль і напруги з боку самої людини для забезпечення цього *minimum minimumum* повсякденного існування, а згодом і привчає її до цього *minimum minimumum* як до норми чи навіть до взірця, порівняно з яким будь-що інше вже стереотипізовано вважається відхиленням, девіацією.

Суспільне може бути буттям, а буття – суспільним лише в тому разі, якщо суб'єктивне стане об'єктивним фактором суспільного розвитку. Людина занадто легко самоусувається з процесу суспільного життя, а суспільство дуже легко натуралізується і механізується. Поліаспектність і системність сучасного суспільства потребує вдосконалення, підвищення рівня ефективності методології соціальних наук. На користь такої необхідності говорить також суперечлива смислова будова соціального світу, складні проблеми, зумовлені неоднозначними причинно-наслідковими тенденціями соціальної реальності.

Необхідна деяка дистанційованість і навіть почасти іронічна відстороненість від соціуму, щоб зробити його об'єктом аналізу (тим більше – компаративного аналізу). Іншими словами, потрібне те, що Гельмут Плеснер називав «ексцентричною позицією». Це відкривє можливості для осмислення *modus vivendi*, способу співжиття, здавалося б, несумісних один з одним картин світу, стилів і світоглядних підходів, сприятиме розв'язанню проблеми раціональності в соціальному світі, подоланню патологічних крайнощів, нав'язливих світоглядних акцентів, боягузливої манії політкоректності, недоліків інтерпретаційної вразливості й упередженості чи, щонайменше, недостатньої об'єктивності, зваженості й збалансованості оцінок фактичного стану справ.

Поставивши перед собою подібний цільовий орієнтир, Гарольд Гарфінкель ввів поняття етнометодології «за аналогією з етнографією, предметом якої є знання, за допомогою якого представники примітивних спільнот опановують явищами в навколишньому предметному середовищі. Задум етнометодології є подібним: виявити методи (засоби), якими користується сучасна людина в суспільстві для реалізації всієї багатоманітності повсякденних дій» [13, с. 203]. Зрештою, це той випадок, коли стереотипізм, пов'язаний із «лезом Оккама», є недоречним, бо сутності (якщо йдеться про справжню сутність, а не про її імітаційну подобу) ніколи не буває забагато. Тому етнометодологія Г. Гарфінкеля без жодних збитків, а навпаки – з істотними прибутками в цьому разі може бути доповнена «психологією народів» М. Лацаруса і Г. Штейнталя, «психологією мас» Г. Лебона і С. Сігеле, теорією «інстинктів соціальної поведінки» В. МакДуголла.

Теорія криз і соціокультурних трансформацій посідає одне з ключових місць у сучасній культурологічній та філософській теорії. Уже на початку ХХ століття позначилася криза техногенної цивілізації, сформувалося кризове світовідчуття, відображенням якого постала

ціла сфера досліджень під назвою «філософія кризи». Важко знайти хоча б одного великого мислителя нашого часу, який не віддав данину цій проблемі. Очікування прийдешніх катастроф, розуміння гостроти і глобальності кризи пронизує творчість як західних, так і вітчизняних філософів, соціологів, культурологів.

У наш час тема кризи є однією з найбільш актуальних. Згідно з інформацією, отриманою за допомогою глобальної комп'ютерної мережі Інтернет, проблема «філософії кризи» розглядається в більш ніж 500 тисячах працях, а «соціальної та культурної криз» – у більш ніж півтора мільйонах публікацій.

У сучасному науковому обігу поняття «криза» надзвичайно поширене. В різних предметних сферах слово «криза» позначає стан явища, пов'язаний із руйнуванням системи, з виникненням нового, з негативними, деструктивними моментами, з перехідними станами тощо. Можна натрапити на словосполучення: «криза політична», «економічна криза», «криза хвороби», «криза особистості», «криза мистецтва», «криза природознавства», «криза освіти» і т. ін. Криза, подібно всюдисущому індуїстському богу Шиві, «відповідає» за руйнування раніше створеного, проникає в усі пори сучасного суспільства.

Явище глобальної кризи, яке найбільш виразно виявило себе у світових війнах, екологічних катастрофах, соціальних та економічних катаклізмах, є наднаціональним феноменом. Песимістичне сприйняття дійсності й перспектив на майбутнє – загальне місце у творчості найрізноманітніших мислителів, а характеристики, аналіз, визначення та шляхи виходу з кризової ситуації специфічним чином трансформуються в різних філософських традиціях.

Нині вже напрацьовано певні методологічні принципи дослідження кризи. Зокрема, виділяються її характерні риси (швидкість настання, тривалість, ступінь глибини впливу на систему, предметна сфера кризи тощо). Досліджується динаміка кризового стану і фіксуються основні етапи (передумови кризи, коли система вичерпує потенціал свого розвитку і виникають перші симптоми майбутньої кризи; виникнення і розвиток кризового стану, кульмінаційний етап; руйнування старого якісного стану і виникнення нової системи). Виокремлюється також структура кризи (наприклад, кризи класифікуються в зв'язку з їх «кульмінаційною вершиною» – однієї або декількома).

Важливе значення має виявлення внутрішнього або зовнішнього характеру кризи. У зв'язку з цим розмежовують екстернальні та інтернальні види криз. Зовнішній руйнівний вплив на систему може

мати природний або антропогенний характер, внутрішня ж криза пов'язується з взаємодією частин, структур і елементів цієї цілісності.

У сучасній літературі розмежовують поняття катастрофи та кризи. Катастрофа, як правило, пов'язується з принциповою деструкцією, руйнуванням або деградацією системи (якогось її фрагмента). У сучасній філософській, культурологічній та політологічній літературі активно обговорюється поняття конфлікту як явища, що характеризує передумови виникнення кризи. Цим аспектам присвячені праці Г. Зімеля, Р. Дарендорфа, Л. Козера.

У межах теорії криз існують активні розробки у сфері соціології – Франкфуртська школа з її прискіпливою увагою до радикальних змін і конфліктів (Г. Маркузе, Т. Адорно, Р. Дарендорф). На перетині різних галузей знань з'являються ті чи інші тлумачення кризи. Дослідивши проблему політичної кризи держави, М. Кроз'є дійшов висновку, що це явище пов'язане з глибокими сутнісними причинами, першим симптомом яких є моральна криза. Кризовість соціуму також можна досліджувати, використовуючи теорію катастроф (Р. Том, Г. Зіман, В. Арнольд).

Соціокультурна проблематика набуває ознак важливої складової частини сучасної української культурологічної думки, що пов'язано з глобалізаційним втягуванням нашої країни в широкомасштабну соціокультурну кризу.

У сучасній пострадянській філософській думці різним аспектам соціокультурної кризи присвячені оригінальні праці В. Андрущенко, А. Ахієзера, П. Гуревича, Б. Єрасова, Е. Золотухіної-Аболіної, Б. Кримського, В. Крисаченка, І. Надольного, М. Поповича та інших.

Тема кризи з кінця XIX сторіччя стає однією з центральних у сфері гуманітарних досліджень. Онтологія кризи пов'язана з глибокими трансформаційними процесами, перехідними станами, все більш прискореною ритмікою соціокультурних процесів. Парадигми дослідження зміщуються з вивчення статичної і структури суспільства на динаміку: кризи і перехідні стани; сучасна криза суспільства розуміється як складне, політемпоральне, інтегральне утворення, що є предметом аналізу різних дисциплін, з використанням різних методологічних установок.

Виникає нагальна потреба осмислення соціокультурної кризи зі світоглядних позицій – як багатовимірного, політемпорального, якісно-визначеного процесу опозиційної взаємодії соціального та культурного на різних рівнях взаємин людини та суспільства. В

епіцентрі уваги опиняється ідея нероздільності соціокультурного Космосу та обмеженості спроб створити теорію кризи, ігноруючи соціальний, культурний або особистісний аспекти, що обґрунтовано в працях М. Вебера, Г. Зіммеля, П. Сорокіна. В часи докорінних трансформаційних мутацій суспільства особливо підвищується статус культури як активного чинника соціальних процесів.

Особистість *Homo sociologicus* відзначається абсолютною «засоціалізованістю», переважністю соціальними регламентаціями, які індивід повністю інтерналізував, істотно завищивши, переоцінивши їхню справжню цінність. Одне з основних положень ортодоксального соціологізму – фатальна зумовленість життєдіяльності індивіда поліаспектним впливом соціуму. Втім, у такій зумовленості соціологізм особливого фаталізму не вбачає, вважаючи цей *status quo* не лише об'єктивним і закономірним, а й неухильним, безальтернативним.

Еріх Фромм визначав соціальний характер «сукупністю рис характеру, притаманних більшості членів соціальної групи, що виникли внаслідок спільних для них переживань і способу життя» [741, с. 230]. Та наскільки б істотною не була соціальна вкоріненість людини, не варто ігнорувати визначальний аспект – «принципову неможливість для суспільства мати право на людину» [41, с. 414]. Кожна людина – це реальність, яку неможливо без фатальних змістовних втрат звести до соціальних відносин і повністю зрозуміти лише із соціального контексту. Отже, першочергового значення набуває емансипація індивідуальної свідомості від фетишистської предметності суспільства масового споживання.

Ключовий недолік і основна небезпека соціалізаційного фаталізму полягає в тому, що він позбавляє людину свободи – ключового чинника, який убезпечує від індивідуальної і суспільної стагнації, деградації, виродження. Таким чином, вирішального значення набувають перспективи свободи в епоху суспільства масового споживання, яке часто ще називають історичним періодом латентного тоталітаризму. За великим рахунком, не має великого значення, що свобода часто залишалася мрією, в кращому разі – індивідуальним інстинктом і «утопічним горизонтом». Її покликання і значення – не вузько інструментальне, а світоглядно-регулятивне, аксіологічне і деонтологічне.

Між іншим, Абрам Фет переконливо продемонстрував неусувність інстинктів, які, залежно від різних культурних традицій, можуть набувати нескінченно різноманітних форм. У спокійні часи вони перебувають під контролем культури, але завжди різко виявляють себе в



періоди соціальної нестабільності (під час воєн, революцій, голоду) і занепаду культури. У середині 90-х років ХХ століття А. Фет приступив до роботи над книгою «Інстинкт і соціальна поведінка». У ній він поставив за мету «з'ясування дії соціального інстинкту в людському суспільстві, змалювання умов, які призводять до фрустрації його проявів, пояснення наслідків усіляких спроб придушити цей непереборний інстинкт». Рівновагу людських спільнот Фет вбачав у динамічній рівновазі двох протилежних інстинктів – відкритого ще Дарвіном соціального інстинкту, який відіграє роль своєрідної сили тяжіння, а також відкритого Лоренцем інстинкту внутрішньовидової агресії, який здебільшого виконує функції відштовхування. Обидва інстинкти проявляються у людини в специфічних, лише їй властивих формах.

У 1963 році у Відні вийшла книга «Das sogenannte Böse» («Так зване зло») – основна праця фундатора етології Конрада Лоренца. У ній була детально проаналізована специфічно людська форма інстинкту внутрішньовидової агресії. У тварин цей інстинкт коригується механізмом, який запобігає вбивству побратима по виду; чим сильніше озброєна тварина, тим категоричніше канонізована еволюцією заборона вбивства. Але людина винайшла зброю, яка не є частиною її тіла, і проти неї природна заборона виявилася занадто слабкою. Однак людина, за визначенням Лоренца, є твариною з двома системами спадковості – генетичною та культурною. Солідарні й союзницькі зусилля поширюються лише на невеличку групу «своїх», натомість стосовно «чужих» дія інстинкту внутрішньовидової агресії різко посилилася. Розрізнення «своїх» та «чужих» відбувається на підставі соціокультурних традицій.

Специфічна для людини форма соціального інстинкту, яку Фет називає інстинктом внутрішньовидової солідарності, полягає в здатності поширюватися від менших груп на більші. Правдоподібно, на певному етапі історичного розвитку сталася мутація первісного соціального інстинкту, яка створила можливість поширювати згуртованість і взаємодопомогу на все більші спільноти. З часом такий соціальний інстинкт еволюціонував у третє гасло Французької революції – «братерство». Його особливість полягає у відсутності заперечення, адже не існує поняття «небратерство», а словосполучення «недостатнє братерство» вочевидь комічне. Фактично братерство означає ідеал, у якого нема семантичного двійника-антагоніста.

Хоча сфера соціального як тінь батька Гамлета неухильно тяжіє над кожною людиною, проте соціальність як атрибут і імператив homo

sapiens не є трансчасовою і навіть конкретно-історичною константою, бо світосприйняття і поведінка абсолютної більшості людей у всі часи й народи є не **соціальними** (social), а *недостатньо соціальними* (undersocial) або ж *надсоціальними* (oversocial).

А що стосується труднощів «зведення до спільного знаменника» великої кількості факторів функціонування сучасного суспільства, то це – не привід опускати руки: як влучно зазначив у подібному випадку Кліффорд Гірц, «на мене ніколи не справляв враження аргумент, що оскільки повна об'єктивність у нашій сфері знання недосяжна (що, звичайно, відповідає дійсності), то можна дати волю суб'єктивізму. Як іронізував Роберт Солоу, це так само, щоб стверджувати: оскільки досягти абсолютно стерильного середовища неможливо, то можна проводити хірургічні операції і в колекторі» [165, с. 39].

Істотне значення для особливостей функціонування суспільства і загалом для перспектив його розвитку має його типологія за шкалою індивідуалізму та колективізму. Голландський дослідник Гірт Хофстеде в книзі «Наслідки культури» виокремив низку параметрів для змалювання культури націй. Ці критерії дістали назву «вимірювання Хофстеде». Г. Хофстеде виокремлює «п'ять вимірів культури, згідно з якими можна предметно оцінювати диференційованість конкретних культур. Аналізуючи анкети співробітників компанії ІВМ та низки інших транснаціональних корпорацій з понад 50 країн світу, вчений звернув увагу на відмінності у відповідях у представників різних націй на одні й ті самі питання про цінності і взаємини між людьми. Г. Хофстеде запропонував такі дихотомічні шкали для класифікації й змістовного окреслення культур: 1) дистанція влади (велика/мала); 2) уникнення невизначеності (висока/низька); 3) індивідуалізм/колективізм; 4) маскуліність/фемінність; 5) довгострокова/короткострокова орієнтація.

Будь-яку країну можна розташувати на кожній з 5 шкал ближче до одного або іншого полюса. Шкала індивідуалізму-колективізму набула найбільшого поширення серед психологів, соціологів та економістів, особливо в США – країні, яка, згідно з Хофстеде, репрезентує яскраво виражену індивідуалістичну національну культуру. Нині індивідуалізм та колективізм визнані фундаментальними характеристиками, які підлягають коректному застосуванню до всіх суспільств світу.

До найбільш індивідуалістичних культур належать англійські країни, насамперед США і Великобританія, а також Австралія,

Нідерланди, Канада. Натомість найбільш колективістські культури сформувалися в країнах Азії та Південної Америки – Тайвань, Гонконг, Сінгапур, Перу, Колумбія. Японія, на думку Хофстеде, посідає проміжну позицією, хоча чимало дослідників позиціонують Японію країною з виразною колективістською спрямованістю.

Розвиваючи ідею індивідуалізму/колективізму, Г. К. Тріандіс запропонував додаткову характеристику – горизонтальну та вертикальну орієнтацію. Культури горизонтального типу підкреслюють рівність, а от культури вертикального типу роблять акцент на ієрархії. Варто зазначити, що шкала горизонтальності/вертикальності Тріандіса описує ті самі характеристики суспільства, що й шкала «дистанція влади» класифікації Хофстеде.

Не маючи змоги детально зупинитися на цій емпірично безмежній проблематиці, зазначимо лишень, що серед показових збігів, характерних для колективістських соціумів, І. Шафаревич згадує, зокрема, «звичай муміфікування померлих глав держав і поховання їх у пірамідальних або пірамідоподібних східчастих гробницях, що можна виявити в державах із сильними соціалістичними тенденціями, і відмежованих один від одного тисячоліттями» [788, с. 256]. Шафаревич називає «соціалістичними державами» або «державами з виразною соціалістичною тенденцією» всі колективістські держави незалежно від епохи, в яку вони існували. І хоча середньовічне суспільство Шафаревич не відносить до соціалістичних, можна згадати про середньовічний звичай зберігати не мумію, а мощі видатного святого.

А що стосується ієрархії похорону, то вона була така: «у Мавзолеї, біля Кремлівської стіни (свого часу після викриття «культу особи» Сталіна понизили: його тіло винесли з Мавзолею і поховали біля Кремлівської стіни), в самій стіні, на Новодівичому кладовищі (там поховали розкритикованого Хрущова), на звичайному московському цвинтарі, на кладовищі за московською окружною дорогою» [273, с. 166].

Прихильники раціоналістичного напрямку виводять поняття ідеалу як розумового образу, пов'язаного з відображенням певної соціальної мети в поняттях і оціночних судженнях. Складне емоційне поле, яке виникає навколо нього, виявиться лише на раціональній основі, за наявності знання про необхідність, можливості й цілі перетворювальної діяльності. Прихильниками цього напрямку ідеал розглядається в парадигмі цільових орієнтирів та засобів їх досягнення.

З позицій іншого концептуального підходу, який є своєрідним симбіозом цілепокладаючої та деонтологічної складової, ідеал постає образом бажаного і моделлю належного. В межах такої системи світоглядних координат визначальною якістю ідеалу вважається його аксіологічна спрямованість, здатність бути визначальним критеріальним маркером. З позиції цього підходу ідеали тому й набувають ознак граничної мети, що є найвищими оціночними орієнтирами, еталонами, взірцями.

Суспільний ідеал виникає на основі суспільних прагнень, притаманних носіям певної культури, представникам конкретно-історичної соціокультурної дійсності. Водночас у його основу покладено смисли, генеровані різними формами культури – наукою, філософією, релігією. Суспільний ідеал постає орієнтиром розвитку суспільства. Тут доречно згадати тезу Е. Дюркгейма про те, що справжньою функцією суспільства є насамперед створення суспільного ідеалу, оскільки відсутність його автоматично означає фатальну нестачу світоглядних азимутів і орієнтирів суспільного розвитку, а це завжди негативно позначається на динаміці й ефективності соціальної життєдіяльності.

Суспільні ідеали засвоюються особистістю і, як «модель належного», починають спонукати її до активності, в процесі якої відбувається їх предметне втілення; предметно ж втілені цінності, в свою чергу, виявляються основою для формування суспільних ідеалів і так далі по безкінечній спіралі. Девід Юм першим у новітній філософії обґрунтував неможливість виведення суджень про **належне** із суджень про *сущє (дійсне)* і, таким чином, взаємну нередукованість уявлень про **належне** та знання про *сущє (дійсне)*. Найточніше і найповніше знання того, *що є*, не в змозі обґрунтувати того, **що повинно бути**. Метою людської діяльності, за великим рахунком, не є ані знання як таке, ані знання «сущого». На основі цього зауваження згодом і виник дуалізм «буття» та «цінностей».

Якщо Августин і Фома Аквінський вважали ідеалом життя аскета, засноване на заповідях смирення, терпіння й любові, то в епоху Нового часу К. А. Гельвецій і П. А. Гольбах вбачали ідеал у задоволенні природних життєвих потреб людини, І. Кант визначав ідеал подоланням усіх протиріч, вказуючи на ілюзорність такого статус-кво, а отже – на принципову недосяжність ідеалів на рівні життєдіяльнійшої практики, Л. Фейєрбах наполягав на неприпустимості відриву ідеалу від дійсності. Про можливість практичної реалізації ідеалу йшлося в працях Г. Гегеля, К. Маркса, Ф. Енгельса, В. Леніна.

Одні мислителі визнавали важливість держави для організації суспільства на його шляху до ідеалу, інші (як-то У. Годвін, П. Прудон, М. Штірнер, М. Бакунін, П. Кропоткін) вбачали ідеал в ідеї відмови від державної, правової та інституційної організації суспільства. На думку позитивістів (в особі О. Конта, Р. Карнапа, Б. Рассела), кожна людина має власні ідеали, на основі яких вибудовує свою життєдіяльність. Поняття ідеалу і свободи перебувають у неподільній єдності в екзистенціалізмі К. Ясперса, Ж.-П. Сартра, М. Гайдеггера, М. Бубера, А. Камю. Різні аспекти проблематики суспільного ідеалу висвітлювалися також у працях М. Вебера, Н. Гартмана, А. Бергсона, М. Бердяєва, П. Новгородцева, С. Франка, П. Сорокіна та інших мислителів.

Інтенсивність конфліктів і надійність компромісів залежить від конкретної ситуації, яка відображає існуючий статус-кво політичних, військових та соціально-економічних факторів, а також тенденцій розвитку. Як зазначав Г. Гегель, «діяльність людей детермінована їх потребами, пристрастями, інтересами, характером та іншими чинниками. Саме вони є спонукальними мотивами і відіграють визначальну роль» [151, с. 20]. Цю тезу цілком коректно можна поширити на будь-яку суверенну державу.

Легендарний англійський державний діяч лорд Палмерстон започаткував політичну максиму, яка з часом набула непорушного статусу: «Англія не має постійних друзів і постійних ворогів; вона має лише постійні інтереси». В. Ленін намагався окреслити загально-методологічний аспект; на його переконання люди залишатимуться жертвами обману і самообману в політиці доти, доки не навчаться за будь-якими моральними, релігійними, політичними, соціальними фразами, заявами і обіцянками бачити інтереси тих або інших класів.

Істотний внесок у концептуалізацію смислового рельєфу, демаркації і взаємодії ціннісної та наукової сфер зробила стаття Патріка Маллахі «Цінності, науковий метод і психоаналіз» [938]. Автор також переконливо окреслив змістовні відмінності потреб та інтересів: якщо потреба – це ставлення суб'єкта (людини, групи, нації) до умов існування, то інтерес є відносинами між суб'єктами з приводу існування (співіснування). Це означає, що потреби первинні й визначальні стосовно інтересів, оскільки ставлення до умов існування лежить в основі взаємин між суб'єктами. Інтересам притаманні об'єктивність, зв'язок з історичною необхідністю, з діяльністю та засобами її здійснення.

Інтерес – це суб'єкт-об'єктний феномен, який визначає динаміку й спрямованість активності індивіда, є рушійною силою розвитку різних сфер життєдіяльності соціуму, а також важливим елементом механізму саморегулювання. Суспільний (політичний) інтерес є інтересом певної частини суспільства, виразником ставлення соціальних груп (професійних, етнічних, вікових) до соціальної дійсності.

Реймон Арон аргументовано констатував: «Не існує інтересу, який не намагався б приховати себе за деякою високою ідеєю, не прагнув би захиститися нею. Щоб коректно визначити вплив ідей, треба порівняти інтервал між тим, *що було реалізовано в процесі історичного руху*, та тим, **що могло б бути реалізовано, якби керувалися іншою ідеологією**» [26, с. 460]. Також важко не погодитись, що «за відсутності найвищої ідеї нема ні народу, ні нації, а є людське місиво, глина, з якої можна ліпити що завгодно» [725, с. 43].

Джузеппе Мадзіні переконливо проілюстрував, що держава – це не просто певна територія чи соціальні інститути, а насамперед і в основному певна Ідея. За відсутності такої стрижневої Ідеї держава так і не набуває своєї історичної, культурної, цивілізаційної ідентичності. Якщо стратегема і цілепокладаючі орієнтири суспільства – ніщо (себто якщо вони відсутні або їм не надають належного значення), то сподіватися, що повсякденність підніметься вище цього ніщо, наївно і трагікомічно.

На думку Реймона Арона, полісемантичність поняття «інтерес» послаблює його аналітичну вагу в умовах «дискурсивної, спонтанної подійності, непередбачуваності й відкритості сучасних соціальних процесів». Феномен інтересу справді охоплює безліч аспектів і смислових наголосів. Приміром, Клод Адріан Гельвецій позначав поняттям інтерес «усе, що може забезпечити людині задоволення або позбавити її від страждань», а Поль Анрі Гольбах визначав інтерес «спонукальною силою і вирішальним мотивом людських вчинків».

Жан-Жак Руссо у «Суспільному договорі» (1761) зробив концептуальне зауваження: якби не було б різних інтересів, то важко було б збагнути і загальний інтерес, який не стикався б із перешкодами. У цьому випадку політика перестала б бути мистецтвом. Якщо Адам Сміт стверджував, що загальний інтерес виникає внаслідок взаємозв'язку і взаємодії особистих інтересів, то, на думку Ж.-Ж. Руссо, загальний інтерес неможливо вивести зі звичайного поєднання індивідуальних інтересів – для досягнення мети загального інтересу необхідна наявність в епіцентрі суспільної уваги якихось спільних об'єктів. Руссо

визнавав, що на практиці досягнення цієї мети пов'язане з безліччю труднощів, адже вкрай складно запропонувати громадській увазі об'єкт, який викликає зацікавленість усіх без винятку.

Теорія суспільного договору Руссо передбачила дилему, котра володіє всіма ознаками фундаментальної теоретико-праксеологічної проблеми, а саме: вкрай складно поєднати приватні інтереси, які безкомпромійно протистоять і конкурують між собою. Якщо послідовне втілення в життя таких інтересів з високим ступенем імовірності може призвести до негативних наслідків для всіх, то перешкоди на шляху їх реалізації гарантовано будуть вороже зустрінуті суб'єктами цих інтересів.

Доводиться констатувати, що **проблема узгодження егоїстичних інтересів та суспільного (всезагального) блага є універсальною і трасчасовою**. Крім того, треба визнати, що з часів «Суспільного договору» Жан-Жака Руссо суспільна концептуалістика не може похизуватися теоретико-концептуальними чи прикладними розробками, які ефективно розв'язували б зазначену проблему.

Як зазначає Р. Арон, «ідея сама по собі безсила, бо якщо її не сприймають, то вона безплідна. Легітимізувавши себе на рівні індивідуального чи колективного переконання, вона, як і будь-яка людська реальність, набуває історичного значення. Неможливо визначити її ефективність априорі – і не лише тому, що таке завдання не має розв'язання, а тому, що воно некоректно сформульоване і намагається розмежувати *de facto* неподільні відносини» [26, с. 459–460].

Інтереси є психологічними й соціальними носіями цінностей. Цінність ідеї полягає в тому, що вона «важливіша свого втілення» [812, с. 154], оскільки її потенціал в абсолютній більшості випадків набагато глибший, ніж результируючий ефект конкретно-історичного втілення. Як зазначив Деніел Белл, «**суспільні менеджери можуть реалізувати лише те, що міститься у мисленні епохи**. Інструмент, на якому їм належить грати, виготовлений не ними – вони просто користуються ним. Музика, що виконується, також твориться не ними – їм пропонують уже готові ноти. Вони також нічого не можуть змінити у запропонованій п'єсі, оскільки їхнє завдання полягає в тому, щоб більш-менш уміло відтворити її. Якщо п'єса позбавлена смислу, вони не в змозі її істотно покращити; якщо ж вона добротна, їм не до снаги значно погіршити її» [863, с. 71–72].

Гюстав Лебон мав рацію: «Історія часто слугує ілюстрацією того, наскільки згубними були спроби реалізації недоступних для відповідної епохи ідей, але, на жаль, людина живить своє натхнення і засвоює уроки здебільшого не з історії... Карл Великий марно намагався відновити Римську імперію. Ідея універсалізму тоді була нездійсненною, тому його справа загинула разом з ним, як пізніше неминуче були змушені загинути справи Кромвеля і Наполеона. Філіп II безплідно витратив свій геній і силу всієї Іспанії на боротьбу з духом вільного дослідження, який під іменем протестантизму поширювався в Європі. Всі його намагання протидіяти новій ідеї призвели до занепаду Іспанії, з прірви якого вона вже ніколи не піднялася» [405, с. 122]. В цьому контексті заслуговує на увагу аргументований вердикт Альберта Швейцера: «Матеріальні досягнення – це не культура, а лише її передумова, можливість. Вони набувають ознак культури тоді й настільки, коли й наскільки сприяють удосконаленню індивіда й суспільства» [790, с. 223].

Поняття «національний інтерес» набуло прав наукового громадянства в 1935 році, вперше потрапивши в Оксфордську енциклопедію соціальних наук. Основний внесок у його розробку зробили Р. Нібур та Ч. Бірд. Розглядаючи національний інтерес як ядро і ключ до розуміння всієї міжнародної політики, Р. Нібур констатував: «Національний інтерес зумовлений, з одного боку, сутністю політичної ситуації, а з іншого боку, сутністю людини» [961, с. 598].

Увага до цієї проблематики відчутно загострилася після Другої світової війни. Зокрема, Г. Моргентау назвав риторику з цього приводу «новими великими дебатами». В найбільш розгорнутій формі концепція національного інтересу була сформульована у книзі того ж Моргентау «На захист національного інтересу», яка вийшла друком у 1948 році. Загалом найбільший внесок у розробку цього понятійного конструкту зробила суспільна думка США в особі Дж. Кеннана, У. Ліпмана, Дж. Розенау, К. Уолтса, Е. Ферніса.

Специфічну оцінку проблема національного інтересу дістала у французьких дослідників Р. Арона, Р. Дебре, Ф. Брайяра, Ж.-Б. Дюрозеля. Показовою в цьому сенсі є позиція Р. Арона, сформульована ним у праці «Мирна війна між націями». Виходячи з тези про неможливість раціонального визначення національного інтересу, Арон наполягав на потребі заміни його поняттям мети, яка дозволяє сформулювати «постійні величини зовнішньої політики держави». Зокрема, йшлося про три групи цільових орієнтирів: в абстрактній



формі – «безпека, потужність, слава»; в конкретній формі – «простір, люди, душі»; у філософській формі – «тіло, серце, дух» [854, с. 86–87].

Як зазначив Кліффорд Гірц, «ключові дефекти теорії інтересів полягають у тому, що її психологія занадто анемічна, а соціологія – занадто мускулинна. Через недостатньо розроблений аналіз мотивацій вона була приречена на постійні метання між вузьким і поверховим утилітаризмом, згідно з яким людиною керує раціональний розрахунок усвідомленої особистої вигоди, і більш широким, але не менш поверховим історизмом, який із завченою невизначеністю твердить, що ідеї людини якимось чином «відображають», «висловлюють» його соціальну належність, «відповідають» останній, «виникають» завдяки їй, нею «обумовлені» тощо. З такими категоріями аналітику залишається або зробити малоправдоподібне конкретне твердження і виявити слабкість своєї психології, або приховати відсутність будь-якої психологічної теорії, обмежившись абстракціями, які межують із трюїзмами» [165, с. 233–234].

Здебільшого під національним інтересом розуміється реальна причина дій нації і держави, спрямованих на виживання, функціонування і розвиток. Іншими словами, йдеться про сукупність національних цілей і базових цінностей, котрі відіграють важливу роль у стратегії і тактиці національної безпеки. Національні інтереси – це не абстрактний інструмент політики і не конкретний засіб політичної демагогії, яким прикривають паразитування і проститування на політиці; національні інтереси – це інтегральне вираження інтересів усіх членів суспільства, яке реалізується в межах політичної системи. Він поєднує інтереси національних, соціальних, політичних груп та інтереси держави [509, с. 48–49].

Основна складова національного інтересу – імператив максимальної функціональної ефективності держави. Головним суб'єктом і носієм національних інтересів є держава як утілення загального начала. Цей аспект має особливе значення в контексті поширеної неоліберальної точки зору, відповідно до якої носіями національних інтересів є індивіди і громадські організації. Насправді індивіди є носіями часткових, егоїстичних інтересів, а суспільні організації виражають групові інтереси. І лише держава постає тим єдиним інститутом, покликаним віддзеркалювати і захищати загальний інтерес усього суспільства. Ця теза коректна для будь-якого народу, для кожного суспільства і держави.

Загалом поняття «національний інтерес» набуває сенсу лише в контексті відносин тієї чи іншої нації і держави з іншими націями і державами. На міжнародній арені націю репрезентує держава, тому в лексиконі міжнародної політики під національним інтересом, як правило, розуміють державний інтерес і, навпаки, – під державним інтересом розуміють національний інтерес. Г. Моргентау слушно зазначав: «Можна з упевненістю стверджувати, що зовнішня політика, яка керується універсальними моральними принципами, надаючи національному інтересу другорядного значення, в сучасних умовах набуває ознак політики національного самогубства – якщо не дійсного, то, щонайменше, потенційного» [936, с. 78]. На думку Дж. Розенау, національний інтерес слугує засобом обґрунтування, критики та втілення на практиці політичних курсів, він покликаний ефективно забезпечувати потреби суспільства.

Формування національних інтересів є поступовим і тривалим історичним процесом, який відбувається в умовах складної взаємодії соціально-економічних та національно-психологічних факторів, котрі в сукупності визначають зміст і характер історичного досвіду даного народу і країни. В такій якості національні інтереси постають суспільно-історичним феноменом, який функціонує в тісній взаємодії зі свідомістю їх носіїв. Вони мають тісний взаємозв'язок з ідентичністю конкретної нації.

Основною детермінантою зовнішньополітичної діяльності є саме національний інтерес, концептуалістика якого просякнута ціннісними нормами та ідеологічним змістом. У формулюванні національних інтересів і зовнішньополітичної стратегії, покликаної їх реалізувати, вирішальне значення має система ціннісних орієнтацій, принципів, взірців і переконань державних діячів – те, як вони сприймають навколишній світ і як оцінюють місце своєї країни у світовому співтоваристві. Некоректно осмислені або хибно сформульовані національні інтереси призводять до істотних загроз як національній, так і глобальній безпеці. Ілюстрацією цієї тези може слугувати практично кожна невдала військова операція (приміром, США – у В'єтнамі та СРСР – в Афганістані).

Реалізація будь-якого національного інтересу потребує наявності сили. Як наголошував Г. Моргентау, «сила є сукупністю усіх можливостей, які має політичний суб'єкт для задоволення своїх інтересів» [937, с. 106]. Вирішальне значення з-поміж зазначених цільових орієнтирів Р. Арон відводив безпеці. Цінність потужності визначається

тим, наскільки вона спроможна задовольнити безпеку держави і нав'язати свою волю суперникам. Слава ж постає одним з аспектів потужності. Втім, всі три цільові орієнтири тісно взаємопов'язані, ними просякнуте функціонування будь-якої держави.

Національний інтерес – категорія до певної міри абстрактна і суб'єктивна, оскільки її параметри істотним чином визначаються ціннісною системою і картиною світу, яка панує на рівні політичної влади та інших складових суспільства. Як зазначав Дж. Розенау, концептуалізація національного інтересу не може бути нічим іншим, як системою умовиводів, детермінованих аналітичним і ціннісним базисом політики.

Доволі часто державні інтереси протиставляють інтересам національним і суспільним (інтересам громадянського суспільства). Визнаючи їх взаємозв'язок, все-таки вважається доцільним визначати їх у межах дихотомії національний інтерес – державний інтерес; державний інтерес – суспільний інтерес. Утім, така постановка питання не зовсім коректна, оскільки йдеться про національну державу (націю-державу) як про дійсного актора міжнародних відносин. А якщо так, то національні інтереси є синонімом інтересів державних – принаймні в цьому контексті це споріднені та взаємопов'язані поняття.

Дослідники виокремлюють постійні, фундаментальні національні інтереси на кшталт захисту території, населення і державних інститутів від зовнішньої небезпеки, розвиток зовнішньої торгівлі і зростання інвестицій, захист інтересів національного капіталу за кордоном, взаємини із союзниками, визначення і провадження зовнішньополітичного курсу (геостратегії держави). Водночас дослідники виокремлюють також поточні, проміжні, периферійні, кон'юнктурні, тимчасові інтереси.

За ступенем значущості, істотністю і впливом національні інтереси структуризуються на життєво важливі та другорядні, постійні та тимчасові, довготривалі та кон'юнктурні тощо. Аспект національних інтересів так чи інакше передбачає розв'язання проблем, які охоплюють не лише їхню сутність і тлумачення, а й також типологію. Загалом цілком можливе виокремлення таких основних критеріїв типологізації національних інтересів, як ступінь важливості, міра усталеності, спрямованість, сфера життя нації, характер взаємодії, період і способи реалізації і т.ін. Приміром, залежно від ступеня важливості в системі національних інтересів можна виокремити

життєво важливі (фундаментальні, основні, головні, першочергові, базові), важливі та периферійні (другорядні) інтереси.

Розмежування національних інтересів залежно від ступеня їх усталеності дає підстави стверджувати про існування постійних (стратегічних) та тимчасових (тактичних, кон'юнктурних, мінливих інтересів). Постійні інтереси здебільшого об'єктивні, оскільки вони зумовлені найважливішими параметрами держави, а саме: геополітичним положенням, місцем і роллю країни в системі міжнародних відносин, господарсько-економічним укладом тощо. До них належать незалежність, державний суверенітет і територіальна цілісність країни. Ці інтереси залишаються в силі безвідносно до того, якими цінностями й ідеологемами керуються країни – ліберальними демократіями, військовими диктатурами чи тоталітарними режимами. Що стосується тимчасових інтересів, то їхній зміст детермінований конкретно-історичними обставинами, залежить від місця та способу дії політичних процесів.

За своєю спрямованістю національні інтереси структурують на внутрішні та зовнішні. Внутрішні інтереси пов'язані з підтриманням національної єдності й згоди, із забезпеченням громадянського миру, з неподільністю і непорушністю історично сформованих кордонів політичного, економічного і культурного простору країни, з розвитком інститутів громадянського суспільства, організацією ефективного виробництва і творенням ресурсощадливих технологій, формуванням повноцінної і всебічно розвиненої особистості, забезпеченням її прав і свобод.

У просторово-географічному сенсі сфера національних інтересів не обмежується національною територією, оскільки процеси в ближньому і дальньому зарубіжжі можуть істотно впливати на безпеку нації, на можливості й перспективи її розвитку, а отже – на розуміння і визначення національних інтересів. Тому геополітичні інтереси часто пов'язуються з посиленням позицій країни як великої держави, як одного з центрів багатопольярного світу, без участі якої неможливе розв'язання глобальних і регіональних проблем, розвиток рівноправних і взаємовигідних відносин з різними країнами й інтегрованими об'єднаннями.

За територіальною ознакою зовнішні національні інтереси можуть бути глобальними, регіональними та субрегіональними. Причому, найважливіші національні інтереси держави на глобальному рівні можуть полягати в активній і повноправній участі країни в побудові такої системи міжнародних відносин, в якій цьому суб'єкту відводилося б місце, котре найбільшою мірою відповідає його військово-політичним і зовнішньоекономічним можливостям і потребам;

на регіональному рівні – в забезпеченні стабільного і безпечного міжнародного статус-кво, в просуванні господарсько-економічних і військово-політичних позицій на основі використання механізмів регіонального співробітництва; на субрегіональному рівні – в розвитку всебічних взаємовигідних зв'язків з країнами-сусідами і участі в розвитку інтеграційних процесів між ними на взаємній основі.

Глобальні інтереси мають першочергове значення для життєдіяльності кожної країни, а відмова від них ставить під знак питання саме існування держави, тому ці інтереси не можуть бути предметом торгівлі, поступок і компромісів: їх захищають за будь-яку ціну. Як зазначав Ельгіз Поздняков, «основою всіх видів національного інтересу є виживання і самозбереження, оскільки саме від національного виживання залежить досягнення решти інтересів і зумовлених ними цільових орієнтирів. У цілому таке розуміння проблеми притаманне всім школам і напрямам політичної думки» [590, с. 95]. Важливими вважаються такі інтереси, які не визначають виживання держави як нації, але істотно впливають на функціонування суспільно-державного організму. Що стосується периферійних інтересів, то це такий вид національних інтересів, відсутність реалізації або часткова реалізація яких не впливає істотно на національну безпеку країни.

Зміст «державних інтересів» об'єктивний, однак тлумачать його по-різному, а це – опосередковане свідчення символічного навантаження цієї термінологічної конструкції. Ситуація ускладнюється ще й тим, що політичне керівництво часто бере на себе одноосібну роль виразника державних інтересів, на власний розсуд обґрунтовуючи пріоритетність цілей, а також першочерговість і засоби вирішення внутрішніх та зовнішніх завдань. Специфіка географічного положення, внутрішньополітична, соціально-економічна ситуація, національно-культурні та цивілізаційні особливості, рівень авторитету у світовому співтоваристві – все це формує зміст державних інтересів.

За всієї нібито очевидності національного інтересу суперечки щодо цієї категорії тривають постійно. Класичний підхід до визначення національного інтересу, зумовлений ідеями Великої французької революції, базується на існуванні нації-держави, необхідним компонентом якої є громадянське суспільство – суб'єкт формулювання як сукупності, так і ієрархії національних інтересів. Згідно з цією системою концептуальних координат за нерозвиненості громадянського суспільства неможлива й адекватна система національних інтересів:

якщо немає нації, то не може бути і національних інтересів. Подібний висновок заводить у глухий кут, оскільки це означає, що чимало держав у зовнішній політиці відстоюють національний інтерес, який насправді відсутній, неусвідомлений, конвенційно непогоджений.

Реймон Арон стверджує, що зміст поняття «національний інтерес» занадто багатозначний, що цьому термінологічному конструкту взагалі неможливо дати об'єктивне і аргументаційно вичерпне визначення. З цих позицій він критикував одного з фундаторів політичного реалізму Ганса Моргентау, для якого «національний інтерес» був ключовим поняттям міжнародно-політичної теорії і головною (якщо не єдиною) рушійною силою під час взаємодії держав і народів.

Не дає відповіді на питання про сутність національного інтересу й етнічне визначення нації. У цьому випадку національними вважаються інтереси домінуючого у державі етносу. Однак говорити про наявність загального для всіх національного (в етнічному сенсі) інтересу можна лише стосовно моноетнічних держав, а їх – абсолютна меншість. Зрештою, навіть з такими державами не все просто, бо моноетнічність не скасовує соціально-економічної та іншої диференціації формально єдиної нації.

Враховуючи неспроможність наведених підходів, деякі дослідники спробували виокремити постійні фактори, які дозволяють формалізувати категорію національного інтересу. За такого підходу на передній план неминуче висувається держава як найважливіший інститут суспільства, який повинен виражати, втілювати й захищати інтереси останнього. Однак якщо це так, то логічніше говорити не про «національні», а про «національно-державні» чи просто «державні» інтереси. Крім того, виникає питання про зміст інтересів самої держави.

Сформулювати аргументовану відповідь на це питання дає змогу веберівське тлумачення держави, відповідно до якого єдиною структурою, здатною сформулювати національні інтереси, є політична еліта, яка робить це задля легітимації власного політичного панування. Звідси випливає, що національний інтерес являє собою не глибинні інтенції, наміри народу, артикульовані його кращими представниками (меритократією), а сформульовану елітою ідею, навколо якої об'єднується суспільство. Таким чином, категорія «національний інтерес» втрачає свій об'єктивний характер, набуваючи ознак суб'єктивної системи поглядів. Інакше кажучи, національний інтерес – це значною мірою інтерес панівної політичної еліти, сприйнятий більшістю членів цього суспільства як спільного, загальноприйнятого.

Оскільки національний інтерес є засобом легітимації влади, то будь-яка політична еліта прагне не тільки монополізувати право на його тлумачення, а й домогтися утвердження такого тлумачення на всій території держави. Виконання останнього завдання багато в чому залежить від розвиненості адміністративної інфраструктури і мережі комунікацій, включаючи транспортну мережу, що, знову-таки, вказує на наявність та істотність у діяльності з формулювання національного інтересу просторового виміру.

Істотна проблема полягає в тому, що тематика і проблематика національних інтересів часто стають жертвою вузькокорпоративних інтересів, політичної кон'юнктури і партійної доцільності, внаслідок чого ситуація набуває гротескних і навіть абсурдних ознак, позаяк предмет розмови втрачає будь-який змістовний зв'язок із національними інтересами, пріоритетами і перспективами. Зазначена проблема є універсальною остільки, оскільки вона зумовлена універсальними вадами інтерпретації цього сегмента суспільно-політичної дійсності – зокрема, змістовною невиразністю і надмірним релятивізмом, унаслідок чого доводиться мати справу з надто розширеною версією національних інтересів, під яку можна підігнати що завгодно – навіть те, що з міркувань здорового глузду не лише не репрезентує реалії національних інтересів, а й категорично суперечить їм чи заперечує їх.

Та навіть попри універсальність зазначеного проблемного поля, інтерпретативним недолікам національних інтересів притаманний широкий діапазон відмінностей. Тому пріоритетного значення набуває генерування науково верифікованих і консенсусно узгоджених підходів до розуміння національних інтересів.

Оскільки інтерес постає відображенням відношення потреби до умов її реалізації, то, відповідно, національний інтерес віддзеркалює усвідомлення й реалізацію на рівні практичної діяльності потреб країни (насамперед ідеться про усвідомлення на рівні політичного керівництва держави і впливових груп інтересів). З точки зору Г. Морґентау, перспективи забезпечення національного інтересу залежать насамперед і в основному від трьох факторів: 1) природи (сутнісних особливостей і закономірностей) інтересу; 2) політичного оточення, в якому перебуває конкретно-історичний національний інтерес; 3) раціональних обмежень щодо вибору цільових орієнтирів та засобів їх досягнення.

Хоча зміст державних інтересів цілком об'єктивний, однак практика доводить, що часто його витлумачують у доволі широкому

діапазоні. Такий стан речей є опосередкованим свідченням символічного навантаження цієї термінологічної конструкції. Ситуація ускладнюється ще й тією обставиною, що політичне керівництво часто бере на себе одноосібну роль виразника державних інтересів, на власний розсуд обґрунтовуючи пріоритетність цілей, а також першочерговість і засоби вирішення внутрішніх та зовнішніх завдань. Загалом же зміст державних інтересів постає симбіотичним поєднанням великої кількості факторів – від специфіки географічного положення країни й до внутрішньополітичної і соціально-економічної ситуації, національно-культурних та цивілізаційних особливостей, рівня авторитету в світовому співтоваристві тощо.

На піку популярності геополітики кореляційна залежність національних інтересів від геополітичного статус-кво, зумовленість національних інтересів умінням контролювати і захищати геополітичний простір вважалися очевидними і безальтернативними. З формально-логічного погляду це цілком закономірно, оскільки геополітика є сферою знань, яка окреслює закономірні зв'язки між географічними умовами та політикою, залежність політичних процесів від географічного статус-кво. Вона витлумачує територію і географічне положення країни як унікальний політичний ресурс, який визначає можливості держави в справі свого життєзабезпечення, розвитку торговельних, фінансових та інших відносин. Відповідно, внутрішня і зовнішня політика держави визначається сукупністю і співвідношенням географічних факторів.

У наш час префікс «гео-» у визначенні геополітичної системи знань дедалі частіше й більшою мірою розглядається як ознака глобальності, загальнопланетарного охоплення, а не в традиційному сенсі – для позначення її політико-географічного стрижня. Втім, це не означає, що національні інтереси жодним чином не пов'язані з багатоманітними аспектами геостратегічної орієнтації – вони істотним чином детерміновані геостратегічною перспективістикою. Однак системних зусиль владної вертикалі в цьому напрямі не простежується. Існують хіба що спорадичні зусилля довролополітичних маргіналів, що слугує для освіченої публіки натяком безперспективності й збитковості зусиль у цьому напрямі.

Системний аналіз цивілізаційної еволюції констатує значущість, а інколи й визначальність для цих процесів географічного фактора. Варто взяти до уваги хоч би той факт, що «всесвітня історія актуалізувала свій потенціал у просторі між 20-м та 60-м градусами північної



широти, тобто в Північній півкулі, де розташована більша частина земної кулі. **Політична енергія світу генерувалася в основному в помірних кліматичних зонах, а історичні центри тяжіння зсувалися в напрямку з півдня на північ, однак, знову-таки, в межах зазначеної зони.** Річковим цивілізаціям Месопотамії та Єгипту приходили на зміну міста-держави Греції та Римської імперії. Всі стародавні цивілізації розташовувалися в межах між 20-м і 60-м градусами північної широти. Культурні й політичні центри Європи, Росії, США та Японії знаходяться між 45-м та 60-м градусами північної широти в прохолодно-поміркоvanій зоні» [559, с. 10].

Саме географічний статус та ресурсні можливості є тими основними факторами, які в абсолютній більшості випадків визначають політичну стратегію і доктринальність. Показовою ілюстрацією може слугувати такий приклад: при території в 9,6 млн кв. км в Китаї в розрахунку на душу населення припадає 0,7 га, що становить лише 25% середньосвітового рівня. Що стосується орних площ у розрахунку на душу населення, то вона не перевищує 0,1 га, або 28% світового рівня. За період з 1952 по 2000 рік цей показник скоротився в розрахунку на душу населення вдвічі. Хоча КНР володіє значними запасами природних копалин, однак в розрахунку на душу населення вони є неістотними: наприклад, запаси вугілля становлять 43% середньосвітового рівня, залізної руди – 46%, міді та алюмінію – близько 30%, фосфору – 51%. Такий status quo об'єктивно й закономірно змушує Китай надавати пріоритетного значення пошуку шляхів компенсації географічно-ресурсних обмежень.

Географічна і соціокультурна сфери також вносять істотні корекції у систему блокового протистояння. Зокрема, впродовж трьох попередніх десятиліть американські соціологи фіксують, що попри єдність у межах НАТО близько двох третин французів висловлюють занепокоєність стосовно наддержавного статусу США. Лише близько 30% визнають, що США володіють хоч чимось гідним захоплення. Почуття солідарності й духовної спорідненості з американцями не притаманне від 60 до 70% французів. Зрештою, таке «фрондування» Франції було притаманне й раніше, що в часи генерала де Голля призвело до призупинення членства Франції в НАТО, яке тривало з 1966 по 2009 рік.

Сталін зі своїм найближчим оточенням перед війною обстоював необхідність вишколу вищих офіцерів Вермахту (зокрема, Гудеріана), натомість командний склад Червоної армії знищувався репресіями, з

п'яти маршалів розстріляні три. З 11 заступників наркома оборони знищені всі 11, а з 85 членів Вищої військової ради – 76. У боях з фашистами ми втратили 600 генералів, а Сталін репресував і розстріляв втричі більше вищого командного складу Червоної армії генеральського рівня. Були розстріляні всі керівники радянської розвідки і більшість резидентів. «Лише в 1940 році кількість нових призначень командирів склала 246626, або 68,8% від штатної чисельності» [181, с. 52].

Порушуючи Версальський договір, Сталін забезпечував фашистську Німеччину величезною кількістю стратегічної сировини для підготовки до світової війни. Буквально до ранку 22 червня 1941 року «з наших західних прикордонних залізничних станцій відправляли в Німеччину ешелони з пшеницею, борошном, цукром, салом, маслом, м'ясом, залізною і марганцевою рудою, металопрокатом, міддю, свинцем, алюмінієм, каучуком, нафтою, бензином, керосином та іншими товарами і матеріалами. Лише з 1 січня по 31 травня 1941 року СРСР відвантажив Німеччині 307 тисяч тонн нафтопродуктів, 654 тисячі тонн зерна, 7700 тонн міді, 68 тисяч тонн марганцевої руди, 78 тисяч тонн фосфатів, 1076 кілограмів платини» [721, с. 215].

1 вересня 1939 року «Гітлер спрямував на Польщу 62 дивізії, з них 6 танкових, 2800 танків, понад 2000 бойових літаків, гармат і мінометів, загалом 1,8 мільйона солдатів і офіцерів. Польське військо мало у своєму складі 24 піхотні дивізії, 8 кінних і одну моторизовану бригади, 781 танк, 407 бойових літаків, майже 4 500 гармат і мінометів, загалом 440 тисяч жовнірів. У ході загальної мобілізації, оголошеної 31 серпня, військовому командуванню вдалося сформуванати ще 15 піхотних дивізій і довести чисельність армії до 1 мільйона вояків. Волиняни становили в польському війську 10-15% особового складу» [392, с. 23].

22 вересня 1939 року відбувся спільний парад німецьких і радянських військ на честь перемоги над Польщею. 6 жовтня Гітлер, виступаючи у німецькому Рейхстазі, сказав, що «впродовж двох тижнів припинила своє існування держава з 36-мільйонним населенням і армією більше ніж 50 дивізій. Німецька армія втратила за весь час 10 572 особи вбитими. Всі польські армії були розгромлені. 694 тисяч осіб було взято в полон. Підсумки війни підбивав і Радянський Союз. Виступаючи 31 жовтня 1939 року на сесії Верховної Ради СРСР, нарком В. Молотов повідомив про те, що 739 «визволителів» було вбито і 1862 поранено. Згідно з польськими джерелами, втрати радянської сторони становили близько 3 тисяч убитих, 8-10 тисяч поранених, у польський полон

потрапило понад 2 тисячі червоноармійців. Українським фронтом було інтерновано 230-250 тисяч вояків польської армії, в тому числі від 10 до 15 тисяч офіцерів» [392, с. 32–33].

12 листопада 1940 року під час переговорів між Німеччиною та СРСР обговорювався не лише пакт про ненапад, а й перспективи приєднання Радянського Союзу до держав Осі (Німеччини, Італії, Японії). 25 листопада Сталін висунув вимоги – розширення сфери впливу СРСР на Іран, Ірак, Югославію та Болгарію. Однак Німеччина такі вимоги відхилила з тієї причини, що нафтодобувні райони Близького Сходу мали пріоритетне значення для офіційного Берліна, а в Гітлера на столі вже лежало два плани першочергового захоплення цих територій – через Туреччину або через Сирію та Ліван. Між іншим, саме лють Гітлера з приводу завищених вимог Сталіна скоригувала плани вторгнення Німеччини на Близький Схід на користь операції «Барбаросса».

Гітлер активно використовував символіку комуністичної партії. Вільгельм Райх згадував: «Ті, хто перейшов на сторону націонал-соціалізму з комуністичної партії, були революційно налаштовані, але не могли розібратися в суперечливих політичних гаслах. На декого з них справили велике враження зовнішні атрибути гітлерівської партії, її військовий характер, безапеляційність та інші особливості. Передовсім звертали увагу на символіку прапора, який виділявся серед решти символів, що використовують з метою пропаганди» [585, с. 117].

Але «наскільки тоталітарною у 1939 році здавалася Німеччина, порівняно з Англією та Францією, настільки ліберальною вона виявлялася для кожного, хто міг собі дозволити коректне порівняння, із ситуацією в СРСР» [518, с. 328]. Між іншим, «під час нападу гітлерівців радянські ВПС мали в своєму розпорядженні 23 000 літаків, а на озброєнні Вермахту було 10 500 машин, причому проти СРСР було кинуте лише близько 2 000 одиниць бойової техніки. Червона Армія зберігала перевагу за кількістю особового складу в усі роки війни. Сталінградська битва – це боротьба трьох наших фронтів (шести армій) проти двох армій (6-ї польової та 4-ї танкової) противника. 20 січня 1943 року генерал О. Яременко, який воював на берегах Волги, заявив: «Оперативне мистецтво Жукова – це перевага в силах у п'ять-шість разів» [581, с. 379].

Загалом «незворотні втрати Червоної армії перевищили незворотні втрати німецьких збройних сил приблизно в 10,3 раза» [643, с. 256]. «Загальні втрати військового і цивільного населення СРСР оцінюються в 43,3 млн чоловік» [643, с. 263]. Ці втрати перевищують втрати всіх держав (за винятком Китаю, з огляду на відсутність даних),

які воювали як проти СРСР, так і в союзі з ним, плюс втрати Росії у війнах за всю її історію разом взяті! Білоруський історик І. Кузнецов наполягає на ще вищому рівні втрат: «Безпосередні та опосередковані втрати населення СРСР в роки Великої Вітчизняної війни можна оцінити в 48 – 50 млн чоловік» [643, с. 167].

Історичні факти неспростовно доводять, що «лише за перші 10 днів війни було втрачено величезні території Прибалтики, Білорусії, Молдавії і значної частини України. Без бою було кинуте сотні й тисячі одиниць військової техніки (тільки літаків – 1200 штук). Сталін поспішно формував і посилав у бій нові дивізії, а вони все здавалися й здавалися в полон: загалом за час війни в полон потрапило понад 5 млн радянських воїнів (при тому, що вся німецька армія на момент вторгнення 22 червня складалася з 3 мільйонів 300 тисяч), і лівова частка – саме в період німецького «бліцкригу». Червона Армія зазнавала грандіозних поразок і відступала, маючи перевагу в живій силі та техніці. Зокрема, на київському напрямку (а це ділянка німецької групи «Південь») радянські війська перевершували німців за чисельністю солдатів у 1,2 раза, за кількістю літаків – у 2,5 раза, а танків – у 5 разів! І ця радянська армада в другій половині вересня зазнала катастрофічної поразки, внаслідок якої в німецький полон потрапило 600 тис. чоловік. Щоб краще зрозуміти: це вдвічі більше, ніж німці втратили в Сталінградському котлі! І це далеко не єдиний котел, в якому «варилися» радянські дивізії і цілі армії. Були ще Вязьма (з приблизно такими самими втратами), Мінськ, Брянськ, Бобруйськ, Мелітополь, Умань. Тому співвідношення втрат того періоду 10:1 не повинно дивувати» [573].

Грандіозні втрати СРСР перших місяців війни потребували міфологічних виправдань. У цій сфері попит задовольнявся оперативно і в широкому діапазоні. Зокрема, один з міфів стверджував, що Червона армія відступала аж до Москви з огляду на раптовий напад гітлерівців. Насправді ж уже через двадцять днів після підписання Гітлером у 1940 році плану «Барбаросса» його копія лежала на столі в Сталіна завдяки Рудольфу Ресслеру і Шандору Радо.

Для порівняння: «Війна у Франції коштувала Німеччині 45 тисяч убитими і пропалими безвісти та 111 тисяч пораненими, загальні втрати – 156 тисяч вояків. Понад 90% цих втрат припадає на перший місяць бойових дій, до руйнації фронту французької армії, яка, між іншим, втратила значно більше: 84 тисячі вбитими, 547 тисяч солдатів і офіцерів полоненими. Британські експедиційні сили втратили вбитими, пропалими безвісти і полоненими 68 тисяч вояків» [186].

Як зазначає С. Грабовський, «незворотні втрати Люфтваффе за весь період операції – 1401 літак, загалом же було виведено з ладу 2073 німецьких крилатих машин. Загальні втрати танків такі: понад 700 – німецькі, понад 1500 – французькі, майже 600 – британські. А тепер порівняймо травень–червень 1940 року на Заході з червнем–липнем 1941 року на Сході. Станом на 6 липня 1941 року Вермахт втратив 20 тисяч убитими та пропалими безвісти, 44 тисячі пораненими, всього 64 тисячі. Підрозділи Червоної армії за цей період втратили понад 750 тисяч чоловік убитими, пораненими та пропалими безвісти. Станом на 10 липня 1941 року втрати Червоної армії перевищували 815 тисяч вояків, Вермахту – 79 тисяч, гармат, відповідно, – 21,5 тисяча і 1 тисяча, танків – 12 тисяч і 1374. Втрати літаків Люфтваффе – 550 одиниць, Червоної армії – понад 5 тисяч. За три тижні боїв на Заході Вермахт зумів зайняти територію, які за площею приблизно дорівнює Литві; на східному ж фронті Литву зайняли за тиждень, та й не лише Литву. Нацистам знадобилося більше місяця, щоб увійти в Париж, а от у Мінськ, що перебував від тодішнього кордону приблизно на такій самій відстані – лише тиждень» [186].

Інколи форс-мажорні обставини у вигляді світових воєн чи стихійного лиха вносять тактичні корективи в усталені стратегічні відносини. Наприклад, «починаючи з 22 червня 1941 року США включили СРСР в програму «ленд-лізу» – надання озброєнь, матеріалів і припасів «у борг». Загалом у СРСР по ленд-лізу надійшло товарів на 11 мільярдів доларів (140 мільярдів відповідно до сучасного цінового паритету), близько 17 з половиною мільйонів тонн різних вантажів. Це було озброєння (стрілецька зброя, танки, боєприпаси), літаки, паровози, автомобілі, кораблі, машини і обладнання, продукти харчування, кольорові й чорні метали, одяг, хімічні реактиви тощо. За низкою показників ленд-ліз становив значну частку від загального обсягу товарів, використаних в СРСР за час війни: наприклад, у межах цієї програми було поставлено близько третини всіх вибухових речовин, використаних в СРСР в 1941–1945, близько 40% міді та понад 50% алюмінію, кобальту, олова, вовни, залізничних рейок. Більшість «Катюш» стояла на шасі Студебекера, майже всі м'ясні консерви, які потрапляли на фронт, були американського виробництва. (До речі, на відміну від усіх інших країн-учасниць, борг СРСР за ленд-ліз досі не погашений). Що стосується офіційної радянської пропаганди, то вона вважала за краще всіяко применшувати значення американської допомоги чи навіть зовсім її замовчувати» [579, с. 10].

Ось ще трохи цифр і фактів, які стосуються «неповного переліку матеріалів і зброї, відправлених Радянському Союзу зі США з 7 листопада 1941 року по 20 серпня 1945 року: 14795 літаків, 7556 танків, 51503 джипів, 375883 грузовиків, 8071 тягачів, 8218 зенітних гармат, 131633 автоматів, 313650 тонн вибухівки, 1981 паровозів, 11125 товарних вагонів, 90 транспортних суден, 105 кораблів протичовнової оборони, 197 торпедних катерів, 4062 000 тонн харчових продуктів, 2540000 тонн сталюого прокату, 2422000 тонн пального, 764000 тонн хімікатів, 3786000 шин і 15417000 пар армійського взуття» [8, с. 18].

Безперечно, в окремих випадках аргумент фактів може бути недостатньо переконливим, але в кожному разі він неспростовний: «Радянський Союз отримав від західних союзників 18 тисяч бойових літаків, 12 тисяч танків і САУ, 7 тисяч бронетранспортерів, 375 тисяч вантажних автомобілів, дві тисячі паровозів і 11 тисяч вагонів, 45 тисяч металорізальних верстатів, 8 тисяч малокаліберних зеніток і 18 млн снарядів до них, 603 млн патронів рушничного калібру і 3 млн снарядів для авіагармат і т. д. і т. п. Дивно було б очікувати інший результат протистояння з гітлерівською Німеччиною. Крім того, завчасно побудована і налагоджена Сталіним машина тотального, жорстокого терору змусила людей воювати. За чотири роки війни, названої Великою і Вітчизняною, військовими трибуналами було засуджено 2 530 683 особи. До вищої міри покарання засуджено 217 080 осіб. Причому, в ці цифри не увійшли ті, хто в процесі «слідства» до винесення вироку не дожив. Також не увійшли розстріляні за рішенням Особливої наради НКВС, знищені загороджувальними загонами й загиблі в штрафбатах. Для порівняння: у Вермахті за п'ять років війни розстріляно 7 810 осіб» [173].

Сирітський статус геостратегічної орієнтації сучасної України частково пояснюється інерцією радянського минулого, в часи якого зовнішня політика загалом і формування геостратегічних перспектив зокрема були винятковою прерогативою Кремля, а не «національних окраїн». Однак чверть століття державної незалежності України також не внесли відчутних змін: послі присначаються здебільшого за принципом «політичного заслання»; персонал посольств у своєму загалі отримав дипломи і призначення за кордон не за ознакою обдарованості чи хоча б зацікавленості цим кваліфікаційним профілем, а з династійних чи лобістських причин; що ж стосується масової свідомості, то тут рівень обізнаності про зовнішній світ вичерпується десятком-півтора спримітизованих шаблонів і стереотипів.

Як і на зорі державної незалежності, Україна і далі «ходить із шапкою» по діаспорі в США та Канаді, збираючи кошти то на шкарпетки воїнам АТО, то на лікування важкохворих дітей, то ще на якусь чергову халепу. Для цивілізованого світу ця ситуація безпрецедентна з позицій неможливості її пояснення раціональним чином. Приміром, Польща та Угорщина не лише не ходять з простягнутою рукою по діаспорах, а навпаки – ось уже впродовж десяти років мають у своїх бюджетах окремий рядок, який стосується фінансової підтримки своїх співвітчизників за кордоном. Зокрема, Угорщина виділяє на ці потреби 2% ВВП, але високою є вірогідність того, що під тиском опозиції цей шабель буде піднято до 5%.

Для порівняння: Україна в 2016 році на збройні сили витратила 3% ВВП – і це з урахуванням потреб АТО і необхідності прискореної модернізації всіх компонентів силового блоку. Зазначимо, що йдеться не про князівства Перської затоки, яким примха історичної долі забезпечили перманентний потік нафтодоларів, а про доволі скромні в ресурсному плані країни – Польщу та Угорщину. Правдоподібно, справа все ж не в ресурсних параметрах, а в гідності, для засвоєння якої одним країнам необхідно по декілька революцій, натомість інші країни спроможні опанувати таким важливим інструментом внутрішньо- і зовнішньополітичного позиціонування без жодних революцій, без істерик і патетики, латентно, спокійно і надійно.

Доречним виявиться ще один ілюстративний ескіз на тему гідності: в часи СРСР організаційним структурам української діаспори в США та Канаді уряди цих країн виділяли чималі кошти на культурні й політичні потреби – шкільництво, видавничу справу, з'їзди і конференції, транспортні видатки тощо. На офіційному рівні такий альтруїстичний крок зумовлювався неможливістю інших видів підтримки українських осередків з огляду на відсутність в Україні політичної (а відтак – і фінансово-економічної) незалежності.

Утім, у зв'язку зі здобуттям Україною державності в 1991 році міркування, якими доти керувалися Вашингтон та Оттава, втратили чинність. Та попри формальну наявність незалежної України, яка – за логікою речей – мала б взяти на себе видатки з утримання оргпідрозділів своєї діаспори, США і Канада ось уже понад чверть століття фінансує потреби української діаспори. Офіційних пояснень цьому немає, а на неофіційному рівні аргументація доволі прозора – з огляду на неадекватність політичного режиму в Києві.

На рівні приватних розмов американські чиновники намагаються пояснити, наскільки такий статус-кво є збитковим для Вашингтона у сенсі навіть не стільки коштів, скільки політичної репутації, адже в демократичному суспільстві уряд повинен чітко пояснювати суспільству, на які програми й навіть пошпирюється фінансування, в чому полягає національний інтерес США, коли вони продовжують фінансову підтримку української діаспори, хоча цю функцію за всіма канонами здорового глузду мала б виконувати суверенна Україна. Такий стан речей пояснити ще складніше тоді, коли журнал «Forbs» озвучує мільярдами з десятків громадян України.

Відправною точкою формування теоретичних підходів до аспекту форм і методів впливу груп інтересів на теоретичне вироблення і практичне здійснення державної політики стала концепція циркуляції і кругообігу еліт, розроблена в «Трактаті із загальної соціології» (1916) Вільфредо Парето. Втім, вирішальне значення для окресленої предметної сфери все ж мала праця Артура Бентлі «Процес управління» (1908), в якій був концептуалізований саме аспект «груп інтересів» («зацікавлених груп»). Ця концепція інтерпретувала динаміку соціального процесу результатуючим ефектом взаємного тиску різних груп у боротьбі за владу і ресурси.

На думку А. Бентлі, поведінка індивіда найбільш показова в контексті його діяльності в тій чи іншій групі. Сама ж група є об'єднанням індивідів, в основі якого лежить загальний інтерес, а суспільство постає сукупністю різних груп інтересів. На переконання А. Бентлі, група є базовою функціонально-інструментальною одиницею соціуму, тому адекватність аналізу суспільства залежить насамперед і в основному від коректності розуміння особливостей і взаємодії груп інтересів.

Цей концептуальний акцент передбачає, що вивчення політики має ґрунтуватися насамперед на вивченні дій людей, які об'єднуються в групи для досягнення певних цілей. У межах такого дослідницько-інтерпретативного підходу однією з ключових проблем постає узгодження інтересів окремих груп та суспільства в цілому. Завдання максимум такого узгодження – гармонізація зазначених інтересів; завдання мінімум – уникнення конфліктно-конфронтаційної фази, яка самим фактом свого існування загрожує реалізації будь-яких інтересів. Від розв'язання окресленої проблеми залежить стабільність функціонування соціальної сфери і політичної системи, легітимність і ефективність влади, динаміка розвитку суспільства в цілому.



Наступним етапом розвитку теорії груп інтересів стала книга Девіда Трумена «Управлінський процес. Політичні інтереси і громадська думка» (1951). Автор ідентифікував політичну дійсність з процесом групової конкуренції в боротьбі за владу з метою монопольного розподілу ресурсів. Під «групами інтересів» Д. Трумен розумів будь-яку групу, яка має один або кілька спільних інтересів і висуває вимоги до інших груп для встановлення, підтримки або зміцнення норм і пріоритетів суспільної життєдіяльності, які визначаються спільністю поглядів цієї групи.

На думку Д. Трумена, «стабільність» суспільства визначається усталеністю групової взаємодії. Динаміка політичного процесу в такій системі концептуальних координат являє собою хвилеподібний цикл переходу від нестабільних взаємодій до встановлення відносної рівноваги між групами внаслідок відновлення попередньої моделі стабільності або створення нової. За великим рахунком, групи інтересів та групи тиску є атрибутом і навіть імперативом будь-якого суспільства: вони існують відтоді, як почали формуватися системи влади.

З огляду на належність багатьох груп інтересів одночасно до кількох сфер суспільної життєдіяльності (здебільшого бізнесової і політичної) апіорі виявляється неможливим дотримання вимоги соціальної відповідальності, адже різні сфери володіють різним критеріальним набором соціальної відповідальності.

Цей аспект слугує додатковим аргументом на користь **необхідності якомога чіткішого розмежування бізнесу та політики, оскільки для національних інтересів в особі держави і суспільства згубним є і політичний стиль оперування бізнесом, і бізнесовий стиль оперування політикою, і кентаврична модифікація зрощення бізнесу й політики.**

Суть проблеми полягає навіть не в невизначеному (чи пак – девіантно-маргінальному) статусі національних інтересів у сучасній Україні – в багатьох цивілізованих країнах світу положення про національні інтереси також не вписане в жодні реєстри і нормативні акти. Однак – на відміну від України – в цих країнах змістовний діапазон уявлень про національні інтереси вкарбований у масову свідомість на рівні залізобетонних стереотипів. Тут варто вдатися до аналогії з відсутністю у Великобританії конституції – з цього приводу англійці іронічно зауважують: де добре звичаєве право, там конституція зайва, обтяжлива, недоречна.

Натомість в Україні не лише відсутні залізобетонні стереотипи, на рівні яких змістовний діапазон уявлень про національні інтереси

вкарбований у масову свідомість – у нас групові інтереси відверто фрондують і нехтують навіть абсолютно консенсусними уявленнями про національні інтереси, діючи за принципом Людовіка XIV: держава – це я. Абсолютна більшість груп інтересів сучасної України не враховує двох істотних «але»: по-перше, вони – не Людовік XIV; по-друге, варто все-таки не забувати, чим у 1789 році завершилась епоха Людовіків. Однак українська квазі-еліта і групи інтересів чомусь легковажно вважають, що гільйотина – це життєвий хрест кого завгодно, але тільки не їхній.

Варто вдатися до ще однієї аналогії: у 1952 році на сенатських слуханнях щодо затвердження на посаді міністра оборони США у Чарльза Вілсона поцікавилися, чи не призведе до конфлікту інтересів та обставина, що він чимало років пропрацював генеральним директором General Motors. Вілсон відповів блискавично: «Звичайно, ні! Адже те, що добре для General Motors, добре для всієї Америки. І навпаки». Ця фраза миттєво стала класикою американської афористики.

Коли ж групи інтересів у сучасній Україні приміряють наведену фразу на себе, намагаючись приховати свій корпоративний егоїзм, який у багатьох випадках реалізує себе за рахунок нехтування вітчизняними національними інтересами, то вони не усвідомлюють комічну нікчемність такого порівняння, не можуть збагнути, що афоризму Чарльза Вілсона забезпечило популярність не вдале поєднання якихось слів, а та обставина, що ці слова дуже влучно відображають фактичний status quo – внесок General Motors у розвиток промислового потенціалу США, у підвищення рівня добробуту американців аж до перших позицій світового рейтингу, абсолютно прозоре ведення бізнесу без будь-яких спроб тиску чи лобіювання преференцій у сфері відрахувань у бюджет та здобуття конкурентних переваг.

На жаль, доводиться констатувати, що український гібрид політики й економіки у вигляді групових інтересів не лише не володіє жодною з чеснот General Motors, а й на рівні повсякденного функціонування чинить із точністю до навпаки. На тлі мізерних зусиль, які більшість груп інтересів скеровують на забезпечення національних інтересів України, вражає обсяг уваги і ресурсів, що приділяється ними формуванню так званого іміджевого капіталу. Задля досягнення такої мети діють за принципом: на рівні масової свідомості сучасного суспільства має значення не факт, а повідомлення про факт.

У цій системі цинічних координат створюються оранжерейні умови для так званих політичних аналітиків, а по суті й de facto – дар-

моїдів, які паразитують на довколаполітичному словоблудді. Інформаційна сфера чим далі, тим більше перетворюється на театр тіней і маріонеток. Сотні осіб ангажовані різними групами інтересів для наповнення блогів тенденційністю чіткого спрямування, тисячі осіб займаються таким самим тенденційним коментуванням, репостами і «лайками». Часто ловиш себе на думці, що якби хоча б дециця цих титанічних зусиль, які призводять до сумнівного чи відверто негативного соціального ефекту, була скерована на розв'язання конкретних проблем України, то ми вже давно жили б при комунізмі (в кращому сенсі цього слова). А так – маємо те, що маємо...

#### **4.2. Образ ефективної влади: до питання про змістовні ознаки**

*Найважче збагнути, який міст треба якомога швидше перейти і вже потім спалити, а який – спалити, навіть не переходячи*

*(Бертран Рассел)*

Політичну культуру утворює сукупність стереотипів політичної свідомості і поведінки, притаманних соціальним суб'єктам і суспільству в цілому. Це історично сформовані і відносно усталені політичні уявлення, переконання і орієнтації, а також зумовлені ними моделі й норми політичної поведінки, які виявляють себе у діях суб'єктів політичних відносин. Політична культура включає в себе не всю політичну свідомість і політичну поведінку, а лише засвоєні уявлення, навички, вміння, які є типовими і характерними для соціальних суб'єктів [909, с. 225].

Поняття «політична свідомість» та «політична культура» хоч і близькі змістовно, однак усе ж нетотожні: якщо за допомогою першого розкриваються процеси відображення політики в свідомості людей, то засобом другого з'ясовується, яким чином феномени політичної свідомості реалізуються і закріплюються в зразках і нормах політичної діяльності. По суті, політична культура являє собою єдність соціальних знань, оцінок, орієнтацій людей, а також норм, навичок і зразків їх політичної поведінки. Сукупна дія цих елементів політики визначає

якісний формат і усталеність мислення й діяльності політичних суб'єктів [160, с. 118–119].

Щоб стати орієнтирами і цілями суспільства, політичні цінності потребують обґрунтування, доказів своєї істинності, своєї універсальної прийнятності. Існують такі профільні напрями обґрунтування цінностей взагалі і політичних цінностей зокрема:

1. *Натуралістичний*. При цьому підході цінності виводяться, перш за все, з природи людини. Відбувається апеляція до потреб людини. Але подібний підхід не дає остаточного розв'язання проблеми, оскільки проблеми людей мінливі й суперечливі; на додаток вони самі потребують обґрунтування і виправдання. До натуралістичного варіанта належить і обґрунтування цінностей, виходячи з потреб функціонування суспільства. Але останній, як і потреби людини, піддаються різному тлумаченню.

2. *Інституційний*. Тут цінності обґрунтовуються шляхом освячення будь-яким безумовним авторитетом. (У часи Середньовіччя це був авторитет релігії, нині – авторитет науки). Втім, різні положення релігії часто суперечать одне одному, а наука також неоднозначна в своїх висновках.

3. *Інтуїтивний*. Тут має місце відмова від раціонального обґрунтування цінностей: завдання науки вбачається лише в змалюванні уже наявного змісту цінностей.

4. *Діалоговий*. Зміст цінностей виявляється шляхом постійної дискусії між різними зацікавленими суб'єктами, засобом взаємного з'ясування і узгодження позицій.

Усі наведені підходи мають як позитивні, так і негативні аспекти. Втім, науковій і політичній практиці плюралістичного суспільства найбільш притаманний діалоговий підхід до обґрунтування цінностей.

Реалізація національних інтересів, становлення політичної культури і свідомості немислима поза елітою, яка постає ключовим суб'єктом функціонування окресленої предметної сфери.

Змістовно-функціональна єдність еліти віддзеркалює реальність не так, як ідеальна модель: на практиці завжди доводиться мати справу із симбіозом, паралельним існуванням двох типів еліт – змістовної та формальної. Якщо змістовна еліта усвідомлює або принаймні підсвідомо діє у фарватері свого покликання – служіння національним інтересам, то для формальної еліти інтереси суспільства і держави ніколи не є метою, а завжди – лише засобом для досягнення будь-якої іншої мети (здебільшого особистої або групової, корпоративної). Формальна еліта

або взагалі ігнорує національні інтереси, або паразитує на них – формально-популістським способом для здобуття або втримання влади як інструменту досягнення своїх справжніх інтересів.

Здебільшого в історії превалював різновид формальної еліти, який ігнорував національні інтереси, не вважав за потрібне обтяжувати себе «контрпродуктивними химерами». Втім, починаючи з епохи буржуазних революцій і появи засобів масової інформації, провідних позицій у середовищі формальної еліти набув цинічний підхід у питанні позиціонування щодо фактора національних інтересів – формальна прив'язка будь-яких своїх дій і намірів до національних інтересів на тлі фактичного втілення національних інтересів у кращому разі за залишковим принципом.

Така зміна була цілком об'єктивною і закономірною: вона зумовлена істотним розширенням ареалу фактичного комунікування еліти (влади) та суспільства: якщо в часи раннього Середньовіччя з фактичними настроями представників еліти було обізнане лише вузьке коло їх найближчого оточення, то в епоху інформаційного суспільства і галопуючого розвитку різних засобів масової інформації твоє ставлення до будь-якого аспекту може розійтися мільйонним тиражем по всьому світу буквально за декілька хвилин.

Ігнорувати цей фактор (на відміну від фактичного ігнорування національних інтересів) вочевидь неприпустиме для тих, хто має намір отримати від суспільства і держави користь, преференції, прибутки. Тому доводиться присягати на вірність національним інтересам, аби отримати від суспільства карт-бланш на представництво його інтересів на різних щаблях владного олімпу – політичному, господарсько-економічному, світоглядно-ідеологічному. Причому, таким чином освідчуватися бажано регулярно й буквально наввипередки, оскільки інформаційний вакуум з тих чи інших причин може бути заповнений повідомленнями, які спростують, дезавуюють або дискредитують фактичну кореляцію особистих (групових, корпоративних) та національних інтересів. Крім того, регулярність освідчень зумовлює ще одну потребу – диверсифікацію, урізноманітнення інструментарію артикуляції своєї «органічної взаємозалежності з національними інтересами».

Фактично у середовищі сучасної еліти (передовсім формальної) відбувається цілеспрямована масштабна селекція аргументаційних засобів, які покликані довести масовій свідомості якщо не генеалогічну спорідненість того чи іншого представника еліти та національних

інтересів, то принаймні послідовне й неухильне відстоювання цим представником еліти національних інтересів навіть попри збитки для особистих інтересів. Звичайно, ця аргументаційна сфера може бути (і здебільшого є) суто віртуальною, жодним чином не перетинаючись із фактичним status quo.

Дезінтеграційні тенденції на рівні українського суспільства є наслідком багатьох факторів – від зовнішніх інспірацій і до державо-творчої недієздатності політичної, економічної та управлінської еліт сучасної України, які здебільшого нагадують театр тіней чи маріонеток, а не соціальний прошарок, чийм імперативом є абсолютна відповідальність і жертвність в ім'я народу, суспільства і держави. А що стосується слабкості й невиразності національного фактора, то це – не стільки причина, скільки наслідок дезінтеграційних тенденцій.

З-поміж політичних цінностей демократичного розвитку обов'язково виокремлюють такі імперативи, як дотримання норм закону, індивідуальних прав і свобод людини, транспарентність прийняття рішень, чітку підзвітність й регулярну звітність влади, плюралізм, справедливість, толерантність тощо. Однак щодо ієрархії значущості наведених факторів у дослідницькому середовищі існує чимало різно-тлумачень. Також відсутній консенсус з приводу прийнятності певної ієрархії на різних етапах розвитку: чимало аналітиків аргументовано доводять, що різним фазам демократичної еволюції суспільства когерентні різні ціннісні пріоритети. Нарешті, не варто ігнорувати й той факт, що в перехідних суспільствах гіпертрофія будь-якого із зазначених критеріїв може призвести до зворотного ефекту – стати на заваді становленню демократичних форм правління й навіть призвести до зниження загальної керованості суспільства, появи деструктивних і відцентрових тенденцій.

Для України сучасного формату кожне з наведених концептуальних положень є важливим. Втім, основну увагу варто приділити відповідальності влади і її відповідності своєму інституційному покликанню. Це не підлягає сумніву з багатьох міркувань. Взяти хоч би той факт, що вітчизняні високопосадовці з високих трибун безперервно стверджують про інноваційний тип цивілізаційного розвитку, а на практиці країна «опустилася ледве не до самого низу списку країн з інноваційною економікою, посівши сорок другу позицію. Те, що наша країна знизилася на ще одну сходинку, є наслідком того, що порівняно непоганий рівень освіти в Україні далі не імплементується в реальні

сектори економіки, в сучасні товари з високою доданою вартістю і високою науковою ємністю. Фактично, надаючи освіту в Україні (значною мірою за державний кошт), ми інтелектуально підготовуємо економіки тих країн, в які потім їдуть випускники вузів і науковці. Таким чином, в інтелектуальному плані ми працюємо на чужі країни» [515].

До переліку найбільш загрозливих викликів, які в наш час стоять на заваді ефективному відтворенню людського потенціалу України, варто віднести демографічні диспропорції (зокрема, підвищення частки непрацездатного населення), значні обсяги еміграції найбільш продуктивних вікових категорій, проблеми в сфері охорони здоров'я, недостатнє господарсько-економічне забезпечення потреб формування і повноцінного функціонування людського потенціалу і т. ін. Лише впродовж 2016 року «Україна опустилася в рейтингу ООН за Індексом людського розвитку на 29 позицій. Про це свідчить доповідь Програми розвитку ООН (ПРООН) про розвиток людського потенціалу. Згідно з опублікованими даними, Україна і Вірменія поділили 84-ту позицію в рейтингу, увійшовши до числа держав з високим рівнем людського розвитку. Україна істотно погіршила свої позиції порівняно з 2015 роком, коли перебувала на 55-му місці. При цьому Норвегія, Австралія, Швейцарія, Німеччина і Данія становлять п'ятірку держав з дуже високим рівнем людського розвитку в світі. США знаходяться на десятому місці, а Росія – на 49-му. Основними показниками, за якими визначався рейтинг держав, були такі: очікувана тривалість життя, тривалість навчання та валовий національний дохід на душу населення. Також враховувалися дані про рівень соціальної захищеності, показники здоров'я і культурного розвитку населення, стану злочинності, охорони навколишнього середовища, участі людей в ухваленні рішень. Експерти ООН відзначають, що в період 1990 – 2015 років у всіх регіонах світу середні показники людського розвитку значно покращилися, однак третина населення Землі, як і раніше, живе за межею мінімально допустимого рівня» [709].

Україна також входить до десятка найнебезпечніших країн світу. Про це свідчить рейтинг, складений Всесвітнім економічним форумом. «Україна посіла 127-ме місце в рейтингу з 136 країн. У десятку найнебезпечніших країн також увійшли Гондурас, Кенія, Єгипет, Венесуела, Нігерія, Пакистан, Сальвадор, Ємен і Колумбія. При цьому найбільш безпечною країною в світі була визнана Фінляндія. Крім неї,

в десяток найбезпечніших країн входять Об'єднані Арабські Емірати, Ісландія, Оман, Гонконг, Сінгапур, Норвегія, Швейцарія, Руанда і Катар. Росія перебуває на 109-й позиції рейтингу» [707].

Ще один невтішний і доволі показовий факт: «Україна опинилася на першому місці за рівнем корупції серед 41 країни з Європи, Близького Сходу та Африки. Про це свідчать результати дослідження, проведеного аудиторською компанією Ernst & Young, присвяченого ризикам шахрайства в цих регіонах. Кількість респондентів, які вважають, що хабарництво і корупція широко поширені в країні, становить 88%. За цим показником Україна перебуває на найнижчих позиціях серед усіх країн-учасниць дослідження ЕУ. Також зазначається, що «відсутність економічного зростання і поліпшення бізнес-клімату в нашій країні в поєднанні з відсутністю ефективної системи покарання може підштовхнути бізнесменів до порушення етичних норм» [265].

Згідно з результатами вивчення громадської думки Інститутом Геллапа «до трійки найбільш щасливих країн увійшли Норвегія, Данія та Ісландія; натомість Україна увійшла до трійки найбільш нещасних країн світу разом з Гаїті та Південним Суданом. У дослідженні наголошується, що Україна – єдина європейська країна, яка потрапила в антирейтинг щастя. Згідно з даними Інституту Геллапа 41% населення України може вважатися нещасним. У цьому відношенні нашу країну випередили лише Південний Судан (47%) та Гаїті (43%). На тлі 41% українців, які страждають, процвітаючими можна визнати лише 9% населення, а в проміжному становищі знаходяться 50%. «Процвітаючими» за класифікацією Інституту Геллапа вважаються люди, які оцінюють своє життя на цей момент і протягом найближчих п'яти років у 7 (і вище) або 8 (і вище) балів за шкалою від 0 до 10, де 0 – найгірше можливе життя, а 10 – найкраще можливе життя. Люди вважаються «нещасними», якщо оцінюють своє життя зараз і в майбутньому в 4 бали і нижче. Організація Sustainable Development Solutions Network на замовлення ООН склала Світовий рейтинг щастя, в якому Україна опинилася на 132-й із 155 позицій» [708].

Політика загалом і прийняття політичних рішень зокрема є фундаментально залежними від культурно-цивілізаційної сфери. Ф. Ніцше належить надзвичайно влучне спостереження: клятва потрібна там, де бракує довіри. В контексті цього зауваження фальшива позолота сакральності суспільств з розвиненою культурою і культом клятви починає тьмяніти, набуває суперечливих, двозначних ознак.



Що стосується сучасності, то вона характеризувалася лавиноподібним розширенням прав особистості, громадян, жінок, етносів і т. п. Проблема полягає у відсутності симетрії між правами та обов'язками: часто регламентації щодо обов'язків не встигають синхронізуватись із галопуючою динамікою прав, свобод, альтернатив і перспектив.

У праці «Політика як покликання і професія» М. Вебер обґрунтовано наполягав, що політика є «потужним повільним бурінням твердих пластів, яке здійснюється водночас із пристрасстю і холодним окоміром» [118, с. 644]. Усі галузі політологічного знання мають один і той самий об'єкт. Ним є політика як частина об'єктивної дійсності, як конкретно-історичне явище соціокультурного простору. Однак, маючи спільний об'єкт дослідження, всі різновиди політологічного пізнання відрізняються один від одного за своїм предметом.

На відміну від об'єкта, предмет дослідження – це не частина самої дійсності, а штучний або й взагалі умовний інтеграл об'єкта, його локалізація, яка уможлиблює поглиблене дослідження певної сторони відповідного об'єкта. Всі субдисциплінарні сегменти політології розрізняються за своїми предметами, розглядаючи означений об'єкт під власним кутом зору і в локалізованому інтервалі своєї компетенції, «виловлюючи» за допомогою своєї категоріально-понятійної мережі відповідні тенденції і закономірності, відображаючи і формулюючи їх у вигляді законів своєї сфери знань. Сукупність предметної конфігурації різних політологічних дисциплін уточнює своєрідну «топографічну карту» предметного простору політології в цілому.

Згідно з усталеним упродовж тривалого часу стереотипом, загальнополітологічна теорія (себто політологія у вузькому сенсі слова) ідентична політології як такій, політології в цілому. В такій системі змістовних координат політологія набуває статусу єдиної науки про політику. Об'єктивним підґрунтям зазначеного ототожнення була первісна нерозчленованість, недиференційованість системи політологічних знань на ранніх етапах її розвитку. Втім, у наш час «більшість західних дослідників погоджується з тим, що предметом політичної науки є політика, політичне (на дослідження яких як на окремий предмет не претендує жодна інша наука). Іншими словами, предмет політичної науки – *polisy*, *polity*, *politics*, де під *polisy* розуміють потреби, інтереси, цінності; під *polity* – інституційний зріз політики; під *politics* – політичний процес» [321, с. 23].

Відповідно до концепції мікрофізики влади М. Фуко – влада виникає «між», її утворення відбувається в кожному місці реальності, де виникають певний зв'язок або відносини, тому будь-які відносини є взаєминами влади, в межах влади. За своєю природою влада дифузна, суперечлива, дискретна, всюдисуща, постійно відтворювана. «Влада наскрізна – не в тому сенсі, що вона охоплює все...», а завдяки тому, що «в ній міститься перманентне, повторюване, інертне, самовідтворюване» [746, с. 157].

Здебільшого поняття «влада» тлумачиться в розширеному сенсі – не лише як політична влада, а й як будь-яка ієрархія, в якій індивід, що перебуває вище на ієрархічному щаблі, має можливості здійснювати владні маніпуляції щодо тих, хто знаходиться від нього нижче, уникаючи при цьому повноцінної комунікації та інтерактивного обміну. На відміну від повноцінної комунікації, яка є двостороннім рухом, політика – це дегенеративна комунікація, комунікативний рух в одному напрямі [175, с. 107–108]. Між іншим, саме універсальність ієрархії є основною перешкодою на шляху до свободи і повноцінної комунікації.

Важко не погодитись із керівником Центру аналізу ідеологічних процесів Олександром Рубцовим: важливим є не стільки зміст самокритики, скільки сам факт її наявності й тональність самооцінки. В сучасному офіційному дискурсі проблески рефлексії і самокритики стрімко зникають, а натомість з'являється все більше ознак неадекватно завищеної самооцінки з типовими елементами патологічної самозакоханості. Це простежується не лише на рівні риторики офіційних текстів, а й у загальному емоційному настрої скомпонованого подієвого ряду, яким владна верхівка репрезентує свій автопортрет. Щоб відволікти увагу пересічного українця від проблем із «хлібом», йому пропонують гіперкомпенсацію у вигляді найрізноманітніших святкувань, фестивалів і гала-концертів, спортивних змагань і парадів, урочистостей і веселощів. Не країна, а гігантський вздовж і впоперек розважальний заклад. Загалом існує цілком об'єктивна симетрична корелятивна залежність: **чим кращий стан речей у державі й суспільстві, тим більш раціональна й самокритична позиція влади; і навпаки – чим гірший статус-кво й похмуріші перспективи, тим гучніші переможні реляції** [611].

Упродовж кількох попередніх десятиліть «влада не зникла, а стала невидимою. Замість явної влади, править влада «анонімна». У неї безліч масок: здоровий глузд, наука, психічне здоров'я, нормальність,

громадська думка. Вона вимагає лише того, що *само собою зрозуміле*, використовує не тиск, а м'яке переконання, створюючи атмосферу вкрадливої підказки, якою просякнуте все наше громадське життя. «Анонімна» влада ефективніша відкритої, бо ніхто навіть не підозрює, що існує чийсь наказ, який потребує виконання. У разі зовнішньої влади зрозуміло, що наказ існує, також зрозуміло, хто його віддав. Проти цієї влади можна боротися, в процесі боротьби можна розвивати особисту мужність і незалежність. У разі «анонімної» влади зникає сам наказ. Ви немов опиняєтеся під вогнем невидимого супротивника: нема нікого, з ким можна було б боротися» [741].

Одна з ключових проблем полягає в тому, що «відмінності передвиборчих програм самі по собі складні, а стають ще складнішими тому, що їх різноманітними способами замулюють. Перед виборами виборець ще може мигцем побачити свого кандидата, проте з поширенням радіо він втратив навіть цю можливість, таким чином, втратив останній шанс зримо оцінити «свого» кандидата. Фактично йому пропонується вибір між двома-трьома кандидатами, але він цих кандидатів не обирає, він майже нічого про них не знає, їх взаємини так само абстрактні, як і решта відносин. Методи політичної пропаганди посилюють почуття нікчемності виборця – так само, як методи реклами впливають на покупця. Повторення гасел, акцент на факторах, які не мають нічого спільного з принциповими розбіжностями, – все це присипляє критичні здібності. Чітка і раціональна апеляція до мислення – це швидше виняток, ніж правило в політичній пропаганді, навіть у демократичних країнах. Реклама і політична пропаганда лестять індивіду, посилюючи його важливість у власних очах, вони роблять вигляд, ніби звертаються до його критичного судження і здатності розібратися в чому завгодно, але це лише спосіб приспати підозри індивіда і допомогти йому обдурити самого себе щодо «незалежності» його рішень» [741].

Франкліну Делано Рузвельту належить фраза, яка набула статусу професійного кредо американських політтехнологів: події трапляються не спонтанно; вони таким чином кимось попередньо плануються і втілюються в життя. Якби реклама і політична пропаганда лише спокушали виборців, то з горем пополам із цим можна було б миритися, але гострота проблеми полягає в тому, що часто ця «солодка парочка» працює на створення «додаткової реальності», яка не має нічого спільного зі справжнім станом речей. Іншими словами, полі-

ттехнологічними засобами досягається мета створення уявної реальності, відштовхуючись від якої індивіду пропонують «приймати рішення» щодо доленосних аспектів функціонування суспільства. За суто формальними ознаками маємо справу з демократичною нормою волевиявлення, але насправді демократія тут цілком відсутня, позаяк вибір здійснюється на підставі хибних, сфальсифікованих засновків, унаслідок чого індивід апіорі неспроможний зробити зважений і ефективний вибір.

Цілком природно й закономірно, що наведені тенденції пов'язують із настанням епохи інформаційного суспільства і тотальної влади ЗМІ. Втім, з наведеними політтехнологічними хитрощами людство тією чи іншою мірою мало справу відтоді, як влада і публічна сфера стали доконаним фактом. Приміром, «століттями археологи не могли дати відповідь на питання: куди зникла 50-тисячна армія персів у єгипетській пустелі близько 524 року до нашої ери. За переказами, їх поховала під товщею піску буря. Однак справа виявилася не такою простою: як бачимо, і в ті часи існували своєрідні «політтехнологи», які переписували історію. Геродот писав, що 50-тисячна перська армія царя Камбіза зайшла в єгипетську пустелю поблизу Фів (сучасний Луксор) і там її слід зник. З XIX століття як аматори, так і професійні археологи намагалися знайти під товщею піску залишки війська у повній амуніції, проте марно. Професор-єгиптолог Олаф Кейпер несподівано для себе розкрив загадку зникнення такої великої кількості людей: раніше він розмірковував про те, що 50 тисяч чоловік не можуть загинути від піщаної бурі. Відповідь прийшла до нього, коли він розшифровував давньоєгипетські тексти на храмових блоках. На думку науковця, перська армія тоді була розбита, а зовсім не зникла по волі стихії.

Дослідження підтверджують, що «армія не просто переходила через пустелю. Її кінцевим пунктом був оазис Дахла. Там стояли війська лідера єгипетських повстанців Петубастиса III. Армія Камбіза потрапила у засідку, а єгиптянам вдалося зі своєї бази в оазисі відвоювати більшу частину Єгипту, після чого їхній воєначальник був проголошений фараоном у столиці, Мемфісі», – говорить Олаф Кейпер. На думку єгиптолога, версію про загибель війська від піщаної бурі вигадав наступник Камбіза – великий полководець та хороший «політтехнолог» Дарій I. Через два роки після поразки перської армії він із великою жорстокістю придушив єгипетський бунт, а ганебну поразку попередника списав на немилість стихії. Таке пояснення набуло

поширення, і через 75 років після тих подій, коли Геродот їх описував, до нього дійшла тільки версія про загибель армії від піщаної бурі. Розставити всі події по місцях допомогли єгиптологу написи на стінах храму в місті Амхейда поблизу Дахли. В них говорилося, що на початку перського періоду місто було цитаделлю – тогочасною фортецею або опорним пунктом військових. Таким чином, поєднавши ці дані із крихтами інформації про єгипетського заколотника Петубастиса III та історією, переказаною Геродотом, науковець дійшов висновку: історія тих часів була переписана, як це було вигідно переможцю – Дарію I» [110].

Незалежні аналітики б'ють на сполох: «Декого на Банковій переконали в тому, що, виділивши гроші на «купівлю» соцмереж та Інтернет-ЗМІ, можна повторити успіх сусідньої федерації, де влада за допомогою подібних методів контролює громадську думку. Це наївні мрії, які абсолютно не враховують реальність. Україна – не Росія: там інтернет-пропаганда накладається не так на фабрику «Рошен», як на «Кримнаш», «де раки зимують Обамі» і де більш благополучна економічна ситуація. В Україні ж можна скільки завгодно стверджувати, що «король не голий», але щоденна реальність наочно переконує співгромадян у зворотному [780].

Як наслідок, «увесь комсомольський запал, щедرو приправлений грошима, просто коптить небо. За гроші влади лукавими політтехнологами створено рукотворний «острів» громадської думки. Кілька тисяч порохоботів і підспівуючих їм божевільних живуть на ньому в своїй власній реальності, яка у решти населення викликає в кращому разі зневагу. Цю реальність можна пред'являти замовнику, але ні на що інше вона не годиться. До речі, як показав досвід попередньої влади, незграбні медіа-кампанії з дискредитації опонентів – найпростіший спосіб вирити загальну могилу. Тут не математика – мінус у опозиції не перетворюється в плюс при владі. В умовах, коли влада і опозиція відрізняються один від одного лише кольором стрічок, на дно йдуть обидві. Ось тільки влада вдаряється об нього набагато болючіше» [780].

Останнім часом великого розголосу набула книга Глорії Оріггі «Репутація: що це таке і чому вона має значення» [939]. На думку автора цієї резонансної публікації, «у світі фейковий новин єдиною протиотрутою є наша здатність оцінювати репутацію людей, які є джерелом інформації. Мало хто звертає увагу на парадокс сучасних ліберальних демократій: чим більший обсяг циркулюючої інформації,

тим більше ми покладаємося на так звані репутаційні апарати для її оцінки. Парадокс полягає в тому, що істотно розширений доступ до інформації і знань не робить нас більш впевненими і когнітивно автономними. Скоріше, він робить нас більш залежними від суджень інших людей. Ми переживаємо фундаментальні зміни парадигми ставлення до знання. «Інформаційна ера» трансформується в «еру репутації», в якій інформація буде мати значення тільки в тому разі, якщо вона відфільтрована, оцінена й прокоментована іншими. Так репутація набуває статусу стрижневого елемента системи колективного інтелекту» [526].

Наприклад, «якщо вас запитують, чому ви вважаєте, що мають місце значні зміни клімату і що вони можуть завдати серйозної шкоди життю на Землі, найрозумнішою відповіддю буде та, що ви довіряєте джерелам інформації про стан планети. У кращому разі, ви довіряєте репутації наукових досліджень і вважаєте, що експертна оцінка є розумним способом відсіювання істини від помилкових гіпотез і повної нісенітничі. Але здебільшого люди також довіряють газетам, журналам і телеканалам, які популяризують ті чи інші наукові дослідження, узагальнюючи для вас висновки вчених. В останньому випадку йдеться вже про подвійну довіру: ми довіряємо довірі інших людей. Візьмемо ще більш беззаперечну істину: одна з найвідоміших теорій змови полягає в тому, що в 1969 році ніхто не висаджувався на Місяці, а вся програма «Аполлон» (включаючи шість посадок на Місяці в період з 1969 по 1972 роки) була містифікацією. Автор цієї теорії – Білл Кайсінг. Він не випадкова людина: свого часу був співробітником компанії Rocketdyne, де створювалася «Сатурн-V» – ракета-носіє програми «Аполлон». За свій рахунок Кайсінг опублікував книгу «Ми ніколи не висаджувалися на Місяць» (1976). Після її публікації рух скептиків почав збирати докази містифікації, стверджуючи, що «посадка на Місяць» була зрежисована в Голлівуді за підтримки Уолта Діснея і під художнім керівництвом Стенлі Кубрика. Більшість «доказів» засновані на, здавалося б, точному аналізі фотозображень. Кути тіней не відповідають куту падіння світла; прапор США майорить, хоча не повинен, оскільки на Місяці немає вітру; сліди людей занадто точні й занадто виразно збереглися в ґрунті, в якому немає вологи. Крім того, чи не є підозрілим той факт, що програма, в якій протягом шести років брало участь понад 400000 осіб, була раптово припинена? І так далі» [526].

Із високим ступенем вірогідності можна припустити, що «переважна більшість людей відкинуть ці твердження, висміявши абсурдністю самої гіпотези (хоча були серйозні відповіді НАСА щодо цих звинувачень). Проте, якщо я запитаю себе, на якій доказовій базі заснована моя віра в те, що висадка на Місяць мала місце, я повинен буду визнати, що мої докази мізерні і я не витратив чимало часу на те, щоб розвінчати аргументи прихильників теорії змови. Те, що я особисто знаю про цей предмет, є сумішшю плутаних спогадів, телевізійних новин і поваги до того, що мої батьки розповіли мені про висадку на Місяць. Проте непрямий характер такої інформації і те, що особисто я її не перевіряв, не змушує мене коливатися щодо істинності моїх переконань. Мої причини вірити в те, що висадка на Місяць мала місце, виходять далеко за межі доказів, які я можу зібрати і перевірити. Ми просто довіряємо високій репутації США. Без такого оціночного судження щодо достовірності джерела інформації сама інформація опиняється в підвішеному стані. Коли ми намагаємося захистити себе від фейковий новин та інших видів дезінформації, якими кишить сучасне суспільство, то слід враховувати зрушення парадигми від інформаційної ери до репутаційної. Представник цифрової епохи повинен бути компетентним не у визначенні й підтвердженні достовірності новин, а в розумінні репутаційного шляху отриманої інформації, оцінці намірів тих, хто її поширив, а також розумінні мети структур, які наполягають на достовірності цієї інформації» [526].

Отже, якщо ми намагаємося визначитися зі своїм ставленням до будь-якої інформації, то слід насамперед з'ясувати, звідки вона взялася? «Чи має джерело хорошу репутацію? Які інституції в це вірять? Які мої причини покладатися на їхню думку? Такі запитання допоможуть краще зрозуміти реальність, ніж спроби самостійно перевірити достовірність інформації. У гіперспеціалізованій системі виробництва знань немає сенсу намагатися самостійно досліджувати, наприклад, можливу кореляцію між вакцинами та аутизмом. Це було б марною тратою часу, а крім того дуже ймовірно, що нашим висновкам і в цьому випадку бракувало б точності. Критичні оцінки повинні бути спрямовані не на суть інформації, а на соціальну мережу відносин, яка сформувала цю суть і закріпила за нею певний «ранг» у нашій системі знань. У книзі «Закон, законодавство і свобода» (1973) Фрідріх Хайек не випадково стверджує: «В цивілізованому кіберсвіті люди критично оцінюватимуть репутацію джерел інформації і накопичуватимуть свої пізнання, правильно оцінюючи соціальний «ранг» кожного її біта» [526].

Ключовим покликанням влади, яке, власне, й виправдовує її існування, є забезпечення соціальної гармонії і поступального розвитку суспільства. Варто зазначити, що на рубежі XVIII–XIX століть у поглядах М. Бакуніна, Е. Берка, Т. Гоббса, Б. Константа, П. Кропоткіна, Дж. Локка, Ж. де Местра, Ш. Монтеск'є, П.-Ж. Прудона, Ж.-Ж. Руссо, А. де Токвіля, Д. Юма дослідження соціальної гармонії почали набувати статусу значущої соціальної проблеми. Деякі основоположні ідеї цих мислителів стали своєрідною відправною точкою для подальшого переосмислення проблеми соціальної гармонії і форм її прояву в сучасному світі. Істотне значення для концептуалізації соціальної гармонії має осмислення проблем ліберальної демократії, масового суспільства, справедливості та рівності. Ця проблематика знайшла належне висвітлення в працях Ф. Анкерсмита, Х. Арендт, У. Бека, І. Валерстайна, Ю. Габермаса, Е. Гідденса, Дж. Гелбрейта, Р. Дарендорфа, Ф. Закарії, М. Кастельса, Ш. Муфф, Х. Ортеги-і-Гассета, К. Поппера, Дж. Роулза, М. Фрідмана, Ф. Фукуями, Ф. Хайєка, С. Гантінгтона, Н. Еліаса.

Істотним аспектом суспільної свідомості й перспектив розвитку соціуму є коректне уявлення про феномен держави, про її місію щодо суспільства і окремого індивіда. Зважена формула має такий вигляд: покликання держави полягає не в тому, щоб перетворювати життя на рай, а для того, щоб завадити йому деградувати до рівня пекла. Аби впоратися з цією місією, влада повинна володіти не лише інституційною та функціонально-інструментальною силою, а й персональною харизматичністю. Її опертям має бути не формальна, а сутнісна легітимність – довіра і повага народу.

Натомість поки що доводиться констатувати істотну інфікованість владної вертикалі України корупцією та імітацією роботи, її відчуженість від фундаментальних реалій суспільно-політичного життя. Той «держстандарт» мислення, який репрезентує владна вертикаль України сучасного формату, відповідно до прописних законів політичної фізики, призводить не до вкрай необхідної модернізації всіх сфер суспільного життя, а до стагнації і вичерпування решток довіри серед співгромадян і співчутливої частини зовнішнього світу.

Якщо закони фізики, відкриті в Англії, діють аналогічним чином і в Україні, то економічні закономірності, сформульовані А. Смітом і Д. Рікардо, в Україні функціонують специфічно, з багатьма застереженнями й «але». Вони не настільки універсальні, аби подолати і знівелювати національну ментальність і специфіку в культурній, світоглядній, аксіологічній та інших сферах.



Ця особливість додатково актуалізує потребу ефективної політико-управлінської вертикалі, спроможної час від часу «в ручному режимі» долати недоліки, зумовлені й накопичені впродовж тривалої і неоднозначної історії українського суспільства. На жаль, сучасна українська влада дуже далека від вимог і нагальних потреб сьогодення. Висловлюючись терміном Симони Вейль, вона загалом «позбавлена коріння» – аксіологічного, етичного, деонтологічного, етнокультурного тощо. Недорозвиненість влади об'єктивно й закономірно призводить до ерозії державного механізму, до перетворення України в державу з префіксом квазі-. Якщо цього недостатньо для рішучих зусиль у напрямі оптимізації наявного стану речей, то варто пригадати, що аналогічні вади лежали в основі фатальних для України чотирьох десятиліть, які ввійшли в історію під назвою Велика Руїна, й загалом усього історичного відтинку, який Є. Маланюк влучно охарактеризував «ніччю бездержавності».

Незадовільний функціональний рівень політико-управлінської вертикалі призводить до дискредитації фундаментальних підвалин суспільства, ставлячи під сумнів перспективи самого існування України як повноцінного державного явища. Істотною атрибутивною ознакою сучасних вітчизняних реалій є проблеми, пов'язані із соціальною нерівністю. Ігнорувати цю негативну тенденцію щонайменше безвідповідально.

Ф. Ніцше належить блискучий афористичний вислів: створити посередній твір мистецтва – це так само, як плюнути у вічність. А тепер спитаймо себе: чи може створити непосредній, непересічний твір мистецтва посередність, яка опинилась у мистецькій ойкумені лише тому, що батько сказав своїй дитині: ти будеш у мистецтві, бо я маю можливість здійснити цю забаганку? Питання знову-таки риторичне. Коли той, хто народжений поетом, хірургом і космонавтом, стає дояркою, вантажником і кишеньковим злодієм – це півбіді, в основному індивідуально-екзистенційна проблема. А от коли доярки, вантажники і кишенькові злодії стають поетами, хірургами і космонавтами – це вже проблема загальносуспільна, це виклик здоровому глузду, за відсутності якого суспільство і держава прискореним темпом деградують і розпадаються на ворогуючі сегменти.

Йдеться про усвідомлення суспільством і державою як політичною верхівкою суспільної піраміди потреби тих регулятивно-компенсаторних засобів, які амортизують об'єктивні недоліки соціальної нерівності й дозволяють кожному члену соціуму максимально повно,

вичерпно реалізувати свій креативний, евристичний, інноваційний і загалом функціональний потенціал. Значення зазначеного аспекту важко переоцінити, адже від ступеня реалізації цього потенціалу залежить рівень і конкретні параметри сукупного соціального капіталу.

Це – настільки тривіальна істина, що не розуміти її просто неможливо. Тим не менше, на рівні й суспільної свідомості, й вердиктів, які виголошуються від імені держави, домінує лише констатація того, що соціальна нерівність – це хоч і недолік, проте недолік об'єктивний і закономірний, який є наслідком тривалих процесів, а отже, може бути зведений нанівець або хоча б до мінімуму хіба що у віддаленій перспективі.

Важко відгородитися від запитання, яке буквально лежить на поверхні: а чи володіє суспільство і держава управлінсько-регламентаційним інструментарієм, який хоча б частково, але все-таки компенсує, нівелює недоліки і негативні наслідки соціальної нерівності? Якщо ж таким інструментарієм вони все-таки володіють, то наскільки ефективно вони його використовують? І нарешті останнє запитання: чи можна охарактеризувати ефективними, гармонійними, солідарними і конкурентоспроможними суспільство і владу, які нехтують цим інструментарієм?

Ясна річ, кожне з цих запитань є риторичним у тому сенсі, що відповідь на нього в середовищі фахівців суспільних дисциплін не потребує розлогої аргументації і обґрунтувань. Але оскільки наведені запитання з різних причин уже традиційно не порушуються, то з часом вони втрачають реноме риторичності й заганняють у глухий кут навіть представників топ-менеджменту державної влади.

Не можна сказати, що влада взагалі ігнорує фактор довіри громадян – ні, просто боротьба за цю довіру відбувається здебільшого в режимі віртуальної реальності. Деякі високопосадовці настільки заглибились у спілкування в популярних соцмережах, що важко збагнути, коли вони взагалі встигають керувати міністерствами і відомствами. Їхні підлеглі також прагнуть «бути на рівні вимог сучасної епохи» – намагаються сформулювати думку (навіть за абсолютної відсутності думок) з приводу будь-чого. Така пандемія маніакального позиціонування в соцмережах загрожує в найближчому майбутньому остаточно паралізувати діяльність державних інституцій.

Очевидно, цю небезпеку очільники держави все-таки усвідомлюють, про що опосередковано свідчать спроби перекласти частину «фейсбучного тягара» на плечі цілої армії зафрахтованих блогерів та так званих ботів. Як наслідок – у соціальних мережах «борються за ідею

або за гроші (останніх більшість), на користь тих чи інших політиків, олігархів і їхніх партій, створюючи видимість суспільної підтримки або, навпаки, громадянської ненависті і патріотичного обурення. Гравців фейсбучного ринку можна структурувати на три категорії.

1. *Блогери* (вони ж – лідери громадської думки). Це люди з високою базою передплатників (не менше 5 тисяч) і великим «середнім показником лайків» (більше ста за кожен пост). Блогери – це люди, які можуть просувати необхідні меседжі для потрібної аудиторії.

2. *Боти*. Це – «мертві душі», акаунти неіснуючих людей, які наганяють «лайки» під постами, коментують публікації, роблять вкидання. Найчастіше «ботів» у ручному режимі утримують блогери, щоб «підлайкувати» собі та перепощувати самих себе, а також великі політичні та бізнес-гравці (з тією самою метою). Послугами ботів користуються практично всі провідні політики України.

3. *Програмне забезпечення з накрутки лайків*. Програми з накрутки – важливий елемент системи управління громадською думкою в соцмережах. Причому, програмами блогери і політики користуються не стільки для того, щоб потішити своє марносластво, скільки задля збільшення відсотка переглядів свого поста серед друзів і передплатників (чим більше лайків, тим більший відсоток друзів і передплатників побачить твоє повідомлення – такий алгоритм запроваджено «Фейсбуком»). Показово, що коли «Фейсбук» увів нові кнопки для вираження емоцій, кількість лайків у низки відомих політиків різко зменшилася – програми накрутки не встигли перебудуватися під нову систему» [381].

Головне завдання ботів – «керувати настроями людей у соцмережах. При цьому іноді ми навіть не здогадуємося, що ці коментарі в мережі могли бути написані взагалі неіснуючим користувачем. Фальшиві акаунти спеціалісти називають ботами (скорочення від «роботи»). Ботів створюють задля маніпуляції суспільною думкою. Боти додаються в друзі до користувачів соцмереж, і їхні пости, які з'являються один за одним, засмічують стрічку новин. Їхні записи транслюють точку зору конкретного політичного проекту. Коли користувача в друзях назбиралося багато ботів, так би мовити, з одного табору, людина з часом почне вірити їм або ж, як мінімум, у неї створиться враження, що «так думають усі». Їх також використовують для підвищення рейтингів за рахунок накрутки кількості підписників, друзів та лайків. Ефект подібний до накачування м'язів повітрям: чим більше людей вподобали сторінку, тим популярнішим і вагомішим здається користувач» [276].

Боти можуть виконувати широкий діапазон завдань: «писати свої пости, ретвітити і коментувати чужі і навіть імітувати спілкування з живими людьми (хоча не виключено, що з автоматизованого акаунта бота періодично може писати і жива людина). За їх словами, коли йдеться про подібну інформацію, люди насилу відрізняють, хто джерело повідомлення – бот або реальна людина. Люди ретвітять багато контенту ботів, тим самим сприяючи дезінформації» [85].

Публікації в центральних ЗМІ та участь у телеефірах забезпечують початківцям-блогерам впізнаваність, рейтинг і передплатників у Facebook, що в епоху соціальних мереж є частиною репутаційного капіталу. Від передплатників залежить і розмір гонорару. Вартість одного поста в Facebook з хорошою базою передплатників коливається від \$50 до \$200. Ціна залежить від особистого репутаційного капіталу блогера і популярності його особистої сторінки. Працює вся ця піраміда за простою схемою. Посереднику спускають темник, в якому лаконічно викладені тези, як правильно подавати ту чи іншу тему. Припустимо, приходять замовлення від Адміністрації Президента або якоїсь політичної партії. Наприклад, потрібно розповісти, що вибори на Донбасі – це добре. Або, навпаки, погано. Всі приймають замовлення і дружно пишуть про це у Facebook, колонки в ЗМІ. Аудиторія їх читає, сумнівається, а потім починає думати: а справді, напевно, вибори – це добре, адже «незалежні» експерти дійшли саме такого висновку!

Вельми ефективною є «фонова» технологія. Це коли користувач «Фейсбуку» дає якусь замальовку з життя (реальну або повністю вигадану), вкраплюючи в неї потрібний політичний акцент. Наприклад: «Зайшов на ринок, подешевшала полуниця. Баби кажуть, поставили нового главу району – з волонтерів, від БПП. Так він посередникам хвосту притиснув. І селяни тепер безпосередньо товар продають. Всі задоволені». Або зі знаком «зради»: «Вийшов сміття виносити, а біля під'їзду баби про Липецьку фабрику міркують: «Негідник цей Порошенко, армію Путіна фінансує податками своїми. Пора йому вже готувати собі місце поруч з Януковичем»» [381].

За різними оцінками, «залучення до підтримки одного бота коштує від 3000 до 20000 гривень на місяць. Програмних замовляють одразу партіями – це досить дорогі послуги, які можуть собі дозволити тільки багаті та впливові люди, тому про них мало відомо. Подейкують, що один програмний комплекс, який застосовують під час передвиборчої агітації, коштує більше ніж 10000 доларів. А в окремих випадках таке задоволення може обійтися у 30000 «зелених»! За ніч

кількість підписників може зрости від 1000 до 70000. Це все віртуальні акаунти, які створив робот для імітації популярності та соціальної активності. Ці фальшиві користувачі займаються своєрідною агітацією: замовника хвалять, конкурентів сварять і тому подібне. Є, звісно, і простіші варіанти, якими користуються експерти, які просто хочуть попідаритися в соціальних мережах. Платиш від 3000 до 5000 гривень – і на твоїй сторінці за добу стає на 300 лайків більше – це базова розкрутка. Експерти стверджують, що майже всі сучасні політичні й суспільні діячі активно користуються такими послугами. Політтехнологи з різних політичних проектів у 90% випадків купують лайки, проплачують коментарі та загалом організують цілі піар-кампанії в соціальних мережах» [281].

Інститут ботів в Україні не структурований і не систематизований так, як у Росії, де працюють цілі офіси, які з ранку до ночі штампують акаунти в соцмережах. Утім, «боти у нас теж є, просто, на відміну від РФ, їх в одній будівлі (умовному Ольгино) не тримають і їх не так багато, як у сусідній країні. Але практично всі політичні сили, активно представлені в соцмережах, мають свої армії ботів. Є вони і у найбільших блогерів. Основне завдання цих мережевих істот – лайкати, залишати коментарі, нападати на ворожих блогерів або політиків, тролити їх, створювати істеріку або, навпаки, захоплення навколо спущених згори меседжів. Вкидати деяку неперевірену інформацію, на яку потім зможуть посилатися блогери, а вже на блогерів – ЗМІ. Таким способом легалізується безліч фейків» [381].

Відмінності з Китаєм ще разючіші: за даними недавнього дослідження Гарвардського університету 488 мільйонів постів у соцмережах Китаю роблять проплачені блогери. Також боти написали «близько 19% усіх постів в Twitter на тему президентських виборів у США в 2016 році. Такого висновку дійшли учені з Університету Південної Кароліни (USC), що проаналізували 20 мільйонів передвиборчих твітів, опублікованих у період з 16 вересня до 21 жовтня, пише Motherboard. Автори дослідження Еміліо Феррара і Алессандро Бессі з'ясували, що 3,8 мільйона твітів з 20 мільйонів згенерували боти, що агітували за Дональда Трампа або Хілларі Клінтон. Кількість цих ботів становила 15% від загальної кількості авторів передвиборчих твітів – 400 000 акаунтів з 2,8 мільйона. При цьому боти, які агітували за Трампа, писали хвалебні пости в Twitter, а боти, що підтримували Клінтон – суміш похвали і критики» [85].

Згідно зі звітом Комісії з цінних паперів і бірж США, «принаймні 5% всіх користувачів Twitter – тобто понад 15 млн акаунтів, – є ботами, що поширюють спам або фейкову інформацію. А відповідно до досліджень учених з Оксфорду третина протрамнівського контенту в Twitter була створена ботами, що забезпечило йому більшу популярність, ніж твіти на підтримку Хілларі Клінтон» [84].

За результатами останніх президентських виборів у США можна констатувати тектонічні зміни в дієвості різних сегментів медіа – зокрема, «перемога Дональда Трампа над Хілларі Клінтон на виборах президента США продемонструвала неефективність телебачення в зміненому медіасередовищі, натомість Інтернет посів домінуючі позиції. Між іншим, в американській історії завжди був той чи інший політик, якому вдавалося скористатися новими засобами донесення своєї точки зору до виборців. Для Франкліна Рузвельта таким медіа стало радіо, яким транслювалися легендарні «бесіди біля каміна». Президент заспокоював своїх співгромадян у роки Великої депресії, пояснював суть дій своєї адміністрації в роки Другої світової війни. Пізніше настала епоха телебачення. Першими теледебатами була «дуель» між Джоном Кеннеді та Ричардом Ніксоном у 1960 році. Молодий демократ мав набагато привабливіший вигляд, ніж спітнілий республіканець. Вважається, що саме ті дебати значною мірою посприяли тому, що Кеннеді став першим (і єдиним) в історії США президентом-католиком. Попри всі відмінності, Барак Обама і Дональд Трамп зобов'язані своїм успіхом уже не телебаченню, а Інтернету» [293].

Загальносуспільний (чи навіть глобальний) рівень проблеми полягає в фанатичній вірі абсолютної більшості влади в чарівну силу «зомбоящика». **Це породжує спокусу підмінити реальне розв'язання суспільних проблем розв'язанням віртуальним – виключно на рівні впливу на масову свідомість.** І якщо така фейкова картина світу не має нічого спільного з реальністю, то, на переконання замовників, тим гірше для реальності. В кожному разі, переможців не судять.

Як наслідок – «армії ботів і блогерів, перетворивши соцмережі в поле битви за інтереси своїх замовників, породжують хвилі ненависті, які охоплюють велику кількість звичайних людей, розділяючи їх по лінії «свій–чужий». Найбільш поширеним способом впливу на аудиторію у нас уже є технологія керованої істерики. Спочатку з'являються кликуші, які віщають про «розіпнутих хлопчиків» або «сепарів» у телесеріалі. Це підхоплюють блогери. За ними – журналісти і ЗМІ.

Емоції котяться валом, уміло підживлюваним спеціально навченими товаришами. Люди мобілізуються за «своїх» і/або проти «чужих». Вимагають помсти, розправи, війни до переможного кінця, голосування за потрібну політсилу, яка все це забезпечить. Найгірше, що кожну хвилю такої істерики завершує «френдоцит»: користувачі соцмереж видаляють зі своїх друзів тих, хто не потрапив у струмінь істерики, показавши себе «чужими». Зрештою, в стрічці залишаються тільки «свої». Таким чином, люди самі себе позбавляють доступу до альтернативної точки зору. А це, в свою чергу, істотно полегшує завдання маніпуляторам» [381].

Аналітики стверджують, що «відрізнити бота від реального користувача послуг глобальної мережі неважко. Наприклад, «мертві душі» здебільшого мають одне-два фото на сторінці, позаяк завантажувати цілу галерею світлин людини, якої не існує, – марудна справа. Боти не мають інших інтересів, окрім політичних. Наповнення їхньої сторінки на 100% складається з інформації політичного змісту, до того ж дуже однобокої. Вони мають у друзях політиків або підписані на їхні сторінки, звідки регулярно поширюють інформацію. До слова, помилки в публікаціях свідчать на користь реальності користувача, адже в ботів тексти синтаксично і граматично ідеальні. Коментарі програмних ботів подібні один до одного і дуже спрощені. Щось на кшталт, «Хороша стаття. Рекомендую!»» [274].

Існують складніші і водночас досконаліші методи виявлення ботів: зокрема, вчені з Університету Техасу в Сан-Антоніо створили алгоритм, який дозволяє з дуже високою вірогідністю «вираховувати» коментарі ботів. Це – доволі складний алгоритм: він аналізує стильову спорідненість написання коментарів, виявляє споріднені ознаки (стилістичні особливості й аргументаційні вузли, які, власне, й свідчать на користь того, що тексти із різним nickname (мережовим псевдонімом) насправді належать одному автору.

Гострота зазначених проблемних негараздів актуалізує аспект ефективності влади і прийнятих нею рішень. Звичайно, окреслений предметний ракурс стосується не лише України: він актуальний для всіх випадків невідповідності формальної еліти своєму змістовному покликанню, адже саме за таких обставин насамперед і в основному виникає спокуса «підстрахуватися» політтехнологічним шахраюванням.

Попри великі розбіжності змістовних ознак поняття «еліта» ситуацію рятує консенсус щодо описових характеристик, а саме: коли світ покидає справжній представник еліти, то складається враження,

що зник цілий Всесвіт. Цей аспект виразно проілюстровано нідерландським психоаналітиком Манфредом Ке де Врі – провідним аналітиком у галузі управління бізнесом, завідувачем кафедри управління кадрами Міжнародного університету INSEAD, консультантом таких корпорацій, як Lego, Nokia, Shell, Volvo [395].

Ален Бадью аргументовано доводить, що не людина прямує туди, де робиться політика, а політика «наростає» навколо активістів. Кожна держава за своєю суттю аполітична: її роль зводиться, скоріше, до придушення політики, ніж до її ініціації і посилення. Петенівська Франція ризикувала залишитися країною без політики, але цього не відбулося завдяки присутності в ній думки, а відтак – і опору.

Як зазначав Славой Жіжек, «у кожній справжній дії міститься щось за своєю суттю «терористичне», політична дія у власному розумінні слова вивільняє силу негативності, яка руйнує саму основу нашого буття» [261, с. 455]. Між іншим, цей аргумент пояснює логіку і причинно-наслідковий зв'язок іронічного концептуального положення Алена Бадью щодо апріорної аполітичності держави: справді, якщо держава генеалогічно консервативна, а кожна політична дія так чи інакше революційна, то аполітичність держави – наскільки б парадоксальним не здавалося таке словосполучення – набуває очевидних, закономірних і безальтернативних ознак.

Наступна сентенція Славоя Жіжека робить функцію держави із запобігання суспільно-політичних ексцесів ще більш виразною: «Коли лівих звинувачують у тому, що своїми щирими і добрими намірами вони закладають основу для сталінського або маоїстського терору, потрібно навчитися уникати ліберальної пастки взяття цього звинувачення за чисту монету і подальших спроб захиститися, не визнаючи себе винним («Наш соціалізм буде демократичним, він поважатиме права людини, гідність і щастя, ніякої загальнообов'язкової партійної лінії не буде»): ні, ліберальна демократія – не наш основний горизонт; як би це не різало слух, але жахливий досвід сталінського політичного терору не повинен привести до відмови від самого принципу терору – необхідно знайти шлях до більш «правильному терору»» [261, с. 116–117].

Хоча від початку ХХ століття війна набула виразних ознак гри з від'ємною сумою, а значить – вона безглузда (тому нібито неможлива) з точки зору раціональної теорії прийняття рішень, війни раз у раз відбуваються з вражаючою невідворотністю. Це підводить до висновку, що ми маємо серйозні проблеми з визначенням функціонально-



інструментальних повноважень ratio в структурі як індивідуального, так і надіндивідуального буття.

Превалують два теоретико-методологічні підходи до прийняття політичних рішень – дескриптивно-експлікативний та нормативно-прескриптивний. У межах першого підходу, якому віддають перевагу в основному психологи, політологи, управлінці та соціологи, увага фокусується не лише на «видимих» нормах і процедурах, а й на «тіньових» механізмах і неформальних «правилах гри». До очевидних переваг дескриптивно-експлікативного підходу можна віднести орієнтованість на детальний емпіричний аналіз і пов'язану з цим комплексність теоретичних моделей процесу прийняття політичних рішень. До його недоліків належать громіздкість методики і відсутність практичних висновків і рекомендацій.

У межах нормативно-прескриптивного підходу світ політичних рішень розуміється як те, що піддається реконструкції з допомогою ідеальної моделі, яка постає універсальним еталоном. Політичні дії оптимізуються за допомогою формальних правил і процедур. Перевага цього підходу полягає насамперед у можливості раціоналізувати та оптимізувати процес прийняття політичних рішень, чітко позначити оціночні критерії та управлінські правила, провести точні розрахунки переваг і недоліків альтернативних варіантів рішень. Однак такий підхід тяжіє до формально-юридичних тлумачень політичних рішень, а це не враховує соціокультурних факторів, групових та індивідуальних особливостей і цільових орієнтирів (пріоритетів, преференцій), ігнорує їхню значущість і визначальність.

Попри те, що явище політкоректності є атрибутом практично кожної суспільно-політичної дійсності, значення, яке йому надається різними культурно-цивілізаційними ойкуменами, коливається в дуже широкому діапазоні. Втім, не підлягає сумніву, що в країнах системної демократії фактору політкоректності надають значно більше значення, ніж у східних деспотіях. Зокрема, в США використання мови таким чином, щоб нікому не було образливо, має статус не лише політичний, а й загальносуспільний: на картинках і ілюстраціях американці намагаються використовувати представників усіх рас, вікових категорій і гендерів. Крім того, заборонені слова з постфіксом «-man» або ж використовуються їх еквіваленти з постфіксом «-woman», в особово-невизначених реченнях кажуть: не «кожен має право на свою думку!», а «кожен має право на його або її думку!» Іноді доходить до абсурду: феміністки США почали писати слово «woman» як «womun», аби таким

екстравагантним способом і в цьому слові не використовувати постфікси «-man».

Терор як демонстративно беззаконні акції, спрямовані на управління суспільством через превентивне залякування, – це завжди зброя слабких і пригнічених, несиметрична і нелінійна відповідь на лінійний виклик. Доволі поширена теза, що «проти лому немає прийому», а від бульдозера на ім'я «влада» нема порятунку. Однак людина з гранатою в кишені міркує інакше – і міжнародна практика кількох попередніх десятиліть доводить це щоразу переконливіше.

На тлі невизначеності й нестабільності прихід до влади авторитарних режимів є вже не винятком із правила, а скоріше самим правилом. Що стосується посилюваного впливу військових на політику, то він фактично в абсолютній більшості випадків є іншою формою того самого авторитарного змісту. Сутність однієї з найбільш небезпечних для перспектив свободи і демократії тенденцій полягає в тому, що, керуючись резонами політичної доцільності, західні країни часто визнають і навіть заохочують засобами дипломатичної і економічної підтримки нелегітимні військові режими, на руках яких не лише кров законних президентів і урядів, а й корупція, незаконні експропріації і придушення елементарного волевиявлення громадян.

Безперечно, кожен випадок компліментарного сприйняття таких «непересічних» політичних проектів робиться «з благими намірами», але результатом такої «подвійної бухгалтерії» насправді є не «остаточна перемога над ісламським тероризмом» чи «непохитна боротьба за західні цінності», а дискредитація західної демократії, законності й транспарентності прийняття рішень. Такі репутаційні збитки важко аргументовано подати у вигляді певної суми, але вони вочевидь грандіозні, про що свідчить безпрецедентна криза довіри до західного світу і так званого золотого мільярда серед мешканців, які належать до незахідного світу. Нині цей індекс довіри і симпатій до західного способу життя є найнижчим із часів Другої світової війни.

На Близькому Сході військові традиційно були респектабельним суспільним прошарком, який часто виходив на авансцену політичної історії. В цьому разі йдеться «не стільки про полководців, які ставали правителями, скільки про військові інститути. Наприклад, єгипетські мамлюки, які спочатку були військової кастою, захопили владу в країні і правили аж до завоювання Єгипту турками. Остаточно їх винищив Мухаммад Алі в 1811 році. В Османській імперії яничари офіційно вважалися «рабами султана», але з часом перетворилися на впливовий

політичний інститут і були не без кровопролиття ліквідовані Махмудом II в 1826 році. Туреччина тривалий час залишалася політичним заручником власних збройних сил. Військовий елемент був вбудований в основу Турецької Республіки з моменту її появи. Ататюрк закріпив за збройними силами особливу роль у становленні й розвитку держави. Фактично на турецьку армію було покладено роль наглядача за реалізацією ідей Ататюрка» [837].

У другій половині XX століття втручання армії в політику Туреччини мало місце чотири рази – в 1960, 1971, 1980 та 1997 роках і завжди приводило до посилення ролі військових у прийнятті ключових державних рішень. У процесі переворотів військові здійснювали «санацію» політичної системи, відсторонювали від влади або навіть фізично знищували тих політиків і громадських діячів, які не відповідали їх уявленням про секулярну національну державу. Через деякий час повертали владу цивільним і пильно спостерігали за перебігом процесів «збоку».

Подібна методика мала свої переваги: «перебуваючи в тіні, військові не несли формальної відповідальності за невдачі цивільних політиків і не піддавали ризику сам інститут армії. Недолік такої системи полягав у тому, що цивільні могли рано чи пізно вийти за окреслені рамки, зібратись із силами й істотно обмежити повноваження військових – зрештою, саме це й сталося. Ключовими моментами в складній історії відносин президента Ердогана і армійських кіл можна назвати справу «Ергенекон», яка завершилася чистками в збройних силах, а також конституційний референдум 2010 року, який призвів до обмеження можливості військових впливати на політичне життя Туреччини» [837].

Макроструктурний аналіз суспільства дає підстави для виокремлення чотирьох основних типів діяльності (соціальна, матеріально-виробнича, символічна, організаційна), реалізація яких утворює чотири відповідні підсистеми суспільства. На соціетальному рівні суспільство володіє атрибутивними ознаками усталеної, взаємопов'язаної, інтегральної цілісності, якій притаманна культурна і соціоструктурна диференціація. П. Сорокін наполягав, що «соціальний простір повністю відрізняється від простору геометричного» [647, с. 297].

Сутність обґрунтування полягала в наступному: по-перше, геометричний простір існував завжди і скрізь, оскільки він відображає розміщення фізичних тіл у просторі одне відносно одного. Приміром, у степу достатньо одного дерева, яке стоїть окремо, аби стверджувати,

що воно знаходиться в геометричному просторі. Інакшою є суть справи із соціальним простором: де знаходиться окремий ізольований індивід, там нема і не може бути соціального простору. По-друге, доволі часто індивіди, які знаходяться один біля одного в геометричному просторі, істотно віддалені один від одного в просторі соціальному й навпаки. Таким чином, можна дійти висновку: виправданим є чітке розмежування соціального та фізичного просторів, оскільки доконаним фактом постає своєрідність і притаманна кожній із цих реалій змістовна визначеність.

Політичний простір постає у трьох структурно-функціональних вимірах: 1) як передумова політичного життя, 2) як мета політичних процесів, 3) як середовище здійснення різних форм політичного життя. У книзі «Стан постмодерну» Ж.-Ф. Ліотар здійснив переосмислення політичного простору в дусі постмодерну. Його висновки можна подати таким чином: у формі інформаційного товару, який необхідний для виробничих процесів, знання є найважливішим фактором у світовому суперництві за владу. Подібно до того, як національні держави боролися за освоєння територій і право розпоряджатися сировинними ресурсами й робочою силою, в майбутньому вони боротимуться за ресурс інформаційний. Згідно з Ліотаром, постмодерн є епохою, в якій територіальний імперіалізм та колоніалізм на міжнародній арені змінюються імперіалізмом технологічним та інформаційним.

За великим рахунком, політична усталеність та мінливість «є відображенням історизму з його традиційністю, збереженням соціокультурного ядра, які пов'язані з політичною культурою, з одного боку, та з розвитком, його соціокультурними змінами, суб'єктивною діяльністю, технологічною інноватикою. Абсолютизація однієї зі сторін руйнує або спотворює цей взаємозв'язок: абсолютизація усталеності призводить до застою, натомість абсолютизація мінливості прокладає шлях розпорошеності соціальних сил, у тому числі й політичних» [670, с. 148].

Девід Істон зазначав: «Політична система може бути визначена як сукупність взаємодій, за допомогою яких цінності інкорпорується у суспільство. Це те, що виокремлює політичну систему від інших взаємодіючих систем. Оточення політичної системи можна структурувати на дві частини: *інтрасоцієтальну* та *ектрасоцієтальну*. Перша сформована з трьох систем, які не є політичними з позицій природи політичних взаємодій. Інтрасоцієтальні системи мають такі множини типів поведінки, відносин та ідей, як економіка, культура, соціальна

структура, міжособистісні відносини. Екстрасоцієтальна частина оточення політичної системи складається з усіх систем, які є зовнішніми щодо цього суспільства. Вони постають функціональними компонентами міжнародної спільноти, суперсистемою, елементами якої можна вважати конкретні суспільства. Міжнаціональна система культури є прикладом екстрасоціальної системи» [563, с. 112].

А. Мелвіль стверджує, що «політичний процес пов'язаний з функціонально динамічними аспектами політичної системи – насамперед із взаємодією з її соціальним середовищем. Категорію *політичного процесу* варто відрізняти від категорії *політичного розвитку*, хоча вони обидві віддзеркалюють комбінацію ознак сталості та мінливості у політичній сфері життєдіяльності суспільства. Під час аналізу політичного процесу розкриваються здебільшого аспекти відтворення інститутів та їхніх функцій, механізми адаптації, наступності та збереження політичної системи. Таким чином, поняття політичного процесу містить як динамічні, так і статичні характеристики. Натомість категорія політичного розвитку використовується лише для розгляду тих аспектів суспільної динаміки, які пов'язані з еволюційними реформами або революційними змінами» [563, с. 288–289].

На думку Семюеля Гантінгтона, «політичний занепад відбувається тоді, коли установи не в змозі адаптуватися до мінливих зовнішніх обставин – або з причин інтелектуальної негнучкості, або з огляду на владу еліт, зацікавлених у захисті своїх позицій. Занепад може розтрощити будь-який тип політичної системи: авторитарної чи демократичної. Хоча демократичні політичні системи теоретично володіють самокорегуючими механізмами, які дозволяють їм реформуватися, вони легітимізують діяльність потужних груп інтересів, які можуть блокувати необхідні зміни» [745].

У статті професора Стенфордського університету Френсіса Фукуями за назвою «Америка в занепаді. Витоки політичної дисфункції», опублікованій на інформаційному ресурсі Foreign Policy, зазначається, що «в таких країнах, як Франція і Німеччина, закон був на першому місці, потім – держава, а ще потім – демократія. У Сполучених Штатах, навпаки: на першому місці стояла дуже глибока традиція англійського загального права, потім – демократія і лише потім – розвиток сучасної держави. Американська держава завжди була слабшою, ніж її європейські та азіатські колеги. Крім того, американська політична культура від свого заснування була побудована довкола недовіри до виконавчої влади. Кримінальна відповідальність за

хабарництво визначена в законодавстві США як «конкретна угода, в якій політик і приватна сторона явно домовилися за принципом «ти – мені, я – тобі». Замість того, щоб створювати багатства економічною діяльністю, ці групи використовують політичну систему для отримання вигоди або ренти для себе. Ці ренти колективно непродуктивні й дорого коштують для суспільства в цілому. Між іншим, законами США не регламентується те, що соціологи називають «взаємним альтруїзмом», а антропологи маркують як обмін подарунками. У відносинах альтруїзму одна людина дає вигоду іншій без явного очікування, що буде винагороджена відповідною послугою. Обмін означає скоріше моральне зобов'язання в подальшому повернути користь якимось чином» [745].

Істотна особливість суспільно-політичної системи США полягає в тому, що її Конституція «захищає свободу особистості способом складної системи стримувань і противаг, які були спеціально розроблені засновниками, щоб обмежити владу держави. На практиці в конституційній системі США повноваження не стільки функціонально розділені, скільки дублюються в різних галузях, що призводить до періодичної узурпації однієї галузі іншою і конфліктів. Федералізм часто дублює повноваження на декількох рівнях. За такої системи надлишкової і неієрархізованої влади різні частини уряду можуть легко блокувати одна одну. Результатом стає незбалансована форма правління, яка підриває перспективи необхідних колективних дій» [745].

Як констатує Ф. Фукуяма, «політична система США має набагато більше стримувань і противаг (того, що політологи називають точками «вето»), ніж у інших сучасних демократіях. Це підвищує рівень затрат колективних дій, а в деяких випадках робить їх неможливими взагалі. Ефективність консенсусного прийняття рішень швидко знижується, оскільки групи стають великими і все більш різноманітними. У політичній системі США механізм стримувань надмірно проблематизує процес прийняття рішень. Складні правила призводять до повільного і фінансово затратного процесу прийняття рішень. Якість державної політики знижується, оскільки значні витрати на додаток ще й не гарантують результату. Традиційне американське сприйняття урядової дисфункції – розширити демократичну участь і прозорість. Але більшість громадян не мають ані часу, ані бажання вирішувати складні питання державної політики, тому розширення участі просто прокладає шлях для добре організованих груп активістів» [745].

Повсякденна політична свідомість, яка виникає в процесі повсякденної практичної діяльності людей, «є емпіричним відображенням політичного буття. Це елементарна форма політичної свідомості, яка притаманна практично кожній людині, незалежно від її соціальної належності, політичної орієнтації, освіти і виховання. Вона знаходить собі вияв у розпливчатих емоційно забарвлених уявленнях про державний устрій і систему державної влади, що виникають унаслідок впливу того чи іншого політичного акту, політичного рішення, впливу ЗМІ, творів художньої літератури, кіно, театру. Цей рівень політичної свідомості виявляється в аксіомах, догмах, постапулах, прислів'ях, приказках, політичних анекдотах. Повсякденна політична свідомість, відображаючи з певною часткою істини ті чи інші сторони політичного процесу, не включає в себе систематичного знання про нього. Другий, більш високий рівень політичної свідомості, утворює теоретична політична свідомість, або політична теорія. Теорія – найбільш адекватна форма наукового пізнання, система достовірних, глибоких і конкретних знань про дійсність, яка має струнку логічну структуру і дає цілісне, синтетичне уявлення про закони й закономірності, сутнісні ознаки об'єкта. Предметом політичної науки є дослідження суттєвих, усталених, таких, що повторюються, внутрішніх, об'єктивних і необхідних зв'язків, тобто законів, які визначають розвиток політичного процесу, а також їх конкретних виявів – закономірностей» [670, с. 20–21].

Що стосується надмірної акцентації на понятті «національно свідомі» українці, то тут слід враховувати, що, «по-перше, це поняття не має чітко визначених критеріїв, є досить суб'єктивним, а отже, й суперечливим; по-друге, ані в плані історичної ретроспективи, ані з огляду на політичні пристрасті сьогодення не втратило свого значення застереження В. Липинського, що пошуки «національно свідомих» чи «несвідомих» українців «вельми небезпечні». Йдеться про те, що наслідки таких пошуків, як і інші способи розмежування суспільства, на практиці породжують відповідний груповий егоїзм, отже, суперечать ідеї суспільної консолідації» [174, с. 14].

## РОЗДІЛ 5.

### ІДЕЯ В СИСТЕМІ СУСПІЛЬНОГО БУТТЯ: ДІАЛЕКТИКА ВЗАЄМОПОТЕНЦЮВАННЯ

*Ідеї економістів і політичних мислителів – і тоді, коли вони мають рацію, і тоді, коли вони помиляються – значно більш визначальні, ніж зазвичай вважається. Насправді світ управляється майже повністю завдяки їм*

*(Джон Мейнард Кейнс)*

#### **5.1. Стереометрія ідеї: змістовна глибина та функціональна ширина**

Для країни, де світоглядний провінціалізм і зрадництво у форматі кочубеївщини втавровані ледве не на генетичному рівні, ідейно-концептуальна та ідеологічна сфери набувають першочергового значення – і не в сенсі спримітизованих методичок «на всі випадки життя», а в розумінні евристичності, креативності й аргументаційної переконливості. В принципі, потужним інструментом суспільного функціонування і модернізації може бути будь-який світоглядно-спонукальний засіб – міфи, ідеї, ідеології і навіть фантоми та ілюзії. Втім, ідейна сфера має пріоритетне значення для потреб, висловлюючись терміном Вільфредо Парето, «рекрутування соціального перспективізму».

Автоматизми людського мислення в діапазоні від повсякденних стереотипів і до концептуальних парадигм є логічним розгортанням певної первісної ідеї: кожна наступна стадія розвитку постає продовженням попередньої – так само, як зернина породжує паросток, паросток – стебло, а стебло – колосок. Такий концептуальний підхід має назву філіація ідей (від лат. *filius* – зв'язок, наступність, спадкоємність). Відповідно до цього підходу, філософські ідеї розвиваються завдяки своїй внутрішній логіці незалежно від зовнішніх чинників.

Щодо ідей важливим є вміння розгледіти не лише їх зовнішній контекст (соціокультурний, історичний, аксіологічний та цілепокладаючий), а й внутрішню логіку. Якщо перший аспект формує уявлення



про буттєву диспозицію і екзистенційну атмосферу ідей, то другий аспект з'ясовує їх інваріантну обґрунтованість «по той бік» конкретно-історичного місця і часу.

Історія терміна «ідея» є історією неухильної його деградації: найбільш конкретному зі слів судилося стати найбільш абстрактним. «Ідея», «ейдос» є «тим, що видно»: це зорові метафори. Але бачать при цьому не хаос зовнішніх ознак, а єдність, структуру, форму, сутність, цілісність: те, що німецькою мовою виражається концептом «Gestalt». Характерно, що й «ідея», й «ейдос» походять від спільного слова, яке має два смислові значення: по-перше, бачити, по-друге, знати. Загалом «ідея» та «ейдос» означають одне й те саме – розумне бачення, але якщо «ідею» більш адекватно характеризує «бачення», то субстанціалом «ейдосу» є «знання».

У філософії Платона анамнесис означає особливий стан, в якому душа людини пригадує бачене нею в світі ідей. Згідно зі світоглядною традицією, яка започаткована Платоном, спочатку людська душа знала все, однак згодом під руйнівним впливом повсякденності вона втратила це знання, а весь результат подальшого пізнання – лише пригадування забутого.

На думку Платона, ідеї є першообразами суцього. Світ ідей існує незалежно від світу речей і від людських думок. Він перебуває в особливій надчуттєвій сфері. Тлумачення Платоном сутнісних ознак ідей тотожне уявленню про загальні поняття – субстанції предметів, що існують окремо від них, пізнаються лише на рівні мислення. Згідно з Платоном, кожному класу предметів відповідає особлива ідея, а весь простір понять – це світ ідей. **До світу ідей не належать лише такі індивідуальні особливості предмета, які притаманні виключно йому одному. Не є ідеєю лише те, в чому немає однаковості ні з чим у жодному іншому предметі.**

На початку ХХ століття Карл Хаусхофер пророчо стверджував, що в геополітиці пан-ідеї, тобто ідеї-концепції, які обґрунтовують широкоформатну мету, стануть «життєвими формами майбутнього». В наш час, в епоху становлення інформаційного суспільства, ми стаємо свідками боротьби пан-ідей саме як «життєвих форм майбутнього», тобто як форм організації світового геополітичного простору ХХІ століття. Пан-Америка і Пан-Європа, Пан-Євразія і Пан-Китай і панісламізм – ось лише приблизний перелік геополітичних ідей, які гучно заявили про себе впродовж попередніх півтора десятиліття. І якщо основне завдання геополітики як сфери знань про

функціонування влади в просторі полягає в геополітичному прогнозуванні, то такий прогноз повинен базуватися на спонукальному потенціалі сучасних пан-ідей, які генерують культурно-цивілізаційну енергетику в глобальному просторі.

Якщо соціальне буття ідей завжди конкретне, понятійно-категоріальне, то ідейне буття соціуму здебільшого образне і символічне. Кожне соціальне явище – це також результат здійснення певних ідей. Спочатку будь-яке соціальне явище існує на рівні свого ідейного прототипу, і лише реалізувавши їх на практиці, воно набуває ознак соціального факту. Таким чином, будь-яке недосконале соціальне явище є наслідком недосконалих ідей, а значить – якщо ми намагаємося досягти суспільної досконалості, то маємо потурбуватися про досконалий ідейний супровід мети.

Формати ідей та її носія мають бути когерентними або принаймні сумісними. Натомість часто доводиться мати справу з випадками, коли ідею бере на озброєння той, хто з різних причин реалізувати її потенціал неспроможний. Енріко Феррі мав рацію, коли стверджував: у результаті поєднання справжніх особистостей ніколи не буває суми, рівної числу її одиниць. Аналогічний принцип функціонування має місце і у випадку з ідеями: ефект їхньої взаємодії завжди виявляється істотно відмінним від арифметичної суми потенціалів, унаслідок поєднання ідей перетворюється на мистецтво взаємопотенціювання багатьох ідейних пріоритетів та цінностей.

Чимало ідей, які поодиноці є соціально ефективними, поєднуючись у ту чи іншу ієрархічну систему, втрачають свою ефективність і виявляються недієздатними. І навпаки – ідеям нібито незначним, проте вміло поєднаним і вмонтованим у соціальну сферу, цілком під силу істотно підвищити як індивідуальну, так і загальносуспільну мотивацію, забезпечити стійкий приріст усіх показників суспільного буття. Таким чином, **методи і принципи синтезування ідейно-теоретичних пріоритетів набувають ознак чи не вирішального фактора суспільного розвитку.**

Ідеї і переконання можуть перебувати у двох відношеннях до реальності: «вони можуть належати або до фактів реальності, або до прагнень, викликаних цією реальністю чи, радше, реакцією на неї. Де наявне перше відношення, там перед нами мислення, яке в принципі є істинним; де має місце друге, перед нами ідеї, які можуть виявитися справжніми лише випадково і які з великою ймовірністю спотворені упередженнями в широкому сенсі цього слова. Перший тип мислення

можна назвати теоретичним; другий – паратеоретичним. Можна було б, напевно, описати перший тип як раціональний, другий – як емоційно забарвлений, перший – як суто когнітивний, другий – як оцінювальний» [165, с. 228–229].

Ідеї вочевидь правлять світом: ідейні пріоритети і спонуки є визначальними чинниками не лише життєдіяльності окремих індивідів, а й суспільного розвитку загалом, у цілому. Будь-який конкретно-історичний статус-кво є результиуючим ефектом певних ідей, їх втілення на рівні як індивідуального буття, так і суспільного праксису. Іншими словами, кожна тут-і-тепер даність індивідуального чи надіндивідуального рівня постає наслідком певної конфігурації, ієрархії, взаємодії ідей, їх спонукального, евристичного, креативного, мобілізуючого, організуючого та іншого впливу.

Неоціненний внесок у комплексне осмислення природи і способу дії ідей зробила фундаментальна праця Алена де Бенуа «Ідеї як вони є» (1979). «Як узагальнене знання теорія існує в різних формах і однією з них є ідея. Її зміст утворює певний елемент узагальненої інформації; це може бути емпіричне уявлення, наукове поняття, закон науки, художній образ, філософська категорія тощо. Ч. С. Пірс підкреслював таку ознаку ідеї, як її ясність. Ідеться про змістовний аспект: неясність того, що висвітлює ідея, різко знижує її шанси стати плідним поштовхом подальших зусиль. Когнітивний зміст ідеї повинен бути виразним і осмисленим резюме проведеного дослідження. З Пірсом можна погодитися в тому сенсі, що тільки ясні ідеї демонструють ефективно пізнання.

Діапазон змістовної демаркації ідеї надзвичайно розлогий. Зокрема, «Демокрит називав ідеями атоми; для Платона це метафізична сутність речей, позбавлена тілесності, і в цьому сенсі є справді об'єктивною реальністю; Аристотель мислив ідею формотворчою активною першоосновою, ентелехією; неоплатонізм – випромінюванням найвищого світового принципу; середньовічне християнство – «божественною думкою». В подальшому ідею трактували все більш суб'єктивістськи. Починаючи з Декарта і Локка, ідея означає лише «образ речі, створюваний духом». Емпіризм пов'язував ідею з відчуттями і сприйняттями людей, а раціоналізм – зі спонтанною діяльністю мислення. Однак уже в німецькому класичному ідеалізмі намічається зворотний процес: Кант називав ідеєю розумом, якому немає місця в нашій чуттєвості; згідно з Фіхте, ідеї – це іманентні цілі, за аналогом яких «Я» творить світ; для Гегеля ідея є об'єктивною істиною, збігом суб'єкта і об'єкта, який увінчує процес розвитку» [251, с. 176].

Істотне методологічне значення має увиразнення змістовного розмежування ідей та ментальних структур: «Ця опозиція з'ясовує, чим саме викликані розбіжності редуccionізму соціальної історії на рівні інтелектуального виробництва. Такий редуccionізм має дві сторони. Перша, соціологічна, зводить значення ідей до їх визначення в соціальних термінах: до соціального становища індивідуумів, до середовища, яке генерує ідеї, або до соціальної сфери їх сприйняття. Поняття бачення світу уникає спрощуючого знака рівності між значенням ідеологічної системи та соціально-політичними умовами, які змушують певну групу або клас свідомо чи несвідомо приймати ідеологічну систему в певний історичний момент. Ми далекі від поверхових характеристик, які приносять у жертву соціальному ідеологічне – наприклад, розглядаючи Просвітництво як повністю буржуазне явище на тій підставі, що філософи і їхні читачі здебільшого належали до різних буржуазних верств. Стикаючись з ідеями і поняттями, які використовували люди конкретної епохи і які були наповнені характерним для свого часу змістом, історик ідей повинен відмовитися від пошуку детермінуючої причини на користь пошуку функції, яка матиме смисл лише в тому разі, якщо взяти до уваги всю ідеологічну систему досліджуваної епохи» [788, с. 30].

Ідея є поняттям, яке слугує інструментом розв'язання проблеми. Це визначення підкреслює єдність змістовного та інструментального аспектів. У науці доволі часто встановлюється своєрідний розподіл праці: одні вчені виробляють загальні твердження (відображально-істиннісний аспект), інші прагнуть «отримати користь з принципу» (П. Ферма), тобто перетворюють їх в ефективні знаряддя (активна функція). Якщо Г. Лоренц сформулював поняття локального (місцевого) часу, а також нові перетворення координат і ввів їх в електродинаміку, то плідні висновки з них зробив А. Ейнштейн. Ось чому **«значення наукової ідеї часто вкорінене не в істинності її змісту, а в її цінності»** (М. Планк). Дж. Дьюї влучно помітив головну трудність такого процесу – знання не має ярлика, який вказував би: «користуйтеся мною в такій-то ситуації». Мислителю залишається лише здогадуватися і з великим ризиком помилки вибирати якийсь фрагмент, оцінивши його як можливу і успішну ідею. «Народження ідеї завжди передбачає певну форму творчості» [829].

Ганс Вайїнгер переконливо обґрунтував тезу про те, що на людей значно більший вплив справляють очікування щодо майбутнього, ніж досвідні дані й переживання минулого. Він на багатьох прикладах

проілюстрував, що абсолютна більшість індивідів упродовж усього життя діє так, немов картина світу, якою вони керуються, є об'єктивною й абсолютно істинною. Насправді кожне світосприйняття є складною мозаїкою, утвореною суб'єктивними уявленнями, більшість з яких у кращому разі перебувають з дійсністю в компліментарних взаєминах – себто не є істиною, але водночас не є і її безкомпромісним антиподом [966].

Як зазначає Адам Блатнер, «Ханс Вайїнгер визнавав важливість мисленнєвих конструктів, умовних схем, вигадок і фантазій, вважаючи, що ці уявлення, реальні або ілюзорні, можуть стати основою способу життя людини. Постмодернізм іде ще далі, стверджуючи, що **культури й історичні епохи живуть згідно з принципами, абсолютний характер яких обґрунтувати неможливо**. Для новоєвропейської культури було характерне неабияке самовдоволення, зарозумілість і впевненість у тому, що раціоналістичний підхід до істини є остаточним і не підлягає перегляду. Ера постмодерну, починаючи з кінця 1960-х, характеризує себе тим, що розвінчує основи новоєвропейської культури. Майже обожнена європейцями Нового часу наука постала під постмодерністським поглядом пересічною брехухою, яка до того ж загрожує людству непередбачуваними наслідками екологічної кризи» [73].

Альфред Адлер продовжив концептуальну лінію, відповідно до якої **основні життєві цілі людини є де-факто фіктивними: їх співвіднесеність із реальністю неможливо ані перевірити, ані підтвердити, ані спростувати**. Це доволі іронічно, але саме фіктивні цілі справляють колосальний вплив на наше прагнення досконалості й гармонії.

Про багатоманітність виявів, утілення ідей на практиці свідчить факт популярності теорії мемів, згідно з якою ідеї є своєрідними паразитами, «вірусами мозку», що відтворюють себе не тільки незалежно, а й часто всупереч інтересам їх носіїв – людей. Теорія мемів стала популярною завдяки книгам Ричарда Докінза («Бог як ілюзія», «Егоїстичний ген») і Деніела Деннета («Руйнуючи чари: релігія як природний феномен») [519].

Загалом «ідея постає універсальною формою, яка характеризує практику, спекулятивний дискурс і науковий пошук. На відміну від неї, принцип не характерний для практичного інтелекту і діє, головним чином, у сфері теоретичної думки. Основна своєрідність принципу (лат. – *principium* – основа, початок) зводиться до того, що він

конститується як першовиток, на основі якого вибудовується подальший зміст концептуальної системи. Це положення робить принцип когніцією, яка позбавлена логічного обґрунтування у вигляді виведення з чого-небудь. Вкоріненість принципів античної геометрії виразилася в тому, що вчені називали їх аксіомами і постулатами. Але, як і будь-який принцип, вони несли специфічну раціональність. Принцип формулюється в вигляді чіткого судження. Він цілком підпадає під повноваження суду розуму з точки зору законів логіки і правил граматики. Крім того, якщо в своїй теоретичній системі принцип закритий для критичної оцінки, то по відношенню до інших теорій він відкритий» [829].

Люсьєн Февр наполягав, що «ми не повинні недооцінювати роль ідей в історії. Ще менше ми повинні підпорядковувати їх потребам інтересів. Ми повинні показати, що готичний собор, будівля ринку в Іпрі та храм ідей – діти однієї епохи. Хоча Февр не вибудовує з цього приводу теорії, він, тим не менше, пропонує такий погляд, відповідно до якого в кожному епоху існують «структури мислення», які визначаються соціально-економічним розвитком і обумовлюють розумові конструкції і художні твори, колективні практики і філософські ідеї» [788, с. 21].

Роже Шарт'є наполягав на необхідності перегляду традиційного поняття історії ідей, ввівши власну категорію «духовного інструментарію епохи» (*outillage mentale*). Змістовно споріднене поняття «духовних звичок» (*habitus*) використовував Ервін Панофський у книзі «Готика і схоластика». За версією Панофського, габітус – це імператив, вбудований у людини процесами соціалізації.

Як зазначає Альфонс Дюпрон, «для історії ідей характерна яскраво виражена схильність до чистої інтелектуальності, до вивчення абстрактного життя ідей, котре розглядається ізольовано від тих соціальних верств, в яких ці ідеї були поширені і які надавали їм іноді дуже різного вираження. Втім, для пізнання людини настільки ж велике, а може й більше значення, ніж власне ідеї, має їх втілення, застосування» [242, с. 23]. Тісна корелятивна взаємозалежність ідеї та інтересу однією частиною мислителів вважається хрестоматійною і очевидно, а іншою частиною – поверховою і цинічною. Зокрема, на думку Карла Маркса, «ідея незмінно присоромлювала себе, як тільки намагалася відокремитися від «інтересу» [458, с. 89]. Натомість Петер Слотердайк концептуалізував тезу, згідно з якою ставити ідею в

категоричну залежність від інтересу – це неприпустимо спрощувати її природу і ресурсний потенціал.

Між іншим, Нільс Бор рекомендував теоретикам «орієнтуватися на розробку «божевільних» ідей. Тут треба враховувати ту особливість, що з точки зору наявних раціональних побудов принципово нова гіпотеза повинна оцінюватися як дещо суперечливе, ірраціональне. Таким чином, цілком коректно в стиль сучасного наукового мислення вкладається конструктивність ірраціональних сил свідомості. До традиційно ірраціонального знання зазвичай відносять міфи, езотеричне знання, на кшталт магії, алхімії тощо, тобто всю герметичну культуру. Позитивістське ігнорування впливу герметичної традиції на природознавство суперечить його реальній історії. Чимало наукових дисциплін мають свої окультно-магічні прообрази: геомантия – геометрія, астрологія – астрономія, алхімія – хімія» [829].

Ідеологія – це логіка ідеї. Вочевидь необхідним є з'ясування сутнісних відмінностей між *ідеями* та *ідеологіями*: «Ідеології – це ідеї, сформульовані для задоволення потреб публіки; це готові «думки-товари», що поширюються пресою, ораторами й ідеологами з метою маніпулювання масами людей, в ім'я цілей, які нічого спільного з ідеологією не мають, а часто є навіть діаметрально протилежними їй. Іноді такі ідеології створюються *ad hoc* – наприклад, коли популяризують війну, змальовуючи її як боротьбу за свободу, або ж коли релігійні ідеології використовуються для раціоналізації певного політичного становища, хоча насправді вони можуть суперечити релігійним ідеалам, в ім'я яких ідеології проповідуються. За самою своєю природою ідеологія не закликає ані до динамічної думки, ані до активних почуттів. Вона схожа на засіб, який водночас і збуджує, і присипляє» [744, с. 282].

Згодом Еріх Фромм конкретизує: «На противагу ідеологіям, ідеї зосереджують увагу на тому, *що є реальним*. Вони спонукають до відкриття очей і пробудження людей від сплячки. Ідеї вимагають активної думки і виразних почуттів. Якщо ідея зачіпає людей, то вона перетворюється на потужний вид зброї, бо породжує ентузіазм і самопосягати. Істотним фактором слід визнати ту обставину, що ідея не буває аморфною і надміру узагальненою; вона завжди специфічна, інформативна і відповідає потребам людини» [744, с. 282].

Гюстав Лебон зазначав: «Незалежно від того, чи це наукова, художня, філософська, релігійна чи будь-яка інша ідея, поширення її завжди здійснюється однаковою чином. Необхідно, щоб спочатку вона

була сприйнята невеликою кількістю апостолів, яким сила їхньої віри або авторитет їхнього імені забезпечують високу суспільну репутацію. В цьому випадку вони діють більше навіюванням, аніж доказами. **Ідеї навіюються засобом авторитету і пристрастей. У кожному разі неможливо забезпечити вплив, якщо апелювати лише до розуму»** [405, с. 122].

Логіка й закономірність поширення ідейних пріоритетів полягає в наступному: «З того часу, як виявився задіяним механізм навіювання, ідея вступає у фазу, яка може забезпечити швидкий успіх. Суспільна думка виказує готовність до її сприйняття. Ідея опановує все новими головами, створюючи специфічну атмосферу, загальний спосіб мислення. Подібно до найтоншого пилу, вона проникає всюди, нею виявляються просякнутими всі поняття й інтелектуальні продукти епохи. Як сама ідея, так і висновки з неї починають складати невід'ємну частину успадкованих банальностей, що нав'язуються нам вихованням» [10, с. 115–116].

Важко не погодитись із Роже Шартъє: «Коли ідеї осягаються засобом циркуляції слів, які позначають ці ідеї, коли ідеї вміщуються в свій соціальний контекст і розглядаються в категоріях їх афективної або емоційної навантаженості настільки, як і інтелектуальним змістом, тоді вони, подібно до міфів або ціннісних комплексів, стають однією з «колективних сил, за допомогою яких люди проживають свою епоху», а значить – одним з компонентів «колективної душі» цивілізації. Цей підхід – одне з утілень традиції «Анналів» щодо психологічного та імперативного осмислення історії ідей, пов'язаної з колективним ментальним» [788, с. 27].

Як слушно зазначає П. Успенський, «не можна стверджувати, що існує язичництво чи християнство, однак цілком коректно констатувати, що існують язичники та християни. Кожна релігія має різні рівні її розуміння... Буквальне розуміння, обожнення слова, форми й ритуалу перетворює в язичництво найбільш піднесену і найвитонченішу релігію. Спроможність до емоційного розпізнавання, до розуміння сутності, духу, символіки, вияву містичних почуттів – усе це в змозі зробити будь-яку релігію піднесеною, незважаючи на те, що на перший погляд вона може здаватися примітивним, диким або напівдиким культом. Таким чином, різниця полягає не в ідеях, а в людях, які засвоюють і відтворюють ідеї. Аналогічне твердження виявиться справедливим і щодо мистецтва, філософії та науки. Крім того, слід враховувати, що **одна й та сама ідея розуміється людьми різних**



**рівнів по-різному і часто трапляється так, що їх розуміння виявляється діаметрально протилежним» [719, с. 49].**

Дотепер не існує консенсусного визначення ідеології. Більше того, багатьма аналітиками ставиться під сумнів сама можливість такого визначення. «Проблема природи ідеології вперше була окреслена наприкінці XVIII – на початку XIX століття (А. Д. де Трасі, П. Кабаніс, К. Вольней). Своє розуміння ідеології Антуан Дестют де Трасі виклав в «Елементах ідеології» (1801). А. Д. де Трасі і його колеги намагалися створити науку, предметом якої були б не просто ідеї, а ідеї істинні, на основі яких можна побудувати розумний суспільний устрій. Вони прагнули створити науку про ідеї, покликану стати основою розумного світоустрою, змінити обличчя світу. Відмінність поглядів А. Д. де Трасі і його сучасників П. Кабаніса і К. Вольнея від своїх попередників (Дідро, Гольбаха, Гельвеція та інших) полягала в тому, що якщо останні сконцентрували свою увагу на гносеологічному аналізі ідей, на з'ясуванні істинного й помилкового в них, то перші приділяли головну увагу проблемі формування систем ідей та їх практичному значенню. Вони прагнули створити вчення про ідеї як науку, яка повинна стояти вище інших соціальних наук і бути для них теоретичним фундаментом, відігравати основну інтегруючу роль в їх об'єднанні» [765]. Чи не найбільш поширеною і популярною в наш час є дефініція Р. Нісбета: ідеологія – це сукупність соціокультурних, етичних, економічних чи будь-яких інших ідей, яка має відношення до політичної сфери суспільства і влади.

Поняття «ідеологія» має десятки смислових відтінків. Можна виділити три основні етапи історико-логічної еволюції поняття «ідеологія»: 1) ідеологія як наука про ідеї, яка вивчає їх походження і закономірності вияву в практиці суспільного функціонування; 2) ідеологія як поняття, що означає соціально-політичну спрямованість поглядів, теорій і концепцій; 3) ідеологія як предмет дослідження і як інструментальне поняття в соціальних науках. Терміном «ідеологія» Антуан Дестют де Трасі позначив науку про ідеї, яка дозволяє встановити тверді інтелектуальні основи для політики, етики та інших сфер суспільного життя. В умовах кризи суспільно-політичного життя європейського суспільства виникла необхідність системного осмислення нових реалій з метою вироблення надійних ціннісних орієнтирів розвитку суспільства. Ця обставина, власне, й зумовила появу ідеології як науки.

На думку А. Д. де Трасі, справжнє розуміння людиною того, в чому полягає сутність ідей, дозволить побудувати справедливий і розумний суспільний порядок. Ключовим є осмислення всеосяжної ролі, яку ідея як одна з основних форм людського мислення і сприйняття відіграє в житті людини і всього суспільства. У гносеологічному плані без ідеї як форми існування сенсу і цінностей неможливо уявити ні процес самого мислення, ні реалізацію ментальних зусиль на практиці. **Людина мислить насамперед ідеями: завдяки їм формулює свої цілі й орієнтири, а за допомогою втілення ідей реалізує особистісний і суспільний потенціал на практиці.**

У XIX столітті різні аспекти ідеології стали предметом наукових досліджень. У працях М. Вебера, Е. Дюркгейма, О. Конта, К. Мангейма, Р. Мертона, Дж. Ст. Мілля, В. Парето, Т. Парсонса, Г. Спенсера, М. Шелера та інших дослідників розглядалися питання співвідношення ідеології та науки, ідеології та істини, природи ідеології, цінностей та об'єктивності пізнання.

У центрі уваги сучасного оперування проблематикою ідеології як поняття і соціального явища знаходяться як *змістовні* (порівняльний аналіз ідейно-світоглядної пропозиційності), так і *функціональні* (місце, роль, функції ідеології в суспільстві) аспекти. Дослідження проблематики ідеології структуруються в основному за двома принципами – *методологічним* (природа ідеологічних явищ, методи її виявлення, концептуальні підходи до аналізу) та *прикладним* (різні аспекти ідеологічної роботи, способи ідеологічної інтерпретації, навіювання засобом ідеології).

Одним з основних концептуальних підходів до дослідження ідеології є інтерпретація ідеології як хибної свідомості (Д. Белл, С. Ліпсет, К. Мангейм, Е. Шилз). Однак навіть у межах цього концептуального напрямку поняття *хибності* ідеології не тотожне поняттю апріорного *змістовного (сміслового) спотворення*. Тут ідеться не лише й не стільки про цілеспрямований намір ввести в оману, а про особливості людської онтології, гносеології та в цілому світосприйняття, які не гарантують істинності знання.

У цьому контексті виникають асоціативні паралелі з концептуальним наголосом К. Маркса, який у «Капіталі» наполягав, що сутність ідеології передбачає хибне розуміння власних передумов, певну дистанцію між так званою соціальною дійсністю та нашим спотвореним уявленням про неї, нашим усвідомленням її. Згідно з К. Марксом, ідеологія – це «наївна свідомість», яка не усвідомлює своїх

джерел, передумов. Після К. Маркса спочатку В. Ленін, а згодом А. Грамші відстоювали ідею принципової можливості «наукової ідеології», пов'язаної з класовою свідомістю пролетаріату. Така «корекція Маркса» виявилася можливою на підставі сакралізації свідомості пролетаріату, надання цьому різновиду світоусвідомлення ознак, які «віддзеркалюють дійсність в усій повноті значущих закономірностей».

Утім, від самого початку ленінський акцент викликав чимало скептичних нарікань: річ у тім, що згідно з прописними істинами теорій свідомості, адекватність усвідомлення залежить насамперед і в основному від обізнаності («досвіду знання») суб'єкта свідомості, а не від його соціального статусу. Стверджувати протилежне – значить вдаватися до міфологічних чи навіть до магічних способів пояснення суті справи. Як іронізував з цього приводу Людвіг фон Мізес, пролетаріат був наділений Леніним тими самими функціями, що й юродиві в часи середньовіччя – обом категоріям населення приписувалося володіння знанням, поява якого немислима з позицій будь-якої респектабельної системи інтерпретації (майже за принципом «шляхи Господні незвідані»).

Кліффорд Гірц аргументовано доводить, що «умови для появи систематичних (політичних, моральних чи економічних) ідеологій виникають тоді, коли відчувається нестача культурних ресурсів, за допомогою яких можна осмислити суспільно-психологічну напругу. І образність мови ідеологій, і гарячковість, з якою вони беруться під захист, викликані тим, що ідеологія намагається надати сенс незрозумілим соціальним ситуаціям, вибудувати їх так, щоб всередині них стала можливою доцільна дія. Як метафора розширює мову, збільшуючи семантичне поле і роблячи можливим вираження значень, які не можуть бути виражені буквально, так і пряме зіткнення – іронія, гіпербола, перебільшена антитеза – буквальных значень в ідеології дає нові символічні схеми, під які можна підвести міріади «незнайомих щось», з якими, як при приїзді в чужу країну, ми стикаємося в часи змін у політичному житті. Чим би не були ідеології (проекціями неусвідомлених страхів, вуалюванням прихованих мотивів, добровільним вираженням групової солідарності), вони насамперед є картами проблематичної соціальної реальності, матрицями, за якими створюється колективна свідомість» [165, с. 250].

Під впливом наростаючого світоглядно-аксіологічного релятивізму класичні ідеології поступово занепадають, втрачають чіткість своїх змістовних ознак і принциповість концептуальних положень. Це

негативно позначається на їх інструментально-функціональному потенціалі, суспільному статусі й спонукальних ресурсах. Загалом методологічна продуктивність аналізу ідеології істотно підвищиться в тому разі, якщо її розглядати крізь призму не істинного чи хибного знання, а її символічного, ймовірнісного і прогностичного характеру. Між іншим, історія концептуалізації ідеології віддзеркалює поступовий перехід від протиставлення якостей її *істинності* (як об'єктивності) та *хибності* (як навмисного спотворення дійсності) до аналізу її ціннісної природи, до розуміння цінностей як онтологічної основи ідеології.

Ідеологія помилкова не тому, що вона навмисно спотворює дійсність на догоду тим чи іншим політичним інтересам, а внаслідок того, що цінності за своєю природою не є достовірним відображенням дійсності. Цінності та ідеї, що їх виражають, постають особливою реальністю. Сутнісні і функціональні особливості ідеології є похідними від особливостей природи людського світосприйняття: людина не може сприймати навколишню реальність інакше, як крізь призму ідейно-ціннісних орієнтацій.

Як аргументовано стверджує П'єр Бурдьє, «ідеологічна продукція тим успішніша, чим більше вона здатна довести неправоту будь-кого, хто намагається звести її до її об'єктивної істини: розголошення прихованої істини дискурсу викликає скандал, оскільки повідомляє про те, що припустимо говорити лише «в крайніх випадках»» [97, с. 95].

Талкот Парсонс зазначав, що «як і заснована на ній політика, ідеологія дуалістична, вона протиставляє чисте «ми» злому «вони», проголошуючи: «Хто не зі мною, той проти мене». На суспільство вона справляє розмежувальний вплив, оскільки сіє недовіру до існуючих політичних інститутів, нападає на них, намагається їх зруйнувати. Вона догматична, оскільки виказує претензії на повне і виключне володіння політичною істиною і зневажає компроміси. Вона тоталітарна, оскільки намагається перебудувати все суспільне і культурне життя за зразком своїх ідеалів. Вона футуристична, оскільки трудиться заради утопічної кульмінації історії» [942, с. 37–38].

Оскільки різні види культурних символічних систем – це зовнішні джерела інформації, шаблони для організації соціальних і психічних процесів, то «їх наявність найважливіша тоді, коли не вистачає наявної у них інформації, коли прийняті в суспільстві регламентації поведінки, мислення й почуттів слабкі або відсутні

зовсім. Вірші та дорожні карти потрібні в місцевості емоційно або топографічно незнайомій. Так само відбувається і з ідеологією. Однак слід враховувати, що «з усіх інших галузей культури ідеологія – єдина, в якій взаємозв'язок між символічними структурами і колективною поведінкою одночасно і найбільш помітний, і найменш зрозумілий» [165, с. 287].

Завдання ідеології – уможливити автономну політику, створивши авторитетні концепти, які надали б їй сенс, а також переконливі образи, які зробили б її доступною для сприйняття. І справді: «Вперше ідеології у власному розумінні слова виникають і завойовують вплив саме тоді, коли політична система починає звільнятися від безпосередньої влади успадкованої традиції, від прямого і дріб'язкового керівництва релігійних і філософських канонів, з одного боку, і від прийнятих на віру приписів традиційного моралізму – з іншого. Коли вже ані загальні культурні, ані повсякденні, «прагматичні» орієнтири суспільства не можуть забезпечити адекватне уявлення про політичний процес, ідеології стають головними джерелами соціально-політичних значень і відносин» [165, с. 248–249].

Етиологічна спорідненість і функціональна взаємозалежність ідеології і пропаганди не викликають сумніву ні в кого. «До останнього часу було не дуже зрозуміло, що таке російська пропаганда. Зараз картина прояснилася: це багатофункціональний інструмент з найвищим рівнем експертизи, де задіяні не тільки тролі, які працюють в Європі, США і в основному в Росії, а й великі групи експертів, покликані забезпечувати найтонший аналіз життєвих ситуацій і дуже швидко реакцію на них. Причому, це аналіз і психологічний, і політичний, і військовий. Крім того, вони впливають на західні ЗМІ та інституції. Фактично відбувається підкуп журналістів і європейських політиків, який вимірюється десятками мільйонів доларів. Це без урахування проектів, конвертованих у пропагандистські інструменти – телебачення, радіо, газети, інтернет-видання, а також (що зазначено в резолюції Європарламенту) велика кількість інститутів, що працюють у США, Європі, Ізраїлі та інших місцях. Плюс до цього – індивідуальні угоди з лобістами. Загалом пропагандистська кампанія – дуже коштовний проект з фінансуванням понад \$100 млрд на рік» [83].

Зрештою, ідеологічним впливом тією чи іншою мірою просякнуті всі сфери суспільної життєдіяльності. «У 1918 році більшовики марили світовою революцією, а кириличне письмо в цій ситуації було не найбільш ефективною платформою для пропаганди. По-перше,

більшість пролетарів у світі, яких слід було об'єднати, сприймали лише латинське письмо, а по-друге, в латиниці лише 26 літер. Чудова економія паперу і друкарського набору! У перші роки радянської влади було багато ідей щодо подальшої реформи мови. Одні пропонували залишити кирилицю тільки для селян, а міське населення перевести на латинське письмо. Інші стверджували, що трудящій людині взагалі не обов'язково знати грамоту: мовляв, в епоху кінематографа читання стає пережитком минулого. Треті гарячі голови наполягали, що потрібно винайти нову писемність, ієрогліфічну, де ролі літер виконували б піктограми, стилістично когерентні комуністичній і робітничо-селянській символіці. Однак після того, як одна за одною захлинулися революції в Європі, влада втратила інтерес до мови, а народ став задовольнятися тим, що є. Точніше, що залишилося...» [308].

Світоглядна інтрига зосереджена в основному в трикутнику взаємин (взаємодій) між ідеологією, політикою (владою) і суспільною свідомістю. Кліффорд Гірц мав рацію: «Сформулювати ідеологічну доктрину – означає перетворити загальний настрій у практичну силу» [165, с. 289]. В основі ідеології знаходилась ідея про те, що політика може бути виведена з апріорних принципів. Це найбільш креативний і водночас суперечливий концептуальний наголос, який спочатку надав ідеології надзвичайно респектабельного суспільного статусу, а згодом звів її на інтелектуальний маргінес, уподібнивши наївній і/та хибній свідомості

Сутність і казуальність проблеми зумовлена методологічним недоліком і полягає в надмірній абсолютизації базисного концептуального положення. **З одного боку, політика – надто складна, поліаспектна і системна сфера, щоб покладатися в діагностиці й лікуванні її хвороб виключно на апріорні принципи (нехай навіть і дуже ґрунтовні, аргументаційно переконливі). З іншого боку, якщо ми заперечимо саму можливість деяких апріорних принципів як засобів досягнення мети аналізу і концептуалізації політики, то вся сфера політики перетвориться на ірраціональний броунівський рух, який ані апріорі, ані апостеріорі не підлягає науковому упорядкуванню, систематизації і концептуалізації.**

Карл Мангейм розрізняв два буттєво-функціональні формати ідеології – частковий та тотальний. Про поняття часткової ідеології коректно вести мову тоді, коли ми не віримо певним ідеям і уявленням, бо вважаємо їх більш-менш усвідомленим спотворенням дійсних

фактів, справжнє відтворення яких не відповідає чийсь інтересам. Тут може бути задіяний широкий діапазон симптомів – від свідомої брехні до неусвідомленого інстинктивного приховування істини. «Якщо в поняття часткової ідеології входить лише частина висловлювань опонента (і лише в аспекті змісту), то поняття тотальної ідеології ставить під сумнів увесь світогляд противника (в тому числі його категоріальний апарат). Таким чином, часткова і тотальна ідеології розрізняються і за суб'єктом – їх носієм, і за обсягом (у другому випадку під ідеологією розуміється світогляд)» [765].

Уве Матц окреслює амальгаму ідеології, що включає в себе такі характерні ознаки:

1. Ідеологія релігійно-мотивована, але інституційно-функціонально секуляризована система орієнтацій («ерзац-релігія»).

2. Ідеологія в принципі революційна: системи орієнтацій, яких інколи позначають ідеологіями, насправді є лише її епіфеноменами. Вони набувають виразного ідеологічного оформлення лише внаслідок протистояння певному різновиду ідеології.

3. Ідеологія є картиною світу, утвореною в процесі систематичного редукування дійсності.

4. Ідеологія володіє орієнтаційним і мобілізаційним потенціалом, створює можливість ідеологічної політики.

5. Ідеологічна політика має опору не в суспільстві, чії структури і цінності виростають з його традицій, а в трансцендентному по відношенню до суспільства принципі, який суспільству нав'язується [463, с. 134]. Кліффорд Гірц наполягає на доцільності виокремлення двох основних підходів до вивчення соціальних факторів ідеології: теорії інтересу та теорії напруги. Якщо для першого підходу ідеологія – «це маска і зброя, то для другого – симптом і ліки». Якщо в теорії інтересу ідеологічний меседж розглядається на тлі всезагальної боротьби за вигоду; то в теорії напруги – на тлі постійних зусиль відкоригувати соціально-психологічний дисбаланс». Якщо перша теорія зумовлена тим, що люди завжди прагнуть влади, то друга спричинена перманентним бажанням позбутися тривоги. Втім, ці теорії не є категоричними антиподами – між ними не існує неусувних протиріч.

Згідно з К. Гірцем, відправною точкою теорії напруги є хронічна розбалансованість суспільства. Практично у кожному суспільстві існують функціональні проблеми і нерозв'язні антиномії: між свободою та необхідністю дотримуватися законів, між традицією та новацією і т. ін. На індивідуальному рівні соціальна напруга проявляється у вигляді

психологічної напруги: більшість людей у сучасному світі живе в стані організованого відчаю, а ідеологія постає одним із засобів боротьби з таким відчаєм.

К. Гірц наполягає на необхідності «не лише систематизації напруги, а й її пояснення. Здебільшого в науці використовуються чотири основні типи пояснень. Катартичне – «це респектабельна теорія клапана безпеки або цапа відбувайла». Напругу знижують перемиканням на символічних ворогів («червоні», «коричневі», «євреї» тощо). «Модельним поясненням» називається здатність ідеології підтримувати індивіда (або групу) в умовах хронічної напруги (способом її заперечення або легітимації з погляду найвищих цінностей. «Солідарне пояснення» віддзеркалює здатність ідеології цементувати соціальну групу або клас. Нарешті, «адвокатським поясненням» позначають дії ідеології, пов'язані з артикуляцією (нехай навіть односторонньою і нечіткою) суспільної напруги і привертанням до цього аспекту уваги соціуму. Слабкість таких пояснень, на думку К. Гірца, полягає у відсутності розвиненої методики символічного освіти. Теорія інтересу і теорія напруги переходить від аналізу джерел одразу до аналізу наслідків, практично не оперуючи ідеологією як системою взаємодіючих символів, як структурою взаємодіючих смислів» [765].

Террі Іглтон виокремлює понад двадцять основних дефініцій поняття ідеології. З-поміж найбільш популярних у західній філософській літературі визначень ідеології він виокремлює такі: 1) процес виробництва ідей, значень і цінностей в соціальному житті; 2) сукупність ідей, характерних для окремих соціальних груп і класів; 3) система ідей, яка дозволяє узаконити державну політичну владу; 4) система помилкових ідей, які допомагають узаконити державну політичну владу; 5) систематично спотворювані повідомлення; 6) форми думки, мотивовані соціальними інтересами; 7) необхідні соціальні ілюзії; 8) дієво-орієнтована спрямованість віри і переконань; 9) кон'юнктура міркувань; 10) плутанина лінгвістичної і феноменальною дійсності; 11) процес перетворення соціальних ідей у дійсну реальність [878, с. 166].

Зазначаючи, що «досі ніхто ще не запропонував єдиного консенсусно прийнятного визначення ідеології», Т. Іглтон причину такого стану речей вбачає насамперед у тому, що термін «ідеологія» має низку значень, несумісних один з одним: «Поняття ідеології – це текст, витканий з усіх тканин різних концепцій, які часто суперечать одна одній, тому пріоритетного значення набуває не штучне поєднання різ-



них підходів у певну глобальну теорію ідеології, а потреба концептуально визначитись із тим, що повинно бути залишено, а що підлягає вилученню в кожній із теорій» [878, с. 166].

Ідеологія являє собою складне системне утворення. Цим пояснюється багатоманітність підходів до її визначення, розуміння і структуризації. «Можна виокремити основні значення терміна «ідеологія» і підвести спільний знаменник під різні визначення. Це: 1) вчення про ідеї; 2) система поглядів і ідей, у яких у теоретичній формі усвідомлюється і оцінюється ставлення людей до дійсності, до всього суцього; 3) система поглядів та ідей, в яких у теоретичній формі усвідомлюється і оцінюється ставлення людей до їх реального життя, суспільного буття, культури, виражаються і захищаються інтереси різних соціальних об'єднань (класів, націй тощо), окреслюються соціально-культурні цільові орієнтири і способи їх досягнення; 4) хибна, ілюзорна, відірвана від дійсності і виражена в теоретичній формі свідомість.

За більш загального підходу ідеологія – це взаємопов'язана система ідей і уявлень про суспільний ідеал, про шляхи розвитку соціальної системи, про групові (класові) інтереси, про природу, суспільство і людину, яка існує на рівні теоретичної і повсякденної свідомості суб'єкта історичної дії, посідає певне місце в системі розподілу праці і володіє певною часткою багатства. За аналогією з визначенням філософії ідеологію можна визначити як самоусвідомлення епохи (Г. Гегель), як інтуїтивно утворену або теоретично оформлену самосвідомість соціального об'єднання. Пізнання ідеології як феномену культури передбачає з'ясування її структури, а також ролі в житті суспільства. Ідеологія як сукупність логічно пов'язаних ідей являє собою систему. Ідеї – структурні елементи цієї системи. Їхній зв'язок утворює структуру ідеології.

Структуру ідеології утворюють сфери суспільства, які окреслюються за допомогою ідей. Таким чином, можна виокремити політичну, правову, економічну, релігійну та інші форми ідеології, які відповідають формам суспільної свідомості, але не зводяться до них» [765]. До слова, Талкотт Парсонс і Віллард Муллінз концептуалізували положення, згідно з яким **завданням науки є формулювання і реалізація в суспільстві ціннісних орієнтацій, адекватних меті суспільного прогресу**. Ці аксіологічні маркери покликані забезпечувати когерентне обраним цільовим пріоритетам пізнання соціальної дійсності, орієнтувати на ефективні й перспективні дії, бути логічними і науково обґрунтованими. Певною мірою

така позиція реанімує пафос Антуана Дестюта де Трасі стосовно створення наукових (раціональних, аргументованих, верифікованих) основ ідеології як вирішального інструменту суспільного розвитку.

У межах антипозитивістського (феноменологічного) напрямку (Альфред Шютц) ми натрапляємо на дещо інший концептуальний підхід до ідеології. Ядром ідеології тут визнається об'єктивний світогляд, життєвий світ, заснований на елементарних цінностях, нормах, поглядах і повсякденних уявленнях. Цей світ за своєю природою не піддається достовірному науковому визначенню і свідомому регулюванню, позаяк ідеї і цінності існують значною мірою у вигляді стихійно сформованих світоглядів.

Чимало дослідників виходять з концептуального засновку гіпертрофії міфологічного характеру ідеології. Зокрема, Льюїс Фойєр виокремлює три основні ідейні витoki (інтенції, акценти) ідеології: по-перше, *інваріантний міф* (себто певний архетип зі сфери колективного несвідомого, на який нанизуються система тих чи інших цінностей); по-друге, *філософські доктрини, що еволюціонують у процесі історичного розвитку* (філософські системи, які становлять ідейну основу ідеології, формулюють її основні цінності та сенс); по-третє, *вчення про провідну роль у суспільстві певної соціальної групи або класу* (соціально-політична спрямованість ідеології).

На думку Альфреда Вінера, духовною першоосновою будь-якої ідеології є міф. Будь-яка ідеологія прагне, щоб на основі її ідей і цінностей у людини була сформована картина дійсності, яка надавала б можливість безпосередньо (тобто не вдаючись до допомоги аналізу і не піддаючи надмірному сумніву) сприймати навколишню дійсність, цільові пріоритети й завдання своєї діяльності в масштабі суспільства.

Франкфуртська школа концептуалізувала аспект гіперідеологічності дійсності. За версією представників цього ідейно-світоглядного напрямку, хибність ідеології зумовлена не її детермінованістю соціально-політичними інтересами і ціннісним характером, а «хибністю самої дійсності», яка «наскрізь ідеологічна». Г. Маркузе і М. Горкхаймер привертають увагу до проблеми маніпулювання свідомістю мас і окремої людини, на негативні процеси появи в масовому масштабі феномену «одновимірної» людини. При цьому наука і техніка набувають статусу «нової ідеології», оскільки вироблені ними теоретичні концепції наскрізь ідеологічні, партійні.

Такий концептуальний наголос констатує всеосяжний характер ідеології, її величезне значення в умовах сучасного суспільства, коли

практично за будь-яким соціальним актом або дією можна вгледіти наявність тих чи інших інтересів його учасників. Будь-яка соціальна дія і будь-який факт дійсності в сучасному суспільстві потенційно володіють тим чи іншим семантичним значенням, а отже – можуть бути ідеологізованими, набути ідеологічного забарвлення, підтексту і контексту.

З таким світоглядним підходом у цілому солідаризуються представники ліворадикальної соціології. Зокрема, на думку Р. Мілса, будь-яка ідеологія є передовсім теоретичним виразом політичних інтересів певних соціальних груп (класів, верств суспільства). На думку А. Гоулднера, ідеологія являє собою вкорінені в інтересах соціальні теорії, вірування, способи міркування з обмеженою рефлексивністю, набори символів і правил для їх використання, програми дій. У такій системі світоглядних координат ідеологія постає сферою свідомості, яка в раціональній формі виявляє інтереси соціальних груп і слугує їм керівництвом до дії.

У розвитку поглядів на ідеологію виразно простежуються дві тенденції – деідеологізації та реідеологізації.

Концепцію деідеологізації відносять до середини 50-х – початку 70-х років і знову із середини 80-х років ХХ ст. (автори – Р. Арон, Д. Белл, С. Ліпсет, К. Поппер, Е. Шилз). Основна теза має позитивістський характер: зростання впливу науки призводить до падіння впливу ідеологічних систем. Можливість розвитку подібних поглядів значною мірою зумовлена тим, що в демократичному індустріальному суспільстві на тлі стрімкого розвитку технологій матеріального виробництва набувають все більшого значення «об'єктивні» чинники життєдіяльності людини. Відбувається «об'єктивація» життя людини, на тлі якої ідейні концепції набувають другорядного, вторинного характеру. Вишукана іронія полягає в тому, що теза про «кінець ідеології» апіорі претендувала скоріше на ідеологічний ефект, ніж на статус наукового вердикту.

У написаній наприкінці 50-х років ХХ століття книзі «Кінець ідеології» Д. Белл виходив з того, що для управління постіндустріальним суспільством ідеологічні доктрини виявляються незапитаними, а політика вибудовуватиметься на принципах технократії і медіа-маніпуляцій. Справді, в наш час ідеологія все частіше сприймається не в класичному форматі, а крізь призму «технологічних» можливостей відтворення системи культурних практик, цінностей, понять і

символів, які легітимізують існуючий соціальний порядок (Т. Ван Дейк, А. Гоулднер, Дж. Б. Томпсон).

Разом з тим не слід заперечувати дієздатність і функціональну ефективність ідеологічного інструментарію: ідеологія залишається детермінантою, яка істотно визначає владний і духовний формати суспільної життєдіяльності. Активна роль ідеології в житті суспільства визнається прихильниками *концепції соціального конструювання реальності* (Н. Лукман і П. Бергер). Багато в чому з ними солідаризуються представники *герменевтичного і соціосемантичного повороту* у вивченні проблем суспільства (Ю. Габермас, Т. ван Дейк, Дж. Б. Томпсон). Ці мислителі розглядають ідеологію крізь призму культури, мовних конструкцій і комунікаційної контекстуальності.

Важлива специфіка ідеології зумовлена передовсім тим, що вона виконує низку важливих соціальних функцій, за відсутності яких повноцінне функціонування суспільства виявляється неможливим (ідеться, зокрема, про функції легітимації, орієнтації, інтеграції, мобілізації, соціалізації тощо). Крім того, ідеологія поки що багато в чому незамінна в плані пояснення в термінах «людини маси» загрозливих ситуацій, які не мають переконливого раціонального тлумачення. В цих випадках ідеологічна сфера пропонує в спрощеному вигляді способи раціоналізації проблемних ситуацій у символічній формі.

Концепція реідеологізації репрезентована, зокрема, такими мислителями, як А. Вінер, Дж. Лодж. Однією з головних причин руху «назад до ідеології» була необхідність ідеологічно протистояти комуністичним (загалом лівим) ідеологіям. Деідеологізація громадського життя не могла не призвести до певного вакууму загальнонаціональних ідей і цінностей. Зростання значущості інформації та екології, а також загроза міждержавних конфліктів зумовили необхідність створення «глобальної, всесвітньої ідеології», яка примирила б протидіючі ідеології, застосовуючи консолідуючий ефект загальнолюдських цінностей.

Доволі поширеним є виокремлення трьох основних структурних компонентів системи ідеології: 1) *підсистеми відображення* (пояснення відображеної дійсності і її первісна оцінка); 2) *підсистеми продукування ідеалів і цілепокладання* (футурологічні аспекти); 3) *інструментальна підсистема* (розробка і створення засобів для досягнення поставлених цілей, формулювання програм діяльності та здійснення нормативної функції).

Система ідеології з точки зору форм її репрезентації є семіотичною (знаковою) системою, котра відображає позазнакову реальність і є засобом соціальної зв'язку індивідів. Знакові системи переводять структури суспільного буття (знаки, ідеї, цінності тощо) в структурні компоненти індивідуальної свідомості. Саме в цьому полягає і на цьому заснований ефект ідеологічного впливу. Цей переклад лежить в основі всіх функцій системи ідеології. Внаслідок свого аксіологічного характеру реалізація ідеології передбачає виникнення особистісно-смыслового ставлення до неї (її ідей, цінностей) з боку суб'єкта сприйняття.

П. Бергер і Т. Лукман виходять з концептуального положення, що за винятком математики та деяких сфер природознавства під ідеологічний вплив підпадає все людське мислення. При цьому апріорну ідеологічність людського мислення не слід розуміти як неправду, цілеспрямовану оману. В межах цього концептуального підходу ідеологічність визначена оціночно-орієнтуючою функцією свідомості, спрямованою на збереження або зміну певного статус-кво соціальної дійсності.

Загальним фоном для сучасних досліджень з ідеології є визнання того факту, що дати вичерпне універсальне визначення цьому поняттю і явищу принципово неможливо. Поняття ідеології охоплює складний комплекс явищ і чинників, які мають фізичну, психічну і соціальну природу. Ідеологічні форми мови і мислення є предметом семантики, синтаксису, логістики, лінгвістики та інших дисциплін. Зміст і функції ідей, що становлять основу ідеології, можуть розглядатися з позицій соціології, психології, історії тощо. Однак у процесі пізнання сутності ідеологічних форм існує межа наукової інтерпретації та формалізації, зумовлена природою людської свідомості і мислення (неможливість верифікації форм вираження несвідомого і процесів мислення поза його формалізацією). У своїй основі ідеологія складається з принципово неверифікованих суджень надемпіричного гатунку.

Разом з тим ідеології притаманні певні атрибутивні ознаки, які знаходять відображення в двох взаємообумовлених визначеннях. По-перше, в традиційному визначенні ідеологія постає орієнтованою на дію системою ідей, яка в містифікованій формі виражає інтереси соціальних груп. Ця система віддзеркалює певний тип мислення і заснована на свідомому чи несвідомому спотворенні реальності (ціннісній інтерпретації реальності). У такій якості ідеологія може бути представлена політичним ученням, соціологічною теорією, програмою дій,

глобальною стратегією, соціальним прогнозом, релігійною доктриною, нормативним кодексом і т. ін. Характерними ознаками ідеології постає її 1) *гіперідеологічність* (прагнення надати інтерпретаційну основу для пояснення якомога більшої кількості аспектів дійсності), 2) *феноменологічність* (приховування реальних джерел виникнення своїх уявлень), *міфологічність* (прагнення підмінити собою реальність).

По-друге, ідеологія може бути розглянута як певна система виробництва, розподілу і споживання духовних продуктів, яка включає в себе систему ідей, ідеологічні відносини суб'єктів з приводу створення і реалізації елементів загальної системи, діяльність ідеологічних інститутів у процесі ідеологічного впливу, а також об'єкта і суб'єкта ідеологічного впливу. У такій якості ідеологія є елементом соціальної практики суспільства (людини).

Відмітною, якісною особливістю ідеології є її знаковий (семіотичний) характер. Як знакова система, ідеологія в процесі ідеологічного впливу здійснює переклад структур суспільного буття (знаки, ідеї, символи) в структурні компоненти індивідуальної свідомості (інтеріоризація ідеологічних уявлень). Ідеологія – це опосередковане ідеєю-символом ставлення до світу.

Вплив ідеології на науку відбувається внаслідок впливу на вибір теми дослідження, специфіки інтерпретації фактів, заборон на певні ідеї та напрями досліджень або ж їх маргіналізацію, впливу через соціальні механізми науки, пов'язані з фактичним статусом і перспективами кар'єрного зростання, наданням преференцій, розподілом коштів тощо.

Вплив науки на ідеологію відбувається насамперед і в основному за допомогою «експорту» наукової мови, методів наукового пізнання (раціональний підхід, моделювання) та конструювання «картини світу», що визначає масову свідомість, а також авторитету науки і вчених, які використовуються для переконливості презентованих ідей.

Згідно з психоаналізом Ж. Лакана, суб'єкт виникає внаслідок «фундаментальної деформації», збою в процесі символічної репрезентації реальності. Основні тематичні наголоси праці С. Жіжека «Піднесений об'єкт ідеології» – людина як результат ідеологічного відчуження, котре відбувається в процесі символізації Реального. Жіжек присвятив свою працю «виявленню фундаментального протиріччя, парадоксу дійсності, ілюзії, яка водночас структуризує наше дійсне ставлення до реальності і сама функціонує як ідеологічний фантазм».

Це виявлення ілюзії ідентичності, яка є ефектом фундаментального ідеологічного фантазму.

На відміну від традиційної критики ідеології, яка витлумачує ідеологічну сферу «хибною свідомістю», метою психоаналітичного підходу є ідеологічний фантазм. С. Жіжек змальовує принцип дії, механізм цього феномена, вдаючись до аналогії з Марксовою моделлю товарного фетишизму. Його аргументація полягає в наступному: користуючись грошима, люди усвідомлюють, що послуговуються лише втіленням, матеріалізацією системи суспільних відносин і що за відносинами між речами насправді стоять відносини між людьми. Але на рівні соціальної діяльності ми діємо так, ніби гроші в їхній матеріальності є безпосереднім втіленням багатства як такого.

Отже, фантазм генеалогічно вкорінений у глибинах соціального пр�ксису, котрий реалізує потенціал можливого за принципом фетишистської інверсії, ілюзії, яка здійснює фундаментальну підміну. Ця ілюзія не є хибною свідомістю, вона не спотворює знання про дійсність, а реалізується в самій дійсності, конституюючи діяльність людей як своєрідний трансфер. Люди ігнорують той факт, що вони помиляються не з приводу дійсності, а з приводу ілюзії, яка структурує їхню дійсність, їхню соціальну активність. Ця неусвідомлена ілюзія якраз і є ідеологічним фантазмом.

Що стосується відмінностей науки та ідеології як культурних систем, то їх «слід шукати в символічних стратегіях, які вони застосовують стосовно ситуації. Наука іменує структуру ситуацій таким чином, що в цьому простежується ставлення незацікавленості. Стиль науки – стриманість, сухість, аналітичність: уникаючи семантичних способів, які найкраще виражають моральне почуття, вона хоче досягти максимальної інтелектуальної ясності. А ідеологія іменує структуру ситуації таким чином, що очевидним є ставлення залученості. Її стиль – витіюватість, жвавість, навмисне навіювання: об'єктивуючи моральне почуття за допомогою тих самих засобів, яких уникає наука, вона хоче спонукати до дії. Предмет і науки, і ідеології – визначення проблематичної ситуації і відповідь на відсутність необхідної інформації. Але необхідна їм інформація абсолютно різна, навіть коли йдеться про одну і ту саму ситуацію» [165, с. 260].

Якщо наука – це «діагностичний, критичний вимір культури, то ідеологія – вимірювання виправдувальне, апологетичне: вона належить до тієї частини культури, яка встановлює і захищає переконання й цінності. Звідси очевидно, що існує природна тенденція до їхнього

зіткнення – особливо коли вони зайняті інтерпретацією одного набору ситуацій; але вельми сумнівним видається теза, ніби зіткнення ці неминучі й нібито досягнення (соціологічної) науки неодмінно підривають переконання і цінності, які вирішила захищати і поширювати ідеологія. Ставитися до однієї ситуації водночас і критично, і апологетично – в цьому немає логічного протиріччя (наскільки б часто не виявлялося, що перед нами протиріччя емпіричне), а є лише ознака певної інтелектуальної витонченості» [165, с. 260–261].

Епоха Інтернету і масової комунікації не зводить нанівець ідеологічний дискурс, а нові медіа дозволяють навіть посилювати ідеологічну дію на аудиторію. Простір мас-медіа сьогодні – один з основних інструментів, за допомогою яких ідеологічний дискурс реалізує свій потенціал. Причому, в індустріально розвинених суспільствах ідеологічний дискурс стає навіть засобом медіаконструювання соціальної реальності.

Мас-медіа відіграють роль головних співрозмовників для значної частини суспільства. Подій немов не існує, якщо про них не повідомило радіо, не написали в газетах і не показали по телебаченню. Ідеологія ж задає схеми інтерпретації соціальної реальності шляхом «ієрархізації» подій і забезпечення їх «наочними смислами».

У структурі ідеологічного дискурсу можна виокремити архетип, міф, наратив, проект, дискурс. Архетип і міф задають «культуро-відповідність» ідеології, наратив надає їй форму, зручну для сприйняття, проект пов'язує інтерпретацію подій з якимись соціально і особистісно забарвленими смислами активності. Що ж стосується дискурсу, то він постає головним інструментом конструювання і поширення ідеологічних інтерпретацій соціально-політичних реалій.

Розгляд ідентичності як функціональності передбачає розміщення її у певних темпоральних межах, обумовлених соціально, культурно і політично. Це означає трансформацію культурно опосередкованих, по суті, метафоричних підходів до дорефлексійного сприйняття «національного», що знаходить своє втілення у характерних для різних епох «національних ідеях». Реалізація фундаментальних положень національної ідеї (зокрема, спільна національна свідомість у вигляді єдиної ієрархії пріоритетів історичної пам'яті, сукупності уявлень про своє історичне покликання, стратегічну мету і перспективні завдання) є імперативом національної ідентичності. В цьому – непересічність і функціонально-інструментальна незамінність національної ідеї.



Між іншим, «у середовищі козацької еліти та її нащадків сформувався ідейний симбіоз, який К. Гудзик назвала «малоросійським патріотизмом», Він живився козацькими літописами і хроніками» [195]. У XVII – XVIII століттях цей різновид патріотизму парадоксально співіснував з «великоруським патріотизмом». Як наслідок, спомини про козацькі часи так і не переросли в національну свідомість, обмежившись оплакуванням славного минулого, зацікавленістю старовиною і колекціонуванням старожитностей. Такі історичні факти й особливості в наш час додатково актуалізують потребу вираження ідейно-світоглядного цілепокладання українства, чіткого осмислення і категоричного дотримання національних інтересів України.

Національна ідея постає втіленням національного пафосу на ідейному рівні. Її найістотнішим елементом вважається мета існування національної спільноти, яка виявляє себе на різних рівнях обґрунтування і виявлення – від суто емоційних до науково вивірених і ґрунтовно прорахованих. Вершини свого розвитку національна ідея досягає тоді, коли визріває її політична складова – ідея побудови суверенної національної держави як необхідної умови і гаранта повноцінного буття національної спільноти. Вона існує лише як ідея конкретної нації, оскільки в кожному випадку національна ідея формується як специфічна модель національного становлення конкретної спільноти.

Важливим фактором і критерієм ефективності державотворення є усвідомлення нацією консолідуючого парадигмального вектора перспективного цілепокладання. Закріплення його у самосвідомості створює можливість субстанційної єдності підходів до осмислення оцінки стану справ нації, прогнозування стратегічних напрямів її розвитку. Йдеться про національну ідеологічну концепцію, своєрідну практичну свідомість нації, спрямовану на самореалізацію – в тому числі й передовсім у сфері державотворення. Оскільки таких цілеспрямованих і консолідованих прагнень у галузі національної ідеї в Україні досі бракує, то це, цілком об'єктивно й закономірно, негативно позначається практично на всіх сферах внутрішньої і зовнішньої політики.

Українська національна ідея є потребою утвердження української нації у своїй духовній єдності і громадянській відповідальності за будівництво суверенної України. Це вироблення нових орієнтирів діяльності українства, нових ідейно-методологічних засад культурної, освітньої і просвітницької праці, нових принципів формування громадянського суспільства, політичних структур і стосунків у соціумі.

Це пошуки ефективних шляхів подолання старих і недавно набутих стереотипів, які стримують динамічний розвиток.

У праці «Призначення України» Ю. Липа акцентував увагу на аспектах українотворення – тобто формування виразного українського «Я», української самосвідомості, ментальності, що має надзвичайно важливе значення в усвідомленні українцями свого місця у всесвітньому історично-цивілізаційному контексті. Оскільки, як зазначав Ю. Липа, пересічний українець – усе ще малорос, то демонтаж цього «внутрішнього малоросійства» і формування української за своїм духом культури набувають стратегічного, вирішального значення для перспектив генезису українського історично-цивілізаційного фактора.

Справді, доводиться констатувати, що «ліберальні, соціал-демократичні, християнсько-демократичні, консервативні та республіканські ідеї дуже повільно входять у духовний простір українського суспільства. Це скоріше «модний одяг» у мисленні невеликих груп інтелігенції, аніж сектори масової свідомості. Навіть національно-патріотичні ідеї незалежності країни частково втратили популярність на тлі всеосяжної соціальної кризи. Стало очевидним, що національна ідея в ідеологічному та політичному вигляді без економічного змісту значною мірою не сприймається не лише неукраїнськими етносами, а й частиною українців» [486, с. 36–37].

Важко не погодитись із концептуальним положенням Миколи Михальченка: «Національна ідея втрачатиме дієвість, якщо не буде запліднюватися ідеєю української політичної нації, в якій політичне співгромадянство домінує над іншими формами індивідуальної та колективної ідентифікації» [486, с. 37–38]. Українська національна ідея постає «формою відображення соціальної дійсності, результатом осягнення громадською і науковою думкою предмета пізнання – суспільного процесу. Вона є не лише елементом, формою знання, компонентом суспільної свідомості, а й «містком» переходу від думки до дії. Це форма теоретичного освоєння дійсності і містить два моменти: створений теорією ідеальний об'єкт національної держави, хоч і не в повній, закінченій формі, а також план, спрямований на реалізацію цього об'єкта на практиці. У національній ідеї окреслені шляхи практичного втілення ідеального об'єкта не лише в політичну, а й економічну, духовно-культурну, історичну реальність, піднесення його до рівня цілей, мотивів, ціннісних настанов соціальних суб'єктів» [486, с. 27].

Нехтування аспектом ефективної національної ідеї неприпустиме. Історія може проілюструвати це твердження на десятках виразних прикладів. Варто пригадати хоча б той факт, що коли народ Ізраїлю піддав забуттю єдиний духовний Закон, який об'єднував його і надавав духовну силу перед ворогами, то він з невідпорністю фаталізму загруз у трясовині чвар, злочинства і хтивості. Результат не змусив себе довго чекати: деморалізоване суспільство виявилось легкою здобиччю вавилонського царя Навуходоносора, а принижені й осліплені царі ізраїльтян решту життя були змушені прислужувати блязнями при дворі Навуходоносора.

Українська національна ідея має віддзеркалювати пошук шляхів національного примирення в ім'я України. Це вироблення засад і форм консолідації суспільства. В цьому контексті закономірно виникає низка запитань – наприклад, якою змістовно повинна бути сучасна українська національна ідея з орієнтацією на перспективу? «По-перше, вона повинна постійно оновлюватися, модернізуватися, адже ми живемо у світі, який постійно змінюється. Українська національна ідея має оновлюватися і за формою, і за змістом. По-друге, вона повинна відповідати висхідним тенденціям розвитку людства у сферах політики, економіки, культури, освіти, науки і технологій. По-третє, вона має бути конструктивною, творчою. Треба створити реальні умови для реалізації нації і країни, зростання добробуту людини, захисту її прав і свобод, забезпечення сталого економічного зростання, піднесення рівня моральності суспільства. По-четверте, національна ідея повинна враховувати потреби та інтереси національних меншин» [486, с. 31].

Істотне значення має також аспект напрямів модернізації української національної ідеї. «По-перше, необхідно гармонізувати взаємодію її складових частин, поступово виводячи на провідну роль економічну і духовно-культурну складові. По-друге, підвищити прогностичний потенціал національної ідеї – задати оптимальний напрям розвитку країни і регіонів на стратегічну перспективу. По-третє, переконати, що влада повинна обмежити свої намагання маніпулювати народом, що громадянське суспільство є рівноправним партнером влади і доля народу та кожної особистості знаходяться в його руках» [486, с. 30].

Ідеологічний вимір становлення української державності спонукає до визнання: світоглядно-ідеологічна лихоманка попередньої чверті століття довела свою суспільну неефективність. Спазматичні спроби зробити кроки у діаметрально протилежному напрямі

призвели не лише до нульового показника суспільного руху, а й узагалі знесли, знекровили суспільно-державний організм, зробили перспективи прогресивного поступу примарними. Часто складається враження, що окремі сегменти української влади замість того, щоб реалізовувати вимоги загальнодержавної мети, опікуються здійсненям мети корпоративної, при цьому не надто рефлектуючи з приводу міри співвідношення мети однієї та другої.

Катастрофічний дефіцит перспективних ідей загальнонаціонального формату доповнився ерозією, девальвацією, розмиттям і дискредитацією фундаментальних цінностей українського народу. Як наслідок – настав суспільний стан аномії, за якого для значної частини членів суспільства втрачена значущість, обов'язковість і моральний авторитет соціальних норм, обов'язків і регламентацій. Духовно-ідеологічна криза, що охопила широкі верстви української масової свідомості, виявляється в двох основних формах: по-перше, в кризі національної ідентичності, у втраті почуття історичної перспективи, у зниженні рівня самооцінки нації; по-друге, в розірваності єдиного духовного простору і ерозії національного солідаризму, консенсусу з приводу базових цінностей, які втратили статус абсолютних орієнтирів.

Генерування інтегративної української національної ідеї все ще не позбулося маргінальних, контрпродуктивних і схоластичних ознак. Інколи складається враження, що в цій сфері вітчизняна суспільно-політична думка неспроможна піднятися вище рівня тиражування поверхових сентенцій та інфантильного відкриття давно відкритих «америк». Якщо так триватиме й надалі, то цей різновид інтелектуальної гімнастики на праксеологічному рівні або втілюватиметься у пустоцвіт, або взагалі матиме негативні наслідки, оскільки невинувато ускладнюватиме концептуальну конструкцію державного будівництва, яка на сучасну пору – як ніколи досі – потребує виразності й переконливості.

Причиною і водночас наслідком ідеологічної аморфності є такі визначальні для суспільної процесуальності чинники, як невідповідність якісного формату політико-управлінської еліти її функціональному покликанню, брак політичної волі своєчасно і в повному обсязі втілювати очевидні національні інтереси України в ключових сферах її життєдіяльності.

## 5.2. Аксіологічна критеріальність утілення ідеї

Фактично в соціальному пізнанні паралельно існують два види ставлення суб'єкта до об'єкта: ціннісне та пізнавальне. Зокрема, в процедурі оцінювання, у виборі мети й ідеалів простежується невизначеність, вольовий аспект, динаміка активності суб'єкта, яка зумовлена інтуїтивними, ірраціональними та іншими чинниками. Отже, ціннісне ставлення набуває ознак своєрідної протилежності ставленню пізнавальному, постає деяким антиподом об'єктивно-істинного пізнання.

У гуманітарному пізнанні істина має не лише фактуальний, а й ціннісний характер. Саме ціннісні ідеї постають інструментом упорядкування хаосу емпіричних явищ, надаючи їм виразних причинно-наслідкових ознак. Це пояснює, чому «під «ідеями» ми звикли розуміти думки й ідеали, які панували над масами і мали найбільше історичне значення для певної епохи, чому вони вважалися найбільш значущими компонентами культурної своєрідності. Між «ідеєю» в розумінні практичної або теоретичної спрямованості та «ідеєю» в сенсі конструйованого нами як понятійного допоміжного засобу ідеального типу епохи існує істотний зв'язок: ідеальний тип суспільства набуває ознак або практичного ідеалу, до якого слід прагнути, або максими, котра регулює соціальні зв'язки» [117, с. 585].

Приміром, ісламський екстремізм робить ставку на смерть, а смерть за віру в межах цієї пан-ідеї є священною, тому вона нездоланна. Така асиметрія девальвує військову, економічну на інформаційну силу Заходу, оскільки в західній культурі ідея смерті табуована і є джерелом фобій масової свідомості. Справді, за що і навіщо помирати людині споживацького суспільства, для якої єдиною цінністю є гедонізм – тобто максимальні задоволення і розваги?!

Соціальні науки «не можуть відгородитися від проблеми цінностей. Тут ця проблема неминуче постає в двох аспектах: по-перше, чи може бути наука байдужою до змісту цінностей суспільства, чи вона зобов'язана формулювати своє ставлення до них, іншими словами, чи повинен дослідник бути лише спостерігачем або також активним учасником процесів – причому, з виразно заявленою позицією; по-друге, чи проникають цінності або, точніше, ціннісна точка зору в сам процес наукового пізнання, наукового дослідження? Якщо так, то чи не впливає це на об'єктивність отриманих даних?» [13, с. 39].

У фаховому дискурсі домінують дві парадигми цінностей – універсалістська та партикуляристська. У дискусії про роль цінностей в

соціальному знанні «виразно простежуються три аспекти: 1) аналіз цінностей, які обираються як предмет наукового дослідження; 2) ціннісні положення як постулати обраної вченими соціальної системи; 3) цінності самої науки, її «результативність» [13, с. 40].

Здійснюючи сутнісну демаркацію цінності від уподобань і благ, автори здебільшого наділяють цінності змістовним статусом глибинного рівня індивідуальної значущості, яка має не універсальний, а сингулярний характер [809, с. 380–381]. Якщо цінності постають світоглядними та методологічними чинниками, регулятивами, орієнтирами, то ціннісна ієрархія окреслює смислопокладаючі орієнтири оперування життєвою дійсністю та евентуальністю.

Реальна діяльність індивіда визначається ціннісними орієнтаціями, які є системою фіксованих настанов. У свою чергу, система фіксованих настанов формується, ґрунтуючись на структурі етнічних цінностей. Таким чином, цінності засобом ціннісних орієнтацій зумовлюють спрямованість поведінки особи, а етнічність є інструментом у боротьбі за владу, статус і добробут. Етнічність відіграє роль своєрідної соціальної ролі, яка свідомо обирається людиною (групою) під впливом тих чи інших потреб та інтересів.

Макс Вебер привернув увагу до проблеми аксіологічної демаркації індивідів, культур та епох. Акцент його світоглядного зауваження полягав у тому, що важко поділяти ті цінності, яких ми не розуміємо. Особливого значення набуває пояснення, тлумачення і популяризація цінностей. Загалом же для визначення цінності об'єкта соціального пізнання необхідно, по-перше, співвіднести його з ідеалом, по-друге, встановити ступінь відповідності ідеалу.

Згідно з твердженням Георга Гегеля, «вільним можна вважати таке мислення, яке не має жодних передумов» [152, с. 154]. Та чи може мислення соціального суб'єкта – якщо навіть об'єктивного – є його виразною чеснотою і він усіляко уникає спокуси створювати собі кумирів, – бути абсолютно неупередженим? Негативна відповідь на це питання не повинна викликати сумнівів.

Істотним аспектом будь-якого типу соціального пізнання є співвідношення активності суб'єкта та об'єктивності соціального дослідження. Це зумовлено апостеріорною двоїстістю суспільства – окрім *об'єктивної фактичності* його так чи інакше наділяють ще й *суб'єктивними значеннями*, які залежать уже не стільки від самого суспільства, скільки від пізнаючого суб'єкта, від стереотипів і автоматизмів мислення, зумовлених соціокультурним досвідом.

У цьому контексті Макс Вебер наголошував: «Об'єктивність» пізнання у сфері соціальних наук істотно зумовлена тим, що емпірично дане завжди співвідноситься з ціннісними ідеями, які, власне, й визначають пізнавальну цінність наук і значущість пізнання, хоч і не можуть слугувати основою для емпіричного обґрунтування. Неусувна віра в значущість найважливіших для нас ціннісних ідей, які окреслюють сам смисл нашого буття, надає їм імперативного світоглядного і гносеологічного статусу» [117, с. 602].

Між іншим, це пояснює, чому «з точки зору соціальних досліджень немає вирішального значення, наскільки істинні закони природи в об'єктивному сенсі; важливо інше: чи рахуються з ними люди, чи послуговуються ними в своїх діях і т. ін. Якщо в суспільній свідомості превалюють переконання, що земля не родитиме доти, доки не будуть виконані певні магічні обряди або не будуть озвучені деякі заклинання, то цей процедурний аспект слід вважати настільки ж значущим, як і будь-який закон природи, з яким ми рахуємося» [755]. Це означає наступне: **вердикти щодо реальності в сфері соціуму визначаються не стільки реальністю як такою, скільки уявленнями про неї як про реальність**. Співвідношення між реальністю та знанням було переконливо сформульоване Пітером Бергером та Томасом Лукманом: «Якщо «реальність» постає здатністю феноменів мати буття, незалежно від нашої волі й бажання, то «знання» віддзеркалює впевненість, що феномени є реальними і володіють тими чи іншими характеристиками» [56, с. 9].

Тут цілком доречною виявиться згадка про «філософію фікціоналізму» Ганса Вайїнгера, яка стверджує, що ледь не визначальну роль у детермінації поведінки людей виконують «фікції» – неверифіковані уявлення про дійсність. Такий стан речей аж ніяк не випадковий: оскільки нам доводиться жити в поліаспектному світі, між окремими складовими якого існують непередбачувані зв'язки і взаємодії, то навіть за великого бажання оперувати виключно фактами й онтологічними реаліями в абсолютній більшості випадків ми користуємося лише окремими версіями багатоманітної дійсності, кожна з яких із високим ступенем вірогідності є фіктивною, а відрізняються вони між собою навіть не рівнем правдоподібності, а аргументаційною переконливістю, навіювальним ефектом.

Світоглядний засновок Ганса Вайїнгера спонукав Альфреда Адлера концептуалізувати уявлення про ідеальні суб'єктивні конструкти як визначальні чинники впливу на індивідуальну й суспільну

свідомість. Адлер увиразнив аргументаційний лейтмотив про ключове детермінативне значення для еволюціонування людства світоглядних і сенсожиттєвих «фікцій».

Наступний крок у поглибленні цього світоглядного акценту зробила книга Пітера Бергера і Томаса Лукмана «Соціальне конструювання реальності». На багатьох показових прикладах автори проілюстрували тезу, відповідно до якої теоретичне знання не вичерпує собою епістемологічних ресурсів суспільства, оскільки для масової свідомості воно часто має другорядне, неістотне, «абстрактне» значення. З огляду на цю обставину статусу основного об'єкта соціології знання слід надати повсякденному, дотеоретичному знанню, яким пересічна людина здебільшого й послуговується. Соціальна реальність постає чимось таким, що існує в колективних уявленнях і конструюється інтерсуб'єктивною свідомістю.

Томас Лукман зазначив, що відмінність між соціальною реальністю як об'єктивною даністю та соціальною реальністю як продуктом суспільної свідомості (суб'єктивною даністю) є надзвичайно істотною, ключовою для ефективного оперування соціальною сферою не лише й не стільки на теоретичному, скільки на прикладному, практичному рівні. Суб'єктивний аспект соціальної реальності є визначальним щодо соціального становлення і соціотворчості. Основним концептуальним акцентом книги «Соціальне конструювання реальності» є твердження, що соціальна реальність конструюється, а соціологія знання покликана аналізувати чинники, завдяки яким таке конструювання відбувається, які таке конструювання детермінують. «Реальність» у цьому разі віддзеркалює буттєві параметри незалежно від нашої волі й бажання, а «знання» є похідним від упевненості в тому, що феномени, по-перше, реальні, по-друге, володіють специфічними характеристиками.

Оперуючи реальністю і знанням, пересічна людина не бере ці терміни в лапки, бо живе в світі, який для неї цілком реальний, хоч і не всім аспектам цього світу притаманний однаковий рівень реальності. Здебільшого людина не переймається питаннями з приводу того, що саме й наскільки є «реальним» або наскільки адекватним «знанням» вона послуговується. Так триває доти, доки не виникають проблеми, масштаб яких спонукає рефлексійні зусилля в напрямі з'ясування міри реальності й достовірності знань.

На відміну від пересічного індивіда, соціолог усвідомлює, що в різних соціокультурних ойкуменах люди легітимізують істотно різні «реальності». Тому соціолог акцентує увагу на сутнісних відмінностях



суспільств. Що ж стосується філософа, то він намагається з'ясувати, в яких саме випадках лапки в словах реальність та знання доречні. Іншими словами, філософ скеровує свої зусилля в напрямі розмежування обґрунтованих та необґрунтованих тверджень про світ. Таким чином, на відміну від філософа, соціолог завжди вживає лапки, оскільки реальність і знання апіорі зазнають істотного впливу соціокультурної сфери, тому є соціально зумовленими, відносними, «навантаженими».

Структура і значущість соціальних реалій визначається суб'єктами значення. Як іронічно зауважив з цього приводу Фрідріх Хайек, «соціальний дослідник вважає ліками не те, що справді лікує хворобу, а те, що, на думку людей, матиме такий ефект» [755]. Підводячи під цією тезою концептуальну ризик, він формулює онтологічно-гносеологічний принцип: «Оскільки йдеться про людей, то речі постають такими, якими їх вважає людина» [755].

Якщо теорія не збігається з практикою у фізика, то він змінює теорію; якщо теорія не збігається з практикою в інженера, то той змінює практику (механізм, інструмент, пристрій). Нормативний аспект соціальної філософії зумовлює діяльну модель ставлення до реальності, буттєвості, дійсності. Коли ж теорія і соціальна практика не когерентні у соціального філософа, то він висуває вимоги до соціальної реальності (практики) з метою її оптимізації, надання їй більшої інструментальної ефективності.

У цьому контексті в пам'яті виринає інтелектуальна провокація Жана Бодрійяра про те, що ніхто настільки не змінив історію людства, як самі історики; і дотепна іронія Жіля Дельоза з приводу того, що компетентний історик спроможний довести історичну неухильність кожної події, але лише після того, як вона відбулася; і влучне спостереження Георга Гегеля щодо французів, які роблять історію, та німців, які скеровують вістря своїх зусиль на її інтерпретацію. Не в останню чергу такий широкий діапазон іронічних сентенцій виявився можливим тому, що практично кожній версії історичного процесу до снаги відшукати в історичному коловороті величезну кількість фактів для виправдання своїх світоглядних акцентів, висновків і рекомендацій.

Наприклад, протестант може з легкістю довести, що історія людства мала своєю місією здійснення ідей Лютера; католик за допомогою не менш переконливих фактів стверджуватиме, що принципи католицизму були і далі залишаються основними рушійними силами еволюціонування всесвітньої історії; революціонер знайде докази на користь ідеї, що саме революції консолідують творчий потенціал і

руйнують перешкоди на шляху історичного прогресу; консерватор за допомогою не менш реальних історичних фактів аргументовано доводитиме зворотне – що все надбання людства є результатом спадкоємності, збереження, зміцнення культурних цінностей та суспільних підвалин, а основною перешкодою на шляху таких намірів і перспектив були революції і бунти.

Як аргументовано доводив Роже Шартъє, «історик прагне визначати та інтерпретувати свій предмет у межах часових відносин і в контексті перетину двох ліній. Одна лінія – вертикальна, або діахронічна, за допомогою якої встановлюється відношення тексту (системи мислення) до попередніх форм вираження в тій самій сфері культурної діяльності. Інша лінія – горизонтальна, або синхронічна, завдяки якій історик визначає ставлення змісту інтелектуального об'єкта до того, що з'являється в той самий час в інших сферах або аспектах культури» [788, с. 39].

На переконання Л. Февра, завдання «істориків інтелектуального руху» полягає насамперед у тому, щоб заново відкрити вислизаючу від апріорного визначення оригінальність кожної системи мислення у всій її складності й суперечливості, позбавивши історію ярликів, які, претендуючи на виявлення колишніх способів мислення, фактично їх приховували. Друга проблема, сформульована Февром, була пов'язана зі спробою дослідити відносини між ідеями (або ідеологіями) та соціальною реальністю, використовуючи інші категорії, ніж «вплив» або «детермінізм». На думку Февра, «не існує жодних «креативних» теорій, оскільки як тільки ідея реалізується в сфері фактів, то має значення і діє вже не ідея, а інституція, яка постає віддзеркаленням певного місця і часу, включаючи в себе складну мережу соціальних фактів, виробляючи і відчуваючи тисячі найрізноманітніших дій і реакцій. Февр встановив два види розбіжностей. По-перше, він вказав на залежність між формами мислення і тими здебільшого малозмістовними поняттями, за допомогою яких історики прагнули ці форми каталогізувати; по-друге, він виявив розбіжності між історичними формами мислення і соціальним ландшафтом, в який вони були поміщені» [788, с. 20].

Позиція істориків першого покоління «Анналів» істотно вплинула на розвиток французької інтелектуальної історії. Фактично вона змінила її основні питання. «Відтоді вже не зухвалість думки, а межі можливого стали найважливішим об'єктом, що вимагає розуміння. Інтелектуальній історії, яка базувалася на вивченні неприборканих думок і нічим не зумовлених ідей, вони протиставили історію

колективних уявлень, ментального оснащення й інтелектуальних категорій, які мають загальне поширення в ту епоху» [788, с. 25].

Як влучно зазначив П. Друкер, «епохальні історичні події рідко зумовлені певною конкретною причиною: здебільшого вони відбуваються внаслідок кумулятивної дії багатьох обставин і процесів. Прикладом можуть слугувати перипетії появи комп'ютера. Цей пристрій має завдячувати двійковій системі обчислення, в основі якої положення Готфріда Лейбніца про те, що всі числа можна виразити за допомогою лише двох цифр – 0 та 1. Ще однією важливою передумовою було відкриття англійського винахідника XIX століття Чарльза Беббіджа (1792–1871), який винайшов обчислювальну машину, спроможну виконувати в десятковій системі чотири найпростіші дії арифметики – додавання, віднімання, множення та ділення.

А. Н. Уайтхед та Б. Рассел довели, що будь-яке логічно сформульоване поняття може бути виражене математично. На основі цього положення О. Нейрат дійшов висновку, що будь-яка інформація може бути оброблена і формалізована з використанням одних і тих самих методів. Незадовго до Першої світової війни американський інженер Лі де Форест винайшов ламповий підсилювач, здатний перетворювати електронні імпульси в звукові хвилі, що дозволило передавати мову й музику засобами радіо. Двадцять років по тому інженери «Ай-Бі-Ем» (IBM) зробили евристичне припущення, що аудіон можна використовувати для електронного перемикавання з 0 на 1 і назад.

Якби не було будь-якого з цих елементів, цілком вірогідно, що не було б і комп'ютера. Який із наведених факторів виявився вирішальним – важко сказати. Але не підлягає сумніву, що за наявності усіх факторів поява комп'ютера виявилась абсолютно закономірною. Насправді перший діючий комп'ютер розробили фахівці англійської корпорації «Джей Лайонз енд Компані» в 1940-ві роки, але компанія не мала коштів, щоб конкурувати з Пентагоном, тому їй довелося відмовитися від свого винаходу» [239].

Чарльз Вілсон влучно зазначив, що «історія, яку спочатку вважали об'єктивною, а згодом – суб'єктивною, насправді не є ані тією, ані іншою: вона достеменно суб'єктивна, хоча й відштовхується від об'єктивних фактів» [975, с. 12]. Об'єктивність історичного знання та пізнавальна активність суб'єкта не є несумісними, адже саме завдяки ціннісно-світоглядній активності дослідника набуває реалістичних перспектив ґрунтовне пізнання соціально-історичних явищ, виявлення і розв'язання проблемних аспектів. Суб'єктивний фактор має

статус імперативного компонента будь-якого різновиду гносеології, то ж завдання науки полягає не в тому, щоб зосередити свої зусилля на неможливому – усуненні чи нівелюванні суб'єктивного впливу, – а в тому, щоб забезпечувати умови, за яких такий вплив виявиться найбільш продуктивним.

Безперечно, історія так чи інакше підводить до висновку про значущість конкретних подій і явища для життєдіяльності й еволюціонування людства. Однак, як наполягав Генріх Ріккерт, «якщо історія схвалює або засуджує щось, то вона переступає свої межі науки, оскільки похвала або осуд можуть бути обґрунтовані лише за допомогою ціннісних критеріїв, а такий доказ не може вважатися метою історії. Звичайно, ніхто не забороняє історика здійснювати оцінку досліджуваних ним явищ – необхідно лише мати на увазі, що оцінювання не належить до переліку історичних понять» [600, с. 95]. Таким чином, залишитися в межах наукового дослідження можна лише в тому разі, якщо чітко розмежовувати процедури *оцінювання* та **віднесення до цінностей**.

З цього приводу Г. Ріккерт конкретизує: «Історик не може вирішити, чи принесла буржуазна революція користь Франції та Європі, чи нашкодила їм. Але жоден історик не сумніватиметься в тому, що відібрані з цього приводу події є важливими для розвитку Франції і Європи, що вони – з огляду на свою істотність – мають дістати належне висвітлення на рівні європейської історії. Отже, оцінювати – це висловлювати похвалу або осуд; відносити ж до цінностей – ні те й ні інше» [600, с. 95].

Віднесення до цінностей означає вибір істотного, значущого в історії. Цю світоглядну позицію поділяв В. Віндельбанд. Він наполягав, що знання істориком історичних подій складається з ціннісних суджень, тобто з висловлювань про духовну цінність досліджуваних дій. Звідси історична думка – де-факто етична думка, а історія – гілка моралі.

Головним об'єктом історичного дослідження є не абстрактна «людина взагалі», а людина як соціальна істота, і знову ж таки лише остільки, оскільки вона бере участь у реалізації соціальних цінностей. У цьому простежується один із виявів аксіологічного зв'язку людини та суспільства, у якому вона існує, а також аксіологічний зв'язок гуманітарних наук з потребами, цінностями й смислами суспільства.

Аксіологічне забарвлення історичного пізнання виявляється також у тому, що історія здебільшого є поглядом у минуле з позицій

сучасності. Якщо історичні емпіричні дані є саме пам'ятками минулого, то, на відміну від них, історичний факт завжди тією чи іншою мірою є феноменом сучасної епохи, зазнаючи істотних перетворень практично з кожним новим поколінням дослідників. П. Флоренський привернув увагу до того, що поняття «історичний факт» містить у собі суперечність: факт не може бути «історичним» і не може належати минулому, оскільки він завжди віддзеркалює безпосередній зміст свідомості.

Е. Дюркгейм означував цінності «колективними уявленнями, що виникли на основі кооперації і солідарності людей». Для нього цінності – це також те, що задовольняє потреби людей. Визначаючи цінність цивілізації, він зазначав: «Цивілізація не має сама по собі абсолютної цінності: її ціну визначає той фактор, що вона відповідає певним потребам» [245, с. 301]. Відносність і мінливість цінностей та оцінок зумовлена не стільки об'єктивними властивостями предметів, скільки гнучкістю, динамізмом та мінливістю індивідуальних та суспільних потреб. Це пояснює, чому за певних умов предмет може із цінності перетворитися в нецінність або навіть в антицінність.

Цінність – це спосіб виділення істотного і надання йому належного статусу на рівні спочатку свідомості, а згодом і буття. Для того, щоб суспільство могло існувати, необхідно, щоб деякі цінності сприймалися як належне і вважалися такими, що існують апріорі. Судження цінності мають телеологічний характер, тобто вказують на стан, визначений певною метою; цінність – це не те, що є, а те, що повинно бути.

Один з послідовників Джорджа Герберта Міда – Арнольд Роуз – вважає, що цінності необхідно структурувати на дві категорії: на норми, які так чи інакше спонукають індивіда до певних дій, та на ідеали – те, що кожен із задоволенням робив би і що іноді збігається з нормами (хоча зазвичай ідеал має доволі віддалене відношення до реалій соціальної дійсності та поведінки).

За визначенням Гегеля, якщо інтерес являє собою утвердження одиничного у всезагальному, то цінність виявляється утвердженням усезагального у світі індивідуального буття. Цінність розкривається засобом багатоманітності значень та оцінок. Етична, естетична та світоглядна оцінка того чи іншого явища або дії дозволяє більш повно виявити їх сутність, оскільки в цих оцінках розкриваються не лише найближчі результати дій, а й віддалений смисл, який набуває виразних ознак у процесі подальшого розвитку подій.

У «Підставах практичної філософії» Г. Лотце до цінностей відніс вияви блага, прекрасного, справедливого та інших феноменів буття, які

«апелюють до людських почуттів, але незалежні від людського свавілля». Інтерсуб'єктивна природа цінностей зумовлена суб'єкт-суб'єктивними відносинами. Ці відносини слугують основою для формування ціннісних орієнтирів, з якими суб'єкт, що пізнає цінності, співвідносить свої уявлення про навколишній світ. При цьому цінності органічно включені в світоглядну структуру особистості й відіграють важливу роль у забезпеченні відповідності між індивідуальним досвідом і універсаліями загальнолюдського, культурного досвіду.

Основним чинником еволюції системи цінностей вважається пізнавальна активність суб'єкта, в процесі якої відбувається співвіднесення ціннісних переваг з інтерсуб'єктивними цінностями тієї частини зовнішнього середовища, яка є істотною, знаковою, визначальною. Співвіднесення суб'єктом власної оцінки предметів і явищ з інтерсуб'єктивним буттям цінностей є чинником, спрямованим на становлення його системи цінностей.

Результати порівняльних культурних досліджень, які виявилися емпіричним базисом для утвердження ідеї відносності як змісту, так і ієрархічної структури цінностей будь-якої культури (Рут Бенедикт, Франц Боас, Джозеф Грінберг, Альфред Кребер, Вільям Самнер, Едвард Сепір), акцентували аксіологічну проблематику на пізнання культури і функціонування в межах конкретно-історичних соціокультурних середовищ. Разом з тим поширення аксіологічного плюралізму, по суті, означало відхід від фундаментальних основ загальної теорії цінностей, введення її складових у конкретно-історичний культурний контекст: адже оскільки стандарти і цінності мають особливий характер у різних культурах, то – згідно з аргументованим висновком М. Херсковіца – **неможливо сформулювати універсальний культурний (ціннісний, етичний і загалом світоглядний) кодекс для людства в цілому.**

Хоча на більш високих щаблях ієрархії аксіологічної шкали філософи-ідеалісти розташовують цінності «духовні» та «релігійні», «це вже не може змінити того факту, що, так би мовити, мінімально необхідними для виникнення ціннісної ситуації і самоцінності є не «духовні почуття» (К. Маркс), а емоції, породжені нашим біологічним існуванням, які спільні для людини і тварини. Вже Платон зауважив принципову відмінність «прекрасного» від «приємного» та «корисного», тобто, кажучи сучасною мовою, сутнісну відмінність естетичної цінності від того, що, незалежно від значущості в людському житті, має іншу природу й сутність. Це також розумів І. Кант, коли визначав

поняттям «незацікавленість» одну з основних ознак сприйняття людиною прекрасного. Аналогічне переконання поділяв і К. Маркс, говорячи про «безкорисливість» естетичного почуття – як у фізіологічному, так і в економічному відношеннях. Між іншим, в одній з найбільш представницьких аксіологічних концепцій – у теорії американського філософа Р. Перрі – цінність витлумачується похідною від людських інтересів. Його книга так і називається: «Загальна теорія цінності. Її значення та основні принципи, побудовані на понятті інтересу». А оскільки «інтереси» охоплюють і біологічну, і фізіологічну, і економічну сфери буття людини, то відповідними якостями наділяються і цінності» [307, с. 25–26].

Метод феноменологічної редукції цінностей був ефективно використаний Максом Шелером, який розробив «ієрархію об'єктивних цінностей» і обґрунтував відмінності між абсолютними та емпіричними їх компонентами, що дало підстави для висновку: **благо як факт є чимось, що наділене цінністю – певною сутністю. Моральні імперативи відштовхуються не від фактів, а від цінностей, які віддзеркалюють екзистенційно-спонукальну сутність буття.**

Макс Шелер наполягав на важливості розрізнення «цінності» та «носія цінності»: носієм цінності є щось конкретне (предмет, об'єкт, явище, подія тощо), тоді як цінність – це значення об'єкта (предмета, явища, події та т. п.) для суб'єкта. Матеріальним або духовним може бути носій цінності, а не вона сама. Це означає, що стереотипізована онтологічна дихотомія матеріальні/духовні цінності некоректна: насправді предмет розмови знаходиться в іншій модальності.

На думку Макса Шелера, «пізнання цінностей речей здійснюється за допомогою інтенції, яка є актом сходження, що супроводжується миттєвим прозрінням цінності об'єкта. «Любов і ненависть – це акти, в межах яких відбувається розширення або звуження царства цінностей, доступного для існування цієї істоти. Причому, специфіка любові полягає в тому, що вона спрямована на особистість як носія цінності, а не на особистість як таку» [784, с. 188].

Тлумаченню світу Максом Шелером притаманний дуалізм: з одного боку, це буття цінностей, з іншого – наявність реального буття. Згідно з Шелером, цінності – це об'єктивні якісні феномени, незалежні від свідомості суб'єкта і від предметів, яким вони притаманні. Цінності мають своїх носіїв – це люди і речі. Цінність створює єдність усіх благ, а також забезпечує їхню цілісність і внутрішню структуру. Відповідно до Шелера, цінності мають дієву першооснову, натомість суб'єкт

залишається пасивним. Їх можна класифікувати за різними принципами, що і створює основну трудність цієї проблеми. Шелер вводить поняття «сутнісні залежності» («Wesens Zusammenhagen»), котрі не залежать від виду і якості цінностей, так само як і від ідеї носія цінностей, а базуються на цінностях як таких [784, с. 189].

Кожна культура надає великого значення одним вчинкам, властивостям людини, цілям і суспільним явищам, вважає менш значущими інші цілепокладаючі орієнтири й негативно ставиться до третіх пріоритетів і преференцій. Приблизно таким способом культура генерує принципово важливі для життя людей орієнтири – цінності. Т. Парсонс зазначав, що цінністю може вважатися «елемент загально-прийнятої символічної системи», який виконує функцію «певного критерію або стандарту для вибору з наявних альтернатив орієнтації». Цінності лежать в основі світоглядів, характерних для представників певної культури. Зіставляючи цінності з соціальною реальністю, люди осмислюють її. Цінності також є істотними складовими механізму мотивації життєдіяльності людини.

Властивості культури впорядковувати, організовувати і регулювати суспільне життя пов'язані насамперед із соціальними нормами, які, в свою чергу, безпосередньо або опосередковано базуються на цінностях культури. Соціальні норми, які в узагальненому вигляді можна відреконструувати усередненими правилами поведінки, надзвичайно різноманітні. Серед них за критерієм жорсткості можна виокремити норми-вимоги та норми-очікування. Перші окреслюють чіткий, однозначний порядок дій, ігнорування якого часто тягне за собою суворе покарання порушника. Такі норми, як правило, стосуються самих основ існування спільноти і закріплюються в законодавчій формі.

Норми-очікування не настільки жорсткі й конкретні: вони віддзеркалюють своєрідний діапазон допустимої поведінки. Приміром, гарантією високого соціального статусу і визнання є видатні досягнення в тій чи іншій сфері діяльності, однак аналогічного результату в принципі можна досягти методом «послідовного накопичення соціального активу», тобто без будь-яких видатних досягнень, надзусиль і героїзму, а лише способом поступової і довготривалої «мурашиної праці», інкрементального накопичення позитивного реноме.

Норми часто структуруються на формальні та неформальні. Вважається, що для суспільства найважливіші перші, бо вони закріплені в законодавстві, правилах розпорядку і службових інструкціях, за їх



дотриманням стежать спеціалізовані органи, відступ від них тягне жорстке покарання. Втім, неформальні норми насправді не менш значущі, оскільки вони регулюють значно більший обсяг людських вчинків, а їх дотримання підтримується вже самими відносинами і взаємодіями між людьми.

Існує велика багатоманітність напрямів дослідження цінностей: соціокультурний, герменевтичний, феноменологічний, соціологічний, екзистенціалістський, персоналістський, соціально-психологічний, неопозитивістський, прагматичний, біхевіористський, постмодерністський. Обґрунтування феномену цінності передбачає «виявлення найбільш значущих підходів до цінностей і розробку питань, яким чином трактується поняття цінності з точки зору різних методологічних підходів. Методологія дослідження цінності передбачає виявлення основних методологічних напрямів, що стосуються теорії цінностей, визначення класифікації цінностей, виявлення методологічної ролі цінностей у сучасному суспільстві. Аналіз теорії цінності доводить, наскільки неоднозначним може бути їх розуміння. Для виявлення ракурсу аналізу цінностей різні філософські напрями визначили різні методологічні підходи до теорії цінностей» [150, с. 119].

На прийняття рішень впливають різні фактори. Втім, вирішальне значення мають ціннісні орієнтації. Саме вони організовують поведінку індивіда щодо предметів об'єктивного світу і до себе як члена суспільства. Виражаючи внутрішній світ особистості, ціннісна орієнтація закріплює норми, правила і принципи поведінки, когерентні соціальному оточенню, в якому відбувається життєдіяльність реципієнта ціннісної моделі. Ціннісні орієнтації – це стратегічні доміанти поведінки особистості. Вони визначають буттєві пріоритети на тривалий відрізок часу, детермінуючи собою лінію поведінки індивіда. Вони є важливим структурним компонентом особистості, що відіграє в життєдіяльності організуючу, спрямовуючу і регулятивну роль.

Цінність є категорією як індивідуального, так і соціального ґатунку. Вона поєднує і опосередковує зв'язок між індивідом та суспільством. Цінність визначає, формує ціннісні орієнтації. За великим рахунком, ціннісні орієнтації – це спрямованість індивіда на ті чи інші цінності конкретно-історичного суспільства і культури.

Цінність є соціальною властивістю предметів і явищ об'єктивного світу. Вона слугує задоволенню людських потреб. Кожен об'єкт ціннісно нейтральний. Його цінність у вираженості лише в контексті людських потреб. Цінність не притаманна об'єкту апріорі. Вона стає

властивістю об'єкта тоді, коли він є носієм певних соціальних відносин, унаслідок залучення у сферу суспільного буття суб'єкта.

Цінності – це вирішальний регулятивний фактор життя як окремого індивіда, так і всього суспільства. Цінності визначають ціннісні орієнтації індивіда, які, будучи системою фіксованих настанов (атитюдів), детермінують активність і діяльність індивідів через систему мотивації. Таким чином, засобом ціннісних орієнтацій цінності зумовлюють спрямованість поведінки особи, а також впливають на самоідентифікацію індивіда способом впливу на становлення його життєвої позиції.

Спорідненість мети та ідеала не випадкова, адже обидва феномени є «модифікаціями проектної, моделюючої, духовно-перетворювальної діяльності нашої «продуктивної уяви» (І. Кант), фантазії, здатності «випереджального відображення» (П. Анохін) або «моделювання необхідного майбутнього» (за формулюванням Н. Бернштейна). А що стосується цінності, то вона окреслює значення для суб'єкта будь-чого, в тому числі цілей, ідеалів і моделей майбутнього. Сутнісно-діяльнісне розмежування цих результатів духовної діяльності людини полягає в тому, що мета, ідеал і проект характеризують процес діяльності формально, технологічно, а цінність – змістовно й ідеологічно» [307, с. 83].

Істотним проблемним аспектом суспільно-політичної життєдіяльності є редукація, девальвація мети до рівня засобів. А оскільки діапазон засобів здебільшого доволі розлогий, то часто вибір роблять на користь найпростішого чи найбільш надійного засобу, який дискредитує мету, а отже, апріорі не може забезпечити її досягнення на практиці. Домінування засобів на тлі досягнення мети слугує причиною контрпродуктивного догматизму, який несумісний ані з науковою теорією, ані з потребами практики. Сократ свого часу поділився слухним спостереженням: хто прагне досягти мети, той шукає належних засобів, а хто апріорі не має наміру досягти мети, той скеровує вістря своїх зусиль на пошуки причин, які виправдовують недосягнення мети.

До важливих теоретичних здобутків М. Вебера належить концепція «ідеальних типів» – певних теоретичних схем, абстрактних мислених конструкцій історичного процесу, які формує вчений для осмислення конкретних фактів історичного розвитку. М. Вебер трактував «ідеальні типи» як штучну побудову, яка полегшує виявлення суспільних закономірностей. Ідеальні типи – це утопія, отримана за допомогою гіперболізування певних явищ, уявна теоретична конструкція,

що створюється вченим, який досліджує соціальну реальність, стосовно того або іншого аспекта цієї реальності (явища, процесу, зв'язку, дії, події тощо) за допомогою вирізнення окремих моментів, сторін, значущих для цього аспекту досліджуваної реальності. Внаслідок цих процедур учений конструює уявний образ, що відповідає вимогам внутрішньої логіки і несуперечності.

У реальному світі всі характеристики явищ представлені не завжди, проте кожен окремий випадок легше інтерпретувати, порівнюючи з певним ідеальним типом. З одного боку, ідеальний тип не може розглядатися навіть як гіпотеза, бо він у принципі не підлягає ані підтвердженню, ані спростуванню; це лише вказівка на спосіб утворення гіпотез. З іншого боку, ідеальний тип є інтересом епохи, вираженим у вигляді теоретичної конструкції. М. Вебер трактував ідеальний тип як «інтерес епохи, виражений у вигляді теоретичної конструкції». Цінності – це певна ідеальна модель, яка відповідає інтересам людини в межах сучасної їй епохи. В цьому сенсі ідеальними типами є моральні, політичні, релігійні й інші цінності та зумовлені ними регламентації поведінки і діяльності людей. Ідеальні типи виконують функцію надання доцільності поведінці людей. М. Вебер виокремлював такі типи соціальної дії: цілераціональну, ціннісно-раціональну, афективну та традиційну [116, с. 43]. З цими типами він ототожнює своє розуміння цінності.

За великим рахунком, історія людства є історією здобуття свободи, опанування інструментом свободи. Власне, сама еволюція життя постає еволюцією свободи. Однак треба розуміти, що, подібно до маятника, який проскочив точку рівноваги, визвольні війни можуть перетворюватися і часто перетворюються на війни колоніальні. Це має слугувати пересторогою для некритичного і надміру ейфоричного сприйняття цього тематичного аспекту суспільної життєдіяльності.

Не підлягає сумніву, що демократичні цінності й демократія як форма правління володіють значним авторитетом на рівні сучасної масової свідомості. Втім, цей аспект містить чимало підступних «підводних рифів», які зауважив ще третій президент США Томас Джефферсон, зазначивши, що «демократія – це правління натовпу, за якого 51% людей може позбавити всіх прав решту 49%». На думку четвертого президента США Джеймса Медісона, «демократія несумісна з особистою безпекою громадян та їх правами на власність». Він всіляко підкреслював, що «Америка – це республіка, а не демократія». Ця теза була в різних модифікаціях притаманна одному з батьків-засновників

США Олександр Гамільтону, який стверджував: «Ми – республіканська влада. Справжню свободу неможливо здобути внаслідок деспотизму або крайнощів демократії». Член Конституційного конвенту і один із фундаторів США Бенджамін Франклін взагалі виходив з тих міркувань, що «демократія – це коли два вовки і ягня голосують, ким будуть вечеряти».

Гаetano Моска ставив під сумнів коректність, а отже, і доцільність використання поняття «демократія», оскільки «публічне правління зосереджується в руках домінуючих меншостей (еліти), а підлегла більшість (маси) свідомо чи неусвідомлено зважає на цю обставину. Він вважав, що будь-яка політична влада є олігархічною, вбачаючи в представницькому парламентському правлінні «вироджену форму демократії». На думку Г. Моски, демократія Аристотеля була, по суті, аристократичною для більшості членів суспільства (демосу). Нині ж демократія є маскуванням міноритарної влади, «плутократичної» демократії. Він вважав демократію утопією, міражем, у гонитві за яким некомпетентні маси, стаючи об'єктом маніпуляцій з боку демагогів, прокладають шлях диктатурі в її сучасних виявах (соціалізм та фашизм)» [87, с. 80].

Іронічна особливість демократії полягає в тому, що, на відміну від стереотипних уявлень і тверджень у стилі популістської політкоректності, не маси, а еліти найбільш виразно репрезентують демократичні цінності й пріоритети сучасного суспільства. Як не курйозно це звучить, але демос здебільшого є носієм авторитарних, тоталітарних і загалом антидемократичних тенденцій: «Маси не вважають за доцільне притримуватися демократичних «правил гри»; коли йдеться про їхні інтереси, вони практично завжди нехтують такими правилами і застосовують інструментарій насильства» [87, с. 500].

**Між іншим, «якщо в країні існують етнічні або релігійні спільноти, які мають вищий статус, ніж загальнонаціональна ідентичність, то демократія втрачає свою функціональність. Люди починають голосувати не за результати діяльності політиків і їх програми, а за «своїх» – причому, незалежно від того, ким би ці «свої» не були.** Крім неможливості демократії у фрагментованому суспільстві, існують причини соціально-психологічного характеру, які не дозволяють такій формі правління бути ефективною в умовах розколотого між різними меншинами соціуму. Роберт Патнем у книзі «Щоб демократія працювала: громадянські традиції в сучасній Італії» доводить, що демократичний спосіб

правління не може бути ефективним, якщо люди не довіряють один одному. Патнем сформував концепцію «соціального капіталу», в основі якого лежить готовність людей довіряти один одному, а отже, і здатність до взаємовигідної співпраці. Якщо такого капіталу багато, то люди схильні до самоорганізації: формується культура громадської участі, яка стимулює людей до громадської активності, а це в умовах сучасного суспільства трансформується в економічне зростання, в прозору діяльність чиновницького апарату, в низький рівень корупції тощо. Капітал довіри, як родючий шар ґрунту, накопичується століттями. Його не можна створити на порожньому місці» [138].

Невід'ємною атрибутивною умовою успішного функціонування демократії є «володіння членами суспільства специфічною демократичною політичною культурою – консенсусною і неконфліктною. Якщо така культура суспільству не притаманна, то перспективи практичної імплементації норм демократії опиняються під знаком запитання – навіть попри наявність ефективних демократичних інститутів» [106, с. 76–77].

На думку Хосе Ортеги-і-Гассета, перспективи демократії в абсолютній більшості випадків залежать від нібито незначної технічної деталі – процедури виборів, яка робить кожен інший аспект вторинним і похідним. Подібним чином міркував також Шарль-Моріс Талейран, який добре знав підводні рифи суспільно-політичної одиссеї. Втім, є одне «але»: якщо ідея демократії зосереджує увагу на генеруванні певної світоглядної якості, то процедура виборів здебільшого зводиться до суто кількісних і технологічних аспектів.

Більше того: в принципі будь-яка процедура виборів може слугувати інструментом дискредитації демократії, бути пародією і фарсом на неї. Насправді категорично необхідним є лише перманентне дотримання того, що називають «духом демократії», а процедура виборів (зрештою, як і кожна процедура) апріорі й апостеріорі байдужа до таких вимог – точніше, вона не в змозі дотриматися такої вимоги навіть за великого бажання, бо не має в своєму розпорядженні інструментарію, придатного для забезпечення таких потреб.

Чи володіє демократія як форма правління політичного режиму і способу життя певними транчасовими й інваріантними змістовними ознаками? Щодо цього запитання фахове середовище все ще не дійшло згоди. Більшість дослідників схиляються до думки про значну еволюцію змістовних маркерів демократії, в результаті чого як конкретно-історичні типи демократичного правління, так і вплив демократії на

функціонування суспільства, культури і цивілізації можуть коливатися в широкому діапазоні.

Дж. Буш-старший наполягав, що економічна свобода спонукає до свободи у широкому сенсі слова, а звичка до такої свободи створює небезпідставну надію на демократію. Його висновок полягав у наступному: якщо забезпечити вільну торгівлю з Китаєм, то час працюватиме на США. Такий концептуальний підхід базувався на двох сумнівних тезах. Перша: економічне зростання неминуче призведе до демократизації. Друга: нові демократичні країни обов'язково будуть союзниками Сполучених Штатів. Жодна із наведених гіпотез на практиці не дістала підтвердження.

Капіталізм і демократія нетотожні не лише на концептуальному рівні, а й у практичній сфері. Як зазначає О. Якубін, «вільна економіка і капіталізм напрочуд добре почуваються не за демократії, а за авторитарних способів керівництва, коли незначна меншість за допомогою наявних у неї силових та управлінських важелів може нав'язувати свої інтереси більшості населення. З іншого боку, відсутність дикого капіталістичного ринку у багатьох випадках не заважає, а сприяє розвитку демократії і свободи у найрізноманітніших формах: регулювання ринку, потужний державний сектор і «велика держава» сприяють вираженню інтересів більшості населення» [836].

На противагу поширеному стереотипу, фашистська чи комуністична диктатура, як правило, не є прямою узурпацією влади, а з'являється внаслідок спротиву корумпованому режиму. Не варто робити розлогий історичний екскурс, аби переконатися в очевидному: тоталітарні рухи мали масовий характер і виникали внаслідок широких народних протестів. Неможливо уявити перемогу тоталітарного руху за умов суспільного добробуту і процвітання. Основою успіху тоталітаризму є знову-таки не політична узурпація, а віра в його мету на початковій стадії. Маса вірили не стільки в Гітлера, Сталіна чи Мао Цзедуна, скільки в ідеї світлого майбутнього, в те, що вожді не лише хочуть, а й спроможні забезпечити настання такого майбутнього. Ф. Лаку-Лабарт має рацію: «Нацизм доводить, що сучасному світу не вдалося ідентифікувати себе з демократією» або ж ідентифікувати горезвісну демократію» [401, с. 5].

Також важко не погодитися із Жан-Люком Нансі: «Колись існувало безліч різних Європ: Європа готичних соборів, Європа Гуманізму, Європа Просвітництва. Але після закінчення Першої світової війни почався процес саморуйнування Європи, який триває й нині. В наш час

Європі так і не вдалося повернути собі свою ідентичність. Криза була неминуча. І це криза дуже поганої властивості, оскільки у Франції є чимало людей, які пропонують популістське, крайньо праве, націоналістичне і реакційне розв'язання цієї проблеми. Не можна виключати, що такий популістський вихід із проблемної ситуації виявиться в певному сенсі «поверненням до фашизму» – навіть якщо він і не набуде форм фашизму 20 – 30-х років. Однак така небезпека існує, оскільки європейській демократії так і не вдалося досягти своєї ідентичності в загальноєвропейських масштабах. Вона зберегла свої національні ідентичності: французьку, італійську і т. д., – при цьому кожна з них окремо досить сильна, а от загальноєвропейська ідентичність відсутня» [345].

Інколи те, що стереотипізовано сприймається як демократія, насправді не відповідає більшості змістовних ознак демократичного способу життєдіяльності. Прикладом може слугувати Туреччина 30-х років ХХ століття, коли кемалісти здійснили докорінні перетворення всіх сфер суспільного життя. Найважливіші зміни стосувалися скасування халіфату (духовного керівництва мусульман) і висилки халіфа з Туреччини; ліквідації шаріату і прийняття цивільного кодексу європейського зразка; відокремлення церкви від держави; зміни арабської абетки на латину, що зробило недоступним для наступних поколінь величезний масив ісламської літератури; запровадження рівних прав для жінок, включаючи виборче право і можливість виходити заміж за іновірців; підпорядкування освіти світському міністерству освіти; заборони на рівні карного злочину носіння фески, а натомість нормативне запровадження капелюхів у публічних місцях; заборони політичної опозиції і проісламських ЗМІ. З аналогічними порушеннями демократичних норм, прав і свобод мали справу Алжир та Єгипет після військових переворотів, здійснених «в ім'я демократії».

Останнім часом особливої популярності набула поліархічна версія демократії Р. Даля, яка вважається концептуальним антиподом монархії та олігархії. «Концепція поліархії є різновидом плюралістичної демократії, в межах якої акцент робиться на плюралізмі інтересів різних груп і організацій, на змагальності їхніх шансів на перемогу. Розбіжності між двома фундаментальними значеннями демократії (емпіричною та ідеальною, метою та ідеалом) неухильно привели до істотних труднощів із концептуалізацією демократії. Справді, демократія має як переваги, так і недоліки. Взяти хоча б той безперечний факт, що участь у здійсненні владних повноважень беруть

особи з різним рівнем компетентності, підготовки й спеціалізації. Тут напрошуються аналогії з інтерпретацією М. Вебером бюрократії, яка спочатку є необхідним інструментом організації раціонального й ефективного суспільства, але згодом вироджується в дисфункціональний, руйнівний фактор соціальної життєдіяльності» [106, с. 77–78].

**За умов безроздільного панування формальної демократії політичний тоталітаризм може здатися не таким уже й нестерпним**, адже *coincidentia oppositorum* – себто крайнощі збігаються, неухильно перетворюючись із ліків на хворобу, з розв'язання проблеми на саму проблему, з мрії на жахіття. Тоталітаризму рутини, шаблонів і стереотипів за його згубними наслідками цілком до снаги конкурувати не лише з тоталітаризмом бюрократії, а й із тоталітаризмом політичним.

Р. Міхельс зауважив характерну особливість демократії: в процесі посилення своїх позицій у суспільстві вона потребує залучення до прийняття процедурних рішень щоразу більшого бюрократичного апарату, який «контролює процес» на власний розсуд, прислухаючись лише до своїх корпоративних інтересів і нехтуючи вимогами, пріоритетами і преференціями власне демократії. Найгірше те, що окреслену суперечність практично неможливо подолати – принаймні поки що таких механізмів і методичних розробок не існує.

Якщо в часи фундатора терміна «бюрократія» Ж. Гурне (1712–1759) цей понятійний конструкт вживали лише стосовно урядових установ, то в наш час його застосовують щодо будь-якого розгалуженого штату управлінців. Утім, більш виразною є конотативна метаморфоза, що трапилася впродовж попередньої чверті тисячоліття: на відміну від первісної ейфорії, зумовленої завищеними очікуваннями, нині абсолютна більшість згадок про бюрократію містить негативний контекст, пов'язаний із притаманними бюрократичному адмініструванню генеалогічними недоліками на кшталт рутини, байдужості, інертності, тяганини, марнославства тощо, які, врешті-решт, призводять до неефективного адміністрування як основного функціонального покликання бюрократії.

Така негативістська динаміка набула лавиноподібних ознак лише в другій половині ХХ століття, а ще в 1930-х роках М. Вебер наполягав, що бюрократія є найбільш раціональною формою здійснення влади у правовій державі, а бюрократична еліта виявилася ефективною заміною аристократичної тяганини: «Волонтаристська влада, заснована на примхах, емоціях і упередженості її носіїв, була замінена на



правління експертів (професіоналів), покликаних ухвалювати оптимальні рішення. Інакше кажучи, ірраціональна адміністрація була замінена раціональною владою, а бюрократія почала персоніфікувати панування закону, а не людей» [115, с. 78–79]. Однак М. Вебер визнав, що, «утворившись як необхідний інструмент організації раціонального й ефективного функціонування сучасного суспільства, бюрократія згодом стає нефункціональним, руйнівним фактором соціального механізму» [115, с. 77–78].

«Індекс демократії – класифікація 167 країн світу, складена «Economist Intelligence Unit» за рівнем розвитку в них демократії. Складаючи класифікацію, враховувалися 60 різних показників, згрупованих по 5 категоріях: вибори і плюралізм, громадянські свободи, діяльність уряду, політична ангажованість населення і політична культура. Показник індексу демократії визначається на основі відповідей на 60 питань, кожне з яких має два або три варіанти відповіді. Більшість відповідей дають т. зв. «експерти з оцінювання» демократії; у доповіді не вказується, якого роду фахівці, ані їх кількість, ані те, чи експерти є співробітниками «Economist Intelligence Unit», чи вони є незалежними науковцями, не вказується також національність експертів. Деякі відповіді отримуються шляхом опитування громадської думки з відповідних країн. Якщо відсутні результати опитування в певній країні, використовуються результати опитування у подібних країнах та оцінки експертів. Питання розділені на п'ять категорій, перерахованих нижче. Кожній відповіді відповідає певна кількість балів – 0 або 1, у питаннях з трьома варіантами можливий також варіант, що має вартість 0,5 бала. Отримується сума балів, даних на всі запитання в кожній категорії, яка множить на десять і ділиться на загальну кількість питань у категорії» [290].

«Індекс «Економіста» неточний, коли порівнювати демократію, яка захищає себе, і ту, що не прикладає для цього особливих зусиль (дозволяючи, скажімо, безконтрольну імміграцію), але зате посідає вищу сходинку в демократичному рейтингу. Візьмемо, наприклад, демократію у Веймарській республіці, що склалася в Німеччині після Першої світової війни (в 1918–1933 рр.). Безперечно, вона отримала б дуже високу оцінку за демократичних норм, побудованих з урахуванням політкоректності. От тільки історичний досвід учити нас, що то була слабка демократія, яка не спромоглася себе захистити, тому й не проіснувала довго. То що краще – самозгубна демократія з високим індексом чи демократія, яка ефективно захищає себе, але з нижчим індексом?» [582].

Три десятиліття тому Джон Нейсбіт опублікував книгу «Мегатренди», в якій, зокрема, розглянув аспект еволюції і перспектив демократії. Він зазначив, що первісний ефективний тип безпосередньої демократії грецьких полісів в умовах великих державних утворень об'єктивно поступився місцем представницькому типу демократії, яка з часом все більше формалізувалася і вироджувалася. Однак історія надала (принаймні західним суспільствам) хороший другий шанс: перейти від демократії представницької до, знову-таки, прямої, безпосередньої, партисипаторної (від англ. participation – участь). Інструментом такої безпосередньої демократичної участі є, зокрема, інструмент референдумів, у яких часто беруть участь 70%, 80% і більше громадян. У кожному разі, як писав Еріх Фромм, «демократія може протистояти авторитарній загрозі лише в тому разі, якщо вона буде не пасивною «демократією спостерігачів, а активною демократією учасників», за якої справи суспільства для громадян будуть не менш близькими і важливими, ніж їх особисті справи, або, точніше, за якої благо суспільства стане особистою справою кожного громадянина» [743, с. 357].

Ще одним істотним джерелом демократії є можливості інформаційного суспільства, в умовах якого вирішального значення набувають не гроші в руках небагатьох (як це було характерно для індустріального суспільства), а інформація практично для всіх бажаючих.

Про значення інформаційної складової зазначав у культовій праці «Мати чи Бути» (1976) Еріх Фромм: «Інформація – вирішальний елемент у формуванні справжньої і ефективної демократії» [115, с. 370]. Щоправда, не все так просто: «Втаємничення або фальсифікація інформації в так званих інтересах «національної безпеки» має бути припинена найбільш рішучим чином. Нині ця проблема не розв'язана, оскільки навіть і без такого незаконного приховування різних аспектів обсяг реальної і необхідної інформації, наданий середньому громадянину, практично дорівнює нулю. Фактично газети, журнали, телебачення і радіо виробляють товари – **новини**, сировиною для виготовлення яких слугують *події*. На новини є попит, а **ЗМІ визначають, які події вважати новинами, а які – ні**. В кращому разі інформація подається за відомим шаблоном, лише поверхово стосуючись подій і ледь-ледь надаючи громадянам можливість проникнути в їхню глибину, зрозуміти їх приховані причини. Доти, доки продаж новин залишатиметься бізнесом, навряд чи вдасться завадити газетам і журналам публікувати те, на що є попит і що не суперечить рекламі, поміщеним на сторінках цих видань» [743, с. 370–371].

Попри чимало переваг демократичної форми правління (про що свідчить уже хоча б їх популярність) досвід країн системної демократії доводить принципову неможливість оперативної мобілізації суспільства з метою відповіді на зовнішні виклики. Інколи такий недолік може поставити суспільство на межу життя та смерті. Ілюстрацією мобілізаційних ресурсів різних форм правління може слугувати такий приклад: 2 серпня 1933 року було офіційно завершено будівництво Біломорсько-Балтійського каналу, який поєднав Біле море та Онезьке озеро. На цьому будівництві століття під керівництвом НКВС працювали близько 280 тисяч ув'язнених. Результати цього тоталітарного проекту вражають: якщо Панамський канал (довжина 80 км) будувався 28 років, Суецький канал (довжина 160 км) – 10 років, то Біломорканал завдовжки 227 кілометрів був пробитий у скельних породах лише за рік і дев'ять місяців.

Ще більш показовою є ефективність тоталітарних методів державного управління за обставин воєнного протистояння Німеччині в Другій світовій війні: «Відчайдушний спротив, який радянські війська продемонстрували на московському фронті, відчутно контрастує з тією легкістю, з якою частини Червоної Армії здавали свої позиції в перші тижні операції Барбаросса. Різка зміна настрою радянських військ пояснюється насамперед вжитими Сталіним репресивними заходами. Швидкість, з якою було організовано виробництво озброєння, також була результатом введених радянським урядом драконівських заходів, які виявилися б неприйнятними в демократичній країні або в умовах менш жорстокого чи не настільки централізованого авторитарного правління, ніж сталінське: робітники заводів працювали по 18 годин на добу з правом на один вихідний на місяць, а демонтовані й переміщені на Урал підприємства починали функціонувати ще до зведення стін і стель [72].

Вимога об'єктивності потребує компаративного аналізу різних типів правління за однакових чи хоча б споріднених обставин. Отже, на відміну від СРСР, у Великобританії в часи Другої світової війни ключовими у військовому відношенні промисловими підприємствами прокотилася хвиля страйків, у тому числі серед робітників суднобудівних підприємств у Тайнсайді, авіаційних інженерів, шахтарів та співробітників Rolls-Royce (одного з найбільших виробників двигунів для бойових літаків). Лише в 1944 році було зареєстровано 2194 страйки, що призвело до втрати 3,7 мільйона робочих днів.

Згідно з наказом № 270 від 16 серпня 1941 року, що ввійшов в історію за ключовою фразою «до останньої можливості!», комісари, які зривають із себе знаки відмінності, вважатимуться дезертирами; солдати, які спробують здатися, будуть розстріляні, а члени їхніх сімей – позбавлені будь-якої державної допомоги. Суть наказу № 270 була висловлена Сталіним у фразі: «У нас немає військовополонених – є лише зрадники». Наказ № 270 згодом був підкріплений ще більш безжалісним наказом № 227 від 28 липня 1942 року («Ні кроку назад»).

Такі безпрецедентні заходи відіграли ключову роль у недопущенні подальшого відступу радянських військ – щоправда, результатом її стали жахливі втрати, чисельність яких наводить Ендрю Робертс: «Не менше 135 тисяч військовослужбовців Червоної Армії – що рівнозначно складу 12 дивізій – під час війни були знищені своїми ж, в тому числі й ті, хто опинився в німецькому полоні. До смертної кари засуджувалися за панікерство, сон на посту, боягузтво, пияцтво, дезертирство, відмову йти в атаку через мінне поле, за знищення партквитка, «антирадянську агітацію» тощо. Ті, кому вдавалося уникнути розстрілу, опинилися в штрафних батальйонах, через які пройшли 400 тисяч солдатів. Відсоток тих, хто вижив у цих підрозділах, був на порядок нижчим, ніж у середньому в Червоній Армії, оскільки штрафників посилали на найнебезпечніші завдання» [72].

Новий етап розвитку соціуму пов'язаний з формуванням і функціонуванням інформаційного суспільства. Він діалектично поєднує в собі нові інформаційні та традиційні цінності й механізми. У сучасних умовах стає очевидним, що майбутнє будь-якого суспільства пов'язане з глобальним використанням інформації. Інформація – це той стратегічний ресурс, який дедалі істотніше впливає на соціальне середовище, а рівень інформатизації постає фактором, що визначає темпи розвитку суспільства.

Інформатизація є порівняно новим явищем у житті сучасного суспільства. Суспільний інтерес до проблем інформатизації доволі широко і всебічно висвітлений у наукових працях західних дослідників, які в останній чверті ХХ століття зробили вагомий внесок у розробку концептуальних положень інформатизації сучасного соціуму. У працях Д. Белла, З. Бжезінського, М. Кастельса, Й. Масуди, Д. Нейсбіта, Е. Тоффлера, А. Турена, Ф. Уебстера, Ф. Фукуями, С. Гантінгтона здійснено сутнісну характеристику інформатизації, спрогнозовано розвиток людської цивілізації в контексті ери «інформаційної революції», розглянуто передумови різних сценаріїв розвитку майбутнього, осмислено позитивні й негативні впливи інформатизації на людину.

Основний аргумент критики сучасних концепцій інформаційного суспільства зводиться до перекручення чи перебільшення ролі інформаційних технологій у цивілізаційному розвитку. Процес розвитку суспільства спрямований не тільки на поширення нових технологій, але і на їх включення в локальні і національні соціокультурні системи з їхніми традиціями і новими явищами, внаслідок чого володіння мистецтвом комунікації стає стратегічним ресурсом для єднання суспільства, створення широкої соціокультурної сфери для взаєморозуміння, згоди, примирення і т. д. Будь-яке зниження рівня культури комунікації неминуче тягне за собою негативні наслідки в різних сферах життя. Тому інформатизація українського суспільства повинна супроводжуватися постійною соціокультурною експертизою масових комунікацій.

Техногенна цивілізація амбівалентна з погляду результуючих ефектів. Не стаючи на позиції нестримного оптимізму чи, навпаки, похмурого песимізму, необхідно зазначити, що будь-які науково-технічні досягнення в принципі містять величезний гуманістичний потенціал, але завдання соціокультурної експертизи полягає саме в тому, щоб розкрити ці невичерпні можливості й максимально посприяти їх реалізації на практиці. Аби втілити в життя ідеали добра, справедливості й гуманізму, розум людства повинен піднятися на нові вершини рефлексії над самим собою і результатами своєї діяльності.

Якщо в 70-х роках ХХ століття обсяг наукової інформації подвоювався кожні 5–7 років, то в 80-ті роки подвоєння відбувалося кожні 20 місяців, а на початку 90-х років воно вже відбувалося щороку. Ілюструючи темпи розвитку комп'ютерів, спеціалісти підраховали, що якби автомобільний бізнес розвивався настільки ж інтенсивно, як бізнес комп'ютерний, то «Роллс-ройс» на початку 80-х років коштував би лише 275 доларів і спалював один галлон бензину на три мільйони миль [963].

У ХVІ столітті радник королеви Єлизавети Томас Грешем сформулював концепцію за назвою «погані гроші витісняють хороші». Закон Грешема передбачав, що кожен учасник ринку знає, які з монет – срібні чи золоті – є переоціненими. Зворотний відбір виникає за умов інформаційної асиметрії, коли одна зі сторін ринку не володіє усією повнотою даних про якість предмета обміну.

Свою інформаційну економічну теорію Джозеф Стігліц вибудував на твердженні, що ринок – хоч і недосконалий, проте найкращий з відомих механізм справедливого розподілу економічних благ.

Головною причиною його недосконалості є асиметрія інформації – наявність поінформованих та необізнаних суб'єктів економічної гри. Джозеф Стігліц дивувався, чому в пострадянських країнах спочатку відпустили ціни, спровокувавши гіперінфляцію, а потім провели «народну» приватизацію, яку насправді використала у власних цілях адміністративно-кланова верхівка. На його переконання, значно логічніше було спочатку розділити державну власність, а вже згодом – приступити до ліберальних реформ.

Мозок людини налічує «понад 86 мільярдів нейронів, нервових клітин, поєднаних між собою пластичними зв'язками, синапсами. Пластичність зв'язків означає, що щодня в нашому мозку деякі зв'язки втрачаються, а нові створюються. Загальна кількість можливих станів нашого мозку перевищує кількість атомів у дослідженій частині нашого всесвіту. Саме з цієї причини так складно досягнути всі механізми роботи людського мозку з інформацією» [612].

У 2005 році Нобелівська премія з економіки була присвоєна експертам з теорії ігор Томасу Шеллінгу та Роберту Ауману – ізраїльському економісту, математику і суспільному діячу, який вперше здійснив комплексний формальний аналіз так званих постійно повторюваних ігор і зумів залучити теоретико-ігровий апарат до вивчення прихованих кодів священних книг іудаїзму – Талмуда і Тори. Р. Ауман виокремив і концептуалізував так звані домінуючі стратегії. Зокрема, він з'ясував, що внаслідок загрози санкцій у разі повторення взаємодій сторони утримуються від дій, що приносять короткочасну вигоду, натомість віддають перевагу перспективам тривалої співпраці. Саме факт повторення сприяє кооперації, є визначальним для її перспектив. Співробітництво характерне для тривалих відносин і зникає при одноразових. Отже, за рахунок збільшення частоти контактів між суб'єктами можна стимулювати взаємовигідну кооперацію.

Р. Ауман ввів у теорію ігор концепцію так званого *загального знання*. Вона означає таку інформацію, про яку знають усі учасники взаємодії. При цьому всі знають, що інформація доступна всім, а також знають, що всім відомо, що вона всім доступна. Застосовуючи таке знання, можна приймати правильні рішення на основі неповної інформації.

Двотактна будова нервової системи людини наклала відбиток на наше мислення і відчуття. Мислення оформляється у вигляді логічних міркувань, побудованих на дуалізмі істини та хибі. Спроби побудови «багатозначних» логік, в яких твердження могли б бути не лише

істинними або помилковими, а й також «можливими», «вірогідними», «бажаними» і т. п., не привели до евристичних чи хоча б істотних результатів. Створюється враження, що вислови, які не можуть бути просто істинні або хибні, принципово відрізняються від інформаційного масиву, ідентифікованого як знання.

Ключовою метафорою А. Бергсона є поняття потоку свідомості, яке відображає зміну психічних станів, жоден з яких не може повторитися. У потік свідомості не можна ввійти двічі з тієї причини, що кожному переживанню відповідає «своя безперервність», лише їй властивий контекстуальний супровід думок і почуттів. **«Ми оточуємо себе інформацією, яка відповідає нашим поглядам.** Ми схильні любити тих, хто мислить аналогічним способом. При цьому ми підсвідомо ігноруємо те, що загрожує нашій точці зору, спираючись на інформацію, яка підтверджує наш спосіб мислення. Це називається «упередженість підтвердження». Якщо ви коли-небудь чули про ілюзії частоти, то це дуже схоже. Коли ви купуєте новий автомобіль, то починаєте помічати ту саму модель всюди, або вагітна жінка починає зустрічати інших вагітних жінок. Це пасивний досвід, наш мозок шукає інформацію, пов'язану з нами, а ми помилково списуємо це на приріст в частоті виникнення. Упередженість підтвердження – більш активна форма ілюзії. Вона виникає, коли ми шукаємо інформацію, яка підтверджує наші погляди. Навіть наші спогади підвладні цій омані. В експерименті 1979 року в університеті Міннесоти учасники прочитали історію про жінку на ім'я Джейн, яка в деяких випадках поводитися як екстраверт, а в інших – як інтроверт. Кілька днів по тому учасники були розділені на дві групи. Одну групу спитали, чи зможе Джейн працювати бібліотекарем, а іншу – чи зможе вона працювати агентом з нерухомості. Група бібліотекаря пам'ятала Джейн як інтроверта, тому зазначила, що вона не зможе працювати в нерухомості. Група, що належала до нерухомості, навпаки, пам'ятала жінку-екстраверта, тому стверджувала, що вона буде хорошим агентом і поганим бібліотекарем. У 2009 році дослідження в штаті Огайо довело, що ми будемо читати текст на 36% довше, якщо він схожий з нашим способом мислення. «Наші погляди настільки істотно переплетені з нашим «Я», що ми всіляко намагаємося уникнути ситуацій, які можуть похитнути їх» [626].

Ми віримо нашим спогадам більше, ніж фактам. Наша пам'ять може нам зраджувати, але, попри це, ми схильні їй вірити. Ось як це працює: «Припустимо, ви прочитали сторінку тексту, а потім вас

запитали, яких слів тут більше: з «ться» наприкінці або з передостанньою літерою «с». Очевидно, що останніх більше, адже в їх число входять слова, що закінчуються на «ться». Однак слова з «ться» наприкінці звертають на себе увагу набагато частіше, ніж такі слова, як «роса», «песо» і т. п., тому ми відповімо, що тут більше слів на «ться». Ми робимо свої висновки про ймовірність того, що на сторінці слова, які закінчуються на «ться», трапляються частіше, на кількості доступних нам прикладів, які ми можемо згадати. Ми не помічаємо слів з передостанньою «с», тому вважаємо, що вони трапляються рідше, ігноруючи очевидний факт» [626].

Інтернет переповнений матеріалами про правила життя видатних людей. Людям цікаво знати, як працював Бальзак, як починав свій день Франклін і о котрій лягав спати Кафка. Можна натрапити на інформацію про педантичний розпорядок дня Бенджаміна Франкліна, у якого все було розписано по хвилинах. Публікації на цю тему, як правило, супроводжуються прикладами з його щоденника. Читачам пропонують узяти його графік за взірєць. Також журналісти і блогери люблять наводити приклад письменниці Майї Енджелу, яка знімала номер у готелі, щоб спокійно там працювати. Стів Джобс у молодості вів надзвичайно аскетичний спосіб життя, вдовольняючись лише найнеобхіднішими речами. Тисячі айтішників у наш час намагаються наслідувати стоїцизм цього мінімалістського стилю.

Однак, як слушно зазначають фахівці, вкрай нерозважливо вважати, що, дотримуючись тих самих ритуалів, можна домогтися аналогічного успіху. «Одна з головних проблем людського мислення – спотворення наративу, тобто спрощення складних і неоднозначних сюжетів, перетворення їх на короткі й зрозумілі історії. Беручи на віру твердження «Всі люди, які хочуть добитися успіху в сфері X, повинні робити Y», ми забуваємо про те, що Талеб називав «прихованим свідченням». Існує величезна кількість розчарованих бізнесменів, які пережили крах своїх компаній, незважаючи на те, що сповідували мінімалістський спосіб життя в стилі Джобса. Чимало письменників так ніколи і не випустили жодного роману, хоча і створювали для себе особливий робочий простір на кшталт Енджелу. У статтях і книгах, котрі пропагують ті чи інші ритуали як запоруку успіху, рідко згадуються історії невдач, в яких дотримувалися аналогічних ритуалів, хоча їх набагато більше» [823].

Парадигма інформаційного суспільства сформувалася на зламі 1960 – 1970-х років на основі концептуального доробку Д. Белла,



П. Друкера, М. Маклюена, Е. Масуди, М. Кастельса, Е. Тоффлера та інших дослідників. Інформаційне суспільство означає такий різновид соціуму, в якому інформація має значеннєвий статус найважливішого ресурсу, виробництво і розподіл якого є істотною економічною, політичною і культурною діяльністю.

У цьому суспільстві інформація набуває виразних товарних ознак, постає засобом управління особистістю і суспільством, інструментом влади, зброєю в економічній і політичній боротьбі тощо. Якщо на попередніх етапах суспільного розвитку основний обсяг капіталу був зосереджений у сфері виробництва матеріальних ресурсів, необхідних для життєдіяльності людського співтовариства, то в інформаційному суспільстві ця частка капіталу не є домінуючою, оскільки значна частина капіталу зосереджується в сфері виробництва і розподілу інформації. Доводиться констатувати онтологічно-функціональну неоднозначність явища інформації, інформаційних відносин, інформаційного суспільства. Зокрема, слід мати на увазі, що інформація як суб'єктивний феномен стає на заваді об'єктивному, трансуб'єктивному оперуванню.

Ще один проблемний аспект стосується фактора знання. Здавалося б, знання – за великим рахунком – збігається з інформацією. Втім, логіка розвитку соціології призвела до того, що дві дисципліни – соціологія знання та соціологія інформації (або ж засобів масової комунікації) помітно розійшлися між собою як щодо предмета розгляду, так і щодо методів вивчення. Предмет виявився різним уже тому, що знання охоплює саме змістовні, значущі дані про світ, натомість в інформацію включаються відомості безвідносно до їхньої значущості.

Парадоксально, але «посиливається незнання цілого, незважаючи на те, що наявний прогрес у пізнанні частин, – пише Едгар Морен. – Нове знання через нестачу внутрішніх зв'язків не може бути ані асимільоване, ані інтегроване» [491, с. 80–81]. І це при тому, що в сучасному світі цілісне пізнання навколишньої дійсності стає інтелектуальною і життєвою необхідністю.

Глобалістичні мегатенденції, інформаційна та політична сфери сучасного суспільства тісно взаємодіють на принципах взаємовпливу. Як зазначає з цього приводу Френсіс Фукуяма, «новообраний президент Америки – відображення нового світу «пост-фактів», в якому всі надійні джерела інформації опинилися під знаком питання. Виникнення Інтернету і Всесвітньої мережі в 1990-х називали моментом звільнення і великою перемогою демократії в усьому світі. Інформація

– це форма влади, і, оскільки інформація стає дешевшою, а доступ до неї спрощувався, демократичні сили дістали можливість досягти місць, куди раніше їм був шлях заборонений» [751].

Традиційним засобом від фальшивок є прокладання шляху правді, яка на ринку ідей виявиться більш запитаною. Однак, як констатують представники експертного середовища, «це рішення майже не працює в світі соціальних медіа, повному тролів і ботів. За різними оцінками, в цю категорію потрапляють від чверті до третини всіх користувачів Twitter. Інтернет повинен був звільнити нас від володарів інформації; і справді, тепер інформація надходить до нас з усіх можливих джерел – і всі вони розглядаються як рівноцінні. Немає підстав вважати, що «гарна» інформація здолає «погану» [751].

Одним із основних проблемних аспектів суспільно-політичної сфери сучасного формату є надання владою і політичними акторами гіпертрофованого значення політичним технологіям. Формально логіка такого підходу до впливу на суспільну свідомість цілком тривіальна: якщо існують ефективні інформаційні інструменти, то чому б їх не використати в суспільно-політичному позиціонуванні, проти-стоянні, забезпеченні підтримки виборців і т. ін.? Утім, ступивши цією стежкою, неофіти за інерцією в абсолютній більшості випадків приходять до думки, що засобом політтехнологій можна досягти ледве не будь-якої мети. Так засіб набуває самодостатніх ознак, перетворюючись на мету і своєрідну панацею водночас – точніше, на ілюзію панацеї.

Для предметного оперування політтехнологічною дійсністю необхідно визначитися зі змістовними параметрами технологій. У книзі «Посткапіталістичне суспільство» (1993) Пітер Фердинанд Друкер зазначив, що «поняття «технологія» сформувалося за якісь п'ятдесят років, починаючи з 1700 року. Це слово припускає, що в ньому міститься *techné*, тобто секрети ремесла, а також «-логія», себто організоване, систематизоване, цілеспрямоване знання» [239].

У 1990 році віце-президент Маккінського центру публічної політики (Maskinas Center for Public Policy) Джозеф Овертон концептуалізував покрокову схему втілення на практиці здавалося б неприпустимих (зважаючи на їх аморальність) ідей і тенденцій. «Вікно Овертона» – це технологія легалізації, інкорпорування в суспільну свідомість практично будь-якої ідеї і суспільного пріоритету. Дж. Овертон навів десятки прикладів, коли ідеї, наміри і преференції, які спочатку викликали ідіосинкразію і презирство в абсолютної більшості

суспільства, врешті-решт були або законодавчо закріплені, або набули позитивного (щонайменше індиферентного) статусу в очах громадськості.

Згідно з «вікном Овертона», для кожної ідеї і альтернативи в суспільстві існує своєрідне вікно можливостей, а політичні перспективи тієї чи іншої ідеї залежать не стільки від особистісного формату й чеснот політика чи політичної сили, які репрезентують і популяризують такі ідейні пріоритети, скільки від того, чи потрапляє ідейний пріоритет у діапазон наявних можливостей «вікна Овертона». Зазначений діапазон перебуває в корелятивній залежності від світоглядного рельєфу масової свідомості: зміна цього рельєфу автоматично перформатовує діапазон можливостей.

Істотна (якщо не ключова) особливість полягає в тому, що зміна світоглядного рельєфу масової свідомості може відбуватися не лише внаслідок об'єктивного історичного еволюціонування, коли на практиці реалізуються поступові, покрокові, інкрементальні зміни щодо уявлень про ті чи інші фактори, перспективи й альтернативи суспільної життєдіяльності: еволюційну динаміку можна суттєво прискорити цілеспрямованим впливом політтехнологічних зусиль, спрямованих на громадську думку.

Овертон детально змалював ефективну технологію – таку послідовність дій, яка гарантовано приводить до бажаного для її ініціаторів результату. Наприклад, тема канібалізму абсолютно неприйнятна на рівні конкретного суспільства: міркувати про неї неприпустимо на будь-якому рівні. Перший крок технології «вікна Овертона» – перевести тему людодіства зі сфери немислимого у сферу радикального. Мовляв, якщо в суспільстві справді існує свобода слова, то чому б не поговорити про канібалізм? Якщо для вчених дійсно не існує заборонених тем, то чому б не зібрати симпозіум на тему «Екзотичні обряди племен Полінезії» і не обговорити причинно-наслідкову зумовленість та історичний генезис канібалізму? Чому б не ввести цю проблематику (чи навіть не стільки проблематику, скільки просто тематику) в науковий обіг і не отримати авторитетні вердикти щодо канібалізму? Врешті-решт, невже предметно обговорити людодіство і залишитись у межах наукової респектабельності – це несумісні перспективи?

Кожне з наведених запитань має риторичний підтекст, який спонукає до мовчазної (принаймні не надто дискусивної) згоди зі сформульованим змістовним меседжем: а й справі, чому б не винести міркування про канібалізм з тіні хибних стереотипів, міфів і

упереджень? Невже ми не віримо в силу аналітичних і рефлексійних зусиль науки?! Так відкривається «вікно Овертона», принцип дії якого подібний до скриньки Пандори: варто його лишень відкрити, а закрити вже неможливо – доведеться дочекатися, поки не вичерпає себе остання фаза процесу, який розгортається за принципом доміно.

Для наочності, Джозеф Овертон, окрім метафори вікна, вдається до послуг ще однієї образної аналогії – лінійки, на кінцях якої «знаходяться екстремальні полярні дії або рішення щодо будь-якої суспільної проблеми. Між кінцями лежать всі градації політичних акцій – від одного полюса до іншого. Лінійка презентує повний спектр політичних рішень для певного політичного питання. Сутність теорії «вікна Овертона» полягає в тезі, що **в будь-який конкретний час у межах сфери політично можливого перебуває тільки частина цього стратегічного спектра**. Незалежно від того, наскільки енергійно проведуть політичну кампанію політичні сили, успіхом увінчаються тільки ті ініціативи, які потрапляють у «вікно» політично можливого» [678].

Діапазон вікна можливостей Овертона підлягає умовному поділу на п'ять фаз: починаючи з «немислимого», тобто абсолютно неприйнятної для суспільної моралі й світоглядних стереотипів суспільної свідомості конкретно-історичного формату і аж до стадії «актуальна політика», коли має місце широке обговорення дражливої теми у ЗМІ й законодавче закріплення норм, які регламентують суспільний статус колись абсолютно табуованої проблематики. Іншими словами, «ідея Овертона змальовує процес послідовного просування соціально неприйнятних явищ в напрямі соціально-нормативного статусу засобами інформаційного впливу на суспільство. Технологія описує п'ять етапів впливу, на кожному з яких використовуються звичайні інформаційні інструменти, але сума цих етапів забезпечує парадоксальний результат, перетворюючи щось, раніше повністю неприпустиме в суспільстві, в прийнятне або навіть престижне» [488].

**Технологія «вікна Овертона» функціонує за рахунок експлуатації вроджених, субстанційних недоліків практично будь-якого індивіда.** Важлива ознака цієї технології полягає в тому, що вона реалізує свій інструментальний ресурс навіть у разі її усвідомлення: якщо здебільшого маніпуляції втрачають свою ефективність одразу після того, як розкривається їх справжній зміст, то в цьому разі високий рівень ефективності зберігається за рахунок того, що вплив на підсвідомість здійснюється за посередництва «троянського коня» базових потреб людини. «Загалом існує п'ять основних важелів

тиску на людину: 1. Толерантність. 2. Евфемізм. 3. Належність до зграї. 4. Ілюзія авторитету. 5. Якщо законно, то правильно» [753].

Зокрема, толерантність віддзеркалює принципову можливість ввести в повсякденний ужиток ледве не будь-який тематичний аспект. Це стає можливим тому, що для толерантності неприйнятним є лише факт або ж перспетива табуювання предметних сфер, а не змістовний статус-кво чи вірогідні наслідки відкриття «ящика Пандори» у вигляді публічного, транспарентного обговорення «слизьких» тем. Таку «вроджену ліберальну ваду» толерантності й використовує технологія «вікна Овертона».

За рахунок використання толерантності стає реальністю «крок №1: від Немислимо до Радикального. Сутність цього кроку полягає в тому, щоб зробити проблему фетишем для якоїсь соціальної групи або темою академічного симпозіуму. Крок №2: від Радикального до Прийнятного. Цей крок вимагає створення і використання евфемізму. Хочете вбити дитину в матці? Назвіть це «дилатацією і екстракцією» – і дітовбивство стає тривіальною медичною процедурою. Хочете укласти содомітські союзи під банером «шлюбу»? Перегляньте термін «шлюб» таким чином, щоб він означав підтверджене державою злягання будь-кого, хто хоче ділити ліжко і податки. Обов'язково зазначте, що це на підставі «любові» – в нашій соціокультурній матриці це вибачає практично все» [678].

Крок №2 експлуатує вроджену ваду евфемізму – рятівної палички, яка допомагає відновити внутрішню рівновагу між власними цінностями та іншими цінностями, нав'язаними ззовні. Крок №3 окреслює перехід від Прийнятного до Розумного і виходить з усталеного стереотипу, згідно з яким не існує нічого більш розумного, ніж те, що в принципі прийнятне. Інша назва цієї фази – належність до зграї як вроджена потреба людини в безпеці. Реалізація такої потреби стає можливою за двох умов – належності індивіда до суспільства і у разі наявності деякої мінімальної необхідності повагу до індивіда з боку «значущих Інших» – тобто тієї частини соціуму, позиція якої для індивіда є симптоматичною, істотною, значущою.

Наступний етап – «крок №4: від Розумного до Популярного. Цей крок вимагає уособлення проблеми. Ви знаєте когось, хто є ЛГБТ? Хто робив аборт? Упевнений, що знаєте: вони поруч – у вашій школі, у вашій церкві. Ви ненавидите їх? Якщо ні, тоді як Ви можете ставитися несхвально до їхніх дій? (Примітка: обов'язково говоріть швидко – щоб ніхто не встигав включити логіку). Ви хочете, щоб люди любили вас?

Тоді висловіть своє схвалення того, що, як вірять кращі представники культури (наприклад, персонажі реаліті-шоу), має бути схвалено. Тоді Ви будете популярними й ніхто не назве Вас фанатиком» [678].

Де-факто ця фаза експлуатує ілюзію авторитету «можливість перекласти свою відповідальність на когось іншого, хто має на рівні масової свідомості статус «Авторитету». Причому, такий авторитет не обов'язково повинен бути персоніфікованим і навіть реальним – ми часто чуємо: «вчені відкрили», «психологи стверджують», «сторона заявила» і т. ін.» [753].

Крок №5 віддзеркалює перехід від Популярного до Політики: «Підготуйте і проведіть опитування громадської думки. Покажіть його результати політикам. Вони зроблять решту. Звичайно, не всі в суспільстві погодяться з цими кроками, але це не завадить проблемі пройти весь шлях від Немислимого до повсякденних реалій Політики. Майже кожна культурно-ерозійна політика США – від абортів до гомосексуального шлюбу – пройшла саме таким шляхом» [678]. Єретичний зворотний бік медалі переходу від Популярного до Політики полягає в тому, що законність в абсолютній більшості випадків постає верховенством, канонізацією норм, які апріорі чужі для пересічного індивіда й апостеріорі матимуть сумнівні (принаймні за шкалою конструктивізму) наслідки для суспільства в цілому.

Реалізація на практиці технології «вікна Овертона» наочно ілюструє численні вади багатьох концептуальних засновків суспільства сучасного формату – починаючи з очевидних недоліків абстрактного антропоцентризму й закінчуючи інструментальною неоднозначністю таких «священних коров», як толерантність, інтерактивний обмін, діалог і полілог, свобода і демократія.

Звичайно, не справа науки змальовувати емоційний фон дійсності (хіба що йдеться про сферу знань психології), однак у цьому разі важко втриматися від констатації прикрості з приводу того, що стереотипізований спосіб життєдіяльності сучасного суспільства попри шапкозакидацькі настрої містить чимало вразливих місць, захисні редути яких з легкістю долаються навіть доволі примітивними політ-технологічними інструментами, не говорячи вже про глибокоешелоновані «інтелектуальні віруси», на виробництво й інкорпорування яких у вузькопрофільну чи масову свідомість спрямовані зусилля багатьох корпорацій, чий ресурсний потенціал сумірний бюджету деяких країн.

За таких обставин за логікою речей до фактичного подолання означених недоліків варто було б ввести щось на кшталт «карантину»

в інформаційно-інтерпретаційній сфері. Однак і тут доводиться вживати емоційно забарвлене «на жаль»: утілення такого наміру на практиці виявляється неможливим з багатьох причин. По-перше, за якими критеріальними ознаками слід визначати перелік «заборонених тем» – тобто того, що одразу слід відхилити й вилучати з дискурсивного обміну, що підлягає табуюванню апріорі, без будь-яких «польових досліджень»? По-друге, як узагалі забезпечити суспільну свідомість від маніпулятивних впливів, які тягнуть за собою непередбачувані наслідки для розвитку суспільства? По-третє, як досягти скоординованих зусиль в означеному напрямі на всезагальному рівні, адже в умовах глобалізму (зокрема, інформаційно-комунікативного) реалізувати оригінальний проект, обмежений національними рамками, можуть собі дозволити лише режими-автаркії (на кшталт КНДР)? А оскільки автаркія за багатьма параметрами є надто затратним соціально-політичним проектом, то не варто дивуватися, що такий тип правління є доволі рідкісним і не може в принципі розраховувати на масове поширення.

Правдоподібно, долати окреслені недоліки доведеться в умовах, «максимально наближених до бойових», а саме: намагатися сформулювати захисні механізми і протестувати їхню ефективність у процесі протидії експансіонізму ідейного, аксіологічного, етичного та іншого ґатунку. Нині лише таким непевним способом можна розраховувати на появу і закріплення необхідних для соціального організму імунозахисних механізмів, які виявляться ефективними в ідеологічній та інформаційній сферах.

Насправді політичні технології не є (та й не можуть бути в принципі – як апріорі, так і апостеріорі) панацеєю на рівні суспільних комунікацій загалом і політичної дійсності зокрема. Ефективність цих сфер залежить від повноцінного, неспотвореного комунікативного обміну, діалогу, дискурсу. Потрібен суспільний компроміс і консенсус як результат публічних дискурсивних практик. Досягти ж цієї мети можна передовсім і в основному за рахунок транспарентності всього і вся: насамперед інформації, логіки прийняття рішень, а також мотивів, які лежать в основі цілепокладаючих пріоритетів.

## РОЗДІЛ 6

### ГЕНЕАЛОГІЯ ІДЕНТИЧНОСТІ

*Ми всі відчайдушно втікаємо від реальності,  
але настає день, коли вона наздоганяє  
кожного з нас...*

**(Еріх Марія Ремарк)**

#### 6.1. Інфляція ідентичності епохи постмодерну

У резонансній книзі «Американська ідентичність» (1970) Філіп Глісон обґрунтовано нарікав: суспільні науки використовують термін «тотожність» у двох несумісних значеннях, що, власне, й створює проблемний стрижень зазначеної предметної сфери. Отже, поняття тотожності в сенсі ідентичності є результатом зустрічі в особі Еріка Еріксона двох шкіл мислення: з одного боку, школи Фрейда та Віденського психоаналізу, а з іншого – школи Американської культурної антропології, або, якщо взяти конкретніше, такого її напрямку, який спрямовував вістря своєї уваги на особливостях і закономірностях корелятивної взаємодії культури та особистості.

На практиці повсякденного слововжитку «тотожність» здебільшого посідає місце серед таких термінів, як «характер», «особистість» або англійське «self» («самість»). В аналітичну філософію поняття тотожності було введено Готлобом Фреге. Воно перегукується з двома діаметрально протилежними концептуальними гаслами: нема сутності без тотожності (no entity without identity – Уїллард Куайн) та нема тотожності без сутності (no identity without entity – Дональд Девідсон).

У книзі «Клопоти з ідентичністю» Венсан Декомб аргументовано наполягав, що єдина можливість уникнути смислових колізій пов'язана з готовністю «поставити знак рівності між ідентичністю та тотожністю, а також тотожністю та чесною бути собою» [216, с. 126]. Якщо відкинути часткові аспекти, які лише захаращують шлях до істини, то ключ до ідентичності слід шукати у відповіді на запитання персональної тотожності в першій особі однини (себо «хто я є?»).

У природничих науках труднощі з ідентичністю практично відсутні, бо в цій сфері знань такий феномен категорично тлумачиться



як тотожність: «Абсолютною межею точності в природничих науках є ідентифікація ( $A=A$ )» [46, с. 393]. Натомість у гуманітарних науках набув поширення релятивістський підхід, згідно яким ідентичність – це не лише тотожність як абсолютна відповідність певному конкретно-історичному статус-кво, а й буттєва можливість, життєвий проект, онтологічний горизонт тощо.

Доцільність розширеного тлумачення ідентичності адептами такого підходу зумовлюється тією обставиною, що на світогляд кожного індивіда поширюється принцип розвитку, враховуючи який, нібито некоректно фіксувати певний конкретно-історичний ідентифікаційний статус-кво, оскільки поки ми здійснюємо таку констатацію, індивід у процесі перманентного еволюціонування набуває дещо інших ідентифікаційних ознак – отже, будь-яка констатація виявляється апіорі неадекватною буттєвим реаліям.

Попри позірну коректність такий концептуальний (якщо не парадигмальний!) підхід містить декілька принципових неточностей і аргументаційних спотворень. По-перше, хоча кожен індивід, безперечно, підпадає під принципи розвитку (і це справді стосується буквально всіх ідентифікаційних складових – світоглядної, аксіологічної, цілепокладаючої, етичної тощо), динаміку таких змін не варто абсолютизувати, гіперболізувати, переоцінювати: **на рівні реалій індивідуального і суспільного буття ідентифікаційна еволюція відбувається дуже повільно, набуваючи виразних ознак лише внаслідок тривалих інкрементальних накопичень і переходу значної кількості принципово нових емпіричних даних, які несумісні з наявною системою світоглядних координат, у нову особистісну ідентифікаційну якість.** Тому можна з абсолютною впевненістю стверджувати коректність конкретно-історичної ідентичності. Її може поставити під сумнів лише ступінь змістовно-ієрархічної відповідності, а не «перманентність ідентифікаційних змін».

По-друге, треба враховувати істотність відмінностей між еволюційними змінами у сфері ідентичності та віртуальним рівнем ідентифікації: на практиці між цими двома реаліями практично не існує причинно-наслідкових зв'язків. За великим рахунком, вони взагалі існують автономно і не мають точок перетину – тобто **на уявному рівні індивід може позиціонувати себе ким завгодно, але насправді цим фактичним статусом ніколи не володіти.**

Ілюзії «віртуального структурування ідентичності» своєю поширеністю зобов'язані двом об'єктивним факторам. Суть першого полягає

в тому, що зловживання віртуалістикою закладене в людині генеалогічно й психологічно: цей феномен віддзеркалює своєрідну гіперкомпенсацію – мовляв, якщо я не можу бути кимось насправді, то чому б мені не стати цим «кимось» хоча б віртуально, на уявному рівні?! Другий аспект є продовженням, посиленням і стимулюванням першого функціональними алгоритмами суспільства масового споживання. Успіх цього епохального різновиду суспільства безпосередньо залежить від споживчої активності мас, тому 25-й кадр цілодобово й звідусіль переконає пересічного індивіда, що він – нібито непересічний, а тому не лише може, а й повинен собі дозволити саме такий автомобіль, одяг, парфуми, стиль життя і т. ін.

Сукупна дія цих двох аспектів у багатьох випадках призводить до світоглядних збочень і психіатричних відхилень. Зокрема, на рівні багатьох соціальних прошарків пандемічних ознак набуває нарцисизм, який істотно впливає на здатність індивіда сприймати реальність. Як результат – переконати таку людину, використовуючи логіку й здоровий глузд, дуже складно.

Специфічна ознака політичної сфери полягає в тому, що її представникам часто притаманний розлад особистості під назвою злоякісного нарцисизму. Згідно з визначенням психіатричного словника Campbell's Psychiatric Dictionary – це завищена самооцінка, імпульсивність і гіперчутливість до критики, а також нездатність розрізняти нездійсненні ілюзії та реальність. Очевидно, не варто розлого пояснювати небезпеки таких тенденцій для перспектив позитивного, успішного розвитку суспільства.

Загалом важливість і необхідність ідентифікації зумовлена щонайменше трьома базовими психологічними потребами як окремого індивіда, так і надіндивідуальних утворень будь-якого рівня: по-перше, потребою в безпеці й захисті; по-друге, необхідністю бути частиною певної спільноти, групи; по-третє, потребою в самобутності, унікальності свого «Я», в незалежності від інших. Певною мірою, третій пункт дещо суперечить другому, однак він цілком адекватний дійсному стану речей, оскільки віддзеркалює базову (вроджену) потребу індивіда у впевненості в собі. Така потреба має аналогічний ранг значущості, що й потреба колективної підтримки, яка легітимізує індивідуальний життєдіяльний проект на надіндивідуальному рівні.

Осмислення логіки становлення ідентичності й динаміки її розвитку неможливе за відсутності ретельних аналітичних зусиль щодо факторів, закономірностей і особливостей ідентифікації. Що стосується

чинників генерування ідентичності сучасного ґатунку, то в цьому аспекті пріоритетного значення набувають цінності, цільові орієнтири життєдіяльності й усталені як на індивідуальному, так і суспільному рівні уявлення про сенс життя (ноогенний аспект буттєвості). Навіть міф за певних обставин цілком може бути істотним (і навіть визначальним!) фактором генерування ідентичності. Зокрема, міфи справляють істотний вплив на формування самосвідомості етносу – особливо на початкових етапах світоглядно-цілепокладаючої гомогенізації.

Більшості сучасних суспільств притаманні сегментарні відмінності культурного, релігійного, мовного, етнічного, аксіологічного та іншого ґатунку. Феномен подвійної ідентичності є атрибутом багатьох поліетнічних націй, історична ефективність яких визначається якістю формули такої подвійної ідентичності, її збалансованістю і компромісністю. В цьому контексті загострюється аспект впливу регіонального, мовного, етнічного, конфесійного та інших чинників за критерієм «свій – чужий – байдужий».

Що стосується праць, присвячених дослідженню ідентичності людини, то нестачі в них не відчувається, однак масштабність досліджень на цю тему не забезпечує ясності й прозорості її розуміння. Оскільки ідентичність людини є проблемою міждисциплінарною, то вона піддавалася розгляду і психологами (А. Адлер, А. Маслоу, Ж. П. Піаже, З. Фрейд, Е. Еріксон, К. Г. Юнг), і соціологами (П. Бергер, З. Бауман, Е. Гідденс, І. Гофман, Дж. Мід, Ч. Кулі, Р. Лейнг, Т. Лукман, Р. Тернер), і філософами в руслі проблеми самосвідомості «я» як центру особистості (Г. Гегель, Е. Гуссерль, І. Кант, Дж. Локк, Ж.-П. Сартр, Г. Фіхте, М. Гайдеггер, Ю. Габермас, А. Шюц), а також сучасними дослідниками, які оперують проблемою ідентичності в дискурсі глобалізації (Ж. Бодрійяр, З. Бауман, Ф. Кессіді, В. Кутирєв, Ж. Ліповецькі, М. Михальченко, М. Попович, Г. Тульчинський, С. Гантінгтон, В. Гесле).

Ідентичність людини опиняється в епіцентрі динамічно мінливої соціокультурної реальності. Самовизначення людини безпосередньо залежить від того, яку саме спільноту чи соціальну групу людина усвідомлює «своєю». Серед авторів, які присвятили свої праці детальному вивченню конструювання соціальної ідентичності людини і які стали теоретичною та методологічною опорою нашого дослідження, варто виокремити представників «символічного інтеракціонізму» (Ч. Кулі, Дж. Мід, І. Гофман), вчених, які працювали в руслі соціально-феноменологічного підходу (А. Шюц, П. Бергер, Т. Лукман),

аналізували співвідношення індивідуального та соціального, механізмів соціалізації та індивідуалізації, можливість оперування соціальними ролями, процеси самоідентифікації в інтерсуб'єктивному полі соціальної взаємодії.

Ідентичність – це відповідь на питання про те, хто ми такі. Суб'єкт сучасного ґатунку набуває, тестує і закріплює свою ідентичність у дискурсивних практиках. Ця ідентичність поліваріантна, багатошарова і неоднозначна. Однак треба розуміти, що в процесі дискурсивної боротьби можуть утворюватися взаємовиключні ідентичності, що призводить до соціального антагонізму.

Як стверджують Ернесто Лакло і Шанталь Муфф, ідентичність генерується завдяки дискурсу соцікультурних практик, тому суб'єкт завжди розщеплений, він має різні ідентичності, завжди містить потенціал іншої ідентифікації. Ідентичність набувається суб'єктом за допомогою дискурсивного структурування соціального світу та здійснення процедур позиціонування в межах дискурсу. Суб'єкт є чимось настільки, наскільки у дискурсах він чомусь протиставлений. Люди об'єднуються в групи тому, що певні можливості ідентифікації постають як найбільш прийнятні, пріоритетні. При цьому інші варіанти ідентифікації ігноруються.

Я-ідентичність людини постає феноменом, який визначається, з одного боку, інтегрованим переживанням і самоусвідомленням людиною власної буттєвої унікальності, а з іншого боку, зумовлений особистісними, груповими, громадськими зв'язками людини із соціумом, виявом чого є солідарність, почуття «спільної долі», колективної відповідальності, належності до певної культурної традиції внаслідок засвоєння відповідних світоглядних цінностей.

Соціальна ідентичність людини є тією частиною «я», яка похідна від усвідомлення і оцінки індивідом своєї належності до соціальної групи, спільноти, колективу. Під час формування цілісної конфігурації соціальної ідентичності базову роль виконує «символічний універсум» (надособистісні смисли, цінності, настанови), який задає динаміку взаєминам людини із соціумом, особистий контур соціальних зв'язків, динаміку мінливості (еволюціонування) соціальних ролей, послідовність, тривалість і зміст ключових життєвих подій і ситуацій.

У низці постмодерністських праць питання про ідентичність як результат дискурсивних практик розглядається крізь призму процедури соціальної ідентифікації. Така, зокрема, позиція Яніса Ставракакіса, який аналізує дискурс нової європейської ідентичності, що виникає в

процесі європейської інтеграції. У статті «Пристрасті ідентифікації: дискурс, насолода і європейська належність», опублікованій у збірнику робіт європейських авторів «Теорія дискурсу в європейській політиці. Ідентичність, політика та управління» (2005), Ставракакіс стверджує, що з позиції теорії дискурсу проблема ідентифікації полягає не в тому, щоб люди знайшли або дізналися свою достовірну і початкову ідентичність, а в тому, щоб вона у них сформувалася. На думку автора, слід виходити з того, що ідентичність як на особистісному, так і на політичному рівнях – це лише назви для того, чого ми завжди бажаємо, але ніколи не можемо досягти [958, с. 70].

Зрештою, проблемність зазначеної сфери набула виразних ознак ще тоді, коли постмодернізм не подавав жодних ознак життя – зокрема, в 20-х роках минулого століття М. Гайдеггер розпачливо констатував: життя абсолютної більшості його сучасників є неавтентичним, відчуженим і усередненим. Замість того, щоб бути собою і зустрітися віч-на-віч із реальними викликами долі, люди в своїй масі віддають перевагу можливості залишатися безликим «вони».

Які ж практики підтримують на належному рівні мотивацію на формування ідентичності, запитує автор? Він дає таку відповідь: це дискурсивні практики, в яких міститься стимул до ототожнення з чим-небудь, наприклад, з політичною ідеологією чи етнічною групою. Основними питаннями постмодерністського дискурс-аналізу ідентичності, на думку Ставракакіса, є такі: що собою являє процес ідентифікації?; що рухає нескінченним повторенням процесу ідентифікації?; чи є формування ідентичності лише грою семіотики? І найголовніше питання – що є причиною довготривалого, сталого характеру деяких ідентифікацій, наприклад, національних?

За відповідями на ці питання автор пропонує звернутися до праць З. Фрейда, в яких набуття ідентичності трактується як реалізація емоційної потреби в отриманні насолоди від ототожнення з групою. Саме пристрасть до групової належності як емоційна сила, яка приводить до отримання ідентифікаційного задоволення, утримує групу в стані цілісності. Тому, відповідно до Ставракакіса, соціальна спільнота є не лише дискурсивною цілісністю, а й об'єднанням людей на основі певних солідаритетів, перелік та ієрархія яких можуть істотно відрізнятися на рівні різних соціумів.

У психології впродовж попереднього століття був створений основний термінологічний апарат з цієї проблеми. Зокрема, в 1921 році З. Фрейдом в есе «Психологія мас і аналіз Я» було вперше введено в

науковий обіг поняття «ідентифікація». Автор вкладав у нього зміст, споріднений зі смисловими параметрами «наслідування» Г. Тарда. Динамічне поширення цього терміна наприкінці 50-х років ХХ століття пов'язують із працями Е. Еріксона, який визначав соціальну ідентичність «суб'єктивним відчуттям внутрішньої єдності зі своїм соціальним оточенням». Також значущими є дослідження Дж. Г. Міда, який розглядає вплив «групового фону» на формування «соціального Я».

Нині Бристольська школа психології є одним з провідних напрямів з вивчення соціальної ідентичності. Її фундатори – Г. Теджфел і Дж. Тернер – інтерпретують соціальну ідентичність результатом порівняння своєї групи з іншими групами в пошуках позитивної ідентичності.

Не існує певної єдиної для соціальних суб'єктів ідентичності, оскільки кожен суб'єкт – це цілий ансамбль ідентичностей. Як зазначали П. Бергер та Т. Лукман, ідентичність є феноменом, який виникає завдяки діалектиці індивіда та суспільства. Ці дослідники заперечували «опредметнене гіпостазування», наполягаючи, що воно має бути відхилене, оскільки передбачає, що колективи володіють ідентичністю нібито «незалежно» від ідентичності особистостей, котрі його складають.

Аспект соціальної ідентифікації і соціальної ідентичності в суспільстві, що зазнає істотних змін, є однією з найбільш актуальних у сучасній суспільній науці. Чимало відомих учених звертали увагу на окремі аспекти цих феноменів, відзначаючи особливий характер формування ідентифікаційних характеристик індивідів і груп під впливом соціальних змін. Проте досі не було створено комплексної праці, присвяченої розгляду особливостей процесу соціальної ідентифікації в трансформаційному суспільстві.

Насамперед необхідно проаналізувати основні теорії соціальної ідентифікації і соціальної ідентичності, аби в хронологічному порядку простежити логіку розвитку знань про ці явища. Для досягнення такої мети подається коротка характеристика основних наукових напрямів, у межах яких здійснювалося вивчення соціальної ідентифікації і соціальної ідентичності – таких, як психоаналіз Е. Еріксона, когнітивна психологія Г. Теджфела і Дж. Тернера, символічний інтеракціонізм У. Джеймса, Дж. Г. Міда, Ч. Кулі, соціальний конструктивізм П. Бергера та Т. Лукмана.

Культурна ідентичність людини віддзеркалює усвідомлення людиною свого «я» як суб'єкта культури, що пов'язано з його

включенням у смислові поля культури з їх мовними формами, цінностями, традиціями, орієнтирами поведінки тощо. «Матриця» культурної ідентичності задається «ядерними» компонентами (мова, культурна традиція, світоглядні цінності), причетність до яких забезпечує людину відчуттям стабільності й непорушності буття і «периферійними компонентами» (норми, обряди, ритуали, звичаї), котрі мають варіативний, мінливий характер.

Криза культурної ідентичності особистості, що супроводжується низкою негативних явищ і тенденцій, виявляється як на індивідуальному, так і соціальному рівнях: втрата орієнтування в історичному просторі часу, втрата ідеалів, особистісних смислів буття, фрустрація, міжособистісні конфлікти, злам дисциплінарної соціалізації. В умовах процесу глобалізації, що супроводжується деформацією культурних систем, переглядом традиційних цінностей і норм поведінки, втратою зв'язку з «живою традицією», роль культурної ідентичності особистості – чіткого образу «я» людини як суб'єкта культури, ототожнення себе з цінностями, здобутками власної культурної традиції робить її вивчення як ніколи актуальним і необхідним.

Сутність проблеми можна окреслити сукупністю таких запитань: що означає поняття «культурна ідентичність»?; що входить до структури культурної ідентичності людини і становить її «матрицю»?; які глибинні корені формування культурної ідентичності людини і їх відображення в самоідентифікації того чи іншого народу?; яке значення має глобалізація для процесів становлення культурної ідентичності?

Венсан Декомб залучає метод вільних асоціацій як «спонтанний, а тому максимально неупереджений», для виявлення симптоматики некоректного тлумачення ідентичності. Він не випадково послуговується словосполученням «ідіома ідентичності». Ідентичність віддзеркалює одну з базових (у розумінні А. Маслоу) потреб людини – «потребу в належності, причетності й прихильності (belongingness and affection). Безпомилковий індикатор незадоволеності цієї потреби – відчуття «втрати коренів», відчуження, самотності, сирітськості, непотрібності. Задоволення потреби в спільному бутті – вкрай важливе для повноцінного людського життя. Відсутність або нестача ресурсу «належності» так само болісно позначається на людині, як, скажімо, нестача вітаміну С» [187].

Усвідомлення й утвердження своєї особистісної неповторності – атрибутивна ознака кожної повноцінної людини. Втім, як зазначає

Лариса Нагорна, «не меншою мірою людина прагне до ототожнення себе із прийнятими у цій групі еталонами. У такий спосіб вона захищає власний життєвий простір від усього небажаного» [499, с. 13]. Крім того, «цінності, які формують ідентичність, укорінені як у свідомості, так і в підсвідомості людини; у своїй основі вони є колективними» [499, с. 18].

Таким чином, нерозумно відкидати існування (можливість) *колективної ідентичності*, що базується на архетипах колективного несвідомого і, відповідно, типових життєвих ситуаціях. Але ще більш нерозумно редукувати всю феноменологію, сукупність актуальної і потенційної ідентичності до колективного, надіндивідуального формату, оскільки той не вичерпує всю повноту смисложиттєвих азимутів, інструментів, механізмів і автоматизмів, які визначають прийняття всіх екзистенційних, по-справжньому значущих рішень, принципових «так» і «ні», які *de facto* виробляють сутнісну демаркацію на будь-якому рівні – починаючи з міжособистісного і закінчуючи міжцивілізаційним.

Якщо на надіндивідуальному рівні в повній відповідності з принципом симетрії спрацьовує переважно надіндивідуальна (колективна) сутнісна демаркація (ідентичність), то на міжособистісному рівні або в ситуації екзистенційного виклику індивіду переважне значення має індивідуальна сутнісна демаркація (ідентичність).

Разом із симпатією вороже ставлення до інших є однією з ключових, фундаментальних форм відносин між людьми. Це зумовлено інстинктом боротьби, який генетично закладений у людині. Як зазначав Г. Зіммель, «навіть за умов гармонійних відносин в абсолютної більшості людей опозиційний інстинкт діє з неухильністю рефлексорного автоматизму. Він є складовою будь-якої поведінки, реакцією на будь-якого Іншого. Це відбувається тому, що людина неспроможна утверджувати себе інакше, як через опозицію. Первісний інстинкт, за допомогою якого людина себе утверджує, є якраз заперечення Іншого» [271, с. 505].

Найбільш поширеним є тлумачення ідентичності психологією (як вираження внутрішніх процесів особистості, коли суспільні системи є лише контекстом), соціологією (як комплекс соціальних статусів та ролей) та філософією (як результат процесу ідентифікації, суть якого відображає побудову взаємозв'язків людини з зовнішнім світом, визначає співвідношення внутрішнього і зовнішнього).



Концепт ідентичності розглядається такими дослідницькими напрямами, як психологія свідомості (У. Джеймс), психоаналіз (З. Фрейд, К. Хорні, Е. Еріксон), гуманістична психологія (А. Маслоу, К. Роджерс), когнітивна психологія (Д. Стефенсон, Г. Брей, Х. Теджфел, Д. Тернер). У межах символічного інтеракціонізму була окреслена роль соціальних відносин у формуванні ідентичності. У працях Дж. Міда проаналізована діалогічна природа ідентичності. І. Гофман розробив концептуальні основи політики ідентичності. П. Бергер і Т. Лукман розглядали ідентичність не тільки як соціальний конструкт і результат соціалізації, а й обґрунтували залежність ідентичності індивіда від конкретного суспільства. Аналіз повсякденної реальності представлений у роботах М. Бахтіна, П. Бурдьє, Р. Вільямса, А. Шютца.

Проблема ідентичності висвітлюється в працях представників найрізноманітніших концептуальних напрямів (Дж. Локк, Д. Юм, К. Ясперс, Д. Рісмен, Ж. Лакан, Ю. Габермас, П. Рікер). Понятійна мережа світоглядних основ постмодерну (*деконструкція* Ж. Дерріди, *паралогія* Ж-Ф. Ліотара, *ризома* Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі) спонукала до перегляду традиційних дихотомій схожості/відмінності, чоловічого/жіночого, приватного/публічного, натурального/штучного і сприяла появі нових, неklasичних інтерпретацій ідентичності.

Продуктивне дослідження особливостей і закономірностей становлення ідентичності як ціннісної основи світогляду можливе в контексті наукових пошуків у сфері соціокультурного аналізу *культури повсякденності* (П. Бергер, П. Бурдьє, І. Гофман, Е. Гуссерль, Г. Зіммель, Г. Кнабе, Т. Лукман, А. Шютц), *проблем ментальності та менталітету* (Г. Гачев, А. Гуревич, М. Каган, К. Соколов, Ю. Солонін), *ідентифікації та самоідентифікації* (Г. Гачев, І. Гофман, М. Губогло, П. Гуревич, Г. Кнабе, Е. Трубіна), *міжкультурної комунікації* (М. Бахтін, П. Бурдьє, Т. ван Дейк, Ю. Лотман, М. Мосс, Г. Почепцов).

Специфіка та шляхи ідентифікації та самоідентифікації представлені в сучасному гуманітарному знанні у *філософському* (М. Бердяєв, Н. Лоський, В. Розанов, Е. Трубіна, Д. Юм), *історичному* (А. Ахієзер, Г. Кнабе), *соціокультурному* (П. Бергер, Е. Гідденс, Л. Іонін, Т. Лукман, А. Мікляєва, А. Флієр), *етнокультурному* (Ю. Арутюнян, Г. Гачев, П. Гуревич), *психологічному* (І. Гофман, Е. Еріксон), *комунікативному* (О. Гончарова, Т. Грушевицька, В. Жельвіс) ракурсах. Особлива увага в сучасних дослідженнях приділяється проблемам *гендерної ідентифікації* (Н. Грякалова, О. Матіч, А. Новіков).

Світоглядна система координат постмодернізму виходить із тих міркувань, що сучасному суспільству притаманна множинна ідентичність, «тобто людина не може сказати, хто вона, бо в різній ситуації вона різна: тут для неї важливе професійне самовизначення, там – мовна приналежність, а ще десь – фактор вибору віри. Останнім часом набула поширення теорія хайфенізованої ідентичності, де Х – це риска (деш) в англійській мові, яка передбачає, що в наш час ми маємо справу з ідентичностями через рисочку. Наприклад, кажуть: американець китайського походження, який отримав програмістську підготовку і є військовим експертом. Ідентичність в сучасних соціальних процесах або винесена за дужки, або перестає бути тією усталеною характеристикою, яка в традиційному суспільстві для кожної людини обов'язкова і визначає точку відліку щодо деякої події» [191].

За версією І. Гофмана, «множинна особистість постає психічним феноменом, імперативною ознакою якої є володіння індивідом кількома (принаймні двома) різними особистостями чи его-станами. При цьому кожна альтер-особистість володіє власними патернами сприйняття навколишньої дійсності та взаємодії з нею. Люди з множинною особистістю підпадають під діагноз «дисоціативний розлад ідентичності», або «розлад множинної особистості». Це явище також має назву «розщеплення особистості» [182, с. 72–73].

Як слушно зазначає М. Єгупов, «інтрига концептуальної проблемності й суперечливості множинної ідентичності зосереджена в межах відповіді на запитання: чим є множинна ідентичність – ідентичністю роздвоєною чи подвоєною (потроєною ...)? Якщо йдеться про ідентичність роздвоєну, то це однозначно кризова і навіть патологічна ситуація. Втім, навіть якщо ми маємо справу з ідентичністю подвоєною, то також виникають деякі «але»... Тим більше, що на практиці подвоєна ідентичність часто регресує до ідентичності роздвоєної» [253, с. 148].

С. Марійко переконливо доводить, що «в ролі метафори ідентичності *homo virtualis* – людини віртуалізованого інформаційного суспільства – найбільш вдалим є образ «людини-Протея». Давньогрецький бог Протей змінював образи ведмедя, лева, води, вогню, набуваючи свого істинного вигляду лише тоді, коли був зненацька захоплений і закований, так само як і *homo virtualis*, що експериментує з множинними ідентичностями та грає численними масками. Віртуальна людина є «протеїстичною особистістю» – здатною до постійної зміни масок та образів, маніпуляцій у галереї самообразів та зануреною у спокусливу гру ідентичностями. Поява образу «людини-

Протея», зображеного американським психіатром Р. Д. Ліфтоном, є закономірною з огляду на втрату відчуття стабільності та незмінності символів, в яких людина мислила своє буття. Поза межовість та наднаціональність інфомагістралей сучасності, виникнення множини культурних символів детермінували появу «незамкненої» у певному культурному горизонті, відкритої особистості. Стиль життя людини-Протея не є патологічним, і не повинен мати негативних конотацій, оскільки являє собою адаптивний механізм» [455].

Можна натрапити й на іншу назву дисоціативного розладу ідентичності – «розлад множинних особистостей» (англійською – multiple personality disorder, або MPD). «У Північній Америці цей розлад прийнято називати «дисоціативним розладом ідентичності» через розбіжності в думках у психіатричному та психологічному середовищі щодо даної концепції, згідно з якою один (фізичний) індивід може володіти більш ніж однією особою, де особистість можна визначити як підсумковий результат психічних станів цього індивіда. Хоча дисоціація – психіатричний стан, пов'язаний з низкою розладів, особливо тих, які належать до травми і тривоги в ранньому дитинстві, множинна особистість як реально існуючий психологічний і психіатричний феномен деякий час ставилася під сумнів. Незважаючи на розбіжність у думках щодо діагнозу множинної особистості, у багатьох психіатричних установах (наприклад, McLean Hospital) є палати, спеціально призначені для пацієнтів дисоціативного розладу ідентичності» [488].

Утім, треба враховувати, що патологія також може бути (і здебільшого є!) адаптивним механізмом – зокрема, за допомогою дисоціативного розладу ідентичності індивід отримує можливість витіснити спогади травматичних подій або певного періоду життя. Ця інструментальна особливість дисоціативного розладу ідентичності значною мірою пояснює його поширеність і регулярну відтворюваність на рівні не лише стресових ситуацій, а й також в умовах тривіальної повсякденності.

Вільям Самнер концептуалізував таке типологічне розрізнення: а) «ми-група» («we-group») – спільнота, до якої я входжу як її член або прагну стати її членом, це група «своїх», «близька» мені; б) «вони-група» («they-group») – це «чужа» для мене спільнота, членом котрої я не хочу бути; в) «інші-групи» («othergroups») – спільноти, до яких я байдужий.

Кожній людині притаманна велика кількість ідентифікаційних можливостей, які тією чи іншою мірою реалізуються на практиці.

Найбільш поширеною є культурна, етнічна, професійна, політична, гендерна, конфесійна та територіальна ідентичності. Існує своєрідна ієрархія ідентичностей, яка може змінюватися під впливом зовнішніх факторів. Ідентичності можуть як взаємопотенціювати, так і взаємопоглинати одна одну.

Якщо індивід у процесі самоідентифікації орієнтований на сьогоднішнє, то це пов'язано насамперед і в основному з усвідомленням себе громадянином держави, членом професійної групи, класу і т. ін.

Натомість орієнтація на минуле актуалізує етнічну ідентичність, яка базується на уявленнях про спільність походження, вірувань, традицій, цінностей історичної та міжпоколінної спадкоємності тощо.

Що ж стосується орієнтації на майбутнє, то в цьому випадку ідентифікація індивіда має здебільшого політико-ідеологічну та релігійну спрямованість, зумовлену прагненням досягти певних універсально значущих (принаймні надіндивідуальних) цільових орієнтирів.

Двома основними виявами дисоціативного розладу ідентичності є деперсоналізація та дереалізація.

*Деперсоналізація* – це неадекватне (в більшості випадків описується як спотворене) сприйняття себе і власної життєдіяльній реальності. Така персону здебільшого істотно відособлена від консенсуально закріпленої реальності. На клінічному рівні пацієнти часто визначають деперсоналізацію як «відчуття поза межами тіла і можливість спостерігати його з відстані». Прикладом деперсоналізації може слугувати президент Парагваю Франциско Солано Лопес, який був великим шанувальником Наполеона Бонапарта, позиціонував себе професійним стратегом і блискучим полководцем. Аби розв'язати рештки сумнівів з цього приводу, потрібна була невеличка переможна війна. Для розв'язання цієї проблеми президент Парагваю в 1864 році оголосив війну одразу трьом сусідам – Бразилії, Аргентині та Уругваю. Фатальна війна в ім'я честолюбця-президента тривала з 1864 по 1870 рік. Втрати Парагваю становили понад 400 тисяч осіб, що було колосальною цифрою для Латинської Америки того часу. Через війну Парагвай був практично повністю знищений і розорений. Близько 90% чоловічого населення країни загинуло внаслідок війни, хвороб і голоду.

*Дереалізація* – це неадекватне сприйняття інших. При дереалізації інші люди не будуть сприйматися як реально існуючі для цієї людини; пацієнти з дереалізацією відчують труднощі під час ідентифікації іншої людини. Дереалізація значно поширеніша, ніж

деперсоналізація, з огляду на об'єктивні труднощі, брак емпіричної і фактографічної інформації для генерування реальної картини дійсності – як індивідуального, так і колективного формату. Причому, труднощі виявлення індивідуальних реалій є більш істотними й визначальними, натомість на груповому й суспільному рівні вони нівелюються, втрачають вирішальне значення з огляду на значний обсяг сукупної інформації.

Наприклад, «дослідивши волосся з гребінця, виявленого в 1945 році в будинку Гітлера в Баварських Альпах, британські вчені дійшли висновку, що Єва Браун була єврейкою. Оскільки в єврейській традиції національність визначається по материнській лінії, вчені вивчали мітохондріальну ДНК і прийшли до висновку, що коріння Єви Браун сягає євреїв-ашкеназі. Сайт Liberty Voice зазначає, що до початку свого роману з Браун Гітлер доручив своїм помічникам перевірити родовід Єви, щоб переконатися в її арійському походженні. Жодних компрометуючих даних виявити не вдалося. Єва, яка виросла в католицькій родині вчителя Фрідріха Брауна, швидше за все, й сама не підозрювала про те, що в її роду були євреї. Правдоподібно, предки Браун перейшли в католицизм в ХІХ столітті, коли подібна зміна віросповідання практикувалася багатьма німецькими євреями» [10].

Квазі-ідентичність – справжнє прокляття сучасності. Кризовий статус ідентичності набуває ознак «найбільш актуальної проблеми постмодерного світу: вибір людиною життєвих стратегій перетворився на основне завдання у плюралістичному, мінливому та іронічному сьогоденні» [455]. Криза ідентичності виражається в деформації її сутнісних ознак: як стверджує З. Бауман, цілісність та спадковість стали ознаками, які дуже рідко трапляються в наш час. «Ідентичність як цілісна, стійка система ціннісних орієнтацій, стереотипів, світоглядних установок та принципів у динамічній соціокультурній ситуації сучасного віртуалізованого інформаційного суспільства стає неможливою і навіть непотрібною. Така традиційна, у нашому розумінні, ідентичність заважає особистості адекватно адаптуватися до нестійкого світу, не дозволяє динамічно пристосовуватись у мінливих умовах, а відтак гальмує процес соціалізації та самореалізації» [455].

Симптом кризової ідентичності постає невід'ємним атрибутом глобалізму. Криза особистісної ідентичності виявляється в тому, що цілісний образ себе для людини в сучасних умовах є ускладненим багатьма обставинами. Людина не досягає інтегрованого уявлення про саму себе, набуваючи плюральної ідентичності, яка базується не на

рефлексійному самоусвідомленні, а виявляється сконструйованою за принципом бриколажу – способом поєднання різних стилів, іміджів та образів. Здебільшого це постає гіперкомпенсацією того фактичного стану речей, який Р. Музіль назвав влучним словосполученням «людина без властивостей».

Унаслідок трансформації суспільства та прискорення динаміки соціальних процесів «відбувається трансформація ідентичності – зміна її сутнісних ознак, переведення її з константного статусу у статус тимчасовий. Атрибути ідентичності (цілісність, стійкість, спадковість) замінюються фрагментарністю, ситуативністю, короткочасністю, еkleктичністю. Множинність та фантомність стають сутнісними характеристиками ідентичності сучасної людини. Ідентичність, яка не зводиться до поняття тотожності, асоціюється з мінливістю, розпадом та хаотичністю. Відтепер першочерговим завданням є не стільки пошук себе, скільки вчасна заміна однієї ідентичності на іншу. Риси трансформованої ідентичності віртуальної людини – процесуальність, фрагментарність, варіативність та адаптивність, актуалізовані сучасними культурно-соціальними процесами, є вираженням трансформації сутнісних ознак ідентичності (цілісності, стабільності, спадковості)» [455].

У такій системі аргументаційних координат ідентичність перетворюється на химеру, фантом, посмішку Чеширського кота, маску-симулякр. А той, хто надягнув маску, просто грає роль іншої істоти, а не є нею. І навіть якщо нав'язаний маскою стиль поведінки поступово закріплюється на рівні звички, це не змінює суті справи: маска – це не сутнісна ознака і не атрибут дійсності, а лише форма, спосіб імітації дійсності. «Володар масок опиняється у ситуації розпорошення ідентичності, її дефрагментації. Його ідентичність множинна, позаяк ідеться про ледь не одночасне використання цілої галереї образів-масок. Ця ідентичність також калейдоскопічна, оскільки Я формується ситуативно, утворюючи формально єдину цілісність із великої кількості фрагментів-самообразів. Маскування постає невід'ємною рисою віртуального життя, адже маска дозволяє уникнути відчуття екзистенційного вакууму, допомагає індивіду встигати за шаленим ритмом змін, якого вимагає зовнішній світ. Homo virtualis потребує маскування як захисту від відчуття власної розмитої ідентичності. Мета маскування досягається за рахунок якомога розлогішого архіву образів-масок, які дають змогу замаскуватися в значно більшій кількості можливих випадків» [455].

Трансформація соціокультурного простору сучасності «призводить до метаморфози традиційних форм ідентичності та появи нових: «змішаної ідентичності» (М. Фасслер), «флюїдної ідентичності» (Б. Беккер). Німецький соціолог та філософ М. Фасслер виділяє «перелектронну» та «електронну» ідентичності. «Перелектронна» ідентичність включає всю сукупність відмінних якостей, притаманних певній людині у докомп'ютерну епоху. Під впливом техногенних факторів людина формує «електронну» ідентичність, складові якої залежать від інформаційно-знакового середовища, ідентичність, що не передбачає національних чи культурних відмінностей. Оскільки джерелом ідентичності, на думку М. Фасслера, є триада «комунікація–самоорганізація–самовизначення», в умовах віртуалізованого світу сучасності людина сама конструює себе, залежно від нею ж створених умов. Інформаційне середовище сучасного віртуалізованого суспільства породжує «змішану» ідентичність, позбавлену меж, мінливу. Змішана ідентичність як одна з форм вираження соціальної ідентичності – непостійна, гнучка, залежна від умов комунікації» [455].

Сучасна особистість (ідентичність) дезорієнтована в безкінечних відображеннях дзеркал-симулякрів. «Віртуальна людина є фрагментизованим суб'єктом, стратегічним завданням якого є «склеювання» між собою різних ідентифікаційних шаблонів та масок з колекції/архіву образів. Уміння швидко, адаптивно змінювати їх стає нагальною потребою та відповідає вимогам мінливого та множинного постмодерного світу. Таким чином, описана вище криза ідентичності є не втратою самоідентифікації чи розмиванням її суті (у класичному філософському розумінні), а процесом позбавлення від сталої, стабільної ідентичності як від рудименту, який заважає розвиватися та вчасно реагувати на виклики сьогодення, процесом конструювання нової ідентичності *homo virtualis* – конфігуративної, мінливої, ситуативної. Уміння «змінювати оболонку» (за Г. Гессе), розчинятися, поступатися своїм Я заради змін стає необхідним, тому множинність Я є нормою, а не виявом кризи ідентичності. Віртуальна реальність надає унікальну перспективу реалізуватися численним прагненням, амбіціям та бажанням, спробам прожити інше життя з відмінним від реального статусом та життєвою історією. Відбувається зміна соціального характеру, перемога конфігуративного «я», набору рольових моделей і життєвих стилів. Таке модулятивне «я» людини інформаційного суспільства, що живе у потоці створюваних нею ж образів, трансформація

соціального характеру тісно пов'язане з новим стилем комунікації, споживанням та творенням інформаційних блоків» [455].

Як аргументовано доводить П. Гречко, «ідентичність, на відміну від простого ототожнення або розпредметнення, тобто переведення у «внутрішній план» якихось культурних артефактів, неодмінно виходить на цілісну визначеність особистості й виражає її глибинні основи, смисложиттєві орієнтири і буттєві «першопринципи»» [187]. В цьому контексті поширене в наш час словосполучення «конструювання ідентичності» має ознаки курйозності й навіть абсурдності.

Парадигма ідентичності як маски, яку індивід одягає залежно від обставин, фактично перетворює суб'єкта на об'єкта, на флюгер, що реагує на найменший порух вітру, на гумовий виріб, який слухняно згинається в будь-який бік. Такий парадигмальний підхід заперечує будь-яку нормативістику, деонтологію і ригористку. Під її тиском втрачають легітимність явища, позначені такими словосполученнями, як «генетична ідентичність», «ідентичність сакральності», «етична ідентичність», «релігійна ідентичність», «психічна ідентичність», «національна (культурна, цивілізаційна) ідентичність», «ідентичність душі», «гендерна ідентичність», «вікова ідентичність» тощо.

Згідно із Зигмунтом Бауманом, «проблема, яка непокоїть людей наприкінці століття, полягає не стільки в тому, як знайти ідентичність і змусити навколишніх визнати її, скільки в тому, яку ідентичність обрати і як зуміти вчасно зробити інший вибір, якщо раніше обрана ідентичність втратила цінність або позбулася своїх спокусливих рис. Головною і найбільш дражливою проблемою є не те, як знайти своє місце в жорстких рамках соціального класу або страти і, знайшовши його, зберегти й уникнути вигнання; людину дратує підозра, що омріяні межі, в які їй з такими труднощами вдалося проникнути, скоро зруйнуються або зникнуть» [43].

З багатьох причин у наш час ключового значення набуває специфіка самоідентифікації в культурно-цивілізаційній парадигмі сучасності. Ролан Барт вбачає сутність самосвідомості в наборі ключових значень, символів і ціннісних орієнтацій, за допомогою яких соціальна група усвідомлює свою відмінність «від інших». Однак подавати ідентичність у тісній корелятивній залежності із перспективами (процедурами) самоствердження доволі ризиковано з огляду на «експансіоністську спокусу», притаманну будь-якому самоствердженню: не слід випускати з поля зору ту обставину, що **ідентичність відзеркалює даність, а не вірогідність** – тобто те, **чим об'єкт є de**



**facto в межах конкретно-історичної дійсності, а не те, чим він може бути за певних обставин чи яким взірцям і орієнтирам намагається уподібнитися з тих чи інших міркувань і мотивів.** Інакше доведеться оперувати віртуальною ідентичністю, яка апріорі є поєднуванням непоєднуваного, смисловим безглуздя, своєрідним оксюмороном на кшталт «гарячого льоду», «сумної радості» чи «квадратури кола».

Сутнісно-змістовна тяглість і спадкоємність як сутнісний стрижень ідентичності хоч і підпадає під принцип розвитку (а отже – буттєвої динаміки, становлення, еволюціонування, розвитку), однак у кожному конкретно-історичному випадку, тим не менше, є модифікованою версією певного сутнісного генома, а процес становлення як результуючий ефект принципу розвитку постає генеалогією (логікою еволюціонування зазначеного генома) ідентичності. За таких обставин однаково недоречних ознак набуває як абсолютизація есенціалізму, так і його заперечення, ігнорування, уневажнення.

Кожен процесуальний status quo, кожна тут-і-тепер даність, точковість, партикулярність і сингулярність постає елементом динаміки, розвитку, становлення ідентичності, своєрідною маніфестацією, прологом і прелюдією. Стрижень інтелектуальної інтриги полягає у відповіді на запитання: прологом і прелюдією чого є той чи інший status quo – відповідно, чи варто його підтримувати, культивувати, селекціонувати?

## **6.2. Феномен етнічної ідентичності: особливості й закономірності**

Як зазначають фахівці, «в умовах ліквідації комуністичною ідеологією інших конфронтуючих з нею ідей і цінностей етнічність залишалася єдиною формою, яка збереглася в тій чи іншій мірі й була представлена в структурі національної ідентичності посткомуністичних країн. Тривалий період панування тоталітарної системи та універсалістська природа ідеологічних цінностей комунізму, які асоціюються із зовнішнім тиском, сприяли популяризації не громадянських, а національних проєктів збереження і відродження етнічності, утримуючи поняття національної ідеї в межах саме етнічності» [278, с. 89].

Справді, за умов кризи і нестабільності суспільства і держави етнічність стає найбільш ефективним і досконалим способом соці-

ально-політичної мобілізації, апеляції до крові, до солідарності родинних та територіальних зв'язків, що знаходять гарантований відгук у суспільній свідомості, справляють виразний вплив на почуття і слугують збудником колективної пам'яті. Це пояснює, чому політик, який змушений розв'язувати термінові проблеми, майже завжди говорить мовою примордіалізму. Інакше він не зайшов би спільної мови з «пересічною людиною», яка є вродженим примордіалістом.

У праці «Як можливе суспільство?» Г. Зіммель сформулював декілька ключових для соціальної теорії запитань, а саме: яким чином у соціального суб'єкта формується почуття фундаментальної причетності до долі свого етносу, нації? Як формується і чим є етнічність? Наскільки вільна людина, реалізуючи себе?

Термін «етнічність» («ethnicity») набув канонічних ознак не одразу: вперше у 1953 році його застосував Д. Рісмен, у науковий обіг він увійшов всередині 60-х років ХХ століття, а повноцінного наукового статусу набув лише в 1972 році, коли з'явився в Оксфордському словнику англійської мови. Набагато раніше почали прослуговуватися поняттям «етнічне», яке застосовували для співвідношення з расовими характеристиками ще з 50-х років ХІХ століття. Поняття «етнос» практично не вживається в англійській літературі з проблем етнічних відносин: для позначення цілої спільноти, яка володіє певними етнічними ознаками, використовується словосполучення «етнічна група».

Теоретичним підґрунтям для осмислення етнічності як процесу дискурсивного конструювання можуть слугувати теорії «винайденої традиції» Е. Гобсбаума, «уявної спільноти» Б. Андерсона, а також концепція «уявного встановлення суспільства» К. Касторіадіс. Остання передбачає можливість самовпізнання – саморефлексії мови, яка конструює соціальну реальність у різних формах суспільно-історичних дій. Концепт етносу як «мовного співтовариства» присутній також в аргументації Е. Балібара.

Проблема поліетнічності в епоху глобалізації тематизується в дослідженнях А. Аппадурі, Дж. Бартон, У. Бека, Е. Гідденса, Н. Лумана, Р. Робертсона, Г. Терборна. Ситуація глобалізації світу, одним з атрибутів якої є включеність різних культур у загальносвітову комунікацію, породжує низку проблем мультикультуралізму. Закономірності розвитку мультикультуралізму як теорії і як ідеології розглядаються Ф. Беккер, Н. Глейзером, В. Малаховим.

Розробкою різних аспектів етнічної ідентичності займаються Ф. Барт, Е. Сміт, Р. Томпсон, А. Якобсон, С. Ларсен. Етнічність як процес символічного конструювання осмислюється в працях В. Малахова і В. Тишкова, які розглядають етнос крізь призму соціального закріплення культурних відмінностей. Висвітлення специфіки етнічності з цих позицій сприяє побудові моделі етнічної дискурсивності, яка виявляє механізми конструювання етнічних структур у процесі самоідентифікації етнічного суб'єкта.

Теорія етносу Ю. Бромлея позиціонує етнос етносоціальним організмом, який володіє специфічною етнокультурною «сутністю» і утворює своєрідну «колективну особистість». У своєму визначенні етносу Ю. Бромлей особливо акцентує увагу на таких характеристиках етносу, як самосвідомість і самоназва (етнонім).

Вплив соціальних обставин на стратегічний вибір етнічної ідентичності як засобу досягнення соціальних цілей розглядався в працях Е. Сміта, Дж. Окамура, А. Коена, К. Янга.

Значний внесок в осмислення феномену етноцентризму зробив У. Самнером, який уперше ввів це поняття в книзі «Народні звичаї». Внутрішні причини етноцентризму він розглядав у контексті теорії соціальної ідентичності, а зовнішні причини його виникнення досліджувалися в працях Д. Кемпбелла, Г. Тріандіса, В. Вассіліу.

У межах символічного інтеракціонізму суб'єктивістської парадигми варто виокремити представників Чиказької школи (Р. Парк, Л. Вірт), які застосовували цей підхід для дослідження етнорасових проблем в 1920 – 1930 роки).

Сучасні дослідники етнічності (Г. Блумер, Т. Дастер) характеризують етнічні відносини як форму соціальних зв'язків індивідів у процесі їх взаємного «колективного визначення», перманентного витлумачення різноманітних ситуацій спільної дії.

Конструювання етнічності передбачає застосування етнічного дискурсу – етнолекту. Цей інструмент самоструктурується в процесі розрізнення «свого» та «іншого» як стереотипних образів етнічності. Етнолект як самоконструюючий відношення етнічності представлений в знаках «свого» та «іншого» як стереотипних образів етнічності. Самореалізуючись як відносини знаків, етнолект закріплює правила їх застосування і напрями розвитку етнічного дискурсу.

Етнічні спільноти – чи не найбільш усталені в історії людства: вони не лише вижили, а й набули феноменального імунітету, пройшовши крізь історичні епохи, кожна з яких стала епітафією для

багатьох соціальних феноменів, явищ і тенденцій. Етнічні системи мають вражаючі регенеративні можливості: втрата окремих елементів у більшості випадків не призводить до критичного зниження ефективності системи. За плечима етнічної ідентичності зміни релігійних уявлень, революції і соціальні потрясіння. Етнічна належність вочевидь була б приречена на фіаско, якби не означала ототожнення людини з реально існуючою дійсністю, яка володіє непересічним спонукально-навіювальним потенціалом.

**Етнічність є однією з найбільш усталених складових ідентичності.** Втім, вона також підпадає під дію принципу розвитку, зазнаючи значних змін: залежно від конкретно-історичних обставин відбувається трансформація її змістовного рельєфу, акцентованості й актуальності як для конкретного індивіда, так і для суспільства в цілому. Значущість і резонансність етнічного фактора відчутно посилюється тоді, коли загострюються аспекти етнонаціональних взаємин, підвищується градус боротьби за владу й політичні ресурси, лавиноподібно нарастають протистояння на класовому, конфесійному та регіональному ґрунті. Якщо ж гострота суспільно-політичних протиріч сходиться нанівець, то категоричність, несумісність і безкомпромісність демаркаційних ліній етнічності істотно нівелюється.

Етнічність набуває виразних змістовних ознак лише за умов порівняння і комунікації: тільки в процесі взаємодії однієї етнічної групи (етнічного «Ми») з іншою (іншоетнічним «Вони») етнічний фактор виявляє свої характерні, специфічні ознаки. Загалом архетипна опозиція «ми/вони» лежить в основі етнічної самосвідомості й етнічних відносин, а етнічність постає груповою характеристикою, демаркаційні контури якої увиразнюються в процесі порівняння «нас» з «не-нами».

Кожна етнонаціональна самосвідомість утворює власну ієрархію «Значущих Інших» національно-етнічних груп. Здебільшого це узагальнений образ цивілізаційно споріднених етнонаціональних утворень. Місце кожної етнонаціональної спільноти в цій ієрархії зумовлене як об'єктивними факторами (передовсім характером і тривалістю міжетнічних контактів), так і аналітично-рефлексійними вердиктами, самооцінкою етносу і оцінкою представників інших етнонаціональних спільнот). Принагідно зазначимо, що, одного разу утворившись, співвідношення «Ми/Вони» не залишається константним: воно цілком підпадає під дію принципу розвитку, а відтак еволюціонує і трансформується під впливом особливостей перебігу міжнаціональних взаємин.

Як на індивідуально-особистісному, так і на надіндивідуальному рівні етнічність виконує низку важливих, а інколи й визначальних функцій. Задаючи певні орієнтири, норми та взірці, вона має статус істотного регулятора соціальної поведінки. Посилення комунікативних обмінів і взаємодій у другій половині ХХ століття призвело до того, що практично кожен індивід входить до складу різних соціальних груп і прошарків, які висувають специфічні, а часто й несумісні нормативні вимоги. В такій складній комунікативно-нормативній архітектоніці за етнічністю в багатьох випадках стихійно закріплено статус ключового арбітра, який регулює міжособистісне й міжгрупове спілкування на основі традицій, звичаїв, стереотипів, конвенційно ustalених на рівні етнічного досвіду цінностей.

Формуючи єдине символічне середовище, етнічність відіграє роль своєрідного інформаційного фільтра. У сучасному суспільстві людина мимоволі втягнута в потужний потік різноманітної і суперечливої інформації. Етнічність не лише сприяє її впорядкуванню і систематизації, а й «просіює» її з точки позицій цінностей та ідеалів етнічної культури. В цьому полягає інформаційна функція етнічності.

Етнічність сприяє задоволенню потреби людини в психологічній визначеності, надійності й стабільності. Актуалізація етнічності часто набуває ознак захисної реакції у відповідь на нівелювання й уніфікацію культурної багатоманітності соціального середовища, на загрозу руйнування ціннісного світу людини. Усталеність етнічного світу стає на заваді фрустрації і аномії. У цьому, власне, й полягає важлива захисна функція етнічності.

Етнічність може слугувати ефективним інструментом досягнення економічних, політичних та інших цілей. В умовах соціальної кризи чи гострого міжгрупового конфлікту саме фактор етнічності починає відігравати ключову роль у сфері соціальних очікувань і політичних вимог, набуваючи ознак дієвого інструмента суспільно-політичної мобілізації. Ефективність мобілізаційної функції етнічності зумовлена її спроможністю визначати спрямованість етнічної свідомості, а також мотивувати її динаміку, забезпечувати належний рівень інтенсивності.

Загалом етнічне (групове, корпоративне, гендерне, вікове, конфесійне і т. ін.) «Ми» має можливість маніфестувати себе настільки, наскільки існують деякі «Вони», котрі відрізняється від «Ми» мовою, культурою, звичаями та іншими істотними буттєвими характеристиками. Саме існування етнічних кордонів визначає формування етнічної ідентичності: оскільки етнос є не що інше, як соціальна група,

то це – сукупність членів соціальної групи, які усвідомлюють свою належність до неї, тобто *етнічна ідентифікація* – це «впізнавання своїх членів групи», яка можлива лише за наявності певних відмінних ознак певного етносу.

Джордж Сантаяна влучно порівняв самоідентифікацію з певним етносом зі зв'язками з жінкою, які, з одного боку, безглуздо заперечувати з огляду на їх очевидність, а, з іншого боку, постійно говорити про них також недоречно, позаяк це означає порушення неписаних норм етикету. Більшість сучасних соціологів визнають належність до певного етносу третьою за значущістю фундаментальною ознакою людини (після статевої і вікової ідентичності), яка істотно регулює і регламентує практично всі сфери й аспекти життєдіяльності.

Підвищений інтерес соціальних наук до етнічної картини світу, що виник в останню чверть ХХ століття, викликаний двома діаметрально протилежними тенденціями розвитку суспільства. З одного боку, в процесі глобалізації стираються кордони етнічних культур і нівелюються етнічні відмінності, що ставить під загрозу не лише самобутність, а й саме існування багатьох народів; з іншого боку, культурна багатоманітність світу актуалізується в процесі реетнізації. Основу культурної диференціації утворюють етнічні спільноти. Етнічна спільнота є носієм етнічної картини світу, дослідження якої приводить до глибшого розуміння соціокультурних процесів і закономірностей формування етнічної та соціальної ідентичності особистості.

Парадоксальний характер сучасного суспільства виявляється в тому, що в умовах наростання інтеграції та уніфікації культур посилюється етнічна самосвідомість. Збереження етнічної картини світу набуває принципового характеру, оскільки є запорукою стабільності. Знання особливостей і закономірностей етнічної картини світу сприяє знаходженню механізмів формування гармонійного поліетнічного суспільства. Вивчення етнічної картини світу дозволяє розкрити особливості і своєрідність мислення представників того чи іншого етносу, розширити уявлення про процеси адаптації і соціалізації, виявити внутрішні механізми розвитку етносу і його культури.

Аналіз етнічної свідомості й етнічної культури втрачає ознаки об'єктивності й змістовної комплексності без врахування її репрезентації на рівні традицій, обрядів, ритуалів і фольклору.

**Існує тісний взаємозв'язок етнічної картини світу та культури, в яку занурений етнос.** Вплив культури і етнічної належності на основні пізнавальні процеси – сприйняття, мислення і пам'ять

– аналізувалися в працях М. Коула, А. Лурії, С. Скрібнера. Проблема узгодженості картини світу з конкретно-історичними механізмами культури розглядалася в дослідженнях А. Гуревича, І. Лойфмана, Ю. Лотмана, В. Стьопіна.

Незважаючи на гостроту сучасних етнічних процесів і пильну увагу до них з боку представників різних сфер наукового знання, досі не вироблено конвенційного розуміння сутності етнічного феномену. Фундатором теоретико-методологічних основ етнічності вважається Ф. Барт. Різні дослідницькі підходи до цього феномену були сформульовані і розвинені в роботах П. Бурдьє, Е. Геллнера, К. Гірца, Б. Андерсона, Е. Гобсбаума, Д. Белла, А. Коена, Дж. Окамури, Е. Шилза, К. Янга.

Інтерес до етнічності зумовлений активізацією етнічних процесів у світі, зростанням поліетнічних держав і загостренням міжетнічних відносин.

Не втрачає своєї гостроти проблема ролі й місця етнічної картини світу в системі уявлень про соціальну реальність.

Проблеми соціальної реальності вивчали П. Бергер, П. Бурдьє, Е. Дюркгейм, М. Вебер, Г. Гарфінкель, І. Гофман, Г. Гуревич, Г. Зіммель, Т. Лукман, Г. Спенсер, Т. Парсонс, Ч. Міллс, Дж. Серль, Ю. Габермас, А. Щютц та інші. В окрему підгрупу можна виокремити соціологічні праці, що містять моделі соціального простору й соціального світу (П. Бурдьє, Е. Гідденс, Е. Гуссерль, Е. Дюркгейм, Г. Зіммель, Р. Коллінз, А. Лефевр, М. Мерло-Понті).

Визначальний вплив на розуміння феномену етнічної картини світу й пов'язане з ним формування структурно-конструктивістської моделі соціальної реальності надали такі наукові підходи і теорії: феноменологічна соціологія А. Шютца, доповнена П. Бергером і Т. Лукманом; феноменологічна філософія М. Мерло-Понті, М. Гайдеггера; метапарадигмальні теорії П. Бурдьє, Ю. Габермаса, Е. Гідденса, Дж. Рітцера.

Значна частина досліджень етнічності відбувалася в межах примордіалістського напрямку, репрезентованого концепціями Г. Кона, П. ван ден Берга, Е. Шилза, К. Гірца, Дж. Армстронга. Спорідненим із примордіалізмом є також переніалізм (Д. Фішман, Г. Айзекс, У. Коннор). У цих теоріях підкреслюється «природність» етнічності, а етнічні витоки мають статус субстанційних, детермінативних, визначальних у трансісторичному вимірі.

Позиція Віденської школи полягає в тому, що етнічні спільноти не є усталеними сутностями біологічного та онтологічного ґатунку, а результатами історичних процесів чи навіть самими історичними процесами.

Етнічна картина світу є складовою загальної картини світу, але при цьому для етнічного суб'єкта етнічна картина світу є базовою в його системі уявлень про соціальну реальність.

З метою виявлення сутності етнічної картини світу необхідно проаналізувати її структуру, функції і способи репрезентації в соціумі. Структура етнічної картини світу містить ядерний і поверховий рівні, що включають певний набір базових елементів: етнічність, архетипи, міфологічні та релігійні уявлення, соціальну пам'ять, етнічні стереотипи, ціннісні пріоритети.

Можна виокремити такі функції етнічної картини світу: адаптивна, захисна, прогностична, селективна, нормативно-регулятивна, когнітивна, а також функція упорядкування етнічного простору, функція соціалізації (розвитку особистості) й формування етнічної ідентичності. Наведені функції тісно переплітаються, створюючи певне регуляторне поле культури, забезпечуючи стабільність і водночас розвиток етносу.

Етнічність утворює необхідну основу для конструювання етнічної картини світу. Вона сповнена інтерсуб'єктивними смислами і слугує передумовою для конструювання інтерсуб'єктивного світу носіїв етнічності і фундаменту етнічної картини світу. Основними способами репрезентації етнічної картини світу є мова, етнічна культура (звичаї, традиції, ритуали, фольклор), релігія народу, а також репрезентації у формах спеціалізованої культури – у філософії, мистецтві, словесності, у способі життя, в загальноприйнятих зразках поведінки й культурі повсякденності. Традиції, ритуали, система етнокультурних символів є тими структурами, які виростають із соціокультурного простору соціальної системи і визначають його зміст.

Велике розмаїття дослідницьких підходів до змістовної ієрархії етнічності є цілком об'єктивним і закономірним, оскільки воно відображає складну, мінливу природу цього феномену. Однак треба розуміти, що кожен із пізнавальних засобів є ситуативним і обмеженим. Тому, аналізуючи сутність етнічної ідентичності, її проблеми і перспективи, варто вдаватися до послуг якомога більшої кількості пізнавальних підходів, верифікаційних ресурсів і теоретико-методологічних засобів, оскільки поодиноці вони неефективні, а сукупно в



абсолютній більшості випадків спрацьовують за взаємопотенціуючим принципом додатковості.

Етнос як реально існуюча спільнота, що наділена самосвідомістю, а її єдність спирається на спільну культуру й історію, володіє складною системою критеріїв, які можна розмежувати на об'єктивно-природні (ландшафт, біосфера, фактор крові тощо) і соціокультурні (мова, менталітет, національний характер, етноміфологія, релігія, художня культура, традиції, звичаї і т. ін.). Об'єктивно-природні ознаки є відправною точкою етнічної історії, оскільки етнічна спільнота виникає і існує на базі особливого, викликаного кліматично-ландшафтними умовами і властивого цій сукупності індивідів способу адаптації до середовища проживання. Цей спосіб можна вважати своєрідним захисним механізмом, який дозволяє вижити і виробити оптимальні форми буття.

У процесі історичної еволюції етносу і вдосконалення його культури на перший план виходять соціокультурні ознаки етнічної спільноти. Серед них найбільше значення мають етноміфологія (почуття спільності історичної долі, генеалогічних коренів етносу), менталітет, мова, традиції. Втім, вирішальне значення для сталості динамічної системи етносу мають не окремі ознаки, а його культура в цілому, накопичений на її основі специфічний історичний і соціальний досвід, закріплений у традиціях, в історичній пам'яті народу.

У наш час важливо осмислити процес формування етнічної ідентичності, який здійснюється в тісному взаємозв'язку з етнічною картиною світу. Це особливо актуально в ситуації збільшення кількості етнічних мігрантів, адже одним із наслідків етнічних міграцій є зміни в процесі акультурації етнічної ідентичності як самих мігрантів, так і населення, яке їх приймає. Крім того, зберігає гостроту проблема взаємодії різних етнічних спільнот. На цьому тлі створення цілісної теоретичної моделі етнічної картини світу і осмислення умов для збереження різними народами етнічної ідентичності набуває принципового характеру.

С. Бочнер описав чотири види результатів міжкультурних контактів для індивіда:

- людина може «відкинути» свою культуру, вибравши чужу, тобто стає «перебіжчиком»;
- може «відкинути» чужу культуру і перебільшувати значущість власної, перетворившись на «шовініста»;

- іноді людина коливається між двома культурами і стає «маргіналом», за це їй доводиться розплачуватися внутрішніми конфліктами, суперечностями у межах власної ідентичності, нездатністю задовольнити вимоги двох культур;

- останній варіант – це синтез двох культур, тобто людина «посередник», спроможна відігравати роль сполучної ланки між різними культурами і народами.

Етнічні відмінності зберігаються навіть після того, як людина протягом життя має можливість змінювати членство в соціальній та етнічній групі. На важливість і сталість етносу також вказує той факт, що чимало соціальних відносин починають протистояти після того, як проходять через етнічні кордони. Незважаючи на те, що етноси існують часто в єдиній соціальній системі, відмінності між ними не стираються. Р. Барт стверджував, що взаємодія етносів в соціальній системі не призводить до ліквідації етнічних відмінностей шляхом їх зміни або акультурації; культурні відмінності можуть зберігатися всупереч міжетнічному контакту і взаємній залежності.

Таким чином, державні кордони виконують не лише функцію визначення національної ідентичності. Вони були інструментальними у формуванні внутрішніх конфліктів. У цьому відношенні сучасні кордони мають глибоко суперечливе значення, яке втілюється в різних формах соціальної напруги. Однак насправді їх функція ще ширша, і це призводить до ненавмисних, але вирішальних наслідків. Межі демаркують відносини на «Свій/Чужий». А різниця приваблює і відлякує водночас. З одного боку, вона допомагає створювати колективну ідентичність, а з іншого – загрожує існуванню цієї ідентичності.

Те, що, на думку Л. Гумільова, відрізняє один народ від іншого, – це «стереотип поведінки», тобто «спосіб життя, манери, поведінка, смаки, погляди і соціальні взаємини» [199, с. 25]. А «структура етнічного стереотипу поведінки – це певна норма відносин: а) між колективом та індивідом; б) індивідів між собою; в) внутрішньоетнічних груп між собою; г) між етносом та внутрішньоетнічними групами». Таким чином, у Л. Гумільова ознак виразного етнічного критерію набуває стереотип поведінки, який має біопсихічний, позасоціальний за своєю сутністю характер і виконує насамперед адаптативну функцію.

Л. Гумільов виокремлював ще дві особливості кожної етнічної спільноти: 1) мозаїчність її структури, тобто існування етнічних таксонів різних ієрархічних рівнів (за висхідною – консорція, конвіксія, субетнос, етнос, суперетнос); 2) динамічний характер етносу як

процесу, а не як стану [199, с. 35]. Значним дослідницьким здобутком Л. Гумільова є його спроба застосувати системний підхід в етнології, виходячи за рамки загальних міркувань про соціальні системи. Відповідне положення сформульоване таким чином: «Раса – це не просто механічне поєднання людей, які тими чи іншими рисами схожі один на одного, а система різних за смаками і особливостям людей, продуктів їхньої діяльності й традицій, котра складається з географічного середовища, етнічного оточення, а також певних тенденцій, що домінують у розвитку системи» [199, с. 44–45]. Таким чином, до складу досліджуваної динамічної системи Л. Гумільов включає «не лише людей, а й елементи ландшафту, культурну традицію і взаємини із сусідами. У такій системі роль керівного механізму відіграє традиція, яка симетрично взаємодіє із суспільною і природного формою руху матерії» [199, с. 49].

Виходячи з цього, виводиться ще одне системне визначення: «Етнос – це замкнена система дискретного типу, корпускулярна система. Вона отримує єдиний заряд енергії і, розтративши його, переходить або до рівноважного стану із середовищем, або розпадається на частини. Це той механізм, за допомогою якого людина впливає на природу, сприймає її складові та кристалізує їх в своїй культурі» [197, с. 27]. Важко збагнути, чому Л. Гумільов окреслює етнос замкненою, закритою системою, адже такі системи можливі лише як ідеальні конструкції, про реальні ж системи можна вести мову лише з позицій більшої чи меншої відкритості.

У дослідженнях 1970 – 1980 років акцент робився переважно на проблемі етнічних детермінант – зовнішніх ознак етносу, окреслення яких нібито вичерпує процес його дослідження. Прихильники такого підходу вичленяють ті самі ознаки – територію, спільність походження, державну належність, економічні зв'язки, антропологічні особливості, мову, культуру, особливості психічного складу, етнічну самосвідомість [94, с. 22]. При цьому, західним науковим школам притаманний акцент на культурних традиціях. Зокрема, Т. Парсонс стверджує, що спільність культури є ключовою рисою етнічних спільнот [943, с. 54].

Етнос описується комплексом характерних ознак, і акцент, свідомо чи мимоволі, робиться на відмінностях однієї спільноти від іншої, тобто на диференціюючій (по відношенню до людства) функції етнічного, на шкоду інтегруючій (по відношенню до людини). Не випадково одна з ключових теоретико-методологічних проблем етнології сформульована Д. Горовіцем так: етнічні характеристики об'єднують людей чи навпаки – їх роз'єднують?

Для надання сталості феномену «Ми» неминуче повинен існувати феномен «Вони» – інший етнос, який не схожий на нас, відрізняється від нас істотно, виразно, на рівні сутнісних ознак. «Розділова» позиція домінує в дослідженнях етнічності: основною умовою існування етнічності є наявність дихотомічних відносин «Ми–Вони». Якщо такої диспозиції не існує – немає і етнічності.

Зазначена особливість зближує вітчизняних теоретиків етносу із західними колегами – причому, не з класичними примордіалістами, які роблять акцент на тісному, емоційно забарвленому єднанні членів етнічних груп – а з широким спектром поглядів конструктивістів: від класиків – «манчестерців» до конструктив-примордіаліста Ф. Барта. В останнього думка про маркування і закріплення етнічних кордонів взагалі є лейтмотивом більшості праць. Говорячи про «ситуативну етнічність», цей дослідник акцентує увагу на детермінованих культурними маркерами-конструктами кордонах між етнічними групами – причому, етнічні кордони («ethnic boundaries»), на його думку, відіграють визначальну роль порівняно зі змістом етнічних груп [858, с. 85].

Ключовим поняттям концепції Ю. Бромлея є «етносоціальний організм»; тим самим етнос, принаймні в широкому значенні, постає на сторінках його праць саме як «соціальний організм». В одній зі своїх книг – «Етнос і етнографія» – Ю. Бромлей писав про те, що етноси – це «цілісні системи, нерозривно пов'язані із соціально-економічними факторами» [95, с. 21].

Очевидно, в суспільних науках застосовування подібного підходу припустиме лише з певною обережністю і за умов деяких «але». З одного боку, погляд на етнос як на систему є найбільш логічним і продуктивним – насамперед з огляду на таку ознаку, функцію, імператив та принцип дії кожної системи, як самозбереження. З іншого боку, етнічна спільнота – стихійне і неструктуроване утворення, яке у переломні, визначальні періоди історії може втрачати детермінаційні ознаки не лише системності, а й єдиного організму.

Одне з центральних місць серед етнічних уявлень посідають етнічні стереотипи – образи етнічних груп, що регулюють сприйняття і поведінку її представників. Вони узагальнені, усталені, емоційно насичені, сформовані історичною практикою міжнаціональних відносин. Генезис етностереотипів нерозривно пов'язаний з формуванням етнічної самосвідомості як результату співвіднесення себе з універсальним суб'єктом.

Етнічний стереотип є різновидом соціального стереотипу і відображає думку етнічної спільноти про себе і про інші етноси (нації). Він залежить від знань, рівня й стану міжнаціональних відносин, форми сусідства і відображається в знаковій спрямованості та поляризації (позитивний або негативний). Етностереотип має як стає ядро комплекс, заснований на історичному досвіді уявлень про свою етнічну ойкумену. Він доволі усталений, але разом з тим підлягає принципу розвитку – зокрема, під впливом досвіду особистої взаємодії, засобів масової комунікації, афектів і емоцій тощо.

Процеси етнічної ідентифікації взаємозумовлені з процесами етнічної диференціації як імперативної ознаки міжетнічних відносин. Згідно з концепцією соціальної ідентичності Теджфела, етнічна ідентичність досягається способом категоризації соціального світу й ідентифікації з певними етногрупами. Засобом порівняння індивід опановує знаннями про етнічну належність, а також емоційним і ціннісним змістом етногрупового членства.

Збіг основних механізмів формування як етностереотипів, так і етноідентичності дає підстави для твердження, що образи власної та інших етнічних груп становлять головний зміст етнічної ідентичності. Головна функція стереотипу – формування відчуття соціальної та індивідуальної ідентичності як результату взаємодії власної («Ми») та чужої («Вони») групи. Соціальна функція стереотипу полягає в захисті канонізованих суспільством (групою) цінностей, інтерналізація яких як обов'язкової соціальної норми постає умовою інтеграції індивіда з групою.

Основу етнічного стереотипу утворює емоційно-оціночне відображення дійсності представниками етнічної групи, яке зумовлене прагненням до збереження етнокультурної ідентифікації. Отже, істотного значення набувають етнічні стереотипи як структурні компоненти етнічної ідентичності.

Оскільки етнічний стереотип становить частину системи уявлень про світ на основі дихотомії «Ми–Вони», яка відображає відмінності між народами, то можна виокремити стійкі етноінтегруючі та етнодиференціюючі атрибутивні симптомокомплекси, що характеризують як членів своєї етнічної групи, так і представників іншоетнічних середовищ. Атрибутивні симптомокомплекси відображають зміст етностереотипу: етноінтегруючі симптомокомплекси – автостереотипу, а етнодиференціюючі – гетеростереотипу.

Отже, основними компонентами етнічного стереотипу постають авто- і гетеростереотипи як сукупність атрибутивних ознак своєї (автостереотипи) або чужої групи (гетеростереотипи). Авто- і гетеростереотипи є взаємозалежними компонентами індивідуальної або групової самосвідомості, але водночас вони різні за своїм змістом і емоційним діапазоном.

Можна виокремити три найбільш поширені інтерпретації змісту поняття «етнічність».

**1. Етнічність як «відчутна реальність».** Згідно з цим концептуальним підходом етнічність – це спільність раси, крові, мови, території, релігії, економічного життя, культури тощо. Йдеться про не лише формальну сукупність, а й про органічне поєднання цілком відчутних і об'єктивних характеристик. Щоправда, цей підхід критикував П. Сорокін, зазначивши, що «чистота крові в наш час зберігається хіба що на кінських заводах, які виводять чистокровних жеребців, або в хлівах йоркширських свиней» [647, с. 388]. Не менш сумнівною, на думку Сорокіна, є ознака єдиної релігії, «бо люди, які відносять себе до єдиної національності, часто-густо сповідують різну релігію, і навпаки – люди, які належать до однієї релігії, часто-густо є представниками різних націй» [647, с. 392]. П. Сорокін доходить висновку: в наш час національність розпалася на елементи і набула аморфних ознак.

До об'єктивних ознак зводить етнічність і школа Ю. Бромлея, який, виходячи з марксистсько-ленінської інтерпретації історичного процесу як зміни суспільно-економічних формацій, іменує етносом у вузькому сенсі (етнікос) «історично сформовану на певній території усталену сукупність людей, які володіють порівняно стабільними особливостями мови, культури і психіки, а також усвідомленням своєї єдності, на відміну від інших подібних утворень (самосвідомість), зафіксованим у самоназві (етноніми)» [94, с. 114].

Такий підхід можна визнати коректним лише щодо етнічних груп традиційного суспільства, яким притаманна незначна мобільність і культурна замкненість. У наш час народи живуть в урбанізованому і глобалізованій середовищі, яке не обов'язково призводить до денационалізації. Більше того, дослідники відзначають виразні й переконливі ознаки етнічного ренесансу, а саме: зростання значущості етнічного фактора практично в усіх сферах життєдіяльності – починаючи громадянським позиціонуванням і закінчуючи сферою моди і духовного споживання.

**2. Етнічність як єдність символічного середовища.** Цієї точки зору дотримуються насамперед і в основному культурантропологи, послідовники К. Леві-Стросса. Зокрема, К. Гірц інтерпретує етнічність «павутиною значень», яка об'єднує на підставі змістовно й аксіологічно значущої демаркації членів етнічної групи, відрізняючи їх від представників інших етнічних груп. Здебільшого етнічність витримує удар символічного фіаско, вибудовуючи на руїнах попереднього символізму символізм нового ґатунку. Крім того, слід мати на увазі, що попри відносну усталеність символічне середовище з плином часу зазнає змін в умовах будь-якого суспільства і етнічної реальності, тому переоцінювати корелятивну залежність етнічності та символічного середовища не варто.

**3. Етнічність як система загальноприйнятих поведінкових стереотипів.** Таке бачення етнічності притаманне насамперед соціальній психології (А. Інкелес, А. Кардінер, Р. Лінтон). Не підлягає сумніву, що вивчення соціально зумовлених етнічних стереотипів необхідне, особливо в контексті проблеми базових (модальних) ознак національного характеру, однак категорія етнічності в цілому виходить за межі стереотипних поведінкових реакцій. Сучасному суспільству з його складною диференціацією і стратифікацією різних соціальних груп незалежно від етнічної «вкоріненості» властива різна система стереотипів, зумовлена віком, рівнем освіти, сферою занять, місцем проживання, політичними вподобаннями тощо. Не варто забувати і про історичну динаміку системи стереотипів, опосередковану станом соціальних відносин.

Таким чином, **кожен із наведених підходів відштовхується від важливої характерної ознаки етнічності, проте цей аспект не охоплює етнічність повністю, в усій повноті змістовних виявів.**

Етнічна належність індивіда *de facto* апріорна: вона зумовлена самим його народженням, вмінням спілкуватися рідною мовою, піділяти цінності й соціокультурні стандарти поведінки й алгоритми самореалізації в соціальному просторі й часі. Для значної частини людства етнічна ідентичність є тією об'єктивною і самоочевидною даністю, яка не потребує рефлексійних чи аналітичних надзусиль. Усвідомлення належності до певної етнічної спільноти є одним із найпростіших і водночас дуже істотних виявів соціального буття людини.

Розлогий діапазон смислових відтінків вживання поняття «етнічна ідентичність» у соціальних науках вимагає його системного

осмислення. Формування етнічної ідентичності за допомогою процесу ідентифікації відбувається в тісному взаємозв'язку зі системою цінностей, яка функціонує в межах традиційної етнічної культури. Цей шар культури відображає основні етнічні цінності, які фіксують норми і правила поведінки в стосунках людина–природа, людина–суспільство, людина–людина і опосередковують сукупність сталих зв'язків людини з навколишнім світом.

Індивід є не лише об'єктом, а й суб'єктом етнічної ідентифікації. Засвоєння ціннісного й символічного компонентів етнічної ідентифікації формує суб'єктність, яка дозволяє адекватно оцінювати власну етнічну ідентичність у соціальному просторі й історичному часі за допомогою осмислення досвіду попередніх поколінь.

Етнічна ідентичність постає категорією, яка віддзеркалює усвідомлення своєї належності до певної етнічної спільноти. Вона набуває значущості й відчутно загострюється здебільшого тоді, коли дві та більше етнічні групи взаємодіють і конкурують між собою. Натомість для етнічно гомогенного суспільства (наприклад, японського, монгольського, угорського, болгарського, португальського) це поняття втрачає інструментальну доцільність.

Природа етнічної ідентичності дуалістична: з одного боку, для неї характерна примордіальність, з іншого – вона може конструюватися людиною. Створені й розвинені представниками попереднього покоління етносу етнічні артефакти, ритуали, традиції й стереотипи є об'єктивним тлом і середовищем для поліаспектного становлення індивіда, який переводить їх у процесі інтеріоризації в свою світоглядну структуру, формує свою етнічність.

Критерії етносу та етнічної ідентичності не є тотожними, бо, з одного боку, індивід володіє етнічною ідентичністю, якщо відповідає критеріям етносу (тотожний його культурі, національному характеру тощо), а з іншого боку, ідентичність має пізнавально-емоційний характер і є не лише станом, а й процесом. Отже, людина володіє етнічною ідентичністю в тому разі, якщо вона усвідомила свою тотожність етносу, прийняла її і керується нею в своїй діяльності.

Етнічна ідентичність – це змістовно складне й багатокомпонентне утворення, яке включає онтологічну, емоційно-ціннісну, гносеологічну і суб'єктивно-діяльнісну компоненти. Наведені структурні компоненти забезпечують сталість і ефективність етнічної ідентичності за умови їх єдності і у тісному взаємозв'язку. Механізм реалізації етнічної ідентичності здійснюється за допомогою використання складних



механізмів соціокультурної ідентифікації та передачі інформації від одного покоління етносу до іншого, від форми до змісту, від явища до сутності, на свідомому, несвідомому і архетипному рівнях.

За рівнем ідентифікації з етнічними спільнотами основними формами етнічної ідентичності є:

– *моноетнічна ідентичність* як ототожнення індивідом себе з конкретним народом;

– *біетнічна ідентичність* як одночасне зарахування людиною себе до двох етнічних спільнот;

– *маргінальна етнічна ідентичність* – труднощі з визначенням своєї етнічної належності до тієї чи іншої етнічної спільноти.

З метою смислового й структурного увиразнення феноменології етнічної ідентичності застосовують її розмежування на три типологічні відгалуження – позитивну етнічну ідентичність, гіперідентичність та гіпоідентичність. Якщо гіперідентичність віддзеркалює перебільшення фактичного статус-кво і покликання етнічної ідентичності, то гіпоідентичність, навпаки, ставить під сумнів сам факт етнічної ідентичності і вважає недоцільним зосередження зусиль на цьому ідентифікаційному напрямі. Зрештою, як гіперідентичність, так і гіпоідентичність вважаються відхиленнями від канонічної етнічної ідентичності. Цим вимогам відповідає лише позитивна етнічна ідентичність, яка забезпечує збереження і трансляцію наступним поколінням змістовної квінтесенції етносу, а також пропонує ефективні стратегіями гармонійного співіснування етносів у поліетнічних соціумах.

Поширення уніфікованих стандартів і цінностей, ретранслятором яких є насамперед масова культура, призводить до маргіналізації, зниження рівня значущості й навіть до втрати етнічної ідентичності. Етнічна ідентичність у сучасному соціумі схильна до значних трансформацій. Їй притаманний гіпертрофований стан – як у сенсі гіперболізації (етноцентризм, войовничий націоналізм, етнофанатизм), так і за шкалою зниження рівня значущості (етнонегативізм, етноелімінація, етнологізм).

1. Етнічна ідентичність – це один з найбільш усталених історичних видів соціальної ідентичності, який є результатом пізнавально-емоційного процесу самовизначення індивіда (соціуму) в соціокультурному просторі і характеризується усвідомленням своєї належності до певної етнічної спільноти, а також розумінням, оцінюванням і переживанням свого членства в ній. Вона формує відчуття «Ми», життя за

принципом «Ми–Вони», «Свої–Чужі», а також ціннісне ставлення людини до себе, до інших, до суспільства і світу в цілому. Це – певний тип самовизначення індивіда в соціальному просторі й спосіб життя людини.

До переліку основних ознак етнічної ідентичності належить: усвідомлення істотного зв'язку з культурою етносу і опанування нею, володіння рідною мовою, дотримання традицій, звичок, обрядів і свят, певна акцентованість світогляду, включеність у господарську діяльність своєї етнічної спільноти, готовність діяти в її інтересах. Слід зазначити, що наведені властивості перебувають у складному й часто суперечливому взаємозв'язку. Їх сукупність та ієрархія, а також ступінь вияву і важливість різних атрибутів має конкретно-історичний і соціально обумовлений характер.

2. Якщо на феноменальному рівні критеріями етнічної ідентичності вважається ступінь тотожності культури індивіда (спільноти) культурі етносу і тотожність за походженням, по «крові», то на ноуменальному рівні – ступінь усвідомлення своєї належності до етносу. Ступінь етнічної ідентичності можна простежити в результаті співвіднесення індивіда (соціальної групи) з вищеназваними сутнісними ознаками. Загалом можна стверджувати, що індивід володіє етнічною ідентичністю в тому разі, якщо він, будучи членом етносу за народженням, засвоїв певний обсяг матеріальної і духовної культури цього етносу. Належний обсяг і ступінь засвоєння культури визначається системою цінностей, які прищеплюються членам етносу за допомогою соціальних інститутів (сім'я, церква, школа тощо) і детерміновані соціальними чинниками, пов'язаними насамперед із політикою, економікою та ідеологією.

Сутнісний вияв етнічної ідентичності (ступінь усвідомленості індивідом або спільнотою своєї належності до етносу) можливий за умови володіння не лише формальною, зовнішньою ідентичністю (тотожністю), а й адекватного усвідомлення своєї ідентичності. Більш значущою, ніж зовнішня ідентичність, є схожість за критерієм внутрішніх властивостей і дій. Якщо в людини (спільноти) ідентичність заснована не лише на зовнішній схожості, а й на глибокому зв'язку з культурою свого народу, то таку ідентичність можна вважати сутнісною, внутрішньою.

Сутнісна, внутрішня етнічна ідентичність людини (спільноти) передбачає співвіднесеність з єдиною основою (культурою етносу), її усвідомлене прийняття і готовність діяти в її інтересах. Таким чином,

справжня етнічна ідентичність передбачає діалектичний взаємозв'язок зовнішнього і внутрішнього, не лише зовнішню схожість, а й внутрішню відповідність, сутнісну тотожність.

3. Зміст етнічної ідентичності як складного багаторівневого системного утворення включає в себе щонайменше чотири компоненти, а саме: *онтологічну* (буттєвість етнічної ідентичності як такої), *гносеологічну* (відображення у самосвідомості й світогляді індивіда або спільноти феномену етнічної ідентичності у всій багатоманітності його зв'язків), *емоційно-ціннісну* (ціннісні орієнтири етнічної ідентичності) і *суб'єктивно-діяльнісну* (вияв і функціонування етнічної ідентичності), які за умови їх єдності й тісного взаємозв'язку забезпечують усталеність і функціональну ефективність етнічної ідентичності.

В онтологічному аспекті етнічна ідентичність є певним видом суб'єктивної реальності, об'єктивно даною індивіду в багатоманітності виявів і форм існування. Народжуючись у конкретно-історичному, зумовленому багатьма соціальними факторами етнічному середовищі, індивід свідомо чи неусвідомлено реалізовує різні ступені свободи вибору тієї чи іншої етнічної ідентичності, яка виконує демаркаційно-регуляторну функцію системи світоглядних координат.

Етнічна ідентичність формує ціннісно-смыслову основу життя людини і спільноти. Що стосується системи цінностей, то вона утворює не стільки виразну понятійну конструкцію, скільки симбіотичну картину світу, певну сукупність смислів і образів, які утворюють фундамент для інтерпретації представниками етнічної спільноти повсякденної дійсності в усій її багатоманітності й суперечливості.

Суб'єктивно-діяльнісна компонента етнічної ідентичності включає в себе дії, які ґрунтуються на засвоєних нормах, цінностях, правилах поведінки свого народу, дотриманні традицій, звичаїв, ритуалів, активному використанні мови, продуктів художньої творчості та інших компонентів культури своєї етнічної групи. Етнічна ідентичність постає результатом взаємодії індивідуальної і суспільної свідомості, ототожнення особистості та суспільства зі знаковими аспектами як минулого й сьогодення, так і оглядової перспективістики. Повноцінна етнічна ідентичність можлива лише як взаємопотенціуюча єдність визначальних компонент життєдіяльності етносу, а саме: світоглядної, аксіологічної, діяльнісної, емоційної, гносеологічної, етичної тощо.

Істотне прискорення процесів соціальної динаміки, глобалізаційне поширення різних тенденцій на буттєву повсякденність практично всіх етнічних ойкумен формує якісно новий формат

дійсності. Найбільш істотними факторами впливу на status quo етнічності в сучасних умовах слід визнати, по-перше, наростаючу уніфікацію в господарсько-економічній, політичній та соціально-культурній сферах, яка викликає реакцію у відповідь – прагнення зберегти свою унікальність, по-друге, «усереднюючі» впливи масової культури й засобів масової комунікації, по-третє, багатократне посилення міграційної динаміки. На жаль, доводиться констатувати, що практично кожен глобалізаційний мегатренд справляє на етнічну ідентичність деморалізуючий і деструктивний вплив. Фактично йдеться про надзвичайно потужний виклик всезагального, тотального гатунку на адресу етнічної ідентичності як культурно-цивілізаційного, історичного і соціального феномену.

Сучасні тенденції розвитку етнічної ідентичності мають украй суперечливий характер. Зокрема, в етнічних спільнотах простежуються, з одного боку, тенденції розмивання й нівелювання значущості етнічної ідентичності, що є наслідком поширенням уніфікованих стандартів і цінностей, ретранслятором яких є масова культура. Світоглядний релятивізм і споживацька свідомість прискореними темпами формують атомізоване суспільства, в якому відбувається розрив між культурними кодами різних поколінь і змістовна девальвація традицій, що неухильно призводить до втрати національної ідентичності. З іншого боку, в багатьох ойкуменах і сферах життєдіяльності набирає сили тенденція гіперболізації етнічної ідентичності, зумовлена поліаспектною негативістикою масової міграції і ксенофобським підґрунтям масової свідомості. Наслідком цих причин є страх перед втратою власної ідентичності й зниження рівня толерантності (зокрема й насамперед етнонаціональної).

Етнічна реальність для індивіда є простором, який володіє певним набором властивостей, які сприймаються як звичні, самоочевидні. Тлумачення і конструювання такого простору спирається на накопичений особистий досвід і засвоєння досвіду інших людей. Завдяки цьому відбувається типізація феноменів і впорядкування нового досвіду [820, с. 129]. Сукупний обсяг досвіду форматує певну знаннєво-стереотипну схему, яка допомагає людині в інтерпретації світу, внаслідок чого предмети і події життєвого світу набувають для індивіда типових, звичних, операційно зручних ознак.

Етнічна ідентичність примордіальна, генеалогічно й латентно вкорінена в етнічну життєдіяльність. Її імперативність і спонтанна самовідтворюваність об'єктивно й закономірно призводять до того, що

вона не завжди стає об'єктом рефлексії і навіть не кожного разу усвідомлюється. Оскільки витoki етнічної ідентичності сягають далеко за межі індивідуального буття, то назагал вона сприймається як «само собою зрозуміле». Формування особистості кожного індивіда так чи інакше відбувається в умовах певного етнокультурного середовища, яке сприймається як даність, що має об'єктивний, «природний» і значною мірою безальтернативний характер. Крім цього, слід зазначити, що етнічність спочатку генерується на рівні суспільної свідомості й лише згодом інтеріоризується, засвоюється індивідом. Формальне зарахування людей до тієї чи іншої етнічної ідентичності (стигматизація) змушує їх дотримуватися нормативних практик відповідної етнічної групи, що стимулює процес самоідентифікації людей і добровільне дотримання норм етнічної групи, підтримку її кордонів. Як наслідок, члени спільноти в своїх повсякденних практиках підтримують ціннісно-нормативну систему певної етнічної ідентичності.

Як наголошують П. Бергер та Т. Лукман, «будь-яка людська діяльність підпадає під вплив габітуалізації. Кожна дія, яка часто повторюється, стає зразком: згодом вона може бути відтворена з економією зусиль і *ipso facto* усвідомлена як зразок його виконавцем. Крім того, габітуалізація означає, що розглянута дія може бути знову скоєна в майбутньому тим самим чином і з тим самим практичним зусиллям» [56, с. 89–90]. Габітуалізація в процесі соціокультурного конструювання етнічної ідентичності тісно пов'язана зі взаємодією. Світ культури є світом спільнот, тому будь-яка дія людини пов'язана з очікуваннями дій когось Іншого і передбачуваними очікуваннями Іншого щодо себе. Виникає сукупність взаємних типізацій, узвичаєних у ролях, яких грають окремо або спільно» [56, с. 95–96].

Безумовно, етнічна ідентичність не існує виключно на рівні нашої свідомості, в абстрактно-конструктивній формі. Навпаки, етнічна ідентичність зумовлює нашу практичну поведінку, взаємодію з іншими людьми і квінтесенцію нашого досвіду. Будучи вкоріненою в свідомості людей, етнічна ідентичність набуває виразних ознак і легітимізується в конкретних моделях людського досвіду – в габітусах, які є продуктами габітуалізації.

Культура – це єдність, метафізична одночасність буття минулих, нинішніх і майбутніх поколінь. На цьому рівні відбувається синхронічний та діахронічний зв'язок членів етносу. «Поява третіх осіб змінює характер соціальної взаємодії, яка існує між А та Б, вона змінюватиметься й надалі в міру приєднання все нових індивідів.

Габітуалізація та типізація набувають статусу історичних інститутів, що володіють власною реальністю, з якою індивід стикається як із зовнішнім і примусовим фактом» [56, с. 97–98]. Коли відбувається творення якогось інституту (традиції), то досягнення такої мети усвідомлюється як щось штучно сконструйоване. Однак у процесі передачі традиції наступному поколінню інституціоналізований світ набуває статусу реальності, існуючої за принципом «так було одвіку».

Завершальна процедура конструювання етнічної ідентичності – легітимація. Вона заснована на механізмі виправдання сформованого інституціоналізованого порядку. Її необхідність пояснюється тим, що нове покоління знаходить той чи інший інститут «з інших рук», тому первісний його зміст і функціональність залишаються втаємниченими. А оскільки високою є вірогідність відмови від попередніх соціокультурних цінностей, то для їх збереження необхідна переконлива інтерпретація усталених смислів культури і ефективності її функціонування.

П. Бергер і Т. Лукман роблять акцент на тому, що, крім «символів панування», процесу легітимації завжди сприяють «символи виправдання». На їхню думку, легітимація є одним із основних способів такого виправдання «інституційного світу»: «Легітимація виправдовує інституційний порядок, надаючи нормативного характеру його практичним імперативам» [56, с. 153]. Результуючим ефектом легітимації є уніфікована модель поведінки людей, яка сприймається як природна, зумовлена об'єктивними причинно-наслідковими обставинами. Крізь призму цієї особливості стає зрозумілим значущість процесу легітимації насамперед на етапі інновацій і запозичень, коли починають інтенсивно й безкомпромісно взаємодіяти різні культурні «сценарії» і «тексти», які ставлять під сумнів цінність попереднього досвіду, пропонуючи «розпочати все з чистого аркуша». В таких випадках під знаком питання опиняється сама історична спадкоємність і культура як її квінтесенція. Легітимація етнічної ідентичності є одним з небагатьох механізмів ефективної протидії таким деструктивним тенденціям. Цей ефект досягається на рахунок формування цілісної «картини етнічної реальності», яка охоплює як теоретичні знання, так і повсякденний досвід, містить як свідомий, так і несвідомий рівень етнокультурних архетипів.

Етнічна ідентифікація – явище багаторівневе. Здебільшого виокремлюють три щаблі, фази її становлення, еволюціонування. Початковий рівень утворюють фактори, які визначають змістовні параметри дихотомії «Ми/Вони». Наступний рівень формують етнічні

образи, закріплення за етнічними спільнотами певних культурних і статусних характеристик. Третій рівень ідейно-світоглядний: на цьому етапі генерується сукупність уявлень про минуле, сьогодення і майбутнє своєї етнічної спільноти в контексті взаємин з іншими етнічними ойкуменами.

Доволі поширеним є розмежування етнічності на об'єктивну – ту, що характеризує об'єктивні ознаки етносу, та суб'єктивну – уявлення про риси й властивості свого народу. У другому випадку етнічність синонімічна етнічній ідентичності.

Якщо відштовхуватися від критерію об'ємності, то у вузькому сенсі етнічність – це форма соціальної ідентичності, ототожнена з етнічною групою, а в широкому значенні – це все, що відрізняє один етнос від іншого, його історико-культурна своєрідність.

На початку ХХ століття в суспільствознавстві оформилися два концептуальні антиподи етнічного. Якщо перший підхід витлумачує етнос біологічною реальністю (Г. Лебон), то для другого етнос є явищем суто соціокультурним (Ю. Бромлей, С. Арутюнов). Між цими крайніми позиціями існує чимало проміжних, які більшою мірою схиляються до біологічного або соціокультурного тлумачення. Обидва підходи до розуміння етнічного феномену спрямовані головним чином на аналіз критеріїв етносу і дослідження їх генезису, на з'ясування ключових етнічних ознак на різних етапах розвитку, на розробку типології етнічних спільнот.

Третя група наукових робіт, які безпосередньо стосуються феномену етнічної ідентичності, інтерпретує її об'єктивним історичним явищем, котре має або соціобіологічну (П. Ван ден Берг, К. Гірц, Л. Гумільов), або еволюційно-історичну природу (Е. Сміт, У. Коннор, Ю. Бромлей). Досягнення представників цих концепцій і підходів полягають у розкритті важливих аспектів природи етнічності: її емоційної основи, психологічних чинників, етнічної поведінки тощо.

Також важливими результатами є висновки про вплив географічних чинників на етнічну специфіку: на матеріальну і духовну культуру, стереотипи поведінки народу. Представники цього напрямку велику увагу зосередили на вивченні основних етнодиференціюючих ознак (мови, побуту, релігії). Вони концептуалізували етнос як об'єктивну реальність, розкрили його історичну природу, дослідили етнічність і етнічну ідентичність як цілісний феномен, що функціонує на принципах розвитку.

Четверту групу становлять дослідження, що представляють етнічну ідентичність як суб'єктивний феномен, тим самим акцентують увагу на мінливості, ситуативності етнічних феноменів, довівши ці положення до ідеї штучного конструювання етнічної ідентичності та етнічних кордонів, заперечення або ігнорування етнічності як об'єктивного явища.

У межах суб'єктивістської парадигми розвиваються в основному конструктивістський (Б. Андерсон, Ф. Барт, П. Бурдьє, Е. Геллнер, Е. Гобсбаум, В. Тишков) та інструменталістський підходи (Р. Брас, Д. Горовіц, А. Коен). Важливим у досягненнях досліджень цієї групи є демонстрація особливої ролі соціального контексту вияву етнічності, тобто залежність етнічності від рівня суспільної свідомості, світогляду епохи і т. ін.; постановка проблеми масового маніпулювання етнічною ідентичністю, існування великої практики її корисливого використання політиками та іншими зацікавленими колами. Однак очевидний акцент на суб'єктивізмі, відмова від бачення соціокультурних відмінностей як об'єктивно заданих призводять до нездатності пояснити сталість, атрибутивність, інтенсивність етнічної ідентичності.

П'ята група включає дослідження, присвячені актуальним питанням формування і відтворення етнічної ідентичності в умовах глобалізації культурного простору і мультикультуралізму. Йдеться про праці У. Бека, Д. Белла, І. Валерстайна, Н. Моїсеєва, Е. Тоффлера, Ф. Фукуями, С. Гантінгтона.

Серед наук, які зробили етнічну ідентичність предметом свого розгляду, особливе місце належить соціології. Соціологічні дослідження етнічності виявилися набагато багатшими, ніж антропологічні, з точки зору представлених у них підходів. Інтерпретації етнічного пов'язані зі сформованими теоретико-методологічними орієнтаціями, що визначають різні схеми пояснення зазначеного феномену – об'єктивістську та суб'єктивістську.

У рамках цього напрямку досліджень існують дві моделі етнічної ідентичності: *лінійна* (біполярна) і *двовимірна*.

У лінійній моделі етнічна ідентичність набуває фактичного статусу в континуумі від високого рівня ідентифікації зі своєю етнічною групою (позитивна чи негативна ідентичність) до високого рівня ідентифікації з чужою етнічною групою (змінена або помилкова ідентичність). В іншій моделі акультурація розглядається як двовимірний процес, в якому можна враховувати і відносини з традиційною або етнічною культурою, і відносини з новою або домінуючою культурою –



причому, ці два види відносин можуть існувати незалежно один від одного. В результаті така модель описує чотири можливі типи етнічної ідентичності: моноетнічну ідентичність зі своєю етнічною групою, біетнічну ідентичність, моноетнічну ідентичність з чужою етнічною групою і маргінальну етнічну ідентичність.

Основу міжетнічного сприйняття утворюють когнітивні процеси категоризації (поділ на «Ми» та «Вони»), соціальної ідентифікації і соціальної диференціації (якщо використовувати категоріальну сітку А. Теджфела і Дж. Тернера). Ці британські дослідники висунули загальний принцип, згідно з яким диференціація (або оцінювальне порівняння) категоризованих груп нерозривно пов'язана з іншим когнітивним процесом – груповою ідентифікацією: кожне протиставлення об'єднує, а будь-яке об'єднання протиставляє: міра протиставлення є мірою об'єднання.

Двоєдиний процес диференціації/ідентифікації приводить до формування соціальної ідентичності, яка в найзагальнішому сенсі є результатом порівняння своєї групи з іншими соціальними об'єктами. За визначенням А. Теджфела, соціальна ідентичність – це та частина Я-концепції індивіда, яка виникає з усвідомлення свого членства в соціальній групі (або групах) разом з ціннісним і емоційним значенням, що надається цьому членству. Саме в пошуках позитивної соціальної ідентичності індивід (група) прагне самовизначитися, відокремитися від інших, утвердити щонайменше свою автономність.

Етнічна ідентичність – складова частина соціальної ідентичності особистості. Вона віддзеркалює усвідомлення своєї належності до певної етнічної спільноти. Необхідно розмежовувати поняття етнічної ідентичності та етнічності – соціологічної категорії, яка належить до визначення етнічної належності за деякими об'єктивними ознаками: етнічною належністю батьків, місцем народження, мовою, культурою. При цьому слід мати на увазі, що в реальному житті етнічна ідентичність далеко не завжди збігається з офіційною етнічністю. Також варто враховувати, що етнічна ідентичність може не збігатися із декларованою ідентичністю (зарахуванням себе до етнічної спільноти), яка проявляється в самоназві й часто залежить від соціальної кон'юнктури. У повсякденному житті індивід може ефективно користуватися «перемиканням» етнічних кодів, що не має відношення до реальної ідентичності.

Як відзначають П. Вайль і О. Геніс, за радянських часів, яким попри декларований інтернаціоналізм був притаманний державний і

побутовий антисемітизм, євреям постійно доводилося вибирати «де, коли і з ким бути євреєм»: «У повсякденному житті це означало змінити старозавітне ім'я Авраам на Аркадій, записатися в паспорті українцем, говорити без акценту, але згадувати про свою національність щоразу, коли треба складати іспит викладачеві-єврею, купувати дефіцитний товар у директора-єврея і танцювати фрейлахс на єврейському весіллі» [100, с. 299].

Етнічна ідентичність постає результируючим ефектом когнітивно-емоційного процесу усвідомлення себе представником відповідного етносу. Вона віддзеркалює як певний ступінь ототожнення себе з етносом, так і відокремлення, дистанційованість від інших етносів. Вважаючи етнічну ідентичність складовою частиною соціальної ідентичності, сучасні дослідники разом з тим роблять спроби виокремити властиві лише їй особливості. Етнічна ідентичність є формою ідентичності, втіленою в культурній традиції. Її онтологічний базис знаходиться в основному в минулому – на відміну від інших форм, орієнтованих на сьогодення і майбутнє. Ще однією особливістю етнічної ідентичності є латентна міфологічність, адже її основне опертя – ідея (чи пак – міф) про спільну культурно-історичну генеалогію.

У тому разі, коли оперують станом етнічної ідентичності, тобто ідентифікацією індивіда в певний момент і в конкретному соціальному контексті, то в її структурі зазвичай виділяють два основні компоненти – *когнітивний* (знання, уявлення про особливості власної групи і усвідомлення себе її членом на основі етнодиференціюючих ознак) та *афективний* (оцінка якостей власної групи, ставлення до членства в ній, значущість цього членства). Деякі автори також виокремлюють *поведінковий компонент*, інтерпретуючи його реальним механізмом не тільки усвідомлення, а й вияву себе членом певного етносу, залученості в соціальне життя, побудови системи відносин і дій у різних етноконтактних ситуаціях.

Існує декілька концептуальних підходів до етнічного Ренесансу другої половини ХХ століття. Істотне загострення і педалювання різних аспектів етнічної ідентичності пояснюють, зокрема: а) реакцією відсталих у своєму розвитку народів на економічну й технологічну експансію більш розвинених народів, яка породжує етнокультурний поділ праці; б) світовою конкуренцією, внаслідок якої попри уніфікацію матеріальної та духовної культури інтенсифікується внутрішньоетнічна взаємодія; в) зростанням впливу великих соціальних груп в економіці й політиці, динамізацією процесів їх згуртування

завдяки засобам масової комунікації. При цьому **етнічні спільноти з огляду апріорі на вищий рівень солідаризму й корпоративізму опиняються в більш вигідному становищі, ніж інші соціальні групи й прошарки.**

Соціальні психологи наполягають, що кожен індивід підсвідомо прагне відчувати себе частиною деякого «Ми», оскільки це формує «зону комфорту». В даному контексті слід зазначити, що етнос – не єдина група, в усвідомленні належності до якої людина шукає опору в житті. Серед таких груп можна назвати неформальні та професійні об'єднання, партії, інститути громадянського суспільства. Етнічна спільнота об'єднує різні покоління, їй притаманна усталеність у часі й стабільність складу. Завдяки цим якостям етнос набуває статусу надійної групи підтримки.

Слід зазначити, що сучасним етнічним спільнотам притаманне розмивання сутнісних ознак їхньої культури і сформованої впродовж століть картини світу. В епоху постмодерну етноси значною мірою відірвані від традицій. Відповідно до термінології М. Мід, це скоріше конфігуративні культури, в яких домінують моделлю поведінки є орієнтація на схвальні відгуки сучасників. Американська дослідниця передбачила появу ще однієї культурної норми – префігуративних культур, де не предки й не дорослі сучасники, а сама дитина формує відповіді на сутнісні питання буття. В цьому разі життя батьків не є моделлю для дітей, тому відбувається спадкоємнісний розрив поколінь.

У житті сучасного суспільства можна знайти чимало свідчень того, що прогноз М. Мід збувається. Тенденція до зростання впливу однолітків на процес формування ціннісно-нормативних орієнтацій підлітків і до одночасного зниження впливу сім'ї зафіксована в емпіричних дослідженнях усіх сучасних соціумів. Але якби пророкування американської дослідниці збулося повністю, людство зникло б з лиця землі. Незважаючи на будь-які інновації, людству для самовідтворення і саморегулювання потрібно зберігати певний мінімум зв'язків між поколіннями. Не випадково навіть попри те, що сучасні діти інтенсифікують зв'язки з однолітками, вони орієнтуються передовсім на норми й цінності дорослих.

У сучасному світі спостерігаються істотні зрушення в модальності світосприйняття: виразно простежується зацікавленість витоками, традиціями і звичаями попередніх поколінь. Такі тенденції є сукупним наслідком багатьох причин – від міжнародних конфліктів

до екологічної небезпеки. Нестабільність навколишнього світу об'єктивно й закономірно актуалізує аспект компенсаторних пошуків стабільності в минулому. Тому попри тенденції до руйнування етнічного середовища ця сфера набуває все більш істотного значення в житті сучасної людини. Причому, таке значення часто виходить за межі буттєвих реалій, набуваючи віртуального і міфологізованого статус-кво (звідси – і асоціативні паралелі, які на рівні масової свідомості пов'язують етнічну ойкумену із «золотим віком» у житті суспільства, і редукована до потреб повсякденної зручності теза про впорядкування й гармонізацію суспільного життя способом простого «повернення до витоків»).

Найбільш очевидною причиною зростання етнічної ідентичності в другій половині ХХ – на початку ХХІ століття є пошук виразних культурно-цивілізаційних орієнтирів у перенасиченому інформацією, аморфному й нестабільному світі. Друга психологічна причина лежить на поверхні, і її наявність не вимагає особливих доказів. Це інтенсифікація міжетнічних контактів – як безпосередніх (трудова міграція, студентські обміни, переміщення мільйонів емігрантів і біженців, туризм), так і опосередкованих сучасними засобами масової комунікації (від супутникового телебачення й до мережі Інтернет). Регулярні контакти актуалізують етнічну ідентичність, бо лише способом порівняння можна виразно збагнути свій етнонаціональний «профіль» як дещо особливе.

Змістовні параметри терміна «етнос» досі залишаються неоднозначними. У світовій науці значного поширення набув ще один підхід до дослідження етнічних спільнот: як соціальних конструкцій, що виникають унаслідок цілеспрямованих зусиль політиків і творчої інтелігенції для досягнення колективної мети здебільшого в середовищі культурно однорідних спільнот.

У наш час етнічне відродження втілюється в найрізноманітніших формах: від спроб реанімації стародавніх звичаїв і обрядів, фольклоризації культури і пошуків «першовитоків народної душі» до прагнення якомога повніше реалізувати потенціал національної державності.

У процесі соціалізації індивіда відбувається становлення його етнічної самосвідомості як відносно усталеної системи усвідомлених уявлень і оцінок етнодиференціюючих та етноінтегруючих компонентів життєдіяльності етносу. Як наслідок, індивід усвідомлює себе представником етносу. Етнічна самосвідомість містить два рівні

становлення – типологічний та ідентифікаційний. Етнічна ідентифікація є процесом становлення ідентичності й актом її розпізнавання. Етноідентичність можна розглядати як складову самосвідомості – це загальна система уявлень про складові етнокультурного світу, які інтегрують індивіда з етнічною спільнотою.

Сутнісні ознаки етнічної ідентичності висвітлюють декілька основних підходів:

– *примордіалістський* (К. Гірц, П. Ван ден Берг, С. Грінберг, Л. Гумільов, Б. Малиновський, Е. Редкліф-Браун, Е. Сміт, У. Коннор), який витлумачує етнічність спільнотою з об'єктивними характеристиками належності: територія, мова, расовий тип, релігія, психічний склад, світогляд тощо;

– *інструменталістський* (С. Олзак, Дж. Нейгел, Ф. Барт) виходить з тих міркувань, що етнічність детермінується ситуаційно;

– *конструктивістський* (Б. Андерсон, Е. Гобсбаум, В. Тишков, В. Малахов) надає національній та етнічній ідентичності статусу не об'єктивної даності, а сконструйованої реальності;

– *теорія етносу* (Ю. Бромлей, С. Арутюнов, С. Кравченко) у поясненні етнічності відштовхується від концептуального положення, що кожній соціально-економічній формації притаманний власний тип етнічної спільноти.

З початку 70-х років ХХ століття активна дискусія щодо проблематики етнічної ідентичності почала розгортатися в етнології і антропології. Сформувалися три основні теоретико-методологічні підходи до розуміння етнічної ідентичності: конструктивістський, інструменталістський та примордіалістський (есенціалістський). У свою чергу, примордіалізм існує в двох концептуально-стилістичних варіантах: соціобіологічному та еволюційно-історичному.

Примордіалістський (від англ. *primordial* – первісний, початковий) підхід розроблений у роботах П. ван ден Берге, Ю. Бромлея, Р. Гамбіно, К. Гірца, У. Коннора, Е. Стюарта та інших. Термін «примордіальні зв'язки» введений Е. Шилзом, який вжив його для характеристики внутрішньосімейних стосунків. Більш ґрунтовне формулювання сутності цього підходу належить К. Гірцу, який інтерпретує етнічність вродженою фундаментальною властивістю людської природи, що має об'єктивну основу і не схильна до швидких змін.

Примордіалізм відштовхується від тези про етнічність як вроджену властивість людської природи. Здебільшого цей напрям

репрезентують соціобіологічні концепції етнічності. Зокрема, концепція П'єра Ван ден Берге пояснює феномен етнічності генетичною схильністю людини до відбору за родинною ознакою. В цій системі світоглядних координат «родинний відбір» відіграв вирішальну роль у формуванні як етнічних груп: етнічність віддзеркалює перевагу родинних зв'язків перед індивідуалізмом, а сам етнос має статус «розширеної родинної групи». На думку Ван ден Берге, зі збільшенням розмірів людських спільнот межі етносу розширювалися, натомість зв'язки спорідненості розмивалися. Втім, потреба в колективності, «яка ширша, ніж безпосереднє коло родичів», і далі залишається спонукальним мотивом життєдіяльності сучасних суспільств. Загалом етнічність у соціобіологічному розумінні постає всеохоплюючою формою природного відбору і родинних зв'язків людей, які зберігають своє значення і в сучасних суспільствах.

Соціобіологічне розуміння етнічності представлене концепцією пасіонарності Л. Гумільова, який вважав етнос біофізичною реальністю (змістом), доповненою певною соціальною формою. Для Гумільова етнос є феноменом, нерозривно пов'язаним із ландшафтом, а етногенез – це чотирифазний процес народження, підйому, занепаду і вмирання етносу. Вирішальну роль у цьому процесі відіграє біологічний потенціал людини, який генерує своєрідну «надлишкову енергію» – пасіонарність. Нею володіють окремі індивіди і групи людей, які залучають етнос в активну внутрішньо- та міжетнічну життєдіяльність. Досягши апогею, етнос занепадає і розчиняється поміж інших етносів, котрі опинилися в пасіонарній фазі розвитку. Історичні межі, що охоплюють період від початкового пасіонарного поштовху до вмирання етносу, становлять 1000 – 1500 років.

Соціобіологічний примордіалізм характерний, зокрема, романтичній німецькій філософії з її міфом «крові та ґрунту», а від неї він був успадкований і фундаторами марксизму. Попри те, що в наш час редукована версія примордіалізму, як правило, вже не практикується, тим не менше, міф «крові та ґрунту» час від часу зазнає реанімації навіть у середовищі інтелектуалів, які стверджують, що етнічність – це не культура, не релігія і не мова, а самосвідомість, кров як носій соціальних інстинктів сприйняття і дії. Саме кров як біологічний фактор становить стрижень, який гальванізує, намагнічує конкретно-історичні вияви етнічності.

Натомість представники еволюційно-історичного напрямку в примордіалізмі розглядають етнос скоріше як спільноту, в якій

взаємна прив'язаність досягається засобом впливу тих чи інших соціальних умов і обставин, а не перебігом біологічного розвитку, таким чином, вона не закріплюється жорстко. Еволюційно-історична тенденція сягає праць І. Гердера – зокрема, його трактувань народу як спільноти, що виникає на основі єдності «крові та ґрунту».

Існують і суто соціальні версії примордіалізму – соціокультурні або культурно-історичні (репрезентовані працями К. Гірца, Р. Гамбіно, У. Коннора), в яких етнічність розуміється як явище соціальне й об'єктивне, притаманне всім стадіям еволюції людського суспільства, а її трансісторичність зумовлена інерцією культурних традицій [165, с. 455–456]. Психологічні версії примордіалізму також мають чимало концептуальних варіацій. Загалом же прихильники цього підходу вдаються до пояснення етнічних процесів, залучаючи аналіз особливостей людської психіки. Головне, в чому солідарні всі стилістичні відгалуження психологічної версії примордіалізму, зводиться до постулату, що етнічність як емоційна прив'язаність є незмінним і фундаментальним аспектом «Я-образу» кожної людини.

Для примордіалізму етнічність є певною об'єктивною (чи пак – надсуб'єктивною) даністю, такою характеристикою індивіда, яка зумовлена або історичним розвитком, або біологічною еволюцією. Оскільки примордіальне передує свідомості людини, то примордіальність етнічного означає, що етнічність не залежить від її усвідомлення так само, як будь-яка інша генетично успадкована особливість і ознака. Ця даність не підлягає перегляду внаслідок її осмислення, аналізу, рефлексії тощо. Повсякденність – основна сфера повноважень примордіалізму: повсякденна свідомість людей буквально просякнута примордіалізмом.

У західній традиції найбільш знаковим репрезентантом примордіалістського підходу вважається Ентоні Сміт. Цей дослідник визначав етнос спільнотою людей, які володіють спільною назвою, історією і культурою, котра асоціюється з відповідною територією, мають конвенційні міфи про предків, а також наділені почуттям солідарності. Основне в примордіалізмі – змалювання етнічності засобом «об'єктивних характеристик», хоча різноманітні примордіалістські версії мають істотні розбіжності в питанні тлумачення специфіки і змісту цих об'єктивних характеристик. Вони можуть бути як біологічними і психологічними (пасіонарність, колективні архетипи), так і соціальними або історичними (цивілізаційний підхід або суспільно-економічні формації).

Примордіалізм здебільшого вдається до послуг методологічного есенціалізму – способу наукового пізнання, який має на меті насамперед «розкриття справжньої природи речей». Атрибутивною ознакою есенціалізму є інтелектуальна процедура гіпостазуючої реіфікації. Гіпостазування – це прийняття предмета мислимого за предмет справжній, а реіфікація – є прийняттям того, що існує в людських відносинах як те, що існує само по собі. Спорідненість цих інтелектуальних процедур очевидна, а от їхня відмінність потребує конкретизації: отже, якщо гіпостазування є перетворенням думки в річ, то реіфікація – це перетворення відношення в річ. В будь-якому разі як одне, так і інше передбачає уречевлення того, що є об'єктом нашого мислення.

Слід зазначити, що масові етнічні рухи в США ще в 70-х роках ХХ століття виявили недостатність сформульованої на основі примордіального тлумачення етнічності теорії «плавильного казана», яка почала замінюватися теорією «салату» [464, с. 140]. Загалом парадокс еволюції примордіалізму полягає в тому, що, з одного боку, ці погляди сьогодні не справляють майже ніякого впливу на науковий дискурс про етнічні процеси, а з іншого, – уявлення про вічне існування націй притаманне практично всім націоналістичним доктринам. Крім того, як зазначає Ричард Дженкінс, «примордіалізм віддзеркалює позицію «здорового глузду», яка володіє величезною силою в сучасному світі тотальної повсякденності» [905, с. 22].

Конструктивізм та інструменталізм (відомий також під назвами ситуаціонізм та мобілізаціонізм) відносять до числа постмодерністських теоретичних концепцій. З погляду багатьох сучасних прихильників конструктивістського підходу, етнічність – це форма соціальної організації (конструювання) культурних відмінностей, а етнічну ідентичність від інших форм соціальної ідентичності відрізняє перш за все уявлення про спільну культуру (або віра в неї), хоча це може бути також ідея або міф про спільність походження та історичної еволюції. Критична тенденція конструктивізму розглядає етнічне почуття, не кажучи вже про сформульовані у його контексті міфи й доктрини, як «інтелектуальний конструкт і результат цілеспрямованих зусиль елітного прошарку».

Конструктивісти вбачають в етнічності лише артефакт, який конститується окремими індивідами або групами з метою консолідації спільноти задля досягнення певних результатів. На їх думку, етнічності притаманні два імперативи – ситуативність та



мотивованість. Нації, як і інші форми соціальної реальності, не виникають самі по собі: прихильники цього підходу (Б. Андерсон, Р. Брубейкер, Е. Геллнер, Е. Гобсбаум) детально змальовують діяльність інтелектуалів з генерування національної культури, канонізації «традицій», поширення національної самосвідомості.

Один з творців цього підходу, Фредерік Барт, таким чином підсумовував основні уявлення про природу етнічної ідентичності:

1) етнічну ідентичність слід розглядати швидше як форму соціальної організації, ніж вияв певного культурного комплексу, а процес рекрутування до складу групи, визначення і збереження її кордонів свідчить, що етнічні групи і їх характеристики є результатом історичних, економічних і політичних обставин і ситуативних впливів;

2) будучи питанням свідомості (ідентифікації), членство в етнічній групі залежить від приписів і скерування себе: лише після того, як індивіди почнуть розділяти загальні уявлення про те, чим є етнічна група, вони стануть діяти на основі цих уявлень, а етнічність знайде організаційні та інституційні відмінності;

3) сутнісну значущість мають тільки ті культурні характеристики, які використовуються для маркування відмінностей і групових кордонів, а не уявлення фахівців про те, що більш характерно або «традиційно» для тієї чи іншої культурної спільноти; сконструйовані в цьому контексті культурні стандарти використовуються для оцінки і суджень про етнічну належність;

4) ключову роль у конструюванні етнічності відіграє політика етнічного підприємництва, тобто мобілізація членів етнічної групи на колективні дії з боку лідерів, які мають на меті політичні цілі, а не виражають культурну ідеологію групи або «волю народу».

У 70 – 80-х роках ХХ століття етнічні проблеми привели до появи концептуалістики сконструйованості етнічної ідентичності. Основне теоретичне обґрунтування цей підхід здобув у працях Дж. Комароффа. Конструктивістське розуміння етнічності також пов'язують з ім'ям Ф. Барта, який розглядає ідентичність як довільне зарахування індивідом себе до певної етнічної групи. Із суто культурної спільноти Ф. Барт перетворив етнос на соціально-психологічну спільноту. В цьому контексті також доцільно відзначити аргументаційний доробок Е. Геллнера, Е. Гобсбаума та П. Бурдьє.

На противагу есенціалізму, конструктивістський підхід інтерпретує етнічність простором дискурсів, які самоконструюються в актах інтерпретації. Щоправда, конструктивізм у соціальних науках перестав

бути єдиним напрямом. «Конструювання» може означати як виявлення типів «повсякденності» (П. Бергер, Т. Лукман, Е. Гідденс), так і самоактуалізацію символічного поля соціальності (П. Бурдьє). Аналіз етнічності зводиться до опису типів її вияву, фіксації стереотипних суджень, а також до констатації факту ідеологізації етнічності.

У конструктивістських парадигмах етнічність осмислюється насамперед крізь призму ідентифікаційної процесуальності. Аналіз проблематики ідентичності відбувається в основному за посередництва концептуального базису «інтерпретативної соціології» (І. Гофман, Дж. Г. Мід), а вістря уваги зосереджується передовсім на розкритті психологічних смислів ідентифікації.

У соціально-психологічній концепції Е. Еріксона закріплюються уявлення про несвідомо успадковану колективну ідентичність, яка є фундаментальною передумовою індивідуального існування і ключовою детермінантою соціальної поведінки.

Поведінкове тлумачення ідентичності притаманне Бристольській школі психології (Д. Абрамс, Дж. Тернер), представники якої наголошують на значенні ідентичності як регулятива належності до соціальної спільноти.

Феноменологічна концепція А. Шютца спрямована на з'ясування смислу повсякденної ідентифікації в ситуації інтерсуб'єктивної взаємодії і взаємозумовленості. Вона акцентує увагу на поширеній у наш час підміні ідентифікації соціалізацією, внаслідок чого доводиться мати справу з *de facto* хибною, уявною, віртуальною ідентичністю, яка віддзеркалює не стільки сутнісні ознаки суб'єкта ідентифікації, скільки регламентні вимоги і функціональні пріоритети соціального середовища, втілення яких на практиці призводить до істотної статусної трансформації – перетворення суб'єкта ідентифікації на об'єкта соціалізації.

Конструктивістський напрям, репрезентований працями П. Бурдьє, Р. Ленуара і Д. Мерло, передбачає розгляд соціальної реальності у форматі символічного поля, котре самовизначається в процесі конструювання інтерпретативних моделей соціальної дійсності та евентуальності. Розкрита з цієї позиції етнічність постає багатоманітним, поліаспектним дискурсом, основним ціннісно-цільовим орієнтиром якого вважається аргументаційна переконливість. Конструктивістський напрям відштовхується від концептуального положення, згідно з яким етнонаціональні доктрини й міфологеми є не стільки продуктом об'єктивного, спонтанного й еволюційного

розвитку, скільки результатом суб'єктивних зусиль: вони буквально «конструюються» (звідси – й конструктивізм) інтелектуальною елітою етносу – політичними і громадськими діячами, вченими, письменниками і художниками. У такій системі смислових координат етнос постає світоглядним конструктом еліти, який поширюється на масову свідомість засобом наративу, комунікативного обміну і дискурсу.

Зрештою, конструктивістські механізми лежать в основі не лише етно- і націотворення: практично будь-яка світоглядно-аксіологічна, етична й деонтологічна даність у соціальній сфері є результатом певних цілеспрямованих зусиль, того *de facto* суб'єктивістського конструювання, яке дає підстави стверджувати про істотність і навіть визначальність конструктивістського впливу на духовну сферу суспільно-політичної життєдіяльності. Єдина теоретико-інтерпретаційна інтрига стосується хіба що «міри волонтаризму»: оскільки, з одного боку, безглуздо заперечувати дієздатність конструктивістських зусиль у принципі, а, з іншого боку, цілком зрозуміло, що на несприятливому ґрунті не зможе прорости жодна ідея, то в такій системі смислових координат пріоритетного значення набуває визначення, яким має бути той *minimum minimum* об'єктивної готовності суспільної свідомості до сприйняття суб'єктивної пропозиційності у вигляді ідей, доктрин, світоглядно-аксіологічних і етичних пріоритетів тощо.

Між іншим, окрім того, що етнічність є штучно створеним інтелектуальним конструктом, їй також притаманні сутнісні ознаки «нав'язаної» соціальності, засобом якої відбувається етнічна мобілізація населення. Етнічний рекрутинг набуває пріоритетного значення в кризові й перехідні періоди соціально-політичної еволюції, коли конче необхідно оперативно прийти до консенсусу чи хоча б компромісу щодо шляхів і засобів подолання негативних тенденцій. З огляду на критичну обмеженість часових ресурсів значущість оперативного прийняття рішень у таких випадках важко переоцінити.

Якщо примордіалізм відштовхується від концептуальних положень про існування генетично обумовленого етнічного почуття, то інструменталізм (в особі Н. Глейзера, А. Коена, Д. Мойніхена, Дж. Ротшильда, М. Есмаїлі, К. Янга) наполягають на умовності «примордіальних передумов», уподібнюють їх до гри політичних інтересів еліт. За метафоричним висловом М. Бенкса, якщо примордіалісти поміщають етнічність «в серце людини», то інструменталісти – «в голову». Якщо конструктивісти до деякої міри визнають об'єктивний характер тих чи інших етнічних ознак, то інструменталісти найбільш

послідовно заперечують об'єктивність етнічних систем, бо для них етнічна і національна ідентичність – переважно продукт маніпулювання з боку еліт («етнічних підприємців»), які наживають символічний і політичний капітал на етнізації соціальних проблем, на акцентуванні й експлуатації міжгрупових відмінностей і протиріч, формулюючи весь спектр соціальної проблематики виключно в етнічних термінах.

Інструменталізм суверенізувався в окремий напрям, що існує поряд із конструктивізмом та примордіалізмом. Утім, коректність такої парадигмальної інституціалізації багатьма ставиться під сумнів з різних причин. Зокрема, відмінність між конструктивізмом та примордіалізмом проводиться на основі різного розуміння етнічності: якщо в примордіалізмі етнічність генеалогічно задана, то в конструктивізмі вона є інтелектуальним конструктом.

Що стосується інструменталізму, то він змістовно й функціонально позиціонує етнос спільністю індивідів, яким, по-перше, притаманні споріднені інтереси і які, по-друге, використовують етнічність для забезпечення цих інтересів. Таким чином, реальною основою об'єднання індивідів виявляється не етнічність, а інтереси (економічні, політичні і т. д.). Етнічність у такій системі смислових координат має суто інструментальне значення: її використовують задля задоволення інтересів – не більше й не менше. Принагідно зазначимо, що фактор інтересів часто є предметом звинувачень на адресу інструменталізму з боку ідейних опонентів, які вбачають у цьому «неадекватну буттєвим реаліям меркантильність і цинізм», наводять численні приклади того, як індивіди відстоюють свою етнічність навіть ціною життя, не говорячи вже про ситуативні інтереси.

Ключовою демаркаційною ознакою всіх інструменталістських теорій є їхнє опертя на функціоналізм та прагматизм. На протигагу примордіалістському підходу, адепти інструменталізму орієнтовані в своїх дослідницьких зусиллях на пошук не об'єктивних причинно-наслідкових основ етнічності, а функціонального покликання етносів. Інструменталізм ігнорує з'ясування об'єктивних основ існування етносу, обмежуючись інтригою задоволення етносами потреб та інтересів.

Усі три концептуальні підходи до тлумачення природи і закономірностей функціонування етнічності мають свої «вузькі місця». Зокрема, примордіалісти нездатні пояснити коливання значущості етнічності в часі (її різну інтенсивність), а конструктивісти та інструменталісти – усталеність, «живучість» етнічності, її феноменальну опірність тектонічним соціально-історичним зрушенням.

Доводиться констатувати, що жоден з домінуючих станом на сьогодні концептуальних підходів неспроможний сформулювати переконливу й аргументаційно несуперечливу відповідь на всю сукупність наявних політичних, культурних та історичних феноменів. Причому, якщо взяти за точку концептуального відліку примордіалізм, то формування радянської людини засобом репресивної соціалізації і пропаганди підпадає під критеріальні ознаки авантюри, апріорі приреченої на провал. Справді, оскільки радянська ідентичність вторинна щодо ідентичності етнічної, то ця обставина повинна була стати на заваді органічному засвоєнню нав'язаної групової солідарності під назвою «радянський народ». Утім, як іронічно зауважив американський колумніст Патрік Б'юкенен, Господь має хороше почуття гумору – самоідентифікація з радянським народом виявилася не просто ідеологічним фантомом, а цілком реальним життєвим регулятивом для мільйонів громадян СРСР.

З іншого боку, штучність і ефемерність таких надетнічних ідентичностей, як радянська та югославська, призвела до того, що попри тривале існування вони розсипалися майже раптово, а насамкінець ще й породили безліч проблемних «залишкових ефектів» у діапазоні від побутової неприязні й до неухильної необхідності поділу спільного майна й історії. Зрештою, це ще навіть не проблема, а лише верхівка її айсберга, бо основний обсяг і кричущий стан проблеми полягає в засобах її розв'язання, а саме: в етнічних чистках, у спалених і розорених населених пунктах, у тисячах вбитих, закатованих і згвалтованих, у мільйонах сиріт і біженців. Як тут не згадати афоризм, що кожна епоха Просвітництва має свої періоди канібалізму і середньовічних казематів.

Інструменталізм також аргументаційно небездоганний: якщо виходити із концептуалізованого ним «раціонального вибору ідентичності», то незрозуміло, чому після століть асиміляції різного рівня інтенсивності каталонці й баски в переважній більшості так і не вважають себе іспанцями, корсіканці – французами, а фламандці – бельгійцями. Кон'юнктурна раціональність інструменталізму також не знаходить у своєму інтерпретаційному арсеналі відповіді на запитання, чому зберегли свою ідентичність євреї, розсіяні впродовж понад двох тисячоліть поміж багатьма народами, і чому рівень національної (навіть не етнічної, а саме національної!) ідентичності розділених щонайменше між п'ятьма країнами курдів є вищим, ніж у більшості народів, які мають власну державу.

Якщо підходити за формально-логічними ознаками, то в поліетнічному соціумі найбільш сприятливою для індивіда (за принципом симетрії) є поліетнічна ідентичність, оскільки вона створює об'єктивні передумови органічного поєднання різних етнічних ракурсів сприйняття світу, опанування світоглядним і ціннісним інструментарієм одразу кілька культур. Утім, на практиці все не так однозначно: «культурні гібриди» є членами груп меншості та вихідцями з міжетнічних шлюбів, тому вони часто репрезентують собою не поєднувальний шов, а прірву розриву. Таким представникам «культурних гібридів» притаманна маргінальна етнічна ідентичність, бо, балансує між різними культурами, вони належним чином не опановують цінностями жодної з них. Ці індивіди часто відчувають внутрішньоособистісні конфлікти, симптомами яких, на думку автора книги «Маргінальна людина» Еверет Стоунквіста [769], постає дезорганізованість, відчуженість, відчуття «неприсутньої стіни», непристосованості, відчаю, безглуздості існування тощо.

Можна сформулювати деякі висновки стосовно змісту понять етнічність і етнічна ідентичність.

По-перше, існуючі на основі культурних відмінностей етнічні спільноти є не лише соціальними конструктами, що актуалізуються внаслідок цілеспрямованих зусиль з боку культурних і політичних еліт, а й продуктом історичного розвитку. Цементуючою основою цих спільнот є міф про спільне походження, ідентичність або уявлення про належність до групи, що поділяються її членами і виникають на основі солідарності.

По-друге, межі спільнот визначаються обраними культурними характеристиками, тому зміст особистісної та групової ідентичності відносно мінливий не лише на історико-часовому, а й на ситуативному рівні.

По-третє, інтенсивність вияву етнонаціональної ідентичності значною мірою визначається політичними елітами, їх цілями і стратегіями. Серед них найважливішу роль відіграє формулювання відповідей на зовнішні виклики методом маніфестації самототожності, встановлення контролю над значущими ресурсами і політичними інститутами, забезпечення соціального комфорту «своєї» групи і т. ін.

Існування етнічної форми групової ідентичності («територіального патріотизму» – за висловом одного з фундаторів неореалізму Кеннета Уолша) не має особливого політичного значення доти, доки не поєднується з ідеєю нації, доки не відбувається взаємопотенціювання цих факторів. Слід також зазначити, що фенотипічні (расові) та візуальні відмінності однієї частини населення країни від іншої роблять міжгрупову дистанцію навіть більш значущою, ніж набір культурних і політичних характеристик.

### 6.3. Змістовні маркери національної ідентичності

*Ви, байстрюки катів осатанілих,  
Не забувайте, виродки, ніде:  
Народ мій є! В його гарячих жилах  
Козацька кров пульсує і гуде!*

**(Василь Симоненко)**

Здебільшого поняття етнічної та національної ідентичності вживають як синонімічні. Однак, на відміну від етносу, нація – це те, що дано людині не від народження, а внаслідок власних зусиль і особистого вибору. Якщо етнічна ідентичність апріорі й апостеріорі примордіальна, то національна ідентичність апріорі примордіальна, а апостеріорі в основному конструктивістська. Якщо етнос не вибирають, то націю вибрати можна. Зазначену особливість з різних позицій висвітлює «соціологія повсякденності» А. Шютца, етнометодологія Г. Гарфінкеля, символічний інтеракціонізм Дж. Міда та Ч. Кулі, «соціальна конструкція реальності» П. Бергера та Н. Лукмана, «обґрунтована теорія» А. Страуса та Дж. Корбіна. Тут також стануть в нагоді праці Курта Хюбнера «Нація: від занепаду до виродження» та Ентоні Сміта «Націоналізм: теорія, ідеологія, історія», а також «Нації і націоналізм у глобальну епоху».

Як зазначалося в класичній праці Ольгерда Бочковського «Вступ до націології», «теорія нації вибудовується на таких принципах: раса (антропологія), територія (природний ландшафт), мова (лінгвальні відмінності), історія, теорія пам'яті, ментальність (психологічні відмінності), культура (духовно-мистецькі й літературні впливи). Усі народи Балканського півострова об'єднує майже невлонима, але істотна цивілізаційна спорідненість: середземноморський темперамент, глибокий традиціоналізм у звичаях, «кам'янистий» стиль мистецького мислення і символіки, міфо-поетичне сприйняття світу, психологія окремішності, схожість звичаїв і побутової поведінки» [34].

Як писав Ернест Ренан, нація є складним балансом між колективним досвідом виховання і колективним досвідом забуття. Нація – це державна, соціальна, культурна належність індивіда, а не його антропологічна і етнічна визначеність. На відміну від етнічної, національна ідентичність передбачає наявність певної ментальної настанови, відчуття індивідом тією чи іншою мірою своєї причетності до

соціально-політичного утворення (як правило – держави). Ю. Габермас не випадково стверджував, що націоналізм означає перший крок до рефлексійного засвоєння традицій, до яких ми себе зараховуємо.

У «Поетиці простору» Г. Башляр [855] аналізує зумовленість людської свідомості різними факторами життєдіяльності. Детально розглянув цей аспект і Д. Дідней. Він провів порівняльний аналіз різних випадків націоналізму і дійшов висновку, що зі зниженням ролі релігії в суспільстві сучасний націоналізм замінює релігійні зв'язки між індивідуами просторово-політичними, проте націоналістична риторика послідовно використовує засоби релігійного символізму. Дідней вважає, що «в найбільш ранніх концепціях політичної ідентичності простір часто визначається святим місцем, бо він вважається населеним духами, богами і божественними силами» [879, с. 132].

Соціокультурні відмінності призводять до формування різних картин світу і способів світоглядної навігації. Для більшості сучасних суспільств притаманні сегментарні відмінності культурного, релігійного, мовного, етнічного, аксіологічного та іншого ґатунку. Нація – це суспільне явище з префіксом над-: надетнічне, надконфесійне тощо. Якщо «національне» корелює здебільшого із соціально-політичними сенсами і причинно-наслідковими зв'язками, то «культурне» застосовується для позначення суто національних явищ і атрибутів, а «етнічне» встановлює генеалогічні зв'язки за кровними ознаками (йдеться про еволюційну генетику, основу досліджень якої складає фактор гаплогрупи).

Між іншим, «саме «етнічне» – усвідомлення людиною своєї етнічної тотожності, відчуття спільної історичної долі, схожості почуттів, ідей і поведінки, ідентичність думок і вчинків – надає культурі яскраво вираженого національного характеру» [486, с. 14]. Етнічний націоналізм набуває домінантних ознак тоді, коли політичний контекст зазнає дискредитації чи колапсу, коли інститути влади виявляються неспроможними задовольнити базові потреби громадян або відсутні альтернативні структури, спроможні взяти на себе реалізацію цих функцій.

Ігор Кон зазначав, що термін «національний характер», який уперше з'явився на рівні повсякденної свідомості, все ще залишається «не так аналітичним, як описовим». Він покликаний «виразити специфіку способу життя народу» (тобто передбачає порівняння і фіксацію відмінностей) [358, с. 143–144]. На формування національного характеру впливають: еволюція соціокультурного середовища,



особливості функціонування соціальних інститутів і влади, модальність (ворожа чи дружня) оточення суспільства (держави). В основі національного (етнічного) характеру лежить «певна ієрархія ідей і світоглядних преференцій, які в свідомості кожного носія даної культури «викликають певні сентименти, пов'язані з інтенсивно забарвленою гамою почуттів і емоцій. Поява в свідомості таких маркерів завжди слугує імпульсом до більш-менш типової дії». Ця «одиниця «спільного знаменника особистості», яка є результатом ланцюжка «предмет–дія», окреслює змістовні координати соціального архетипу [332, с. 34].

В. Єгоров у монографії «Філософія російської культури» [250] зазначає, що національний характер, будучи явищем насамперед психологічним, утворює симбіоз національних ознак і якостей. Доміnantивні психологічні акценти національного характеру складаються як з успадкованих, так і зі сформованих якостей. Національний характер постає сукупністю специфічних психологічних рис, які в більшій чи меншій мірі притаманні тій чи іншій спільноті, котра існує за конкретних соціокультурних, економічних і природних умов розвитку. Це своєрідний симбіоз почуттів і емоцій, способу мислення і дій, усталених звичок і традицій, сформованих під впливом історичних обставин матеріального і духовного життя, а також особливостей історичного розвитку, які детермінують специфіку її національної культури (принаймні істотно позначаються на її змістовно-аксіологічній матриці).

Поняття «культурний архетип» і «національний характер» не просто взаємопов'язані, а утворюють нерозривну єдність, в якій культурний архетип відіграє визначальну роль, формуючи національний характер. Культурний архетип, сформований взаємодією природи, географічного статус-кво, особливостями світогляду і соціокультурним оточенням, актуалізує ті чи інші властивості й характеристики, притаманні народу. Натомість національний характер найбільш виразно і комплексно виявляє базові компоненти культурного архетипу етносу.

Поширений стереотип, відповідно до якого в умовах модернізації та глобалізації відбувається заміщення етнічної ідентичності національною, не підтверджується практикою. Насправді етнічна та національна ідентичність співіснують як дві конкуруючі форми групової ідентичності: якщо для етнічної ідентичності вирішальним фактором є культурна спільність, то для національної – політична (державна). Найбільш ефективним націогенеруючим чинником вважається держава. В абсолютній більшості випадків вона прагне

поширити єдину мову серед усіх функціональних елементів поліетнічної нації. Як наполягає Ерік Гобсбаум, не нація створює державу, а держава породжує націю.

Кожна нація є феноменом іманентно політичним, тому коректно вести мову не про політичну, а про етатистську та інші нації. Становлення єдиної нації на основі багатьох етнічних компонентів не має певного взірця чи еталону. В різних випадках вирішальну роль відіграють ті чи інші чинники, однак завжди поліетнічні й полікультурні нації відрізняються, з одного боку, драматичною взаємодією компонентів етногрупової ідентичності, а з іншого – виникненням ідентичності, яка є спільною основою для всіх.

Еміль Дюркгейм помітив цікаву закономірність, яка виявилася характерною практично для кожної сучасної національної держави. Сутність з'ясованого соціологічного правила полягала в наступному: у сфері бізнесу і вільних професій представників нетитульного етносу значно більше, ніж могло б бути, якщо виходити з ідеї прямо пропорційного представництва кожної етнічної групи в усіх сферах суспільного буття. Інший бік медалі полягає в тому, що представників націотворчого, титульного етносу країни в таких галузях, як політика, державне управління та військо, значно більше, ніж у загальній структурі населення.

Енергетичне поле дискурсу часто є настільки сильним, що йому цілком до снаги збурювати не лише взаємини на міжособистісному чи міжгруповому рівнях, а й виштовхувати на межу війни відносини між цілими країнами й народами. Варто згадати хоч би так звану «карикатурну війну», коли типові для західноєвропейського світського способу мислення «веселі картинки», розміщені в одному з данських журналів, викликали абсолютно неадекватну за європейськими мірками агресивну реакцію з боку населення низки арабських країн, офіційні та релігійні кола яких розцінили поширений європейськими ЗМІ карикатурний дискурс не інакше, як замах на релігійні святині й політичну провокацію. Такий конфлікт світської та релігійної інтерпретацій продемонстрував розлогість інструментального діапазону дискурсів – не лише закладені в них силу й пристрасть, а й наявність динамічного поля суперництва за гегемонію, яка може призвести до непередбачуваних наслідків.

Бенедикт Андерсон запропонував таке визначення нації: уявна політична спільнота – причому уявна як необхідно обмежена й суверенна. Він вважає, що будь-яка спільнота, якщо вона не заснована на

безпосередніх міжособистісних контактах, є уявною, і що різні спільноти подібного гатунку розрізняються лише способами, якими вони уявляються.

Принципова відмінність нації від інших спільнот полягає в її обмеженості й суверенності. Нація обмежена, бо немає нації, рівної людству в цілому. Водночас нація суверенна, позаяк категорія суверенітет з'явилася в часи зрілої стадії людської історії і свободи, масштабом і символом якої вважається суверенна держава. Нарешті, нація є спільнотою, оскільки, незважаючи на нерівність і навіть експлуатацію в межах цих спільнот, вона віддзеркалює, висловлюючись терміном Еміля Дюркгейма, «глибоке горизонтальне товариство».

Як слушно зазначав Е. Ренан, націю як органічну й солідарну соціальну єдність формують спільні тріумфи в минулому, спільна воля в сучасному й спільні проекти на майбутнє. В наш час національна ідея має бути спрямована на примирення минулого і сьогодення та визначення перспективи на майбутнє. Невизначеність і непослідовність державної політики не сприяє консолідації суспільства: навпаки – це створює умови для розшарування за соціокультурними, мовними, національними, релігійними та іншими ознаками. Тому вкрай необхідним є забезпечення національної згоди щодо принципів аспектів пріоритетного розвитку. І така згода має бути не політичним чи популістським гаслом, а способом пояснення дійсності й конструювання майбутнього.

На думку Дж. Віко, лише «нова наука» через історичний аналіз мови, міфу, ритуалу різних народів допоможе досягнути справжню людську природу. Французькі просвітителі ввели поняття «дух народу» і намагалися розв'язати проблему його зумовленості географічними факторами, а французька філософія культури ХІХ століття особливу увагу привернула до значущості колективного фактора. А. де Сен-Сімон та О. Конт вбачали в релігійній вірі об'єднуючу силу, фактор формування духу колективності. І. Тен зробив акцент на вивченні надіндивідуальних форм культури, що дало можливість вийти на розуміння регіональних національних особливостей вияву історичного «духу». Е. Дюркгейм, відвівши індивідуальним особливостям людей другорядне значення, зробив акцент на суспільстві, оскільки «лише воно може ефективно виконати функцію оберега і депозитарія духовних цінностей». І. Гердер, розвиваючи ідеї Дж. Віко, стверджував, що народні традиції створюють ту органічну єдність, яка генерує відчуття ідентичності. Він перший ввів поняття «Volk» (народ) –

товариства людей, мова й історичні традиції яких формують їх свідомість, слугують сутнісними ресурсами розвитку когнітивних процесів. Згідно з Г. Гегелем, культура кожного народу утворює взаємопов'язану систему суспільних форм життя, фундаментом якої є «дух цього народу». Згідно з Баденською школою неокантіанства аналіз культури перебуває в тісній корелятивній залежності від її ціннісного змісту.

Людські істоти реалізують свій життєдіяльнісний потенціал засобом створеної ними культури, яка відіграє роль примордіалістського фундаменту суспільного буття. Примордіальність певного об'єкта означає, що він існує споконвічно і лежить в основі життєдіяльності, є детермінантою подальших подій і процесів. У сучасному світі культурні ідентичності (етнічні, національні, релігійні, цивілізаційні) мають визначальний статус. Саме культурна ідентичність лежить в основі держав-націй. Доки спільноти готові зберігати свою культурну «особливість», доки вони ставлять свою національну ідентичність вище класових, конфесійних чи регіональних відмінностей, доти існує і нація. Е. Ренан став автором легендарної метафори, порівнявши існування нації з щоденним плебісцитом: справді, доки ми солідарні один з одним, доки дотримуємося сумісних вірувань, цінностей і міфів, доти залишаємося членами однієї нації.

У традиційних концепціях нації ідентичність досліджується, виходячи з характерного для англосовітської літератури розгляду нації як держави, співгромадянства, як результат соціалізації, усвідомленого вибору в конкретному соціально-політичному контексті. На зміну традиційному, жорстко обмеженому і однозначному процесу утвердження національної самосвідомості приходять процес вільного інтелектуального пошуку, ідентичності як самоототожнення з різними групами зі збереженням внутрішнього плюралізму.

Теорії національної ідентичності часто з'являються на перетині декількох наук (соціології, політології, філософії, географії, економіки, культурології, антропології). Вибірка найбільш впливових теорій нації і націоналізму доводить, що за сферою діяльності дослідники належать до різних сфер знання. Зокрема, національна ідентичність актуалізована в дослідженнях з мультикультурних спільнот (В. Кімліка, Б. Беррі). Питання національної ідентичності аналізується як у контексті концептуалізації європейської ідентичності (М. Вінтл, А. Мерфі, Б. Дженкінс), так і в дослідженнях, пов'язаних з кризою ідентичності в пострадянських соціумах. Існують концептуальні розробки кризового

стану не лише національної, а й усіх типів ідентичності, а також активні спроби виявити ієрархію причин кризи й досконалі основи нової ідентичності (Л. Бизов, О. Данилова, Ф. Серебряков). Національну ідентичність важко уявити поза дослідженнями, які стосуються проблеми етнічності або етнічної ідентичності, оскільки ці поняття часто мають синонімічне забарвлення.

Попри міждисциплінарність дослідницьких зусиль у сфері національної ідентичності домінуючим дискурсом все ж є політичний. Це пов'язано з багатьма причинами. По-перше, із самою природою політичного дискурсу. По-друге, праці таких мислителів епохи Просвітництва, як Ж.-Ж. Руссо, Ш. Монтеск'є, Дж. Локка, Т. Гоббса, Дж. Мілля заклали основу парадигми «нація-держава», яка в процесі розвитку міжнародних відносин набула універсального статусу. Національна ідентичність почала асоціюватися з поняттям «громадянин», бо саме в рамках національного проекту були вироблені основні правові та юридичні положення, які регулюють відносини народу і держави. Концепція громадянина і її зв'язок з поняттям національної ідентичності розглянута в працях С. Бенхабіб, Ю. Габермаса, Р. Холла. Національна ідентичність постає одним із базових складових концептів «суверенітет», «національне самовизначення» і «національна безпека». Праці А. Джеймса, М. Ільїна, Ч. Тейлора доводять, що національна ідентичність актуалізується в сфері міжнародних відносин і може існувати лише за наявності іншої національної держави.

Слід зазначити, що національна ідентичність позиціонується як зразок, еталон (наприклад, концепт «громадянина»), так і процес (національна ідентичність як перманентне становлення і самоактуалізація). Неможливість дати однозначне трактування національної ідентичності зумовлює трансчасову актуальність цієї проблеми.

Націоналізм найбільш сильний там, де засвоєно мистецтво солідарного мовчання про головне. Сутність цього феномену Ернст Юнгер висловив так: у невідомих солдатах нема нестачі; важливішою є та невідома країна, про існування якої не потрібно домовлятися. Могила невідомого солдата постає дивовижною епістемологічною метафорою – ключове значення в цій системі смислових координат має не факт наявності в могилі справжнього солдата, а дві нібито другорядні обставини: чи горить вічний вогонь і чи стоїть на посту вартовий.

За первісно-общинного ладу основною ідентифікаційною ознакою був етнос – тобто, ключовим ідентитетом виступала належність до певної групи людей, об'єднаної родинними зв'язками. Проте внаслідок

виникнення сусідської громади етнос як чинник ідентифікації поступово відступав на другий план, поступаючись місцем іншому об'єднуючому елементу – спільній культурі. Вирішальних ознак почала набувати мова та релігія.

Утім, у XVIII столітті набув сили суспільно-політичний об'єднуючий фактор, зумовлений консолідацією і суверенізацією національних держав. У релігії і культурної спорідненості пальму першості з консолідації суспільства перехопила держава. Часто таку консолідаційну дійсність відрекомендують «формальною ідентичністю». Втім, такий понятійний конструкт є некоректним, бо формальна ідентичність неспроможна слугувати ефективним інтегративним фактором.

Поняттю «нація» притаманні не лише референтні, а й релятивні властивості. Представники релятивістської теорії нації (А. Здравомислов, В. Малахов, В. Тишков) позиціонують націю як семантично-метафоричну категорію, яка набула насамперед емоційної і політичної легітимності. Ключовою категорією такого підходу є поняття національної ідентичності як онтологічна основа феномену етнічності. Такий напрям об'єктивує конкретні форми самовизначення національної ідентичності – національне почуття, національні інтереси, національна ідея.

Щоб виразно й наочно збагнути некоректність поширеної в наш час концептуальної залежності нації від наявності держави (причому, цілком можливо – наявності суто формальної), варто довести ситуацію до ілюстративного абсурду: припустимо, якась держава з'явилася сьогодні вранці – це означало б, що вчора ввечері нації *ще не існувало*; якщо ж держава припинить своє існування сьогодні опівдні, то ввечері нації *вже не існуватиме*. Очевидно, не варто розлого пояснювати, що такий причинно-наслідковий зв'язок є надто спрощеним, аби вважатися теоретико-концептуальним взірцем.

Існує традиційне розмежування досліджень національної ідентичності на есенціалістський та конструктивістський (і/або інструменталістський) напрями. Есенціалісти (примордіалісти) вважають нації об'єктивним і природним феноменом, який утворився на основі територіальної спільності й історичного походження соціальної спільноти. Для них ключовою сутнісно-детермінативною основою є дух нації, голос крові. Тут варто згадати гасло Отто фон Бісмарка: «Німці! Думайте своєю кров'ю!» Тобто приймайте рішення на підставі реалістичного голосу крові, а не зрадницьких підказок розуму та імпульсивних спонук серця. Виразний вплив примордіальної парадигми

простежується в теоретико-концептуальних акцентах П. ван ден Берге, І. Гердера, К. Гірца, Л. Гумільова, Е. Сміта, І. Фіхте.

Натомість інструменталістів і конструктивістів об'єднує віра в те, що нація є штучним конструктом, продуктом суспільної свідомості, сформованим у період індустріалізації і прискореного розвитку капіталізму. Раціональність, сучасність і політика – ось трійка найбільш повторюваних характерних ознак інструменталізму.

Істотність змін на рівні структури соціуму потребувала нового формату суспільних відносин, нових основ солідарності й принципів взаємодії в межах єдиної спільноти. Таким чином, національна ідентичність постала результуючим ефектом модерну. Цей аспект висвітлюють такі теоретико-концептуальні розробки, як «уявні спільноти» Б. Андерсона, «вигадані традиції» Е. Гобсбаума, «національна ідентичність як втілення імперативів модерну» Е. Гелнера, «національна ідентичність як наратив» Х. Бхабха.

У праці «Соціальне конструювання реальності» П. Бергер та Т. Лукман зазначали, що двоїстий характер суспільства як симбіотичного поєднання об'єктивної фактичності та суб'єктивних значень актуалізує ключове дослідницьке запитання: в результаті чого суб'єктивні значення набувають епістемологічного статусу об'єктивної фактичності? В даному разі йдеться не так про аспект істини, як стилю – того стилю, про який Бенедикт Андерсон в «Уявних спільнотах» писав: насправді кожна сучасна велелюдна спільнота є уявною, а демаркаційне розмежування соціумів слід здійснювати не за критеріями складності чи справжності, а за тим стилем, яким вони уявляються.

Ключовим слоганом конструктивізму є теза Е. Гелнера про те, що націоналізм генерує нації, а не навпаки; він не пробуджує національну самосвідомість (як це прийнято вважати), а нав'язує її конкретно-історичний різновид. А оскільки ефективність такого нав'язування залежить від переконливості аргументації і готовності її сприйняття, то кожна нація значною мірою є продуктом віри. Ця теза віддзеркалює позицію конструктивізму, який інтерпретує націю «громадянським проектом» (Б. Андерсон, Е. Гелнер, Е. Гобсбаум, К. Келхун). Витоки такого термінологічного конструкту сягають концептуальної формули Е. Ренана про націю як «щоденний племісцит». Принагідно зазначимо, що поняття «конструктивізм» передбачає побудову суб'єктом-творцем певних конструкцій, виходячи з функціональних потреб життєдіяльності. Конструктом як пізнавальним еталоном є функціональний елемент побудови моделі світу.

Поняття «конструктивізм» не має чітко окреслених смислових меж. Це світогляд, реакція на наївний реалізм і вульгарний матеріалізм. Цей концепт Ж. Дельоза містить низку ідей, які в різних поєднаннях ми знаходимо у багатьох мислителів. Зокрема, ідея активності пізнаючого суб'єкта є провідною лінією від І. Канта і Г. Гегеля до різних варіантів теорії діяльності С. Рубінштейна, О. Леонтьєва, Г. Щедровицького й ґрунтується на ідеї можливості активного перетворення соціального світу у К. Маркса: сутність справи полягає не в тому, щоб пояснити світ, а в тому, щоб здійснити необхідні його перетворення.

Знаково-символічна природа ідентичності виражається в наділенні нації властивістю рефлексійності, здатністю усвідомлювати умови своєї суб'єктності. Результатом такого підходу є дослідження «національних почуттів». Одне з таких почуттів – «любов до Батьківщини» – слугує концептуальним варіантом феноменології ідентичності. Загалом слід визнати, що розгляд ідентичності з погляду суб'єкта загострює аспект інтрасуб'єктивності – ідентичність суб'єкта перебуває в тісній корелятивній залежності від взаємин зі Значущими Іншими («Батьківщиною», «нацією», «родиною», «колегами» і т. ін.).

Варто виокремити труднощі, пов'язані з класифікацією концепцій національної ідентичності. Деякі дослідники (наприклад, З. Брандт) окреслюють три напрями, а деякі (Д. Каплан і Г. Херб) – лише два, не вважаючи за необхідне розмежовувати конструктивістів та інструменталістів. Іноді навіть у межах одного напрямку експерти або приходять до логічних утруднень (П'єр ван ден Берг), або виробляють комплексний підхід (Е. Сміт).

Національна ідентичність формується під впливом багатьох детермінант – на кшталт мовної сфери, історичних традицій, релігій, територіальної єдності, прагнення незалежної державності тощо. Попри те, що жоден із цих чинників не є категорично необхідним, наявність одного чи двох із них недостатня. З часом питома вага кожного з них зазнає відчутних змін. Відчутно загострюється аспект сутності національного самовизначення сучасного формату: чим воно є – самовизначенням нації у статусі суверенного державного утворення чи самовизначенням поліетнічного і полікультурного населення як нової нації, якій притаманна нова ідентичність.

Етнічні лідери та еліти використовують свої культурні групи для масової мобілізації у боротьбі за владу та кошти. Вони вдаються до такого кроку тому, що він вважається більш ефективним, ніж метод апелювання до соціальних класів і прошарків. У праці «Націоналізм і



держава» (1993) Джон Бруйлі заперечує значущість культурної ідентичності як ключової ознаки націоналізму. На його переконання, оскільки націоналізм є явищем достеменно політичним, то детермінативний вплив на нього факторів неполітичного походження є неістотним або принаймні невизначальним.

Аргументаційно найбільш переконливими є такі концепції етнонаціональної інтеграції: комунікативна (К. Дойч); нормативно-ціннісна (М. Вебер, Е. Дюркгейм); функціональна (Б. Малиновський, А. Редкліф-Браун); неофункціональна (Е. Гааз); уніфікаційна (Е. Етціоні).

Зокрема, комунікативна концепція інтеграції К. Дойча відштовхується від принципу «ізоморфізму» (уподібнення), а ключовим критеріальним маркером вважає інтенсивність і динаміку етнонаціональних контактів. Згідно з логікою цього концептуального підходу, зростання обсягу зв'язків між контактуючими учасниками неухильно призводить до зближення їхніх позицій, а за певних умов – і до виникнення нової етнонаціональної спільноти, перспективи легітимності й суверенітету якої перебувають знову-таки в безпосередній залежності насамперед від якісного рівня етнонаціональних контактів.

Дещо інакше етнонаціональну інтеграцію витлумачують представники так званої «функціональної» концепції. Функціональний підхід взагалі передбачає виявлення елементів соціальної системи та з'ясування їх місця і ролі, а також значущості, тобто функцій, у процесі соціальної взаємодії. Приміром, засновник цієї концепції американський соціолог Т. Парсонс доводив, що процес інтеграції забезпечується, по-перше, взаємопроникненням цінностей і потреб, по-друге, діяльністю таких чотирьох підсистем, як: 1) економічна, яка виконує функції адаптації; 2) політична, котра визначає цілі й шляхи їх досягнення; 3) нормативна, яка, власне, й забезпечує інтеграцію, та 4) ціннісна, що сприяє відтворенню цілісності системи.

Своєрідним симбіозом комунікативної та функціональної концепцій інтеграції є неофункціональна парадигма Ернеста Гааза, яка творчо засвоїла і реінтерпретувала чимало ідейних акцентів К. Дойча, Т. Парсонса та Д. Мітрені. Принагідно зазначимо, що Д. Мітрені є автором резонансної теорії розгалуження, згідно з якою процес інтеграції в одній соціальній сфері призводить до інтеграційних тенденцій в інших сферах. Наприклад, технологічна взаємодія мотивує економічне зближення, яке, в свою чергу, сприяє підвищенню рівня політичної інтегрованості. Ключового значення для теорії

розгалуження набувають так звані вузлові фактори, які є визначальними за конкретно-історичних обставин. Утім, з часом вони відходять на другий план, маргіналізуються, зберігаючи лише фонове значення. Така «історична іронія значущості» є похідною від еволюційних змін у межах соціокультурної ієрархії.

Е. Гааз концептуалізує тезу про розвиток процесів інтеграції насамперед і в основному в економічній сфері, звідки вони поширюються на політику та інші сегменти суспільної життєдіяльності. Неофункціоналісти наголошують на значущості й визначальності комунікативних процесів: На їхнє переконання, перспективи інтеграції зумовлені рівнем і ефективністю комунікативних зв'язків: за відсутності дієвої комунікації інтеграція або є неможливою в принципі, або вона набуває деформованих ознак.

«Уніфікаційна» концепція Емітая Етціоні приділяє першочергову увагу аналізу процесів інтеграції – тобто «уніфікації» політичного рельєфу, перспективи якого залежать в основному від трьох аспектів: культурної спорідненості, економічної взаємозалежності та територіальна близькості. Ці фактори мають об'єктивний і значною мірою спонтанний принцип дії. Однак найбільш ефективними засобами уніфікації Е. Етціоні визнає силові, маючи на увазі не лише «примусову силу» (армію, поліцію), а й «утилітарну силу» у вигляді економічних, технологічних та адміністративних ресурсів та «духовну силу» (цінності, символи, ритуали тощо).

Дж. Ротшильд концептуалізував положення, згідно з яким як у поліетнічній, так і в будь-якій іншій державі термін «інтеграція» може стосуватися трьох феноменів: по-перше, інтеграції «життєвих шансів» (life-chances), тобто підвищення рівнів освіченості, прибутків, якості життя в широкому розумінні; по-друге, культурної інтеграції, себто акультурації і/або асиміляції; по-третє, політичної інтеграції, яка відбувається тоді, коли основні етнічні групи суспільства визнають легітимність системи, а відтак – її владно-управлінську зверхність. Отже, інтеграція розглядається водночас і як процес, і як стан.

К. Дойч наголошує на необхідності пошуку політичних компромісів, які об'єднують інтеграційні рухи і розширяють їхню соціальну базу. Він виокремив такі основні передумови інтеграційних процесів: сумісність цінностей і спільних винагород, взаємна відповідальність, високий ступінь спільної ідентичності й лояльності. Він не обмежився з'ясуванням передумов інтеграції, а конкретизував і уточнив умови успішного розвитку інтеграційних процесів. З-поміж них ключове

значення мають: 1) взаємна сумісність основних цінностей та норм політичної поведінки; 2) особливий, привабливий спосіб життя; 3) очікування спільних винагород; 4) помітне збільшення політичних можливостей; 5) більш високе економічне зростання порівняно із сусідніми територіями.

На думку «нових правих» (серед яких відомі у Франції особистості – головний теоретик «нових правих», лауреат національної премії Французької Академії з есеїстики Ален де Бенуа, князь, міністр внутрішніх справ у кількох урядах V Республіки Мішель Понятовський, письменники Моріс Дрюон, Моріс Бардеш, П'єр Гріпарі, історик П'єр Шоню), справжнє відродження Франції і європейський ренесанс можливі лише в разі набуття втраченої ідентичності, яка є справжнім змістом і метою історії. Національна ідентичність трактується «новими правими» як прагнення народів до «самовизначення», «самоствердження» і «самовираження» в історії.

Витлумачуючи катаклізми історії як результат не в останню чергу хаотичних расових поєднань, «нові праві» наполягають на доцільності відновлення «органічних держав» на основі принципу «єдності й несумісності біосоціальних ядер етнічних культур». У цьому сенсі Європа постає певною цілісністю, яку можна охарактеризувати як «євроідентичність». Що стосується культур інших народів, то вони мають якісно, принципово «інший», відмінний від «європейського» характер.

Інстинкт «агресивності» слугує захисту території і власності, дозволяє встановити «необхідну дистанцію» між індивідами та їх спільнотами в історії. Саме цей інстинкт виконав роль цивілізуючої першооснови історії. Доповнений інстинктом «спільноти», він сприяє консолідації всіх надіндивідуальних форм життєдіяльності – сім'ї, колективу, держави, людства.

Основним завданням «повернення органічності», на думку А. де Бенуа, стає переосмислення ієрархії культурних і етичних цінностей, рішучий розрив з тими культурними явищами, які є нічим іншим, як маніфестацією іудео-християнства в тій чи іншій формі. «Європейська ідентичність» повинна виходити з факту визнання біосоціальної спільності європейських народів і відстоюватися в боротьбі з егалітаризмом, марксизмом, структуралізмом та іншими «ізмами», котрі нівелюють людину до статусу порожньої абстракції. По-своєму відстоюючи тезу німецьких романтиків про особистість як концентроване вираження

національних якостей, «нові праві» намагаються повернути людині статус суб'єкта історичного процесу.

«Нові праві» наполягають на доцільності доповнити й урівноважити свободу «вкоріненістю», найважливішим правом людини «бути господарем самої себе». Вони провели переконливі ілюстративні аналогії і паралелі, згідно з якими поняття особистого «суверенітету» було характерне і для середньовічного «шевальє», і для англо-саксонського «джентльмена», і для «порядної людини» доби Ренесансу, і для прусського героїзму. Таким чином, логічно вимальовується необхідність вкорінення людини в культурних традиціях з метою набуття й культивування ідентичності.

Яніс Ставракакіс пропонує ракурс сприйняття європейської ідентичності крізь призму емоційної привабливості позиціонування європейцем і тієї насолоди, яка може бути відчута в процесі формування цієї ідентичності. Розгортання дискурсу з позицій такої емоційно-енергетичної складової вводить в процедуру дискурс-аналізу додатковий ракурс – психологічний.

У 2006 році Роберт Патнем опублікував працю «E Pluribus Unum: Diversity and Community in the Twenty-First Century», в якій аргументовано довів, що в мультиетнічних спільнотах знижується рівень довіри між людьми. Такий стан речей призводить до зниження рівня громадянської активності, а це негативно позначається на функціонуванні демократичних інститутів, економіки й залученні людей у політичне життя. Суспільство, розмежоване за різними культурними пріоритетами, постає наочним утіленням байки про лебедя, рака та щуку. Тому державна політика має бути спрямована на інтеграцію меншин і створення єдиної культури. Її слід імплементувати навіть попри те, що вона наражатиметься на опір різних соціальних груп і прошарків.

З цього приводу доволі показовою є одна з промов президента США Ф. Рузвельта, в якій він наголосив: «Ми повинні зробити з переселенців американців за всіма ознаками: за мовою, політичними поглядами та принципами, за розумінням і ставленням до церкви й держави. Ми вітаємо німців та ірландців, усіх і кожного, хто має намір стати американцем. Разом з тим нам не потрібні чужинці, які не бажають відмовитися від своєї національності...» [601, с. 21].

У праці ««Балканізація» або «американізація»: геополітична теорія етнічних змін» Рендал Колінз продемонстрував, що готовність до асиміляції у етнокультурних меншин перебуває в безпосередній

залежності від геополітичного престижу держави. Єдина проблема полягає в тому, що «для асиміляції етнічних меншин необхідно щонайменше 100 років перебування в межах «чужої» держави. При цьому впродовж значної частини цього часу держава повинна демонструвати високий рівень геополітичного престижу. Очевидно, що більшість сучасних держав не мали достатньо часу для реалізації таких асиміляційних проектів. Єдина причина, яка може перешкодити успішній асиміляції, це збіг етнічних кордонів з класовими відмінностями. Оскільки місця за «обіднім столом» для всіх не вистачає, то доводиться відкидати настирливих претендентів, використовуючи як привід їх етнічну або релігійну належність. Європейські мусульмани протистоять асиміляції не тому, що вони мусульмани, а тому, що вони жебраки. Вони загнані в свої гетто. Звідси – вбогість, неосвіченість і відсталість, які породжують замкнене коло, назване в наш політкоректний час культурною унікальністю. Аналогічна ситуація і з афро- та латиноамериканцями в США» [138].

Як аргументовано зазначав Джеймс Мейс, підґрунтям тоталітарної системи СРСР був великоросійський націоналізм у формі так званого пролетарського інтернаціоналізму, який лише паразитував на притягальній силі соціалістичних ідей, оскільки на практиці запровадження ідеології соціалізму було вилучено такі важливі його компоненти, як демократизм суспільства і захист суверенних прав особи. Ідеологічній доктрині СРСР було притаманне безпрецедентне лицемірство: за умов формального заперечення будь-якого націоналізму, тим не менше, активно культивувався міф про «старшого брата», «мову міжнаціонального спілкування» і російську історію як перманентне звільнення росіянами інших народів від соціального та національного гніту.

Якщо асиміляційні практики застосовують навіть ліберально-демократичні політичні режими, то асиміляційним намірам тоталітарних країн дивуватися тим більше не варто. Ця істина закарбувалася для українства гірким історичним досвідом: «Якщо за переписом 1926 року у Росії мешкало 6 мільйонів українців, то за переписом 1939 року їх залишилося 2 мільйони. Що це означає? 4 мільйони українців ми втратили одномоментно, коли на початку 1930-х років були видані на Кубані і Ставропіллі російські паспорти. І тому, будучи українцями за походженням, вони вже в третьому поколінні живуть як росіяни. Вони себе ідентифікують з росіянами, тому що у їхніх дідів в паспорті національність російська» [716].

Українці зазнавали асиміляційного впливу не лише з боку Росії: «На зміну порівняно ліберальному курсу щодо українців, котрий до 1938 року проводив воєвода Генрик Юзевський, з лютого 1939 року було запроваджено нову державну політику польського уряду на Волині. Її основною метою була цілковита денационалізація українців, їхнє окатоличення та намагання пов'язати Волинь з Польщею економічно, культурно і організаційно. Цю нову політичну програму поляки Волині сприйняли із захопленням, українці ж чинили їй опір. Уряд активно поборював насамперед комуністичний та націоналістичний рухи. За час управління воєводи Олександра Гавке-Новака на Волині було заарештовано близько 3000 комуністів. До липня 1939 року за ґратами опинилися також близько 700 оунівців з Луцького, Дубнівського, Кременецького, Рівненського повітів. Українці активно виступали проти мобілізації до польського війська напередодні й на початку Другої світової війни» [393, с. 20].

За станом на вересень 1939 року «на всіх етнічних українських і мішаних українсько-польських землях, що входили до складу Польщі, налічувалося 9 мільйонів 628 жителів, у томі числі 5 мільйонів 198 тисяч – українці, 2 мільйони 328 тисяч – поляки, 924 тисяч – євреї, 78 тисяч – німці, 48 тисяч – росіяни, 50 тисяч – представники інших національностей. Частка українців становила 62%, поляків – 25,6%, євреїв – 10,1%, німців – 1,0%, росіян – 0,5%, представників інших національностей – 0,4%» [839, с. 57].

У вересні 1939 року на території Західної України народні школи за мовами навчання вони були такими: українські – 139, польські – 2731, польсько-українські – 2198, німецькі – 79, польсько-німецькі – 7, єврейські – 7. У них навчалося 819 233 учні. За національністю: українців – 510 тисяч, поляків – 250 тисяч, євреїв – 70 тисяч, німців – 4207. У шкільній освіті працювало 14 203 вчителі. З них поляків – 10 125, українців – 2477, німців – 95, євреїв – 17 [386, с. 52–53]. «Наприкінці 30-х років ХХ століття у Львові функціонували університет, політехнікум, торгівельна та ветеринарна академії. Але викладання предметів у них велось переважно польською мовою. Та й серед студентів переважали поляки (77,9%). Українців серед них було 12,9%, євреїв – 6,7%» [562, с. 308].

Якщо врахувати етнонаціональний склад тогочасної Західної України, а також відверто дискримінаційний статус українців, то причинно-наслідковий зв'язок подальшого кривавого українсько-польського протистояння на Волині стає в загальних рисах зрозумілим. Між іншим,

«серед східних воєводств Речі Посполитої Волинь відзначалася особливою специфікою політичних, національних і міжконфесійних стосунків. На початку 20-х років тут проживали представники близько 34 націй і народностей. Переважну більшість мешканців воєводства, за даними перепису 1921 року, становили українці. З-поміж 1 437 907 мешканців Волині їх налічувалося 983 596 осіб, або 68% усіх жителів. Другою за чисельністю національну групу становили поляки – 240 922 осіб (16,7% жителів). Поряд з поляками і українцями помітне місце в національній структурі Волині займали євреї, а також чеські та німецькі колоністи» [373, с. 334].

Найчисельнішою після поляків і українців національною групою на Волині на початку 30-х років минулого століття були євреї. «За даними перепису 1931 року їх на терені воєводства проживало 205 545 осіб, або приблизно 10% загальної кількості жителів воєводства. Більшість з них мешкала в містах. Якщо взяти до уваги те, що населення міст Волинського воєводства у 1931 році становило 253 тисяч осіб, то 50%, або 124 тисяч з них, були євреями. Найбільше їх проживало в містах і містечках Рівненського (37 454), Луцького (34 142), Ковельського (26 476), Дубнівського (17 530), Кременецького (18 679) і Володимирського повітів (10 787). Волинські євреї відігравали домінуючу роль у торгівлі, промисловому і дрібному виробництві» [373, с. 335].

З можливостями як здійснення асиміляції, так і протидії їй тісно пов'язаний аспект національної гідності. Він не має певних інваріантних змістовних ознак, однак йому притаманна універсалістика значущості для кожної національної ойкумени. Як писав з цього приводу Алексіс де Токвіль, «усі вільні народи пишаються собою, але вияв національної гордості у всіх різний. Американці в своїх відносинах з іноземцями нестерпні до найменшого осуду і водночас ненаситні до похвал на свою адресу. Їм приємне найменше схвалення, але водночас навіть найбільша похвала часто не вдовольняє їх. Вони переслідують вас на кожному кроці, щоб викликати похвалу на свою адресу, і часто самі вихваляють себе» [686, с. 216].

Самоідентифікації української політичної нації як локальної цивілізації і «політичного українця» як громадянина України заважають деякі історичні, та й сучасні, цивілізаційні фактори. Безперечно, ці чинники не повинні ставати на заваді зусиллям українства, скерованим на самоусвідомлення себе повноцінним суб'єктом історично-цивілізаційних процесів, але їх обов'язково слід враховувати, аби позбутися суб'єктивізму й волонтаризму, бо лише таким чином зусилля в окресленому напрямі можуть розраховувати на успіх.

Упродовж попередньої чверті століття більшість вітчизняного політико-ідеологічного істеблїшменту намагалася визначитися з українською національною ідеєю виключно в межах політичної сфери. Це пояснює домінування концепції української політичної нації як суто політичного об'єднання громадян незалежно від їх етнічного походження, традицій, світогляду і культури. Визначальним інтегративним чинником процесу консолідації такої нації вважається держава. З такого політичного об'єднання нібито має постати а) відчуття причетності до єдиної цілісності як суб'єкта історії; б) впевненість у перспективах задоволення власних політичних, економічних, соціальних і культурних потреб такої спільноти; в) державний патріотизм і загальнодержавна система цінностей.

Спокуса такого консолідаційного інструменту зрозуміла з огляду на його нібито досконалість і очевидні конкурентні переваги перед іншими концептуальними підходами. Однак така інструментальна бездоганність насправді лише позірна, уявна: насправді **на шляху самоусвідомлення народу України в статусі органічної суспільно-політичної єдності знаходяться чимало бар'єрів не лише істотно відмінної, а й подекуди несумісної ідентичності різного профілю. Ця проблема додатково поглиблюється й загострюється невиразним і суперечливим форматом політичної влади, довіра до якої часто коливається на критичному рівні, а це вочевидь дискредитує в очах масової свідомості не лише інститут влади, а й перспективи ідентифікації українства з політичним форматом України, тобто так чи інакше з українською політичною нацією.**

Ідеться про надзвичайно важливий маркер формування української тожсамості. Перспективи консолідації сучасного українського суспільства значною мірою залежать від ефективності розв'язання проблем формування української національної ідентичності. Зрозуміло, для того, щоб розв'язати, їх спочатку треба бачити, розуміти, усвідомлювати. Нині можна констатувати як доконаний факт, що «макроїдентичність в Україні перебуває в процесі становлення, переформування. Виникають нові та втрачають соціальний простір і час старі ідентифікаційні комплекси. Значна частина громадян країни позбавлена чітких цілей і цінностей, має місце дифузія ідентичності, що характеризується тривожним психологічним станом громадян (тривога за майбутнє, песимізм, відчуження від влади тощо)» [486, с. 35].



Для теоретико-концептуального увиразнення засобів і механізмів, за допомогою яких відбувається генерування національної ідентичності, вочевидь не зайвим є врахування повчального досвіду інших культурно-цивілізаційних ойкумен. Стародавній Рим як своєрідний еталон ефективного державного будівництва об'єктивно вважається одним із найкращих історичних прикладів і аналогій. Ключове значення в досвіді державного будівництва Риму мали інститути легітимації, які здебільшого перебувають на периферії дослідницької уваги. Це механізми суспільної життєдіяльності, спрямовані на встановлення допустимих меж мови з метою досягнення консенсусу щодо значущих аспектів культури.

Основи функціонування римських інститутів легітимації були закладені в епоху правління Нуми Помпілія (початок VI століття до н. е.). Він, зокрема, заснував посаду Верховного Понтифіка, жрецькі колегії весталок, саліїв та феціалів. Головним духовним саном Риму став Верховний Понтифік (*Pontifex Maximus*). Цю посаду Помпілій залишив за собою, поєднавши світську та духовну владу. Понтифік визначав, яку сакральну дію слід вважати нормою, а яку – девіантним актом. Колегія понтифіків на чолі з Верховним Понтифіком утворювала ядро римського релігійного інституту легітимації.

До повноважень феціалів входили процедури оголошення війни і укладання миру. Салії були жерцями Марса, хранителями небесного щита. До обов'язків весталок належало збереження своєї невинності та підтримування священного Вогню Вести. Значну роль у здійсненні сакральних функцій відігравали гаруспики (віщуні по внутрішніх органах тварин) та авгури (віщуні по польоту й поведінці птахів). Члени зазначених жрецьких колегій залежали від Понтифіків, але щодо непосвячених вони самостійно виконували унормовуючі функції, тому можуть бути зараховані до когорти релігійних інститутів легітимації.

У першій половині V століття до н. е. були засновані виборні посади децемвірів. Представники саме цього інституційного прошарку в 450 році до н. е. здійснили першу письмову фіксацію римського права. Тоді ж з'явилася посада цензорів, чії функції спочатку обмежувалися проведенням перепису населення. З кінця V століття до н. е. цензорам підпорядкували регламентацію римських звичаїв і способу життя, а також уповноважили виносити вироки про гідне та негідне в сенаті й центуріях. Щоб адекватно оцінити роль цензорів, треба врахувати, що в разі винесення «вироку про негідне» засудженого в кращому разі очікувало пониження в громадянських правах, а в

гіршому – смерть. Оскільки ж змістовні ознаки «негідного» варіювалися в дуже широкому діапазоні, то влада цензорів над суспільною сферою девіантного мислення була практично необмеженою.

У середині III століття римський народ перестав відігравати провідну роль у створеній ним державі. Відтоді єдність народу підтримувалася лише єдністю військової машини. Варто зауважити, що сучасність неприпустимо легковажить функціонально-інструментальними ознаками громадянства. Інша річ – часи Римської імперії: тоді римське громадянство було привілеєм. Той, хто володів статусом «громадянин Риму», викликав до себе повагу, заздрість і ненависть негромадян і завжди міг розраховувати на підтримку держави. Показовою ілюстрацією може слугувати рішення судів щодо організаторів першохристиянських общин – Петра і Павла, засуджених до смертної кари. Оскільки Павло був римським громадянином, то йому була завдана смерть мечем, а Петро, який не володів статусом громадянина, змушений був прийняти смерть значно страшнішу – розп'яття на хресті, причому, вниз головою.

Г. Кнабе виокремлював «чотири відправні точки», завдяки яким феномен республіканського Риму став можливим: *libertas* – самостійність особистості і її свобода відстоювати свої інтереси в межах закону; *justitia* – сукупність правових настанов, які забезпечують гідність індивіда відповідно до його суспільного становища; *fides* – вірність обов'язку як етична гарантія виконання законів; *pietas* – благоговіння перед богами, батьківщиною і співгромадянами як гарантія пріоритетного слідування їхнім інтересам, а не власним [346, с. 114].

Коли римляни підкорювали грецькі колонії в Південній Італії і саму Елладу, то за зовнішнім фасадом політичної і військової боротьби відбулося зіткнення двох духовних субстанцій – аполлонічної (грецької) і магічної (римської). Вперше в римській історії масового характеру набули репресії щодо трьох тисяч adeptів культу Вакха, а сам культ підлягав забороні. Однак, попри окремі ексцеси, в цілому римська культура являла собою еталон віротерпимості. Тут утвердилися еллінські культу Деметри, Діоніса, Кори, Ескулапа-Асклепія. Всі нові боги гармонійно вживалися зі старими, успішно виконуючи свої сакральні функції. Римляни «переманювали» ворожих богів на свій бік за допомогою магічного обряду евокації. Вони виходили з тих міркувань, що сакральна могутність нарощується за принципом і законом накопичення матеріальних багатств.

Територією Римської імперії поширювалися десятки екстатичних культів. Їх адептами і «посвяченими» були легендарний переможець германських племен Гай Марій і диктатор Сулла, тріумвір Марк Антоній і письменник Лукіан, тисячі інших іменитих римлян і сотні тисяч простих людей: торговців, легіонерів, селян, рабів, акторів. У часи Пізньої імперії існували цілі легіони, які поклонялися Митрі, солдати британських когорт масово проходили друїдичні обряди ініціації, а ті, хто служив на парф'янському кордоні, брали участь у містеріях поклоніння вогню. Все це свідчить на користь того, що не слід недооцінювати вплив різноманітних практик і технік девіантного світогляду на греко-римську культуру.

Як і елліни, римський народ спочатку не був моноетнічною спільнотою: він симбіотично поєднував три етнічні елементи – латинський, рабинський та етрусський, кожному з яких була притаманна власна культура і звичаї. За таких умов взаємні присікання щодо питань культу були практично немислимыми. Більш вірогідним і плідним вважалося еклектичне співіснування культів на первинному етапі й поступове синтетичне об'єднання пантеонів у подальшому. Цей досвід віротерпимості сприяв тому, що Рим в цілому безболісно запозичив основні риси еллінської релігії: 1) принцип пантеону, що складався з 12 головних богів, офіційне визнання яких не заперечувало можливості (прийнятності) існування безлічі культів інших богів і божеств; 2) пишні грецькі обряди й багатолюдні врочистості, первісно не притаманні римським священнодіянням; 3) антропоморфізм зображень богів, який межує з натуралізмом.

Цицерон дійшов висновку про доцільність своєрідного подвійного стандарту: релігію слід залишити народу, а аристократам як людям освіченим і змушених за характером державної служби порушувати деякі релігійні приписи можна дозволити раціональне, розкріпачене, деміфологізоване мислення.

Нарцисичність як сутнісна особливість римської культури спонукала до центрування культури навколо ідеалів і успіхів: мовляв, нехай я жалюгідний, задавлений боргами і військовою повинністю плебей, зате я римлянин, володію своєю часткою в загальному благородному покликанні підкорювати інші народи і диктувати їм закони [277, с. 37].

Між іншим, історії відомі чимало прикладів того, як римські воєначальники аристократичного походження, наперекір наказу головнокомандувача, вступали в бій і вигравали його. Але оскільки

формули «переможців не судять» на той час ще не було винайдено, то переможців не просто судили – їм часто виносили вирок смертної кари за порушення наказу старшого за званням.

Принагідно зазначимо, що докорінний перегляд максими про суд над переможцями відбувся лише в 1773 році, коли Суворова, який не виконав наказ головнокомандувача Румянцева й повів своїх підлеглих на штурм турецької фортеці Туртукай, віддали під трибунал, а Катерина II на вирок поставила резолюцію: «Переможців не судять», канонізувавши одним розчерком пера ще одне тематичне відгалуження принципу легітимізму.

Між іншим, чому до наших днів залишилося значно менше скульптур, тріумфальних арок і палаців античного Риму, ніж античної Греції. Здавалося б, має бути навпаки, адже римська античність на 500 – 1000 років молодша грецької; до того ж у Римі роботи у згаданому напрямі здійснювались у значно більшому масштабі. Та якось у Римі до влади прийшов імператор, якому здалося, що його мармурові погруддя губляться поміж інших мистецьких шедеврів, тому він вирішив «виправити недолік», провівши через сенат так званий закон про забуття імені, який передбачав «знищення всіх матеріальних свідочств про правителів, що зганьбилися». А оскільки кожен з попередників уже був в іншому світі й не міг відстояти свою честь у суді, то легіони виконавців судових рішень кинулися знищувати арки, колони і скульптури, пов'язані з іменем різних державних діячів. Наступник цього імператора також не відмовив собі у спокусі застосувати згадану «раціоналізаторську норму» до свого попередника.

Рим настільки захопився такою деструктивною практикою, що не помітив, як його завоювали варварські племена готів. Однак стереотипне уявлення про руйнування готами Риму дійсності не відповідає: варвари не розуміли значення і функцій архітектури, тому не руйнували її, а хіба що використовували не за призначенням. Насправді ж Рим зруйнував себе сам, а готи застали лише його руїни. Зрештою, кожна епоха має свій Рим і своїх готів. Інтрига зберігається лише щодо якості еліти: якщо вона розумна і відповідальна, то нізащо не кине країну під ноги варварам.

Приміром, у другій чверті XI століття державна еліта Франції еволюціонувала в напрямі від вікінгів-норманів до нормандців, які зберегли бойову доблесть предків, але разом із тим перейняли французьку мову, католицьку віру і феодальну державність. Відповідно свій напрям змінив також вектор експансіонізму: в 1033 нормандці на чолі

французів зробили першу спробу завоювати королівство англосаксів, а в 1066 році вони впевнено досягли мети.

Вільфредо Парето влучно помітив, що онуки й правнуки тих, хто завоював владу, більш, ніж їхні попередники, схильні до інтелектуальних комбінацій, витончених насолод і занять мистецтвом, але водночас вони втрачають спроможність до вчинків, яких достеменно потребує соціум. Часто аристократії відповідальних інтелектуалів ставали жертвами неготовності вдатися до сили. Наприклад, французька знать XVIII століття беззастережно визнала авторитет філософів-гуманістів, вишукано насолоджувалася життям, повсякчас заохочувала ліберальні ідеї і, врешті-решт,.. завершила свій життєвий шлях на ешафоті. Хоча причинно-наслідкові зв'язки такої буттєвої іронії очевидні не для всіх, однак вони цілком об'єктивні й закономірні, а сумніви можуть виникати хіба щодо неухильності фази ешафоту.

Орден лицарів храму Соломона, згодом відомий як орден тамплієрів, був заснований хрестоносцями у 1118 році в Єрусалимі. Про багатство ордену ходили легенди. Ця структура кредитувала монархів і князів, надавали банківські послуги дворянству, транспортувала і охороняла цінності, довірені лицарям купцями. Штаб-квартира тамплієрів у Парижі в XII – XIII століттях була найбільшим сховищем дорогоцінних металів і монет у світі. Однак устав ордену з метою гарантування абсолютної чесності духовних братів забороняв лицарям володіти грошми. Якщо тамплієр помирав і при ньому знаходили гроші в кількості, котра перевищує дозволені ліміти, то йому відмовляли у християнському похованні, чим обрікали душу на вічне прокляття. На той час це був надзвичайно дієвий педагогічний засіб.

Спосіб життя лицарів-тамплієрів вочевидь неприйнятний для сучасної української квазіеліти, яка функціонує на принципах клептоманії і олігополії. Якщо клептократична складова життєдіяльності українських можновладців доволі вичерпно окреслена суспільно-політичним дискурсом, то олігополія потребує деяких додаткових роз'яснень, а саме: в класичному розумінні вона означає таку структуру ринку, за якої у певній сфері домінує невелика кількість конкуруючих фірм, а поява нових гравців надзвичайно ускладнена або й узагалі неможлива. На олігополістичних ринках всі гравці отримують значні прибутки, оскільки вхідні бар'єри ускладнюють або унеможлиблюють появу на ринку фірм-новачків. Наприкінці XX століття поняття олігополії почали все частіше застосовувати до пояснення політичних процесів чи проведення аналогій з ними.

Для вітчизняних можновладців обґрунтовані критерії підбору кадрів – *flatus focus*. Кумівство і своячність тут сягнули неймовірних меж: їхні діти автоматично стають небожителями, а водії миттю пересядають у крісла заступників міністрів. Як чорт від ладана вони відмахуються від показової інформації про те, що покійний власник одного з найбільших автозаводів світу Форд-старший змусив свого сина пройти всі щаблі виробництва: від робітника до майстра, начальника цеху, керівника відділу збуту, директора з розвитку підприємства, і лише після цього той очолив завод.

Доводиться визнати, що в сучасній Україні також доволі поширений трайбалізм – настанова на соціально-політичну, культурно-побутову та світоглядно-ментальну відрубність, сепаратизм. Він є характерною ознакою соціумів, які знаходяться на стадії переходу від архаїчного, племінного устрою до ранніх форм капіталізму. Трайбалізм полягає у наданні привілеїв вихідцям з однієї етнічної чи субетнічної групи за рахунок інших груп населення. Він використовує формально демократичні інституції для здобуття певною регіонально-етнічною спільнотою контролю над усім державним механізмом. При цьому голосування на виборах відбувається не на ідеологічній основі чи відповідно до харизми політичного лідера, а за принципом: з одного боку – «наш, земляк, місцевий», а з іншого – «не наш, чужинець, іно-родець».

Кожна хвороба з'являється не раптом: вона має певний інкубаційний період – ті причини, наслідком яких вона є. Причиною хвороби української бездержавності споконвіку була насамперед якісна невідповідність української еліти її суспільно-історичному покликанню. Власне, еліти як такої не було: існувала хіба що формальна еліта чи пак – квазіеліта, прошарок, який за примхою збігу обставин витискав на поверхню океану української людності жалюгідну піну, котру – за іронією – нашвидкуруч нарекли елітою. Щоправда, винятки траплялися навіть із цього правила: «Незважаючи на смерть, авторитет українця Ієремії Вишневецького в Речі Посполитій залишався настільки високим, що його син Михайло був вибраний у 1668 році королем Польським і Великим князем Литовським. Проживи Вишневецький ще декілька років, і могло не бути Переяславської Ради, а Україна ще у XVII століття стала б повноцінною частиною Європи» [614, с. 25].

Принцип об'єктивності передбачає визнання того факту, що труднощі з елітою, з її відповідністю своєму покликанню виникали не лише в Україні: Бен-Гуріон буквально благав Ейнштейна очолити

Ізраїль, але той відмовився: іронічно посміхнувшись, сказав щось на кшталт Шевченкового «гарний кожух – тільки шкода, не на мене шитий». Та все ж Україна належить до когорти тих історичних і культурно-цивілізаційних феноменів, на рівні яких трагічна нестача адекватної потребам часу еліти простежується не спорадично, а впродовж століть. В одній зі своїх праць 1918 року Михайло Грушевський висловлювався на адресу української інтелігенції і політикуму в такий спосіб: ви, люди боязких душ і невідважних думок, хочете проїхати безбілетними пасажирами до майбутньої України, не віддавши нічого тій страшній боротьбі, котрою вона здобувається. Фактично Михайло Грушевський лише переформулював резонансний вислів Івана Франка про «фарисейство патентованих патріотів». Складається враження, що над цією системою суспільно-політичних координат час не владний, адже століття згодом Ліна Костенко влучно позначає українське сьогодення «епохою неоцинізму».

Проблема України полягає в тому, що «за нашими потенційними реформаторами ніхто не стоїть: ні інтелектуали, ні організовані народні маси, ні команди одnodумців, які можуть зайняти ключові пости. Щоб пояснити думку, звернемося до досвіду президента Бразилії Лули да Сілви. Він вивів країну із хронічних боржників в одного з лідерів нового світу. На початку шляху до президентства він мав досвід профспілкової діяльності у жорстких умовах. Для майбутніх реформ це означало досвід політичної боротьби, уміння переконувати як супротивників, так і соратників. Цей досвід давав кадри для майбутньої політичної роботи і забезпечував організовану, а не абстрактну, як у Ющенка після 2004 року, підтримку широких мас. Далі Лула виграв низку місцевих виборів і здійснив обіцяні реформи на місцях. До влади були долучені люди, які зайнялися виконанням обіцянок, а не дерибаном суспільного майна. Тому його база організаційної і політичної підтримки не звузилася, а істотно розширилася» [388].

З М. Михальченком важко не погодитися: «Визначивши правильну мету – відродження національної пам'яті, Ющенко, однак, ніяк не сприяв цьому процесу. Виголошувати промови про славу української зброї під Конотопом і трагедії Голодомору може будь-який випускник історичного факультету. Покликання ж Президента зовсім інше: скеровувати дії всіх державних інститутів у певне русло. Ющенко не впорався зі своїми безпосередніми обов'язками. Не були впроваджені навіть іспити з державної мови для майбутніх чиновників» [485, с. 8–9].

Безперечно, новітня історія України не обмежується і не вичерпується Ющенком, але його персону заслуговує на першочергову увагу вже хоча б тому, що саме на нього покладалися найбільші надії на якісні перетворення в Україні – ті надії, які так і не втілилися в реаліях суспільно-політичного і культурно-цивілізаційного поступу.

Для виправдання своєї бездіяльності українська квазіеліта вдається до будь-яких засобів. Можна не сумніватися: якби незначну дециму таких зусиль було скеровано в русло загальносуспільного блага, то Україна гарантовано не замикала б європейський ар'єргард за рівнем життя. Часто бездіяльність приховують за вподобаннями населення, даними соціологічних опитувань тощо. Але чи є такий фактографічний масив достатньою підставою для того, щоб бути керівництвом до дії державного діяча? Аби розважливо відповісти на це запитання, слід врахувати, що більшість населення за певних умов може обстоювати доцільність канібалізму, куріння марихуани та перехід вулиці на червоне світло. Втім, такий стан речей не повинен впливати на прийняття управлінських і політичних рішень. Як іронізував з цього приводу американський колумніст Патрік Б'юкенен, усе, що людина в найбільшій мірі цінує і до чого ставиться з найбільшим пієтетом, є або аморальним, або злочинним, або призводить до ожиріння.

Часто інтелектуальна еліта відіграє не меншу роль у генеруванні національної ідентичності, ніж еліта суспільно-політична. Це зумовлено тією обставиною, що інтелігенція не може не реагувати на перебіг суспільних процесів: вона реалізує своє «Я» крізь призму бачення таких процесів, осмислення їх причинно-наслідкових зв'язків, логіки, закономірностей і особливостей, а також формулювання способів подолання кризових тенденцій. Якщо інтелектуальна еліта ухиляється від позиціонування в зазначеній сфері життєдіяльності, то вона нехтує своїм покликанням і девальвує, зводить нанівець свій соціальний статус.

Мішенню гострого язика і пера Миколи Хвильового стало холуйське упадання українських політиків і переважної більшості інтелігенції перед усім московським як нібито незрівнянно вищим інтелектуальним явищем, а також провінційний рівень амбіцій і невиразна малоросійська ідентичність. Після того, як він виголосив меморандум цивілізаційного вибору, закріплений у формулі «геть від задрипанки Москви», вже мало хто згадував, що його справжнє прізвище – Фітільов.



Особистісна еволюція Миколи Хвильового доволі типова для українських інтелігентів 20-х – 30-х років минулого століття. Так само, як і у випадку з Хвильовим, романтизм більшості тогочасних інтелігентів увійшов у конфлікт із неромантичним часом. На будь-яку спробу культурно-цивілізаційного розмежування України і Росії влада реагувала навішуванням ярликів у націоналізмі, а згодом – і у фашизмі. Логіка репресивної машини була притягнутою за вуха, але цілком достатньою для тоталітарної дійсності: мовляв, усі українські самостійники так чи інакше є ідейними спадкоємцями фундатора фашизму – італійського поета Філіппо Марінетті (1876 – 1944), одного з авторів «Маніфесту футуризму», дев'ятий пункт якого виголошував: ми прославляємо війну – єдину гігієну світу. Авторитетне викладення цих поглядів зробив Б. Муссоліні за допомогою Дж. Джентіле в статті «Доктрина фашизму» для «Італійської енциклопедії».

За рідрахунками автора книги «Розстріляне Відродження» Юрія Лавриненка, якщо в 1930 році друком виходили праці 259 українських письменників, то в 1938 – лише 36. Вочевидь репресії зробили свою чорну справу. Більшість звинувачень і вироків виносилася на підставі такої системи аргументаційних координат, яку в принципі можна було поширити на будь-кого – навіть на тих, хто був суб'єктом звинувачень (апофеоз репресій наприкінці 1930-х років довів цю тезу доволі переконливо).

Коли ж фаза тотальних репресій завершилася, а дехто з письменників усе-таки продовжував «каламутити воду», то він наражався на «випадкову смерть» унаслідок нещасного випадку. За таким сценарієм на початку 1950-х чекісти готували вбивство Максима Рильського (як і у випадку з убивством Ярослава Галана, куратором був полковник держбезпеки Сергій Карін-Даниленко). Видатного письменника-неокласика, перекладача, академіка Академії наук УРСР врятувала смерть Сталіна, після якої було прийнято рішення призупинити маховик спецоперацій такого рівня.

Серед української інтелігенції траплялися випадки амбівалентних у світоглядному сенсі особистостей, які чи не найліпше віддзеркалюють роздвоєну ідентичність українства як основну перешкоду на шляху національної єдності й державного будівництва. Прикладом може слугувати Василь Симоненко, перша і єдина прижиттєва збірка якого «Тиша і грім» вийшла друком у 1962 році. Художні засоби його поезій – доволі прості епітети й порівняння. У його доробку влучна метафора є великою рідкістю, а натужна афористичність досягається в

основному за рахунок епатажності висловів, позбавлених інтелектуального опертя – щось на кшталт строфи «все на світі можна вибирати, сину. Вибрати не можна тільки Батьківщину».

Для повноти сприйняття неоднозначного особистісного формату Василя Симоненка варто згадати його богоборчий вірш «Прокляття», через який у грудні 2010 року священики УПЦ КП відмовилися освячувати пам'ятник поету в Черкасах. Симоненко також є автором одіозного вірша «Ні, не вмерла Україна!»:

Тоді вас люди називали псами,  
Бо ви лизали німцям постоли.  
Кричали «хайль» охриплими басами  
І «Ще не вмерла...» голосно ревли.  
Де ви ішли – там пустка і руїна,  
І трупи не вмщалися до ям, –  
Плювала кров'ю «ненька Україна»  
У морди вам і вашим хазяям.  
Ви пропили б уже її, небогу,  
Розпродали б і нас по всій землі,  
Коли б тоді Вкраїні на підмогу  
Зі сходу не вернулись «москалі».

Неймовірно, проте факт: ці гнівні інвективи й прокльони на адресу представників визвольного руху України не стали на заваді утвердженню на рівні масової свідомості 1970–1980-х років міфу про «націоналіста і фашиста Василя Симоненка».

До відома: слово «Україна» вперше з'явилося в літописах у 1187 році як географічне позначення степового порубіжжя колишніх південних територій Київської Русі. Виникає запитання: чому цей термін став близьким серцю і свідомості українства? Річ у тім, що він означав зону героїчних діянь українських воїнів, козацтва і прикордонників, які стояли на першому рубежі захисту України.

Україна називалася Руссю і до, і після монголів. Вона – ядро, серце Русі, однак саме у цього ядра, у серця й відібрали назву «Русь», залишивши його за фактичними окраїнами – Московією. Протягом XI – XVIII століть у середовищі українців панівною була назва «руси» («русини»), а її чергова заміна – на українців – відбулася у XIX столітті під тиском принизливих для національної гідності українства обставин трансформації цієї назви на «малороси». Витоки козацтва як із ключовим історичним ідентитетом українства слід шукати серед степових народів Півдня і Сходу України – зокрема, серед половців,

оскільки, як зазначає Юрій Канигін, усі оті «суто українські», «запорозькі» прізвища (Боняк, Бунчук, Кобяк, Кончак, Мамай, Сакун, Чапай) є половецького походження [592].

Етнокультурні відмінності українства від сусідніх етносів і народів – це не данина якомусь політичному замовленню чи конкретно-історичній кон'юктурі: український феномен справді цілком оригінальний і стилістично (а отже – світоглядно, ментально і аксіологічно) суверенний. Більше того: навіть у межах невеличких територій можна простежити виразні відмінності між різними відгалуженнями єдиного етнокультурного обширу українства. Приміром, «бойківські церкви тридільні, покриті ламаними ромбоподібними дахами. Лемківські, натомість, характерні масивною дзвіницею з похилими стінами до самої землі, прибудованою до церкви або ж розташованою неподалік. Лемківські народні строї більш яскраві. Бойківський одяг простіший, проте з багатою вишивкою» [305].

Термін «соборність» прийшов у суспільні науки з релігії, зберігши загальне значення «єдність у вірі й любові». З кінця 1980-х років українська масова свідомість і суспільно-політична думка закріплює за соборністю особливий статус – симбіоз сакральності й деонтологічних канонів суспільної життєдіяльності. Іронічну передісторію вкорінення уявлень про соборність на ґрунті української громадської думки виразно змалював Микита Шаповал. Він відверто називав стан справ після об'єднання УНР та ЗУНР двовладдям, яке мало місце в адміністративній, військовій та дипломатичній сферах. Не випадково французький прем'єр-міністр Клемансо писав, що Галичина і Україна – це окремі явища, про які слід говорити з урахуванням цієї дійсності. Крім того слід враховувати, що УНР та ЗУНР разом контролювали лише близько чверті України. На додаток ще слід врахувати, що навіть така усічена «Соборна Україна» існувала лише декілька днів, бо вже через тиждень після 22 січня уряд УНР залишив Київ і перемістився в Вінницю. Насамкінець треба зазначити, що Акт Злуки фактично був денонсований у березні 1920 року, коли через 15 місяців після врочистого «Дня Соборності» Симон Петлюра підписав угоду з Пiлсудським, віддаючи Польщі контроль над Західною Україною в обмін на ефемерну допомогу в боротьбі з більшовиками.

Країна може бути суверенною в політичному сенсі, однак підлеглою в соціальному та культурному. Сучасна Україна – це постколоніальна, посттоталітарна держава, в якій навіть нині ще повною мірою не здійснена деколонізація, декомунізація і дерусифікація. На

жаль, у 1991 році було запущено довгостроковий механізм падіння життєвого рівня населення: «Впродовж перших десяти років незалежності ВВП в Україні знизився до 40,8%, а після наступних 9 років зростання ледь сягнув 74,1% від рівня 1990 року. Після кризи 2008 року ВВП дещо впав – до 64% проти 1990 року» [683].

Утім, мав місце не лише тривалий спад виробництва, а й поява справжньої прірви в розшаруванні суспільства. Якщо у 1990 році середній прибуток 10% найзаможніших громадян України у 4 рази перевищував відповідний показник 10% найбідніших, то 1996 році – вже у 67 разів. В подальшому цей розрив дещо скоротився, але не кардинально: якщо порівняти окремі країни, то співвідношення доходів багатих та бідних верст населення у Китаї становить 7:1; у країнах ЄС 5-7:1; у Японії 4:1, а в Україні – 40:1.

Принципи об'єктивності й неупередженості потребують екстраполяції не лише на зовнішні чинники, під впливом яких відбувалося становлення українського цивілізаційного фактора: застосування цього методологічного інструментарію до питомо український особливостей і обставин має також першорядне значення. Кожен процес, явище й історичну особистість треба осмислити комплексно, у взаємопотенціуючій дії з іншими чинниками. Загалом весь історичний спадок має отримати адекватну конкретно-історичним реаліям оцінку: козакові – шаблю, посполитому – рало.

Приміром, Тарас Шевченко і Пантелеймон Куліш ілюструють, позиціонують своєю життєдіяльністю два типи історичних постатей, щодо яких завжди існуватимуть кардинальні розбіжності в середовищі критиків і аналітиків (принаймні такі розбіжності неминучі в демократичному середовищі ведення дискусії). Якщо Шевченко уособлює буттєву прозорість, пасіонарність і екзистенційну надмірність, то Кулішу, особистісний формат якого цілком сумірний Шевченковому, притаманний той безнадійний різновид суперечливості, коли «протиріччя на протиріччі сидить і протиріччям поганяє», коли фоновий ефект протиріч еволюціонує не в діалектичний, а в механічний спосіб, щоразу більше накопичуючись і унеможливаючи навіть найменші передумови підступитися до цих барикад, а прецінь – розібрати їх і виявити, що саме вони приховують і захищають.

Осмилюючи дилеми національної ідентичності українців, Євген Головаха аргументовано констатує: «Амбівалентність дуже характерна для українців раса. Порівняно з іншими країнами Європи, у нас вона виражена найяскравіше. Її сутність полягає в прийнятті

взаємовиключних альтернатив. Класичний приклад – голосування на референдумах 1991 року. У березні більшість українців проголосувало за збереження СРСР, а в грудні – уже за незалежність України. Іншими словами, українці часто демонструють політичну безпринципність, породжену амбівалентністю» [355, с. 35].

Виразною ілюстрацією цієї тези можуть слугувати передумови Коліївщини: «Одного разу в Мотронинському монастирі з'явився ігумен Мельхіседек Значко-Яворський, який заявив, що в нього є документ від Катерини II («Золота грамота»), і нібито цариця благословляє фізичне знищення деяких категорій населення. З міркувань політичної толерантності назвемо їх нейтрально – «національні меншини». За короткий час були вирізані тисячі поляків і євреїв («Від Києва до Умані лягли ляхи трупом»). Що маємо в результаті? Польський уряд добровільно запросив російські війська, які придушили повстання і з Правобережної України вже не пішли (через чотири роки ця територія була офіційно проголошена російською). Напад гайдамаків на турецький гарнізон міста Балта був приводом для оголошення Туреччиною війни Росії, в результаті якої Росія отримала Північне Причорномор'я, а згодом – і Крим. У чому ж вигода для українців? А ні в чому. Вони зіграли в чужу гру, вкотре дістаючи для когось каштани з вогню. До речі, Мельхіседек, який спровокував повстання, згодом отримав підвищення – став ігуменом Видубицького монастиря в Києві. Заслужив. Так ось: ми повинні якомога голосніше святкувати річницю Коліївщини. Як символ того, що історія нас нічому не вчить» [82]. Джордж Вашингтон не випадково наполягав, що озиратися в минуле варто лише задля засвоєння корисних уроків для сучасного й майбутнього, запозичення цінного досвіду – навіть якщо він гіркий. Нація, яка впорається з цим завданням краще, матиме більший успіх – історичний і культурно-цивілізаційний.

Важко не погодитися з вердиктом, що «постання консолідованої нації відбудеться тоді, коли українці та неукраїнці за етнічним походженням становитимуть єдиний національний колектив, згуртований не лише інститутом громадянства, а й чітко усвідомленими спільними інтересами, власною моделлю організації на фундаменті громадянського суспільства» [174, с. 5]. Ідентичність є ключовим засобом досягнення мети консолідації українського суспільства. Міркуючи на цю тему, Максим Рильський розпачливо констатував: «Ми ще ніколи не були собою». З минулим більш-менш зрозуміло, а от діапазон майбутнього надзвичайно розлогий, тому й провокує запитання: чи будемо собою ми колись?

## РОЗДІЛ 7

### ЯКИМИ НИТКАМИ ЗШИТИ УКРАЇНУ?

*На цвинтарі розстріляних ілюзій  
уже немає місця для могил*

*(Василь Симоненко)*

#### **7.1. Інтегралі та диференціали генерування української національної ідентичності**

Адекватно осмислити перспективи генерування української національної ідентичності можна лише в тому разі, якщо взяти до уваги визначальні фактори, які слугують інтегралами і диференціалами культурно-цивілізаційної сфери сучасного українського суспільства, утворюючи своєрідні ідентифікаційні перехрестя. Що стосується ліній об'єднання в українському суспільстві, то вони простежуються «в спільному невдоволенні нинішньою ситуацією в країні, тобто спостерігається об'єднання на негативі; натомість немає консенсусу щодо гострих питань минулого і перспектив розвитку. Українське суспільство перебуває в точці біфуркації, коли генерується кілька можливих шляхів (європейський, євразійський) подальшого розвитку» [482, с. 149].

Зрештою, сучасному українському суспільству притаманні не лише лінії об'єднання, а й диференціювання – соціокультурного, політичного, ідеологічного, етнонаціонального, мовного, регіонального, конфесійного, – які є підґрунтям різних ідентичностей. Зокрема, «у разі, якщо чинником ідентичності є мова/регіон, то передбачається відчуття спільності без значної внутрішньої диференціації носіями цієї мови/жителями регіону та відмежування від носіїв інших мов/жителів інших регіонів. Саме на такій основі часто формується політична самоідентифікація українських виборців: усвідомлення різниці між «своїми» і «чужими» спрощує їх позиціонування стосовно об'єктів електорального вибору. Це сприяє актуалізації мовного і регіонального чинників електоральних орієнтацій, хоча результати соціологічних досліджень дають підстави стверджувати, що в усіх регіонах країни людей найбільше турбують соціально-економічні, а не національно-

політичні проблеми. Однак виборці схильні довіряти вирішення соціально-економічних питань насамперед тим політикам, з якими солідаризуються у сфері духовно-гуманітарних уподобань. Не в останню чергу це посилюється тим, що соціально-економічні блоки програм майже всіх політичних партій України мало відрізняються одні від одних, що значно ускладнює процес політичної самоідентифікації за економічним критерієм» [482, с. 140].

Загалом у сенсі культурно-цивілізаційної ідентичності сучасна Україна нагадує клаптикову ковдру. Така її особливість містить чимало загроз і небезпек для перспектив розвитку, тому потребує нагальних зусиль щодо формування дієвої стратегії протидії відцентровим тенденціям. Виникає питання: як подолати відчуженість, за допомогою яких ниток можна надійно зшити істотно відмінні світоглядні та аксіологічні пріоритети і преференції різних частин суспільства?

Варто визнати, що бачення ієрархії культурно-цивілізаційних маркерів і проблемних факторів у фаховому середовищі України коливається в широкому діапазоні. Доволі популярною є теза, що «замість показу природної європейськості українського світу з'явилася тенденція наголошення на пограничності українських земель: мовляв, Україна є не східною брамою Європи, а лише буферною зоною між Сходом та Заходом, із невизначеною цивілізаційною перспективою та сумнівною внутрішньою цілісністю. А під таким кутом зору і трьохсотлітні прагнення Московії-Росії поглинути український світ, і різні проекти його розчленування (як-от «федералізація») бачаться цілком умотивованими внаслідок буцімто розмитості української ідентичності» [608].

Така аргументація викликає симбіоз скептичних і поблажливих посмішок на вустах критично мислячої публіки. Вона є показовою і симптоматичною з огляду на декілька аспектів. По-перше, на практиці різниця між східною брамою Європи та буферною зоною між Сходом і Заходом не настільки виразна й принципова, як у випадку мітингової риторики. По-друге, невизначена цивілізаційна перспектива і сумнівна внутрішня цілісність – це аж ніяк не вина несумлінних інтерпретаторів, а біда України, з якою треба боротися консолідованими зусиллями (як казав у таких випадках поет, «громадою обух сталить»). По-третє, розмитість української ідентичності не слугує індульгенцією для експансіоністських зазіхань Росії – за великим рахунком, будь-які статусні й фактичні недоліки сучасної України є значною мірою результатом цілеспрямованих впливів якраз Росії (насамперед і в основному Росії). Тому з цього приводу не повинно бути ніяких ілюзій.

Українська локальна цивілізація має чимало ознак порубіжного, лімітрофного, міжцивілізаційного простору. Цивілізації такого типу відзначаються неоднозначним, часто конфліктним мереживом характеристик базової (національної) культури та інших великих типів цивілізаційного розвитку людства, між якими перебуває локальна цивілізація. Якщо класичним цивілізаціям більш притаманний синтез, то порубіжним – складна взаємодія, симбіоз складових. Насправді основна, визначальна, фундаментальна проблема полягає в тому, що в Україні впродовж кількох століть сформувався євразійський, аутсайдерський, ізоляціоністський спосіб життя внаслідок ізоляції від Європи і багатовікового панування Росії.

Як пише Е. Тоффлер, «ми де-факто переживаємо епоху руйнування соціосфери. Головна прикмета нового часу, його змістовна сторона полягає в тому, що сучасна людина створила занадто складний світ. Як результат, вона втратила здатність усвідомлювати базові закономірності цього світу, передбачати наслідки своїх зусиль і напрям свого розвитку» [690, с. 188].

На початку ХХІ століття кризовий стан ідентичності набув типових для соціокультурної дійсності ознак. Він простежується в багатьох сферах суспільної життєдіяльності – «у перегляді традицій і пріоритетів розвитку, у переформулюванні політичних ідей і політичних курсів. Цей кризовий тренд поліаспектний: він поширює свій дестабілізуючий вплив на міжнародні організації, національні держави, соціальні верстви, носіїв політичних і культурних цінностей тощо» [284, с. 12].

У сучасній Україні не втрачає актуальності проблема системної «кризи культурно-цивілізаційної самоідентичності», яка притаманна більшості сучасних держав світу, однак у нашій країні з багатьох причин відчувається особливо гостро. Йдеться про хрестоматійну втрату самоідентичності, яку М. Фуко позначив фразами «мене тут немає» та «я тут інший». Значні проблемні виклики містить також аспект подвійної ідентичності. Щоправда, з такими світоглядно-ідентифікаційними труднощами Україні доводиться мати справу вже не одне століття: як зазначає Ю. Барабаш, подвійна ідентичність М. Гоголя була «джерелом драматичного розладу всередині його «супер-его»; на глибинному, несвідомому рівні виникло й не давало йому спокою вимотуюче його протиборство «двох душ», українського «ід» та русифікованого «его» [38, с. 24].

Не сприяє ефективному розв'язанню окреслених проблемних аспектів міфологізація і стереотипізація багатьох історичних аспектів.



Приміром, суспільство Західної України завжди рухалося у фарватері своєї еліти – вже хоча б тому воно традиційне і консервативне, а не ліберально-демократичне, як його позиціонує масова свідомість нашої країни. Потрібні ще приклади? Будь-ласка: напередодні Другої світової війни етнічні українці становили лише 20% мешканців Львова – цей факт вочевидь дезавує міфологему про «Львів як одвічний П'ємонт українського націоналізму».

Принагідно зазначимо, що поширена в наш час суспільно-політична метафора «П'ємонт» пов'язана з перипетіями становлення національної італійської держави. Ці процеси відбувалися під проводом Сардинського королівства, столиця якого Турин на той час входила до складу провінції П'ємонт. Протягом 20 років (1850 – 1870) натхненні революційними ідеями італійського націоналізму (Дж. Мадзіні, Дж. Гарібальді, В. Джиоберті, К. Кавура та інших) італійці здійснили своє *risorgimento* (відродження) – відвоювали майже всі свої етнічні території. З того часу П'ємонт став символом жертвовної, визначальної і сакральної території для успішного національно-визвольного руху, набув ознак одного з ключових символів націоналізму і національної свободи.

Підкреслюючи значення Галичини для перспектив відродження України, Михайло Грушевський відрекомендував цей край «українським П'ємонтом». Однак не варто забувати, що на час оприлюднення цієї тези минуло лише кілька десятиліть відтоді, як у містах Галичини почути українську мову можна було рідше, ніж нині на Донбасі. Показово, що в 1956 році в «Галичанстві» Микола Шлемкевич зробив симптоматичне визнання: ми, галичани, – не плем'я геніїв і героїв, а плем'я організованої пересічі. І в цьому наша сила. Наша роль службова, а наше завдання полягає в допомозі раціонально оформлювати ідеї і наміри Східної України, Києва. Саме зі сходу приходили до нас плідні думки. Варто пригадати хоча б вплив Шевченка на відродження Західної України, внесок Драгоманова в духовну революцію під проводом Франка. Згодом ідеї українського монархізму подав Галичині наддніпрянець Липинський, а проповідь націоналізму в західних землях пов'язана з особою ще одного наддніпрянца – Донцова. Галичина з вдячністю приймала ті ідеї, оформлювала їх і жила духовно у їхній тіні [805, с. 77-78].

Доводиться констатувати відсутність послідовної державної політики в напрямі подолання ідентифікаційних труднощів і недоліків. За таких обставин важко розраховувати на успіх культурно-

цивілізаційного проекту на ім'я «Україна». Провідні вітчизняні суспільствознавці формулюють питання таким чином: чи зможуть органи влади і національні громади країни знайти нові підходи до міжкультурного спілкування, обміну символами й нормами різних культур без взаємознищення, а навпаки – зі збереженням їх ціннісного змісту? Щоправда, не менш доречним виявиться й зустрічне запитання: а чи можливе в принципі досягнення бажаного результату внаслідок збереження ціннісного змісту, який почасти є несумісним?

Дискусії з приводу національної ідентичності перетворилися в характерну ознаку нашого часу. Загибель «знайомого світу» (І. Валерстайн) змусила всіх перевизначати себе, шукати нові точки смислового і цільового відліку. Світова спільнота зіткнулася з багатьма глобальними проблемами – зокрема, з амбівалентністю людського буття і труднощами досягнення ідентичності, із суперечністю взаємодії культур і цивілізацій. Глобалізація універсалізує і нівелює всі відмінності. Це своєрідна матриця становлення нового світопорядку. Згідно з визначенням З. Баумана, просторово-часова динаміка процесів глобалізації має такий вигляд: «Ті, хто може собі це дозволити, живуть виключно в часі. Ті, хто не може, – живуть у просторі. Якщо для перших простір практично не має значення, то другі щосили борються за те, щоб зробити його значущим» [42, с. 141].

Ганс Морґентау переконливо концептуалізував тезу, відповідно до якої відсутність чи невиразність національної ідентичності призводить до неможливості усвідомлення (а відтак – і забезпечення) національних інтересів. Істотна проблема полягає в тому, що об'єктивним у своїй основі може бути не лише істинний, а й хибно зрозумілий інтерес. Тут виникають аналогії зі змістовним хаосом, який останнім часом утворився у філософському тлумаченні ідентичності: чимало коментарів цього явища спрямовують вістря своїх зусиль не на прояснення смислового простору ідентичності, не на його концептуальну демаркацію, а на фрази зі сумнівною інтелектуальною насиченістю на кшталт «кожен має право обирати ідентичність на власний розсуд».

Насправді ідентичність ані апіорі, ані апостеріорі не має жодного відношення до будь-якого «права вибору» чи його відсутності – вона відображає ступінь знання людьми себе. Відповідно, неадекватність самоусвідомлення тягне за собою нереалістичність життєвих планів і перспектив, яка за принципом доміно може призвести до особистісної (групової) трагедії або, щонайменше, драми. Наприклад, якщо ви вважаєте, що у вас блискучі вокальні дані, а насправді все

набагато прозаїчніше, то жодною ретельністю і працьовитістю вам не відібрати пальму першості у Енріке Карузо і Лучано Паваротті. Аналогічним способом справи розгортаються і з хибно зрозумілими інтересами.

Це доволі іронічно, але на змістовному рівні між ідентифікацією та ідентичністю можуть існувати істотні відмінності: якщо ідентифікація є уподібненням, пошуком змістовної спорідненості себе з кимось (чимось), то ідентичність віддзеркалює конкретно-історичний результат, факт такої відповідності. Йдеться про колізію принципових відмінностей між *уподібнювати* себе комусь (чомусь) та **де-факто бути** цим кимось (чимось), відповідати його конститутивним змістовним вимогам: гіпотетично людина може *уподібнювати* себе кому завгодно й чому завгодно, пов'язувати себе навіть із діаметрально протилежними, несумісними явищами, процесами і тенденціями, але **бути** адептом учення Махатми Ганді й водночас концтаборів як способу розв'язання соціальних проблем априорі неможливо – так само, як неможливо бути водночас призером Олімпійських та Паралімпійських ігор (оскільки фізичний статус-кво автоматично стає на заваді участі принаймні в одному з цих видів змагань), баскетболістом та танкістом (бо яким би не був ваш зріст, він зробить вас достеменно непридатним щонайменше для однієї з цих двох сфер життєдіяльності).

Наведений ілюстративний перелік можна продовжити фактично до безмежності, а можна цього не робити, обмежившись уже зазначеним і додавши одне наочне порівняння: ідентифікація подібна до примірювання одягу – ти можеш перемерити весь гіпермаркет одягу, але виходиш ти звідти з однією покупкою, яка віддзеркалює твоє конкретно-історичне уявлення про стиль, гармонію, оптимальне співвідношення ціни та якості, зручність, практичність і т. ін. На відміну від сотень одиниць перемеряного одягу, ця річ є змістовним відповідником і концептуальною метафорою ідентичності.

Як писав В. Чаадаєв, «вся наша історія – продукт природи того неосяжного краю, який дістався нам у спадок». Як же дізнатися, яким чином склалася б доля іншого народу, якби він опинився на місці росіян? Щоб виявити загальну логіку й закономірності, потрібно порівнювати не різночасові події в житті одного народу, а історичні шляхи, пройдені за подібних умов різними народами. На думку Л. Гумільова, ключові відмінності між народами слід шукати в «етнічних стереотипах поведінки», до яких належить спосіб життя, традиції, смаки, особливості картин світу і соціальних взаємин» [199, с. 25]. Виразних

прикладів етнічного стереотипу поведінки існує безліч. Зокрема, в ліричному етюді «1834» тепла й барвиста Україна протистоїть холодному і безбарвному Петербургу. На неможливість прийняття Петербурга як «свого» М. Гоголь сам вказував у листі до М. Максимовича: «Киньмо Кацапію та їдьмо до нашого Києва... Для кого ми працюємо?» [168, с. 218].

У дослідженнях 1970 – 1980-х років акцент робився переважно на проблемі етнічних детермінант – зовнішніх ознак етносу, окреслення яких нібито вичерпує процес його дослідження. Прихильники такого підходу виокремлюють ті самі ознаки – територію, спільність походження, державну належність, економічні зв'язки, антропологічні особливості, мову, культуру, особливості психічного складу, етнічну самосвідомість [94, с. 19]. При цьому, західним науковим школам притаманний акцент на культурних традиціях. Зокрема, Т. Парсонс стверджує, що спільність культури є ключовою рисою етнічних спільнот [943, с. 54].

Одна з ключових теоретико-методологічних проблем етнології сформульована Д. Горвіцем так: етнічні характеристики об'єднують людей чи навпаки – їх роз'єднують? Для потреб сталості феномена «ми» неминуче повинен існувати феномен «вони» – інший етнос, який не схожий на нас, відрізняється від нас істотно, зримо, виразно. «Розділова» позиція домінує в дослідженнях етнічності: основною умовою існування етнічності є наявність дихотомічних відносин «Ми–Вони». Якщо такої диспозиції не існує – немає і етнічності.

За станом на початок 2017 року «етнічними українцями зараховують себе 92% громадян України. 6% українців вважають себе етнічними росіянами, ще 1,5% віднесли себе до інших етносів. Про це свідчать дані опитування, проведеного соціологічною службою Центру Разумкова у березні у всіх регіонах України, за винятком окупованих територій» [633].

Абсолютизація аспекту відмежування в проблематиці етнічності характерна для більшості західних антропологів. Вони вбачають етнічність у суб'єктивному, символічному та емблематичному вживанні того чи іншого аспекту культури з метою увиразнення відмінності себе від інших груп. Одностайність у цьому питанні спостерігається навіть між Ю. Бромлеєм та його постійним опонентом – Л. Гумільовим. Останній, незважаючи на свою принципову незгоду з більшістю положень академічної теорії етносу, в одній із перших своїх статей сформулював таку відповідну тезу: етнос – це «колектив індивідів, які протиставляють

себе іншим колективам» [476, с. 117]. Утім, можливо, змістовна квінтенсенція етнічного зводиться не до роз'єднання, а до об'єднання, оскільки етнос є насамперед спільнотою, тобто об'єктивною і закономірною спільністю конкретно-історичного соціокультурного буття.

Проблемне вістря сучасного українського суспільства полягає в тому, що три етносоціальні складові – українська, російська та «советського народу» – абсолютно не толерують одна до одної та всі разом до держави. Вони архетипічно вкорінені, функціонують на підсвідомому рівні й латентно генерують агресивну нетолерантність один до одного. Деякі дослідники наполягають на пріоритетності гармонійного збалансування зазначених трьох складових сучасного українського суспільства. Застереження викликає термін «збалансування» – зокрема, в тому розумінні, що існують явища, компроміс щодо яких або неможливий або фатальний. Тому коректніше вести мову не про *збалансування*, а про **подолання** на якісно новому рівні трьох етносоціальних складових.

Упродовж попередньої чверті століття більшість вітчизняного політико-ідеологічного істеблїшменту намагалася визначитися з українською національною ідеєю виключно в межах політичної сфери. Це пояснює домінування *концепції української політичної нації* як суто політичного об'єднання громадян незалежно від їх етнічного походження, традицій, світогляду і культури. Визначальним інтегративним чинником процесу консолідації такої нації вважається держава. З такого політичного об'єднання нібито має постати: а) відчуття причетності до єдиної цілісності як суб'єкта історії; б) впевненість у перспективах задоволення власних політичних, економічних, соціальних і культурних потреб такої спільноти; в) державний патріотизм і загальнодержавна система цінностей.

Становлення єдиної нації на основі багатьох етнічних компонентів не має певного взірця, еталону. В різних випадках вирішальну роль відіграють ті чи інші чинники, однак завжди поліетнічні й полікультурні нації відрізняються, з одного боку, драматичною взаємодією компонентів етногрупової ідентичності, а з іншого – виникненням ідентичності, котра є спільною основою для всіх.

Як слушно зазначає Оксана Пахльовська, «ідентичність – не лише колір прапора чи форма герба: це синтез духовного досвіду нації» [545, с. 61]. Щоправда, історія оперує багатьма прикладами, коли національні ідентичності були генеровані не на підставі етнічних маркерів на кшталт свідомості, а в результаті геополітичної кон'юнктури та

історичного збігу обставин (зокрема, Швейцарія та Люксембург своєю державністю мають завдячувати особливостям протистояння сильних сусідів – на певному етапі історичного розвитку суверенізація цих буферних територій у статусі повноцінних державних утворень виявилася не лише прийнятною, а й бажаною для Франції та Німеччини).

Чимало оригінальних ознак вирізняють становлення націй у Латинській Америці: тут етнічні та соціокультурні відмінності були вкрай неістотними, тому визначальними чинниками генезису державності виявилися геополітичні та вузькокорпоративні інтереси політичних еліт. Саме цей фактор структурував гомогенний іспаномовний та культурний простір на різні державні утворення.

Джордж Акерлоф виразно проілюстрував, що вибір ідентичності молодого афроамериканця досить складний: адаптація до домінантної культури психологічно надзвичайно затратна, оскільки існує високий ступінь ризику як неприйняття з боку білих, так і відторгнення з боку сім'ї і друзів, що залишилися у межах опозиційної культури. Це пояснює, чому чимало представників расових меншин обирають психологічно легший, але водночас фізично більш виснажливий, затратний шлях, зберігаючи контркультурну ідентичність.

Ідентифікаційні проблеми і курйози притаманні не лише новоутвореним державам чи соціумам, які знаходяться у фазі докорінної трансформації: розвинені країни зі значним досвідом культурно-цивілізаційного генезису також мають труднощі з різними ідентифікаційними аспектами. Зокрема, «однією з ключових проблем сучасної Бельгії є диспропорції з ідентичністю: якщо 45% опитаних фламандців відрекомендують себе насамперед фламандцями, а вже потім бельгійцями, європейцями та громадянами світу, то серед валлонів передовсім валлонами себе вважає лише 9%» [714].

Як свідчать опитування Центру Разумков, «56% громадян України зараховують себе до української культурної традиції. Найбільш небезпечна ситуація склалася в Криму: якщо в 2007 році патріотами України себе вважали 37% кримчан, то наприкінці 2008 року в українському патріотизмі зізналося лише 9,2% мешканців АРК» [356]. Безперечно, рішення Росії про анексію Криму в 2014 році було аж ніяк не спонтанним: йому передувала детальний моніторинг соціологічної динаміки на півострові впродовж попереднього десятиліття.

Концепції нації можна структурувати на дві групи: перша конституює ідею нації за аналогією з моделлю раси, внаслідок чого нація постає спільнотою, заснованою на крові. В цьому випадку

ідентичність індивіда визначається самим фактом народження. «З цієї точки зору мертві вирішують за живих, а сучасне індивіда детерміноване минулим його нації» [696, с. 50]. З позицій такої концептуальної системи координат нації постають для тих, хто до них не належить, своєрідною річчю-у-собі, а «дух» чи «поклик» нації зрозумілий лише тим, у кому тече «кров нації».

Друга група концепцій змальовує націю конструктом, «продуктом вільного договору індивідів». Це щось на кшталт договірної теорії держави. На цій підставі обґрунтовується принципова можливість вибору національної належності. Наведені теорії принципово протилежні, а система верифікації не дозволяє зробити однозначний вибір на користь будь-якої з них.

Антропологи зробили вагомий внесок у виявлення і систематизацію походження українців. «Першими описали українців Федір Туманський (у 1779 році) і Опанас Шафонський (в 1786 році) в книзі «Чернігівського намісництва топографічний опис». Автори звернули увагу на антропологічну неоднорідність українців. Сучасні антропологи налічують 7 антропологічних типів українців» [679], кожен з яких сягає епохи Русі – принаймні X століття.

Український етнокультурний комплекс зародився в ранньому Середньовіччі й бурхливо формувався за часів Київської Русі. Як латинський імперський Рим внаслідок латинізації завойованих провінцій породив групу романських етносів, так давньоукраїнський імперський Київ унаслідок русифікації (від Русь, а не Росія) балтських та фінських народів лісової півночі Східної Європи породив групу похідних від нього руських етносів (білоруси, псково-новгородці, росіяни). Подібні погляди на походження східнослов'янських народів висловлювали Михайло Грушевський, Михайло Брайчевський, Ярослав Дашкевич. Із цих позицій пріснопам'ятна спільна давньоруська «колиска братніх східнослов'янських народів» набуває принципово нового наповнення. У ній лежали щойно народжені білоруси, псково-новгородці та росіяни, а колисав її їхній батько – колоніст-праукраїнець із княжого Києва.

Зі зрозумілих ідеологічних причин радянські дослідники заперечували можливість творення Київської Русі праукраїнцями. Вони не гребували навіть таким аргументом, що першими київськими князями були скандинави-варяги: це попри те, що офіційно на норманську теорію походження Давньоруської держави було накладено табу. Загалом важлива роль скандинавського військово-аристократичного та торгового елемента в кристалізації держави Русь у IX–X століттях сумніву

не підлягає. Про це переконливо свідчать як середньовічні писемні джерела, так і археологічні знахідки у Подніпров'ї: типові прикраси вікінгів, характерний поховальний обряд, рунічні написи тощо.

Приміром, етнонім Русь походить від фінської назви Швеції «Руотсі». Цей достеменний факт був опублікований Омеляном Партицьким у книзі «Скандинавщина в Давній Русі» (1886). Історична фактографія недвозначно свідчить, що скандинавські імена перших руських князів та їхніх дружинників – Аскольд, Інгвар (Ігор), Олаф (Олег), Гельгі (Олег), Гельґа (Ольґа) – з утвердженням Руської держави у другій половині X століття змінюються слов'янськими: Святослав (який, щоправда, від народження мав ім'я Свейнальд), Володимир, Ярослав, Ярополк. Така особливість відображала логіку й закономірності процесу асиміляції русичами-праукраїнцями прийшлої іноземної знаті. Зрештою, це явище було типовим для європейських держав раннього Середньовіччя. Чимало європейських етносів VIII–X століть, дозрівши до творення власної державності, консолідувалися якраз навколо іноземної знаті (передовсім норманів).

У повній відповідності до універсальних законів етнічного розвитку загалом і розвитку європейських народів зокрема «український етнокультурний організм за 1500 років свого існування змінив кілька етнонімів. У I тис. н. е. він, як і інші молоді етноси Європи (французи, англійці, поляки, чехи тощо), складався з окремих споріднених праукраїнських племен із власними етнонімами (дулібів, антів, склавинів, волинян, деревлян, полян, сіверян, уличів, тиверців, білих хорватів). Консолідація цих племен у створеній ними давньоукраїнській державі Русь привела до затвердження єдиного етноніма «руський», «русин», який із пізнього середньовіччя аж до нашого часу поступово замінювався етнонімом «українець». Релікти попереднього етноніма зберігаються в Карпатах донині (русини), на чому безпідставно спекулюють деякі політики. Мова Богдана Хмельницького мало відрізнялася від сучасної української, а його звали князем руським. Польське населення Львова ще в міжвоєнний період називало місцеву людність Галичини руськими, а їхню мову, відповідно, руською, однак ніхто не сумнівається в українстві останніх. Отже, спроба встановити вік українців за часом затвердження цього етноніма не видається переконливою. Етноси міняють назву протягом свого існування, як це було з поляками, румунами, росіянами та українцями, без зміни своєї етнічної сутності» [608].



Середня Наддніпрянщина почала називатися Руссю ще до приходу варягів у Новгород у 854 році. Якщо географічною межею Русі тривалий час були печеніги (аж поки їх не витіснили з Північного Причорномор'я у 1048 році степові суперники – торки), то історичною межею існування Русі вважається злам першої–другої чверті XII століття. Щоправда, розсипатися на складові частини мозаїчне територіальне утворення почало значно раніше: вже в рік смерті Володимира спостерігалися виразні ознаки загрози цілісності цієї держави. Йдеться про фрондуєчу позицію Новгорода, в якому посадником київського князя на той час був син Володимира Ярослав. Замість підтримки батька, він став на бік новгородських бояр і в 1014 році відмовився платити данину Києву, що означало фактичний намір відокремитися від Києва. Відповіддю Володимира Святославовича стала підготовка до війни з Новгородом. Однак смерть князя-батька стала на заваді кривавим сутичкам із сином. Щоправда, це не вберегло від протистояння двох центрів Русі, внаслідок чого Ярослав здобув одноосібне правління.

Принагідно зазначимо, що «українці ніколи не визнавали позбавлення своєї країни назви «Русь». З часів Романа Великого всі галицько-волинські князі називалися «господарями Руської землі». На їхніх печатках був напис «король Русі». Гетьман Богдан Хмельницький в офіційних документах та дипломатичній переписці позиціонував себе «господарем усієї Русі», «єдиновласником і самодержцем руським». Коли у 1173 році Ростиславичам було запропоновано залишити Київ і піти до Смоленська, то літопис зазначає: «і заремствували вельми Ростиславичі, що їх позбавляють Руської землі». Коли у 1148 році київське на новгородське військо пішло війною на Суздальщину, то літопис чітко розмежував новгородців та Русь: «І послали вони новгородців та Русь спустошити Ярославль», «І прийшли новгородці та Русь з Ярославля і здобичі багато принесли» [536].

Уклавши угоду з Ордою, князі й аристократія отримали натовість владу над містами, знищивши до кінця XIII століття основні елементи вічової організації всюди, окрім Новгорода та Пскова. Це призвело до того, що містами прокотилися антитатарські бунти, спрямовані водночас і проти їхніх прибічників. Ці виступи були жорстоко придушені. У 1257 році одне з таких повстань потопив у крові Олександр Невський – ключова постать тісної співпраці з Ордою. Невський отримав ярлик, який уповноважував на «велике князювання». Цей інструмент він використав насамперед для посилення власної влади.

Першим главою ординської адміністрації на Русі, утвореної з місцевого населення, був Іван Калита. За нещадне здирання данини з міст він отримав від хана нагороди за вірну службу – ярлики на чимало земель (зокрема, на Галич та Углич). Так було закладено підмурівок майбутньої могутності Москви. Посилення Москви, починаючи з Івана Калити (1325 – 1340), означало остаточне утвердження жорстокої княжої влади, вибудованої на суто фіскальній функції – витисканні данини. Це істотно відрізняється від функцій князя в часи домонгольської Русі, коли той разом з дружиною був чи не управлінцем, найнятим містом для виконання господарських функцій і захисту від ворогів. Саме з монгольського періоду на Русі утвердилася модель східної деспотії. Її істотна риса полягає в тому, що для викачування данини необхідний апарат примусу і готовність його застосувати.

Як переконливо ілюструє Ю. Грица, «різномислення історичних подій між Україною та Росією безліч. Наприклад, якщо російська історична свідомість вважає несправедливою «зраду» Богданом Хмельницьким «акту возз'єднання», то українська історична свідомість витлумачує несправедливою саму угоду і її подальше тлумачення Москвою. До слова, двома роками після укладання угоди з російським царем Богдан Хмельницький підписав практично аналогічний договір зі шведами, примудряючись при цьому ще й віртуозно балансувати між Росією та Туреччиною. Іван Виговський через рік після присяги російському царю підписав Гадяцький договір з Польщею, а ще через місяць після цього – зі Швецією. Юрко Хмельницький прирік російські війська на загибель під Чудновим через рік після присяги на вірність. Іван Брюховецький, який визнав себе «вірним холопом російського царя», діяв відповідно до цього статусу лише п'ять років, після чого перейшов на бік Речі Посполитої. Втім, Україні є також на що нарікати: в 1667 році між Росією та Річчю Посполитою було укладено договір про призупинення воєнних дій і розділ України між двома державами, внаслідок чого Правобережна Україна відходила до Польщі, а Лівобережна залишалася під протекторатом Росії. Цією угодою московським царем в односторонньому порядку був денонсований Переяславський договір 1654 року» [189, с. 152].

Тут простежується чимало аналогій із Новим завітом. Варто пригадати хоч би особистість сподвижника Христа – Петра (справжнє ім'я – Симон), який посідає особливе місце серед апостолів: його іменем відкривається кожен перелік дванадцяти обраних учеників і саме про нього Ісус говорить: «Ти – Петро, і на цьому камені я створю церкву

Мою, і ворота пекла не здолають її». Саме Петру були призначені ключі від небесного царства і саме його Христос відрекомендував пастирем над своїми вівцями. Як канонічні, так і апокрифічні Євангелія констатують, що «Петро постійно засвідчував свою любов і вірність Христові, але після таємної вечері Христос передрік його трикратне відречення «в ту ніч, ще до того, як проспівас півень». Коли ж Христос був схоплений, то Петро не лише тричі відрікся від Учителя, а й клявся, що взагалі не знайомий з Ісусом. Щоправда, згодом були сльози і каяття, які зберегли за Петром місце в топ-рейтингу християнської церкви [189, с. 159].

Доводиться констатувати, що «російські можновладці активно «переписували» історію з кінця XVII, а особливо – в XVIII ст., привласнивши собі період Київської Русі. Щоправда, тоді росіянам активно допомагали наші українські «козацьки». Ідея про те, що Московія є нащадком Русі, проводилася в Київському Синописі 1674 р. Ідею, що Київська Русь – предтеча Московії, а потім – Російської імперії, пропагували українські інтелектуали, які долучилися до еліти цієї імперської держави. Це, зокрема, стосувалося Феофана Прокоповича, якого можна вважати одним із провідних ідеологів Російської імперії. У нього є спеціальний твір на історичну тематику, де він чітко проводить цю ідею. Традиції такого українського колаборанства успішно дожили до нашого часу» [372].

У наш час це має іронічний і навіть курйозний вигляд, але факти – річ уперта: Московія (Росія) платила данину Кримському хану як правонаступнику Золотої Орди аж до 1700 року. Церемоніальний ритуал сплати данини був утверджений до найменших дрібниць: «Цар Московії зустрічав кримського посла на Поклонній горі, садив його на свого коня, сам пішим, під вуздечку, вів коня з кримським послом у Кремль, садив його на свій трон і вставав перед ним на коліна. У 1610 році в Московії на Борисові Годунові (мурза Гудун) закінчилася династія Чингізидів (родич Чингісхана) і трон посів Олексій Кішка з фінського роду Кобили, а під час вінчання його на Царство церква дала йому прізвище Романов, який нібито прибув з Рима правити Московією» [33].

У часи Золотої Орди спільним для Московії та загарбників була релігія у вигляді гібриду ісламу та християнства аріанського ґатунку, котрому притаманне однакове вшанування Ісуса та Магомета. Сепарація віросповідування відбулася лише в 1589 році, коли Москва прийняла грецький канон, а Казань – класичний іслам.

Між іншим, слово «москва» не перекладається жодною мовою світу, оскільки ця назва зобов'язана своїм походженням племені Мокші, в перекладі з їхньої мови «москва» означає «брудна вода». Слово «кремль» також не має нічого спільного зі слов'янським корінням: воно достеменно татарське і означає укріплення на височині. «Псковська, Новгородська, Смоленська області Росії – це колишні слов'яно-руські князівства, які до угро-фінської Московії не мали жодного відношення, доки Московія-Орда не окупувала їх, відповідно, в 1462, 1478 і 1654 роках. В інших областях Росії (Московії) ніколи не мешкали слов'янські племена і народи» [33].

За великим рахунком, Росія – неслов'янська країна. До територій, населених стародавніми слов'янськими етносами, можна віднести лише Брянськ, Курськ та Смоленськ. Це землі кривичів – слов'янізованих західними слов'янами балтів. Решта земель – фінські (чудь, пермь, мордва, в'ятичі, мурома тощо). На них слов'яни ніколи не мешкали. Всі основні топоніми історичної Московії фінські: Москва, Муром, Вологда, Кострома, Суздаль, Тула, Ерзя (Рязань) і т.д. Ці території були завойовані колоністами Рюрика, які припливли з Лаби (Ельби). Саме вони збудували Новгород як продовження полабського Старгорода – нині Ольденбурга. Втім, кількість колоністів була незначною. В кількох містах-фортецях, заснованих норманами (данійцями і шведами), мешкали лише декілька тисяч прибульців із заходу, а близько 95% населення цих територій були неслов'янськими туземцями [537].

**Суздальські околиці Київської держави Руссю ніколи не називалися.** Це відверто визнає навіть Петро Толочко, зазначаючи, що «письмові джерела не відобразили назву «Русь» у застосуванні до північноруського населення». Назви «Київська Русь» ніколи не існувало з однієї простої причини: Русь іншою і не може бути; це земля довкола Києва у радіусі 150 – 250 кілометрів (в межах теперішніх Київської, Житомирської, Чернігівської, частково Сумської, Черкаської, Вінницької та Полтавської областей). Назва Київська Русь з'явилася з подачі Петра I, аби натякнути на існуванні й іншої Русі – Суздальської, Московської, Новгородської тощо.

Не маючи жодних етнологічних підстав претендувати на назву «Русь», російська пропаганда намагається вивести таке термінологічне успадкування з династичних прав Рюриковичів. Однак це абсолютно некоректно, адже якщо Габсбурги в різні часи керували Австрією, Угорщиною, Іспанією, Португалією, Чехією, деякими італійськими

королівствами і навіть Мексикою, то це не означає, що існує якийсь «єдиний габсбурзький народ», який об'єднує перераховані країни. Між іншим, монархи з генеалогічного дерева Рюриковичів володарювали також у Швеції, Угорщині, Франції, Польщі, Литві та Чехії. У цих країн називатися «Руссю» не менше підстав, ніж у нашого північно-східного сусіда.

Державне ядро майбутньої Росії – Суздальське князівство – було державним об'єднанням народу меря. Показово, що території довкола міст Рязань (колишня Ерзя) та Костроми (які мають виразні угро-фінські назви і розташовані в епіцентрі цього етнічного масиву) на якомусь етапі становлення російської державної пропаганди набули статусу «еталона руськості». Тітки в угро-фінських кокошниках разом з дядьками у багряних угро-фінських косоворотках співають угро-фінські частушки російською мовою, переконуючи себе і весь світ у тому, що вони є рафінованими слов'янами. Сюрреалізм – та й годі!

Доволі симптоматично й показово, що самоідентифікаційний прикметник («русские») відповідає на питання не стільки «хто?», скільки «чи?». Етнонім «руській народ» абсолютно штучний, вигаданий, синтетичний, а тому не має жодного права на існування, бо не має під собою найголовнішого свого засновку – народу. Етносу, племені, народу, нації «руськіє» не існувало ніколи. Мало того, як пише Костянтин Єрусалимський, доктор історичних наук, фахівець у галузі історії Східної Європи, історії кириличної рукописної книги і книжкової справи, до кінця XVI століття словосполучення «російський народ» не знаходимо в жодному джерелі (!), а з кінця XVI століття це словосполучення використовували виключно за межами Московського князівства! Як же так вийшло, народ – себто люди, які називають себе «руськімі», є – а нації немає? У чому ж справа? А вся справа в релігії. Київ став метрополією – новою столицею християнського світу. Завдяки йому християнська церква з центром у Києві почала називатися Русською, а всі віруючі цієї церкви – русичами, руськими!

У 1051 році, зібравши єпископів, Ярослав без погодження з Константинопольським патріархом на власний розсуд призначив митрополитом Іларіона. Коли ж у 1054 році християнська церква розпалася на православну з центром у Константинополі та католицьку з центром у Римі, київське відгалуження християнства фактично набуло статусу окремої конфесії, а вся людність Києва, Новгород та Полоцька почала йменуватися руською, але не народом, а за віросповіданням. Москва, хоч і була православного віросповідання, своїм корінням сягала Ассирійської

церкви Сходу, одним із постулатів якої було категоричне протиставлення себе Заходу – Риму. Саме з цієї причини Москва вийшла з Флорентійської унії 1438 року і піддала всіх уніатів анафемі.

У 1171 р. князь Володимиро-Суздальського відгалуження Русі Андрій Боголюбський послав свого сина із половецькими союзниками «провчити Київ за зверхне ставлення». Попри те, що зазначена подія відбувалася під час Великого посту, це не завадило нападникам спалити Успенський собор Києво-Печерського монастиря, а сам Київ грабувати впродовж трьох діб. Літописи донесли жахливі факти руйнувань і пограбувань храмів Києва (зокрема, Софії та Богородиці Десятинної), вбивство й гвалтування сотень киян.

Згідно з тогочасними канонами, так вчиняють лише з ворожим іноземним містом. Тому цю подію не випадково відрекомендовують своєрідною демаркаційною лінією, яка розмежувала принципово різні культурно-цивілізаційні явища. Зрештою, кризовий стан штучної загальнодержавної ідентичності тодішньої Русі було засвідчено навіть у «Слові о полку Ігоревім», хоча автор (чи пак – авторський колектив) цього твору був безперечним репрезентантом ідеї функціонально-інструментальної єдності Русі.

Візантія тих часів являла собою поліетнічне утворення, підконтрольне візантійському імператору. На цих теренах домінували етнічні греки, які називали свою державу «Романією», а себе – «ромеями» (*populus romanus*) й, відповідно, мали «римський» громадянський статус. На теренах Візантії поняття «ромеї» набуло конфесійно-політичного змісту, натомість «елліни» асоціювалися з язичниками.

У свідомості мешканців імперії ідентифікат *Sacrum Imperium Romanum* (Священна Римська імперія) домінував над *Patria Constantinopolitana* (Константинопольська вітчизна). Претензія на кровну спорідненість із римлянами зумовлена річищем ідеї «*translatio imperii*» – еволюційної трансформації Риму I в «Новий Рим II». Адекватність такої міфологеми буттєвим реаліям не заперечували навіть опоненти імперії – навпаки, ними здійснювалися невдалі (то іронічні, то курйозні) спроби її приватизації (як, наприклад, у випадку з імперією Карла Великого у 800 році).

Від самого початку існування Візантія позиціонувала себе як культурне, а не цивілізаційне утворення: візантійська диглосія утверджувала латинську мову як мову державну (принаймні на першому етапі візантійської державності), грецьку як мову культури («високої» літератури і церкви).

Що стосується змістовної ідентифікації понятійного конструкту «Святая Русь», то вперше його текстуально застосував князь Андрій Курбський, будучи в еміграції на території «Литовської Русі», у листуванні з царем Іваном Грозним, то це було віддзеркаленням концептуального антиподу «праведного» (народ-Святая Русь) та «неправедного» (цар-держава). Відтоді дискурс «Святої Русі» зазнав багатьох модифікацій і змістовних переакцентувань, але в цілому зберіг вірність зазначеним світоглядно-аксіологічним витокам і акцентам.

Ментальна незгода беззастережно визнати загальну етнічність, але різну конфесійність одного народу («нова Русь» та «стара Русь» – відповідно до поділу на поборників та противників унії) докорінно відрізняється від західної моделі, де, наприклад, відповідно до Нантського едикту короля Генріха IV (1598), ратифікованого парламентом, католики і гугеноти визнавалися рівноправними французами.

Позаяк Москва фактично набула статусу «Православного Халіфату», «в її доктрині не знайшлося місця національному питанню, а вся увага приділялася виключно віросповіданню. **В московській церковно-політичній культурі мислити в етнічних категоріях було неможливо.** Та й хто такий народ Московського князівства? Весь народ належав князю, тобто всі були рабами князя. А у раба, як відомо, нації немає» [779].

Згідно з А. Дж. Тойнбі, цивілізації зароджуються і розвиваються насамперед на основі релігійної належності. «Остаточне розмежування східного та західного напрямів християнства на католиків та православних було зумовлене насамперед політичними реаліями 1054 року. Одним із основних був аспект співвідношення осіб трійці – так зване питання про «філіокве». Йдеться про внесені західною церквою доповнення до символу віри: святий дух походить не лише від «Бога-отця», а й «від сина». Ця поправка богослужбовою мовою означала, що «дух» походить і від «сина – Ісуса Христа», а отже – і від його намісника, яким було проголошено Папу Римського. «Філіокве» – це догматичні претензії папства на безмежну владу над світом. Таке положення стало своєрідним обґрунтуванням експансіоністської політики Ватикану» [387, с. 85].

На рівні навіть фахового середовища доволі поширений стереотип, згідно з яким «причиною відмови Києва від латинського варіанта християнства було небажання князя Володимира потрапити у залежність від папського престолу. При цьому папська держава, як і вся Західна Європа, на той час перебували на нижчому цивілізаційному

рівні розвитку, ніж Візантійська імперія» [387, с. 67]. Насправді перший релігійний розкол християнства відбувся лише в 1054 році – себто значно пізніше прийняття Руссю християнства під тиском князя Володимира. Крім того, не слід ігнорувати історичний факт, що з католиками і католичками Центральної і Західної Європи вінчалися троє дітей Володимира Великого, шестеро – Ярослава Мудрого, двоє – Ізяслава. Загалом нараховується близько 200 шлюбних угод руських князів з представниками європейських династій.

Поняття «руській народ» набагато ширше, ніж етнос, бо включало в себе різні народи – українців, поляків, білорусів, литовців та інших народів – усіх, хто був однією віри – руської. У Московії питання нації не порушувалося аж до реформ Петра I, тому до середини XVII століття в літописах ми можемо виявити лише такі псевдоетнічні поняття, як «православне всенародство», «християнський народ», «християнські люди», «московські люди християнства». Отже, московських правителів того часу не цікавило походження людей, їхня нація та етнічна група. Їх цікавило лише віросповідання людини. При цьому політтехнологи того часу вже експериментували з назвами, намагаючись вивести нову ексклюзивну назву вірнопідданих Московії, не забувши при цьому підкреслити їх віросповідання – православне, правовірне.

Аж до XX століття в Московії, а потім і в Росії поняття «руській» не використовувалося як найменування титульної нації. Мало того, в Московії воно прийшло лише в другій половині XVII століття завдяки українській книжності, яка почала проникати в Москву. «Рускімі» росіяни не стали і за Петра I, бо, наприклад, у донесенні фельдмаршала Бориса Шереметева, посланому Петру влітку 1703 року, можна натрапити на таку відвертість: «русские мужики к нам неприятны, многое число беглых из Новгорода, и с Валдая, и ото Пскова, и добрее они к шведам, нежели к нам». Про що це свідчить? Найпростіше й найбільш логічне припущення полягає в тому, що люди руської віри – русичі – чинили опір московським окупантам.

Зрештою, до кінця XVII століття Київська Російська церква була вже повністю поглинута, історичні літературні джерела знищені, книги спалені, а священники, які відмовилися визнавати верховенство Московської православної церкви, страчені. Нова ідеологічна формула навіязувала таку причинно-наслідкову зумовленість: «руській – значить православний, православний – значить рускій». Її функціонально-інструментальні переваги полягали в тому, що вона не потребувала додаткових пояснень і не надто суперечила канонам формальної логіки.



Формально Російська православна церква виникла в 1917 році відразу після революції, але фактично РПЦ народилася наприкінці 1941 року, коли Сталін в розпачі вирішив вдаватися до послуг ідеологічних засобів, які доти вважалися неприйнятними. Для порівняння: якщо в 1940 році в СРСР працювало 400 православних храмів, то в 1945 їх налічувалося вже майже 22 тисячі! Були відкриті основні центри підготовки церковних кадрів: Московська та Ленінградська духовні академії, 8 семінарій, більш як 10 монастирів. До 1917 року православна церква фактично була однією з державних спецслужб Російської імперії. Існував синод, яким керував призначений царем обер-прокурор, а всі верховні жерці православної церкви (архієреї) призначалися лише після утвердження царем відповідної кандидатури. Петром I була введена обов'язкова для всіх громадян Росії щорічна сповідь, – причому, священники були зобов'язані доповідати в «компетентні органи» про всі незаконні дії і думки, про які їм стало відомо зі сповіді. Іншими словами, православна церква в Російській імперії була спецслужбою з ідеологічного контролю за населенням.

Власне, нинішня РПЦ з моменту створення в 1941 році була і усе ще залишається фактично філією держбезпеки – її керівництво складалося і надалі складається в основному з кадрових співробітників відповідних органів. Між іншим, у радянські часи священники, які не перебували на держслужбі, на керівні посади в РПЦ взагалі не потрапляли. Організаційна структура РПЦ навмисно зроблена так, щоб слугувати ефективним прикриттям для діяльності спецслужб, особливо діяльності зарубіжної. Можна не сумніватися, ким укомплектовані зарубіжні підрозділи, які діють у 15 іноземних країнах. Хіба може держава знехтувати можливостями гігантської машини РПЦ, організованої за принципом спецслужби?

Після того, як на початку XIX століття всі землі, заселені православними росіянами, Росією вже були захоплені, виникла проблема: у Російської імперії не залишилося легальних підстав для подальшої експансії в Європу. Тоді ідеологам Третього Риму стало зрозуміло, що ідея релігійного поділу народів себе остаточно вичерпала і треба створювати щось нове. Потрібно було знайти дещо об'єднуюче, що слугувало б причиною для виправдання загарбницьких зусиль. Цією світоглядною максимомою стала ідея панславізму, яка фактично була калькою із популярної в ті часи ідеї пангерманізму [779].

Розробкою концепції панславізму в Росії наприкінці 1830-х років займався Михайло Погодін. Він висунув такі основоположні тези:

істинна віра слов'янського світу – Московське Православ'я; чільна роль Росії серед слов'ян; об'єднавча місія Росії-матінки; Росія – захисниця православної віри і всіх слов'ян. Паралельно, поки в свідомість слов'янських народів вживлялася думка що росіяни – це «русскіє», титульний нації слов'янського світу нав'язувався постулат, що вони, власне, і є оці «русскіє».

У 2018 році виповнюється 200 років з часу зведення пам'ятника Мініну і Пожарському – однієї з найбільш упізнаваних і символічних споруд не лише Москви, а й усїєї Росії. Однак доволі симптоматично, що «звеличення Патріарха московського Гермогена, а також Мініна і Пожарського почалося не одразу, а лише після перемоги над Наполеоном, коли було вирішено відродити ідею Святої Русі. Інтрига завжди стосувалася того, як змогли в єдиному пориві об'єднатися представник вищого світу, нібито слов'янин князь Пожарський, і простий селянин – татарин Мінін? Про Гермогена згодом узагалі забули. Ймовірно тому, що він походив із Казані й мав виразне татарське родове коріння. Але повернемося до «по-справжньому російського» князя Пожарського. Насправді його мати походила зі знатного татарського роду Беклемішевих. Таким чином, усі три основні переможці загарбників поляків були татарського походження. Виникає запитання, навіщо вони організовували переворот, кого намагалися привести до влади? В результаті Смути трон опинився в розпорядженні Михайла Романова, який особисто і його козаки нічого спільного з Руссю не мали: це була суміш ногайсько-татарських етнічних груп, які спілкувалися татарською мовою» [777].

Таким чином, «унаслідок Смути в Московії було повністю викорінено навіть поверхове нашарування слов'янського фактора. Всі пости в новому державному утворенні посіли татари. Тільки після захоплення влади Петром I почав слабшати татарський фактор. Отже, коли в Росії відзначають День народної єдності й барвисто оповідають, як «простий люд об'єднався зі знаттю і в єдиному пориві зніс польських окупантів», то не зайве згадати, що Московська Смута була густо замішана на інтересах і крові татар, а в результаті цих процесів до влади в Московії прийшли зовсім не росіяни й не слов'яни, а якраз хрещені татари» [777].

Між іншим, наміри політичного об'єднання слов'ян під егідою Російської імперії розроблялися ще в XVIII–XIX століттях Андрієм Самборським і Василем Малиновським. Ці проекти позиціонувалися як інструмент звільнення слов'ян від османського, австрійського та

німецького панування і створення слов'янської федерації в межах Російської імперії. Приблизно в середині XIX століття, розуміючи, що Російську церкву вже дещо призабули, новим об'єктом пропаганди стала міфологема «Святая Русь», а відтак – почала популяризуватися ідея «російськості». Паралельно дедалі частіше порушується питання справедливої війни Православного Халіфату за окупований іновірцями Константинополь.

Термін «русскій» добре прижився до солдатів Імперії в роки численних воєн з Туреччиною, які практично безперервно тривали в другій половині XIX століття. Після падіння Російської імперії термін «русскій» підхопили більшовики: він став одним з найважливіших ознак еталонної людини, представника найвищої касти. Ідеальний більшовик був робітником-пролетарем, комуністом і обов'язково «русскім». Згодом «русскіє» стало загальним іменем і кожен мешканець СРСР міг вважати себе «русскім» [778].

Зміни країнами своїх самоназв не є чимось екстраординарним – історії відомі чимало таких випадків: наприклад, свого часу Франція йменувалася Галлією, а Іспанія – Іберією. До англосаксонського завоювання сучасна Великобританія називалася спочатку Британією, потім – Альбіоном, а ще згодом – Англією. У X столітті Німеччина назвала себе на честь Риму Священною Римською імперією (і це попри те, що наприкінці V століття германські племена зробили основний внесок в остаточне падіння й розграбування Риму). В XIX столітті Священна Римська імперія припинила своє існування, але спокуса назвати себе на честь Риму оволоділа вже Валахією і Трансільванією (теперішньою Румунією).

Ярослав Дашкевич заперечує доцільність «фантастичних етимологій безумовно автохтонного слова Україна», натомість рекомендує «дотримуватися законів лінгвістики». Зокрема, за версією видатного державного діяча доби УНР Сергія Шелухіна, назва «Україна», «Вкраїна» та «Країна» мають виразні ознаки змістовної спорідненості: вони віддзеркалюють уявлення про шматок землі, відрізаний (викроений, украєний) від певної цілісності. За певних обставин ці терени можуть суверенізуватися, набувати владно-управлінської окремішності, однак генеалогія їхнього походження так чи інакше даватиметься взнаки.

Російська імператриця Катерина II поставила перед придворними істориками завдання довести спадковість Російської держави не від Золотої Орди, а від Русі з центром у Києві. Історики із завданням

впорались – щоправда, з різних причин у них не було опонентів. А коли нема опонентів, то довести можна практично будь-що. Сьогодні абсолютна більшість росіян буде здивована, коли дізнається, що якби в 1700 році на вулицях Москви когось назвали б руським, то він довго часав би потилицю, не розуміючи, про кого йдеться. Але для того, щоб пролізти в «прорубане вікно в Європу», треба було привласнити і попіаритися на відомому історії бренді. Відтак Московія почала претендувати на сусідні землі Русі – Україну та Білорусь. Московські царі ніколи не намагалися інтегруватися в руський світ, замість цього вони прагнули захопити його трон.

Еллінізований термін «Росія» для позначення своєї країни Московська влада почала вживати лише наприкінці XV століття, коли там зародилася ідея Москви як Третього Риму. Остаточно ж Московія була перейменована в Росію (Російську імперію) царським указом Петра I в 1721 році. Це нагадує випадок зі Священною Римською імперією, утвореною германськими племенами у 962 році. Тоді етнос, який не мав жодного відношення до Риму, також намагався використати популярний історичний бренд, чим упродовж більше восьми століть змішив освічену частину Європи. Імператори цієї імперії постійно штурмували Рим, каюлися перед папами, безмежно грішили і тонули в ріках, але це так і не змінило суті справи: Рим залишився Римом, а германці – варварами-германцями, які почали про це підозрювати лише в XVI столітті, додавши до назви Священної Римської імперії (*Sacrum Romanum Imperium*) істотну конкретизацію – німецької нації (*Nationis Germanicae*).

Зрештою, Петро I не лише силоміць голів борода, а й наклав табу на носіння жінками Московії чадри на азійський манер, а також заборонив гареми – тереми, де жінок тримали під замком. Щоб московітів уперше в історії почали вважати слов'янами, Петро I в поїздках по Європі добився перенесення східних меж Європи від кордонів між Московією та Великим князівством Литовським аж до Уралу, включивши географічно Московію до складу Європи. Так втілювалася в життя стратегія «прорубування вікна в Європу».

Коштом Івана Мазепи збудовані, реставровані та оздоблені близько 50 церковних споруд, серед яких Києво-Печерська Лавра, Софіївський собор та дзвіниця Софіївського монастиря у Києві, Михайлівський Золотоверхий монастир, корпус Києво-Могилянської академії, Микільський та Богоявленський собори, Чернігівський колегіум, Борисоглібський кафедральний собор та Троїцький собор Троїцько-

Іллінського монастиря у Чернігові, Хрестовоздвиженський собор Полтавського Хрестовоздвиженського монастиря. Попри те, що Мазепа був найщедрішим меценатом в історії українського православ'я, його відлучили від церкви і для РПЦ ця анафема залишається в силі й нині.

У 1708 році Петро I поголовно знищив населення гетьманської столиці Батурина, не змилювавшись навіть над жінками та дітьми. Після пограбування місто було вщент спалене і зруйноване включно із 40 церквами і монастирем. В інших містах понад 30 тисяч прихильників Мазепи було посаджено на палю, колесовано, четвертовано, повішено та позбавлено життя в інший спосіб. Для залякування решти українського населення трупи сплавляли на плотах.

У 1709 році цар Петро I віддав розпорядження скоротити кількість студентів Києво-Могилянської Академії із понад 2000 до 161 особи, а кращим науково-просвітницьким силам звелів перебратися з Києва до Москви. Йдеться про Феофана Прокоповича, Інокентія Гізеля, Симона Полоцького, Лазаря Барановича, Дмитра Туптала, Іоаннікія Галятовського та інших. Саме вони відіграли вирішальну роль у культурному розвитку тодішньої Московії.

У 1713 році Москва за наказом Петра I змінює самоназву на «Росія» – грецьку версію слова «Русь». У такий спосіб московіти привласнили тисячолітню історичну і духовну спадщину русинів-українців.

Місто Санкт-Петербург і 104 версти Ладозького каналу були густо встелені трупами десятків тисяч українських козаків.

Україні слід відновити історичну справедливість і повернути автентичну історичну назву Русь, незважаючи на те, що поряд знаходиться Росія, адже подібні прецеденти – не рідкість: існують Литва та Латвія, Іран та Ірак, Словаччина та Словенія. То ж не варто з цього приводу культивувати комплекси і недоречну сором'язливість. Відновити історичну самоназву слід хоч би з тієї причини, що неможливо аргументаційно переконливо відповісти на запитання школярів і студентів: «Чому в усіх оригінальних творах ідеться про руські букварі, руську мову, руський народ і руських князів?» Ми повинні припинити морочити голови дітям у школах поясненнями, чиїм князем був Святослав – українським чи руським, чому Богдан Хмельницький називав себе русичем і про яку Русь ідеться у гоголівському «Тарасі Бульбі»? Якщо цю назву близько двох сотень років тому вкрали і привласнили північно-східні сусіди, то це не наша провина, а отже – нам її не варто і приховувати. Справа честі – відновити історичну справедливість, бо

якщо сьогодні ми добровільно віддамо свою історію, то завтра не вважатимемо за проблему втрату народу і держави, бо Київ – це ж мати городів руських, а не українських.

Андрій Боголюбський народився у 1112 році в родині ростовського князя Юрія Володимировича, якому згодом дали прізвисько Долгорукий. Його матір'ю була дочка половецького хана Аєпи. Звідси – виразні монголоїдні риси його обличчя. По чоловічій лінії він був нащадком нібито протоукраїнського етносу. Зокрема, його дід – Володимир Мономах, прадід – Всеволод Ярославич, прапрадід – Ярослав Мудрий, прапрапрадід – Володимир Святославич (Святий), прапрапрапрадід – Святослав Ігорович, прапрапрапрапрадід – Ігор (Рюрикович). Єдине генеалогічне «але» полягає в тому, що родоначальником династії був скандинав Ігор.

Що стосується жіночої генеалогічної лінії, то тут мала місце мішанина крові: бабусею Андрія була Гіда – дочка останнього англосаксонського короля Гарольда II Годвінсона, який боровся з Вільгельмом Завойовником; прабабою – Марія, донька візантійського імператора Костянтина IX Мономаха, прапрабабою – Інгігерда, донька шведського короля Олофа Скотконунга; прапрапрабабою – полоцька скандинавка Рогнеда (її батько Рогволод – відомий воєначальник); прапрапрапрапрабаба – Ольга, скандинавського походження. Таким чином, усі предки Андрія Боголюбського до п'ятого коліна були чужоземного походження.

У 1149 році, коли Юрію Володимировичу вдалося захопити Київ, то він віддав синові у володіння київську князівську резиденцію Вишгород. За рік Андрій був переведений у західноруські землі, де володів Туровом, Пінськом та Пересопницею. Втім, у 1151 році він повернувся до Суздальської землі, де отримав уділ – Володимир-на-Клязьмі. 1155 року Юрій Долгорукий остаточно заволодів київським престолом і вдруге спробував посадити сина на князювання у Вишгород. Однак і ця спроба завершилася невдачею: Андрій залишив Київську землю, аби назавжди утвердитися у Володимирі-на-Клязьмі. Після смерті Юрія Володимировича 1157 року Андрій став Великим князем, однак у Київ, як того вимагав династійний звичай, так і не поїхав. Його обрали своїм князем мешканці Ростова, Суздаля і Володимира, що призвело до відокремлення його князівства від Києва.

У Володимирі-на-Клязьмі, який набув статусу столиці Суздальського князівства, Андрій розгорнув грандіозне будівництво: у центрі міста звели величезний Успенський собор, який вражав розкішшю.

Дорогу до нього відкривали не менш помпезні Золоті ворота. Історичні хроніки одноставно пов'язують це будівництво з прагненням Андрія Боголюбського перехопити у Києва пальму політичної, сакральної і культурної першості. Не менш пишно була облаштована заміська резиденція князя – Боголюбово-на-Нерлі, яке літописець порівнює з київським Вишгородом. Кам'яний князівський палац, збудований германськими майстрами за допомогою оригінального переходу, був з'єднаний з палацовим храмом Різдва Богородиці, який став точною копією храму Покрови-на-Нерлі. Підлогу собору вимостили вишуканими мідними плитами, а на хорах підлогу було складено з майолікових плиток, на дзеркальній поверхні яких виблискувало проміння сонця і спалахи свічок. Споруда була прикрашена дорогоцінним начинням і багатьма фресками, які дивували послів і гостей князя Андрія. З цієї причини народна пам'ять пов'язала його з передмістям Володимира, прозвавши князя Боголюбським.

Залишаючи 1155 року Вишгород, Андрій Юрійович вивіз із собою дорогоцінну київську реліквію – ікону Богородиці, яку, згідно з переказами, створив особисто євангеліст Лука. З часом вона стала однією з найпопулярніших і найкоштовніших руських святинь. Володимирська (як її останнім часом іменують) ікона Богоматері ось уже впродовж дев'яти століть шанується як «військова» ікона, яка благословляє перемоги російської зброї. За свідченням історіографів, психічна нестабільність Андрія Боголюбського часто-густо заміщала світоглядний стрижень його особистості, призводила до непередбачуваних, імпульсивних кроків. Це стосується як невмотивованої жорстокості й деспотії щодо Києва і Вишгорода, так і регулярних катувань представників свого найближчого оточення. Втім, як зауважує іронічний афоризм, навіть якщо у вас паранойя, то це зовсім не означає, що за вами не стежать: у ніч на 30 червня 1174 року Андрія Боголюбського було вбито невідомими змовниками.

Вислів Ключевського про те, що «з Андрієм Боголюбським великорос уперше вийшов на історичну арену», має чимало смислових підтекстів, основними з яких є два: по-перше, безкомпромісний розрив зі світоглядно-цивілізаційним фактором Києва, наслідком чого було руйнування, пограбування і спалення автохтонних руських міст; по-друге, започаткування принципово іншого стилю правління, який з часом закріпився на рівні політичного менталітету і посилився необхідними для його обслуговування соціальними інститутами, *de facto* проклавши шлях новій цивілізації.

Між іншим, започаткована князем Андрієм Юрійовичем традиція неймовірного для сучасного цивілізованого світу симбіозу майже клінічної набожності та катувань, гвалтувань і вбивств, які абсолютно несумісні не лише з тим чи іншим різновидом віри в Бога, а й із елементарною людяністю, відтоді практично ніколи не припиняла історичний поступ на рівні самодержавного політичного і релігійного управління Росією та поневоленими нею народами. Винятки траплялися лише тоді, коли гонінь зазнавав інститут церкви. В ці нетривалі періоди на повну силу працював маховик лише політичної деспотії. Втім, невдовзі політичний олімп усвідомлював, що додаткова точка опори нехай навіть у вигляді біснуватої церкви не завадить, тому владно-управлінське соло перетворювалося на гармонійний дует.

Як розпачливо констатував Федір Тютчев, російська історія до Петра Великого – суцільна панахида, а після Петра Великого – суцільна кримінальна справа. У книзі «Короткий погляд на російську історію» автор одного з перших проєктів скасування кріпосного права Костянтин Каверін визнавав: наш історичний рух абсолютно протилежний європейському; якщо Європа започаткована блискучим розвитком індивідуального фактора, то в нас історія розпочалася з достеменної відсутності особистісного начала. В «Апології божевільного» Петро Чаадаєв сформулював низку показових риторичних запитань: невже ви думаєте, що якби Петро I знайшов у свого народу багату й плідну історію, живі перекази й глибоко вкорінені громадянські установи, то він шукав би нову форму? Невже ви вважаєте, що якби перед ним постала чітко окреслена і яскраво виражена народність, то інстинкт організатора не змусив би його звернутися до цієї народності за засобами, необхідними для відродження країни? З іншого боку, чи дозволила б країна, щоб у неї забрали її нібито величне минуле і нав'язали їй минуле Європи?

Доволі симптоматичним є аспект «самобутності» Росії і «унікальності» її культури: «Про яку самобутність тут взагалі може йти мова? У сучасній Росії «російського» значно менше, ніж аборигенного в сучасній Австралії. Неважко помітити, що в XVIII столітті відбулася культурна, наукова і політична колонізація диких просторів Московії. Колонізатором, як відомо, виступила Європа, а руки Петра I стали її інструментом. При трансформації в нову реальність «споконвічне» й «питомо російське» було викинуте на смітник історії, як непотріб. І не з причин русофобії, а просто за непотрібністю. Все, чим прославилася Росія після Петра, на 100% – європейські запозичення.



Якщо країна живе сьогоднішнім і майбутнім, то хибність або потворність історії не є для неї проблемою. Чимало держав визнали своє минуле диким і без жалю з ним розлучилися. І лише Росія усе ще наполягає на своїй «самобутності», намагаючись минулим коригувати реальність. Утім, із самобутністю у неї і до петровських «пертурбацій» були кепські справи. Варто лише згадати той факт, що найбільш «сакральні» точки Московії – Кремль і собори – спорудили італійські авантюристи. За шалені гроші вони зробили московитам грубу копію замків Сфорца і Скалігерів. Цей плагіат і став «перлиною давньоруського зодчества» [508].

Принагідно зазначимо, що в козацькі часи Україна була країною європейської освіти та культури. Письменними були навіть селяни. Згадайте свідчення іноземця Павла Алепського: «Ледве не всі українці й більша частина їхніх жінок уміють читати». Особливо вражали іноземців багатоголосий партесний спів та знання жителями нотної грамоти. За зразками європейських університетів постала Києво-Могилянська академія, перший вищий навчальний заклад Східної Європи, який закінчила більшість українських гетьманів та старшини. Чимало було випускників західних університетів. Серед освічених людей поширилася латина – мова науки й міжнародного спілкування Західної Європи. Натомість значна частина оточення Петра I була взагалі неписьменною (наприклад, Александр Меньшиков). Мистецтво розвивалося під потужним впливом європейського бароко, що набуло в нас своєрідних форм (козацьке бароко). Росія власного барокового стилю так і не створила, а отримала його в готовому вигляді з України або безпосередньо з Європи у XVIII столітті.

**Культурний і освітній рівень України середини XVII століття був на декілька шаблів вищим, ніж у Росії.** Приміром, Гійом де Боплан відзначав практично поголовну грамотність і високий культурний рівень українців того часу, чого він не міг сказати про росіян. Сторіччя під зверхністю Москви не минули даремно: у 1913 році частка неписьмених в Україні-Малоросії становила понад 80%.

Як аргументовано доводить Ігор Роздобудько, «Ростів і Таганріг, більшу частину своєї кількасотлітньої історії, не мали до донських козаків жодного стосунку, не кажучи вже про стародавній Озів, історія якого налічує, за археологічними відомостями, декілька тисячоліть. Хоча офіційно Таганріг і не входив до складу українських земель, місцеве населення соціально і політично тяжіло до українського Запорозжя та Гетьманщини. Коли 1708 року запорозькі козаки

перейшли на бік Мазепи в його боротьбі з Росією, серед мешканців виявилось забагато симпатиків українського гетьмана. Навесні 1709 року Пётр I відправився на Дон чинити розправу над донськими козаками, які брали участь в антидержавному повстанні Кіндрата Булавіна. 22 квітня цар на суднах прибув до Озова, де керував стратою багатьох повстанців, а 26 квітня був уже в Таганрозі. З'ясувалося, що у місті існував досить великий гурток на чолі з місцевим протопопом, вони встановили зв'язок з гетьманом Мазепою та чекали на прихід шведів. Слідство над таганрозькими українцями тривало два тижні і закінчилося, як і в Озові, стратою всіх учасників антиросійського повстання. Всесоюзний перепис населення 1926 року підтвердив, що Таганрозький повіт є етнічно українським – у відсотках кількість українців навіть збільшилася, порівняно з переписом 1897 року, і становила тепер 71,5 %» [608].

А от щодо написання імені міста Озова та похідного від нього Озівського моря не викликає жодних сумнівів. Саме у такій формі («город Озів») ця назва зафіксована в чудовій українській історичній думі «Втеча трьох братів із города Озова, з турецької неволі», події у якій відбуваються десь у XVI чи XVII столітті. Форма «Озів» є справжньою народною формою вимовляння, так само, як і «Таганріг», що може вимовлятися українською тільки так. Слово «ріг» українці споконвіку вживали на позначення морського чи річкового мису, виступу суші у бік води. В Україні є місто Кривий Ріг, а на морському мису побудоване місто Таганріг – там, де колись височів старовинний маяк з вогненною жаровнею («таган»).

Поки Таганріг перебував у складі УСРР (до 1924 року), писався він в українських документах саме так, як і повинен був писатися по-українськи. Тільки-но місто відібрали у нас росіяни, відразу ж змінилася в радянських українських документах і його назва на користь російського варіанта, який, на жаль, використовується в наших офіційних документах і нині, в незалежній Україні. Переконливим свідченням цього адміністративного підлабузництва та пристосуванства є українська мапа «Європейської частини СРСР» від 1929 року. На цій мапі на російській території, поблизу українського кордону, можна побачити і місто «Білгород», і місто «Ростів», і навіть «Озівське море», і написані вони саме так, як вимагають того справжні правила нашої мови, правила, які йдуть до нас безпосередньо з вуст українського народу. А поруч із ними на мапі видно місто... «Таганрог», яке написано вже у російськомовному варіанті. Розгадка цього дива дуже

проста – Таганріг на цей час уже п'ять років як перебував у складі РРФСР, і українські радянські чиновники дуже побоювалися, що написання назви цього міста в українському варіанті може призвести до звинувачення їх з боку Москви у реваншизмі та буржуазному націоналізмі. «Білгород» же, «Ростів» і «Озівське море» писалися по-старому, на український лад, бо на них Українська РСР ніколи не претендувала, і лякатися Москви тут було не треба [608].

Після завоювання України більшовиками впродовж понад 70 років паралельним курсом реалізовувалися два мегапроекти – безкомпромісна асиміляція українців і перегляд територіального устрою УРСР на користь РСФСР. Єдиним винятком можна вважати хіба що спроби Першого секретаря ЦК КП(б)У Микити Хрущова наприкінці 1939-го і 1944-го років переконати Сталіна включити до складу УРСР Холмську, Брестську та Кримську області.

Бій під Крутами 29 січня 1918 року часто порівнюють з битвою грецьких воїнів під Фермопілами. У 480 році до н. е. спартанський цар Леонід добровільно пішов із загоном у складі 300 спартанців захищати Фермопільський прохід, аби решта 6000 греків змогла врятуватися. Під час героїчної оборони від персів загинув спартанський цар, весь його загін, а ще воїни із сусіднього міста Феспій, які сказали, що їм соромно бути гіршими від спартанців і ховатися за чужі спini. Схожість між Крутами та Фермопілами безперечна, оскільки обидва загони йшли на смерть, намагаючись вчинити опір противнику, який значно переважав у силі.

Однак від вчинку спартанців подвиг українців під Крутами відрізняється тим, що до складу загону спартанців увійшли кращі з кращих – особисті охоронці царя Леоніда, загартовані в безконечних сутичках. Це були зрілі воїни, кожен з яких уже мав синів. Натомість в українському випадку невідготовлені студенти віддали заради своєї країни все, що мали, а політики, покликані захищати країну, хоча й володіли значно більшими можливостями, ніж студенти, однак не використали навіть їхню мізерну частку. Політичний бомонд не виконав свого обов'язку перед народом. Це коштувало не лише кількох сотень життів студентів, а й мільйонів подальших жертв.

Після відступу українських військ у Києві розпочався червоний терор. Як згадував очевидець тих подій поет Володимир Сосюра, розстрілювали «за кожне українське слово», «буржуйський вигляд» і «косий погляд». Людей хапали просто на вулицях і розстрілювали за те, що вони спілкувалися українською мовою або мали охайний

(непролетарський) вигляд. Зокрема, більшовики розстріляли київського митрополита Володимира. У своїх донесеннях в Петербург Муравйов писав, що він воює з трьома категоріями ворогів: «гайдамаками», «щирими українцями» та «панами-українцями». В цілому ж за неповний місяць окупації червоними було вбито близько 30 тисяч городян (населення Києва на той час не перевищувало 300 тисяч).

У 1920 році Лев Троцький визнав, що Радянську владу в Україні вдалося втримати лише силою Москви, російських комуністів і Червоної Армії. Командувач більшовицьких військ Вацетіс зазначав у телеграмі до Антонова-Овсієнка: завдання, що стоять перед нами в Україні настільки масштабні, що для їхнього виконання потрібно декілька армій РРФСР.

Між іншим, «у лавах більшовиків до 1917 року перебувало лише 273 українці, а в липні 1918 року з 4364 членів більшовицької партії, які працювали на території України, тільки 130 назвали себе українцями: ядро КП(б)У склали росіяни і євреї. У складі ЦК КП(б)У, обраному в липні 1918 року, з 15-ти членів ЦК лише двоє були українцями. У першому радянському уряді України, призначеному в грудні 1917 року, з 24-х народних секретарів українців було шестеро, а в Раднаркомі, сформованому в березні 1919 року, українцями визнали себе 5 із 17 народних комісарів» [781].

У злочинах проти України брали участь і окремі українці – зокрема, Юрій Коцюбинський, син видатного українського письменника Михайла Коцюбинського. Він разом із Затонським виконував функцію «українського» фасаду більшовицької агресії Муравйова, приховуючи її окупаційну сутність. Під час репресій 1937–1938 років усі українські діячі були знищені. Як казав з подібного приводу Юлій Цезар, «я люблю результати зради, але ненавиджу зрадників».

Як зазначає Орест Субтельний, у процесі індустріалізації, який розпочався тут після скасування кріпосного права в Російській імперії в 1861 р., на підприємствах України істотно збільшилася питома вага росіян: «Серед найбільш досвідчених робітників важкої промисловості Півдня України тільки 25% шахтарів і 30% металургів склали українці. Переважали в цих професійних групах росіяни. Як переконливо ілюструє О. Субтельний, подібна ситуація простежувалася також серед представників інтелектуальної праці. У 1897 р. лише 16% юристів, 25% вчителів і майже 10% письменників і художників були українцями. Взагалі в містах України лише третина населення була українцями і, як

правило, чим більшим було місто, тим менше в ньому проживало українців» [667, с. 242].

У цьому контексті перспективний дослідницький напрям пов'язаний із відповіддю на питання: наскільки неухильні вади міста, а якщо вони генеалогічно зумовлені й достеменно не підлягають викоріненню, то чи існує, чи може існувати в принципі реальна альтернатива місту, тобто чи можливий такий функціонально рентабельний тип неміського буття, який володіє всіма перевагами міста і водночас позбавлений усіх міських недоліків?

Факти – річ уперта: «Згідно з переписами кінця XIX століття, в Ростовському окрузі донські козаки склали лише 20% неміського населення, а українські селяни – 80%, українським етнічно залишався і Таганрозький округ» [608]. Окупувавши Дон і Україну, російські більшовики визнали право таганрозьких українців на існування в складі Радянської України. Вирішивши втихомирити український національний рух, червона Москва вдавала із себе захисника національних прав поневолених народів. «У 1920 році Таганріг увійшов до складу Донецької губернії Української СРР, та в 1924 році його знову приєднали до Росії, хоча всесоюзний перепис населення 1926 року засвідчив, що цей край є етнічно українським. Унаслідок Голодомору 1932–1933 років українців у Таганрозі стало ще більше. Це переконливо свідчить про те, що Голодомор був штучним явищем. Не враховуючи Кубані, українські етнічні землі за межами УСРР не зазнали такого нищівного голоду, яким він був в Україні. Тисячі селян з України рятувалися на Стародубщині та Східній Слобожанщині, перетнувши адміністративний кордон УСРР з РРФСР, наче за якимось чародійством люди потрапляли з країни суцільної загибелі до землі більш-менш ситого існування. Недарма радянський уряд своїми директивами забороняв українцям виїзд з УСРР та Кубані, адже занадто очевидно межа голоду збігалася з кордоном УСРР» [608].

Подивимося перепис населення 1926 року: в УСРР українців було 23 218 860, росіян – 2 677 166. Тепер візьмемо перепис населення 1939 року (за результатами приєднання Західної України): українці становили 23 667 509, тоді як росіяни 4 175 299. Як бачимо, кількість українців за цей час збільшилася лише на 2% (і це враховуючи населення Західної України!), натомість кількість росіян виросла за аналогічний період на 61%. Що це, як не результат Голодомору?

Переселення росіян в Україну стало наслідком Голодомору 1933 року. З Білоруської РСР до Одеської області попрямував 61 ешелон

переселенців, із західних областей РРФСР до Дніпропетровщини – 109 ешелонів, з Горьківської області до Одеської – 35 ешелонів, з Центрально-Чорноземного регіону Росії до Харківської області – 80 ешелонів, з Іванівської області до Донецької – 44 ешелони. Загалом більше 22 тисяч родин і 100 тисяч осіб. Отже, не слід дивуватися, чому Південний Схід України сьогодні є значною мірою проросійським – це наслідки Голодомору і подальшого масового заселення українських територій росіянами та іншими російськомовними, які ідентифікують себе з росіянами.

Перепис населення в Російській Федерації 2010 року засвідчив зменшення впродовж десятиліття кількості громадян, які назвали себе українцями, з кількох мільйонів до сотень тисяч. Попри міграцію і асиміляцію, таке зменшення є вочевидь неприродним, тривожним і симптоматичним.

Як писав Олександр Брайловський, «я зрозумів, що гласність зовсім не розкрила народу очі, що народ і так все знав, а найгірше, що народ усе це загалом влаштувало. Тільки раніше цьому народу говорили, що він живе добре, що він – найкращий, найрозумніший, найдобріший, найпрацьовитіший і найсправедливіший, що він всіх годує і захищає. І народ цей підтвердив висловлювання деяких своїх філософів про «жіночність» його природи: він, як жінка, любив вухами і обожнював тих, хто йому все це говорив. Така «жіночність» була приправлена великою дещицею мазохізму: протягом усієї своєї історії російський народ найбільше шанував і любив тих своїх правителів, які поводитися з ним найбільш грубо й жорстоко – Івана Грозного («Грозний» – це все-таки не «Жахливий», як цього царя називають європейці, «Грозний» – це шанобливо), Петра I, Йосипа Сталіна. А тих, хто намагався поводитися з народом інакше, того народ у гріш не ставив, і якщо й не вбивав, як Олександра II (який скасував, між іншим, кріпосне право і започаткував украй необхідні реформи), то ненавидів і зневажав, як Горбачова, який запропонував країні жити по-людськи. (Що з цього вийшло – інше питання, але пропозиція була зроблена всерйоз)» [86].

Згідно з даними Інституту соціально-економічних досліджень Російської академії наук у 2011 році в Росії нараховувалось 4 мільйони бомжів, 3 мільйони жебраків та близько 5 мільйонів безпритульних дітей. Також 3 мільйони вуличних та привокзальних проституток зареєстровано згідно з проведенням у райвідділи міліції. Ще близько 1,5 мільйона росіянок заробляють на життя цим ремеслом у країнах

Європи та Азії. Коли порівняти кількість валюти, яка щорічно присилається проститутками в Росію, та обсяги валютних надходжень від продажу зброї, то цифри вражають своєю близькістю.

У сучасній Росії нараховується 6 мільйонів психічно хворих та 5 мільйонів наркоманів, 6 мільйонів носіїв ВІЛ-інфекції уже хворіють СНІДом. Скільки країною блукає невиявлених носіїв ВІЛ-інфекції – важко сказати. За словами директора Дитячого фонду Росії Аліханова, кількість дітей-сиріт у Росії перевищила показник післявоєнного травня 1945 року: 750 тисяч нині проти 678 тисяч сиріт, що залишилися після загиблих у війні батьків і померлих від голоду і хвороб матерів.

Згідно з даними Всесвітньої організації охорони здоров'я в сучасній Росії кількість алкоголіків сягає 40 мільйонів чоловік. Споживання спирту на душу населення становить 14 літрів на рік, що виводить росіян в абсолютні світові лідери за цим показником. Враховуючи, що близько 20 мільйонів мусульман Росії не вживають спиртне, алкогольний удар цілеспрямовано зосереджений на печінці і нирках слов'янської частини російського населення. Між іншим, згідно з міжнародною шкалою, вживання більше 8 літрів спирту означає для індивіда безповоротну фізичну деградацію.

Нині в Росії нараховується понад 1 мільйон ув'язнених, хоча камери розраховані на 700 тисяч. У сумнозвісному 1937 році в усьому Радянському Союзі в'язнів було на 200 тисяч менше. За кількістю ув'язнених на 100 тисяч населення Росії зразка 2015 року належить світовий рекорд – 810 чоловік. Середня тривалість життя у північно-східного сусіда становить 64,8 року. Для порівняння: США – 75 років, у Китаї – 71,3 року. За рівнем життя росіяни перебувають на 60-му місці в світі, тоді як «бідуючі» без власної нафти і газу Білоруси на 56-му місці. Зате за кількістю мільярдерів Росія знаходиться на 7-му місці, а наближені до влади олігархи платять найнижчі в світі податки (13%), які навіть не снилися Франції і Швеції (57%), Данії (61%) та Італії (66%). 1,5% населення Росії володіє 50% національних багатств.

Видобуток вугілля в Росії зразка 2015 року ледь сягнув рівня СРСР 1957 року, виробництво вантажних автомобілів – 1937 року, комбайнів – 1933 року, тракторів – 1931 року, вагонів і тканин – 1910 року, взуття – 1900 року. Якщо у 80-ті роки ХХ століття авіатранспортом користувалося ледве на 100% населення, то тепер – лише 3%.

Історія довела невиправданість сподівань на позитивне вирішення українського національного питання за рахунок революційного поступу російського суспільства в бік соціалізму і демократизації.

Можливо, справа в невинуватості таких сподівань у принципі, а може причина в тому, що під маскою соціалізму і демократизації приховувався шовінізм і експансіонізм, який іноді втілювався в таких безпрецедентних злочинах, як Голодомор. Курйозний підтекст цього трагічного тексту полягає в тому, що на офіційному рівні західні демократії тривалий час заперечували факт Голодомору – чи з причин недостатньої поінформованості, чи тому, що вони за вигідну ціну купували в СРСР українське зерно, експропріація якого, власне, й призвела до Голодомору. Подвійне коло курйозів утворилося в 1935 році, коли Йозеф Геббельс у промові «Комунізм без маски» констатував, що «Москва застосувала проти України зброю голодомору»: оскільки ця теза була виголошена головним пропагандистом Третього рейху, то для західних країн це слугувало додатковим приводом для заперечення факту цілеспрямованої голодної смерті мільйонів українців.

Зрештою, історія довела невинуватість сподівань на позитивне вирішення не лише українського національного питання в межах радянської дійсності: аналізуючи настрої в єврейському етнічному середовищі часів «перебудови» і розпаду СРСР, Олександр Брайловський зазначив, що в переважній більшості євреї наївно вважали, що проблема саме в несправедливому державному устрої, а не в народі країни, де їх так принижували і ображали. До того ж деякі з них теж були виховані на класичній російській літературі, тому «вірили в міф про споконвічну моральність, доброту та інші виняткові душевні чесноти російського народу, які народ цей у своєму повсякденному житті ретельно і вміло приховує, – очевидно, побоюючись репресій з боку несправедливо облаштованої держави і суспільства» [86].

Насправді ж «Московія споконвіку культивувала цілком інакшу, ніж у Європі, цивілізаційну модель. «Коли почалася перебудова і з'ясувалося, що в СРСР теж розбиваються літаки, поширена організована злочинність, наркоманія, проституція і трапляються стихійні лиха (до горбачовської гласності все це мало місце виключно в капіталістичних країнах), то багато росіян стали звинувачувати в усьому Горбачова, тому що до нього нічого подібного в країні начебто не було» [86]. Тут пігулки односторонності виявили абсолютну готовність ковтати їх у необмеженій кількості: «Те, що є нестерпним у Росії, в її народі, в його способі мислення і життя, – це не окремі недоліки, як дехто вважав, а сутність цієї країни і її народу. Розуміючи, що я не можу змінити народ, вирішив за краще змінити країну» [86].



Доволі показово, що «за всіма географічними, політичними та іншими мотивами, – і грузинам, і українцям, і естонцям, і литовцям, і латишам логічніше було б підтримувати хороші добросусідські відносини з Росією, адже в цій Росії стільки нафти, газу, вона така сильна, могла б захистити в разі чого... Але ж ні – всі втікають! І країни, які формально не входили до складу Радянського Союзу, але були під його п'ятою після Другої світової війни – Польща, Румунія, Чехословаччина, Угорщина, Східна Німеччина – також. Чому вони так не люблять росіян? Тих росіян, які звільнили їх від Гітлера?» [86].

Зрештою, історія поставила показовий експеримент: «одна й та сама країна, один і той самий народ, з однією і тією самою культурою, з одними і тими самими традиціями була розділена подіями на дві частини; одна частина залишилася вільною, інша виявилася під владою Радянського Союзу. Результат очевидний: та частина Німеччини, яка після війни опинилася під російським впливом, жила набагато гірше, ніж інша частина тієї самої Німеччини, що залишилася в Європі. Однак навіть Східна, «радянська» Німеччина, працювала і жила все одно краще, ніж Росія!» [86].

Показово, що автор ґрунтовного дослідження російського цивілізаційного феномену назвав свою книгу «Країна підкованих бліх»: тут справді, з одного боку, цілком можливі унікальні феномени на кшталт спроможності підкувати блоху, а з іншого, – впродовж усього історичного періоду культивувалося цілком виразне, акцентоване сприйняття владою своїх підлеглих лише як засобів досягнення власної тактичної чи стратегічної мети – і не більше!

Між іншим, той самий факт підкованої блохи можна було використати по-різному: по-перше, забезпечити на основі цих навичок і вмій технологічно-інноваційний прорив якщо не всієї країни, то принаймні якогось сектора економіки; по-друге, диверсифікувати експортний потенціал, прибутки від якого скерувати на поліпшення умов життя і праці тих «кулібіних», які весь свій неситий вік працювали на самовдосконалення і відстоювання честі країни. За бажання можна окреслити варіанти розгортання подій «по-третє», «по-четверте» і т. д. Однак це виявиться зайвим, адже з усієї безлічі варіантів російська влада завжди вибирала один-єдиний – для задоволення своєї авторитарної пихи честолюбства (мовляв, «велел сделать в сжатые сроки – сделано!»).

А що стосується перспектив підвищення рівня життя народу, то владою вони відхилялися буквально «з порога», позаяк це нібито

розбещуватиме «мужика» й не триматиме його у виробничому тонусі. Це – один з основних фундаментальних «винаходів» російської влади, який вона сором'язливо вирішила не запатентувати: на її переконання, людина спроможна підкувати блоху (читай: зробити атомну бомбу, полетіти в космос і т. ін.), лише перебуваючи в кількох кроках від голодного обмороку, перспективи розстрілу чи ГУЛАГу.

Історія недвозначно довела, що такий авторитарно-мобілізаційний тип управління позначений лише відносною ефективністю – та й то лише в окремі критичні періоди так званих історичних викликів. В абсолютному, трансісторичному вимірі подібний спосіб і стиль правління країною є не лише контрпродуктивним, а й загалом фатальним. Для країн і народів, які перебувають у фазі цивілізаційного вибору і пошуку взірців для наслідування, така ментальна особливість російської влади слугує повчальним прикладом того, як не слід діяти, щоб зберігати шанси на успіх.

Зрештою, авторитарно-мобілізаційний тип управління притаманний не лише російському цивілізаційному проекту: в усі часи різні країни оперували різними версіями цього феномену. На початку VIII століття Піренейський півострів завоювали маври, які вторглися з Африки через Гібралтар. Лише гірській Астурії вдалося зберегти незалежність. Наприкінці XV століття Кастилія і Арагон створили Іспанське королівство, а в рік відкриття Америки іспанці вибили маврів з Гранади, завершивши тривалий і виснажливий етап вигнання мусульман з півострова. Королівська влада усунула великих феодалів від управління країною, армією і флотом, кортеси скликалися все рідше й були позбавлені права таємниці дебатів. Так на історичну сцену вийшов іспанський абсолютизм. До короля перейшло право призначати на церковні посади, включаючи інквізиторів. Інквізиція «дарма хліб не їла»: вона почала з рішучих переслідувань євреїв, які формально прийняли хрещення, але продовжували виконувати іудейські обряди. Сотні тисяч євреїв, які відмовилися хреститися, були вислані з країни. Потім жертвами інквізиції стали хрещені маври (мориски), згодом – усі інородці, а насамкінець – свої.

Зміцнення іспанського абсолютизму більшість дослідників пов'язують із королем Карлом I, обраним імператором Священної Римської імперії під ім'ям Карла V. «Разом з венеціанцями іспанський флот переміг турків у грандіозній морській битві в затоці Лепанто, що дало привід іспанським історикам стверджувати: Іспанія врятувала Європу від турків. Заокеанські колонії Карла V і його володіння в

Європі були настільки неосяжними, що над імперією «ніколи не заходило сонце». Але імператор цим не вдовольняється: він жадає всесвітньої католицької імперії і веде нескінченні війни з протестантами. Прагнення світової гегемонії перейшли до наступників Карла V, набувши статусу не лише династичної, а й національної традиції. Свого апогею абсолютизм в Іспанії сягнув під час правління сина Карла V Філіпа II. Лише європейські володіння цього монарха значно перевищували за чисельністю населення Англії та Франції, взяті разом. Іспанія була найбагатшою в світі державою, а її армія і флот – найсильнішими. Максимально розширилися колонії за океаном, на які припадало 80% всесвітнього видобутку золота й срібла» [183, с. 381].

За часів царювання Філіпа II релігійна нетерпимість набула хворобливого, психопатичного характеру. Аутодафе стає улюбленою розвагою народу, своєрідним національним святом. Від покарань не рятує навіть духовний сан: у ересі звинувачувалися абати, єпископи, архієпископи і навіть сам примас (найвищий ієрарх іспанської церкви), який просидів 17 років у в'язниці за звинуваченням у ересі. Інквізиція стає цензором над усіма виданнями, а володіння забороненою книгою карається смертю. Страх перед інквізицією паралізує будь-яке вільнодумство. Закордонні поїздки категорично заборонено – так король прагнув досягти ізоляції Іспанії від решти світу, «зараженого ерессю» [183, с. 382].

Якщо за часів правління Карла V абсолютизм характеризувався в основному космополітичними ознаками, то згодом він набув націоналістичного забарвлення і симбіотично поєднався із католицтвом. Народ фанатично підтримував усе, що спрямоване на збереження чистоти віри. Йдучи назустріч побажанням суспільства, влада намагалася змусити морисків до асиміляції (від них зажадали відмовитися від вживання своєї мови і протягом трьох років опанувати іспанську). Відповіддю стало повстання, після розгрому якого мориски були вигнані з рідних місць і переселені до Кастилії. А оскільки вони були вмілими ремісниками, то їх вигнання призвело до запусіння величезних територій і завдало непоправної шкоди економіці. Втім, як любив повторювати король, «я вважаю за краще царювати в пустелі, ніж у країні, населеній еретиками».

Однак «ні багатство колоній, ні полум'яна віра не наблизили іспанців до здійснення мрії про всесвітнє панування. Нескінченні війни з протестантами все більше підривали державну міць і все частіше закінчувалися поразками, найдошкульніша з яких – загибель посланого для завоювання Англії величезного флоту, названого

«Непереможною армадою». Також безуспішною виявилася 80-річна боротьба з повсталими проти іспанського панування Нідерландами. Ні завоювати світ, ні провчити протестантів не вдалося: імперія розвалилася. Маятник іспанської історії невблаганно почав зворотний рух. Підсумком деспотичного правління було економічне спустошення, інтелектуальне заціпеніння і культурний занепад, які не мали аналогів в історії людства за швидкістю і глибиною. Через 200 років після звільнення країни від маврів Іспанія не лише фактично втратила свої колонії, а й сама опинилася в становищі другорядної держави, залежної від Франції» [183, с. 383].

Коли в середині XVI століття почала ввозити в країну величезні обсяги срібла з родовищ у Латинській Америці, то раптом з'ясувалося, що не треба працювати, зовсім не обов'язково вирощувати зерно й шити чоботи – тому що все можна купити. У XVII столітті з'явилася приказка: в Іспанії все дороге, крім срібла. Торгівля сріблом була монополією корони. Основні доходи осідали в особистій королівській скарбниці. Вони витрачалися на великі військові кампанії і безпрецедентну розкіш двору. Робити бізнес стало не вигідним. Діяльним людям було простіше долучитися до королівського срібного безмежжя. На тлі постійного припливу грошей у країну інфляція була всі рекорди, а ручна праця втратила будь-яку повагу. Паралельно владна верхівка Іспанії почала безкомпромісну боротьбу з Реформацією, надала пріоритетного значення політичній експансії в Європу, культивувала дискримінацію і подальше вигнання з країни основних торговців і ремісників (євреїв і морисків). Як наслідок, запанували інквізиція, цензура, заборона на ввезення книг і на виїзд студентів з країни.

Якщо в більшій частині Європи стимули для розвитку людського капіталу багаторазово посилювалися, то в Іспанії вони зійшли нанівець. На відміну від імперської моделі розвитку Іспанії, побудованій на жорстких регламентних нормах суспільної життєдіяльності й військовій силі, країни Центральної і Північної Європи обрали ключовими принципами свого розвитку право і економіку. Якщо в католицькій Іспанії фінансово-економічне піднесення міфологічно пов'язувалося з прихильністю історичної долі за послідовну віру в Христа, то в Англії і в інших протестантських країнах статусу найвищої чесноти набула чесна й наполеглива праця як ключова передумова особистого успіху і суспільного поступу. В цьому контексті не викликає подиву, що на початку XIX століття Іспанська імперія втратила майже всі свої володіння, а Британська майже до середини XX продовжувала зростання.

Аналогії між імперською Іспанією і сучасною Росією вражають фактологічною спорідненістю в найдрібніших деталях. Для прикладу: близько 50% доходів бюджету Росії в 1992–2017 роках забезпечували прибутки від продажу нафти й газу, натомість у рейтингу умов для бізнесу наш північно-східний сусід стоїть відразу за Барбадосом, на 92-му місці (Грузія, наприклад, на 8-му). Якщо за часткою витрат ВВП на науку Росія перебуває на 32-й позиції в світі (1,16%, поряд Туніс), то за військовим бюджетом вона знаходиться на 3-му місці (на 20% перевищуючи показник Великобританії).

Наприкінці липня 2010 року кримський уряд запросив групу економістів із Росії, очолювану академіком РАН Сергієм Глазьевим, узяти участь в розробці концепції стратегії соціально-економічного розвитку Криму. Глазьев одразу збентежив вразливу публіку амбітною обіцянкою «підняти Крим на новий рівень». З цього приводу слід зауважити, що на сучасну пору курортна нерухомість Росії представлена в абсолютній більшості старим фондом ще радянських часів. Застарілі будівлі становлять понад 80% загального об'єму. На узбережжі Чорного і Азовського морів 90% номерного фонду готелів і пансіонатів Росії не відповідає світовим стандартам якості. Російські інвестори не мають інтересу до вітчизняних курортних об'єктів.

Значні капіталовкладення надійшли лише в інфраструктуру Сочі, яке приймало Олімпійські ігри. Але про ефективність і рентабельність інвестицій у цьому випадку вести мову важко: приміром, дослідження, що відбулося під егідою журналу «Esquire», підрахувало, якої висоти мав бути шар чорної ікри, фуа-гра або високоякісних підробок Louis Vuitton, якби олімпійську дорогу Адлер–Красная Поляна (227 мільярдів рублів за 48 кілометрів) будували саме з цих матеріалів. Отже, «олімпійська дорога обійшлася б будівельникам у шість сантиметрів устриць, один сантиметр чорної ікри, дев'ять сантиметрів сумок Louis Vuitton, двадцять один сантиметр фуа-гра. Якби дорогу вистилали шубами з норки, то довелося б мати справу із шаром у чотири сантиметри, якби її залили Hennessy, то рівень поверхні піднявся б на тринадцять сантиметрів, а якби йшлося про трюфелі, то товщина оригінального покриття склала б шість сантиметрів» [697].

Ілон Маск (людина, яка зробила PayPal і запустила приватний космічний корабель) відкрив компанію з виробництва електромобілів Tesla. «Спочатку пріоритет було віддано відпрацюванню технологічних процесів і випуску дорогих суперкарів (200 км за годину, розгін до 100 км за 4,2 с). Суперкари цілком успішні – на них велика черга. Tesla обіцяє

представити бюджетну модель Е (попередня ціна – 40 тисяч доларів). До кінця 2018 року вся територія США, південна частина Канади і значна частина Європи будуть покриті мережею заправок, на яких автомобіль можна буде зарядити за 20 хвилин безкоштовно або за 2 хвилини за гроші.

У цей же час, Google сконструював безпілотний автомобіль, який автономно проїхав без аварій уже понад мільйон кілометрів. У трьох штатах США Google видано дозвіл на використання робомобілів на дорогах загального користування. Google вклав 250 мільйонів доларів в Uber (аналог GetTaxi), і частиною цієї угоди є те, що Uber запустить 2500 автоматизованих безпілотних таксі в Сан-Франциско і Лос-Анджелесі. Загалом, майбутнє настало – викликаєш айфоном таксі, воно приїжджає, кажеш куди їхати, таксі їде, висаджує і бере наступного пасажира, а вночі рушає на паркування заряджатися. Система Google легко монтується на серійні моделі автомобілів і дозволяє в будь-який момент забрати управління водієві – тобто для технології забезпечений легкий вихід на ринок і під неї не потрібно переобладнувати дорожню мережу [205, с. 67].

У відповідь корпорація Tesla розпочала будівництво роботизованого заводу з виробництва акумуляторів для електромобілів. Це дозволить випускати 800 тисяч швидких, красивих і дешевих в експлуатації електромобілів на рік. Ширяться чутки, що «на Tesla (ринкова вартість якої становить 18 млрд) поклав око General Motors (55 млрд), який після кризи, банкрутства і націоналізації 2008 року відновився і повернувся на провідні місця з виробництва автомобілів у США і світі. Переобладнання конвеєра на виробництво електромобілів займає близько 20 місяців (Tesla за цей термін переобладнала конвеєр Toyota). Чому все це важливо? Тому, що Америка – головний споживач нафти в світі (20% усього світового споживання). Половина споживаної в США нафти переробляється в бензин. Американські автомобілі споживають 10% усієї виробленої в світі нафти. ККД бензинового двигуна 25–30%, дизельного – до 50%, електричного – більше 90%. Для живлення електромобіля цілком придатні атомні та гідроелектростанції» [205, с. 68].

Натомість рівень інноваційної активності сучасної Росії «залишається вкрай низьким. Інноваційна продукція в Росії сьогодні не набирає навіть 1%. Аналогічний показник у Фінляндії – понад 30%, в Італії, Португалії, Іспанії – від 10% до 20%. Частка Росії в світовому обсязі торгівлі громадянською наукомісткою продукцією впродовж кількох років не перевищує 0,3–0,5%. Для порівняння: частка США – 36%, Японії – 30%, Німеччини – 17%, Китаю – 6%» [414, с. 15].

Між іншим, «у 1997 році Стів Джобс очолив Ешпл, який тоді був на межі банкрутства. На момент відходу у вічність Стіва Джобса ринкова капіталізація Ешпла становила близько \$700 мільярдів. Кількість працівників 73000. Трохи пізніше, в 1999 році Путін став на чолі Російської Федерації, яка видужувала після серпневого дефолту. На кінець 2012 року ВВП Російської Федерації становив USD \$2 трильйони 486 мільярдів. Кількість працівників/населення – 143 мільйони. Ринкова капіталізація контори Стіва Джобса з кількістю працівників, меншою в 2040 разів, була меншою лише в 3,5 раза, а ефективність використання людського ресурсу за той же період часу – вищою в 563 рази. Йдеться про суто цифрові показники, а якщо врахувати, що Джобс не мав ані нафти, ані газу, ані ядерної зброї, а створив капіталізацію своєї компанії з повітря, то це взагалі фантастика» [804].

Аби адекватно оцінювати перспективи Росії, варто враховувати, що 93% її населення «проживає в так званій «головній смузї розселення» площею близько третини території країни, межі якої утворює клин з вершинами в Санкт-Петербурзі на півночі, Новоросійську на півдні та Красноярську на сході, далі смугою до Приморського краю. Тут же зосереджені всі найбільші міста Росії (з чисельністю населення понад 500 тисяч осіб). На інших двох третинах площі країни проживає менше 10 мільйонів чоловік. Головним чином це райони Крайньої Півночі і прирівняні до них.

Між іншим, визначення районів Крайньої Півночі в російському розумінні істотно відрізняється від світової практики. Якщо в Північній Америці території зі середньою температурою січня нижче  $-15^{\circ}\text{C}$  практично не заселені, то в Росії на них припадає значна частина головного поясу розселення від Уралу до Приморського краю з населенням в 40 мільйонів чоловік. На територіях, які за світовими мірками непридатні для проживання, припадає 9 з 19 регіонів-донорів федерального бюджету (Республіка Комі, Красноярський край, Оренбурзька область, Пермська область, Тюменська область, Ярославська область, Ненецький автономний округ, Ханті-Мансійський автономний округ, Ямало-Ненецький автономний округ), в яких сума податкових надходжень до федерального бюджету перевищує дотації регіону з бюджету» [589].

Омелян Пріцак обґрунтував необхідність «розглянути творчість і діяльність Грушевського на тлі епохи та української дійсності. Усі процеси етнічно неукраїнських державних структур треба вивчати

об'єктивно, нарівні з етнічно українськими державами, завдяки чому кримські татари, наприклад, постануть перед нами уже не як дикі грабіжники, а на рівні з запорожцями – наші предки» [566].

Позиція Ярослава Ісаєвича репрезентована такими міркуваннями: «Ті покоління українців, які мріяли про свою незалежну державу, сподівалися, що настане зовсім інший світ, вільний від усього того, вину за що ми нерідко були схильні звалювати на зовнішні обставини. А звідси розчарування, коли виявилось, що і в самостійній Україні люди не стали ангелами, що навіть дехто з тих, які гідно поводитися в минулому, втратили порядність саме тоді, коли вона чи не найбільше потрібна. Для мене це розчарування не було таким великим, як для декого... Як не парадоксально, в добу безнадії, коли планів на поліпшення не було видно, люди частіше бували більш оптимістичними, готовими до праці наперекір майже безнадійним обставинам. І навпаки, коли з'явилися підстави для певності, що наполеглива праця в ім'я вселюдських і національних ідеалів мусить дати позитивні наслідки, нас затрують песимізм, недооцінка власних сил і можливостей. Слова «Прологу» Франкового «Мойсея», які додавали нам впевненості в давні роки, не втратили актуальності й тепер» [299, с. 24].

У кожному разі треба чітко розуміти, що принцип реальності робить нас вільними в головному – в спроможності адекватно оцінювати минуле і будувати щодо майбутнього не симбіоз химер та ілюзій, а реалістичні плани, виконання яких повністю залежить від нашого бажання, сумління і працелюбства. Розкутість думки і те, що Пол Фейєрабенд назвав «методологічним анархізмом», у цьому разі виявиться вельми доречним. Приміром, історія Гетьманщини є випадком, коли на підставі невеселого фіналу не можна судити про саме явище. Та доба засвідчила здатність українства мобілізуватись у критичний момент, генерувати нову еліту, відтворювати повноту своєї структури. А головне – поява Гетьманщини відновила міжнародну суб'єктність українського світу із власним правителем на чолі. Завдяки Гетьманщині була суттєво розширена етнічна українська територія. Господарська колонізація природним способом укоренила українську присутність на доти незаселених теренах Слобожанщини, а також у Запорозькому степу аж до берегів Чорного й Азовського морів на півдні та до річки Міус на сході. Саме тоді сучасна Південна та Східна Україна незворотно набула українського забарвлення.

Російське дослідницьке середовище також не варто зводити до «спільного демонізаційного знаменника»: серед аналітиків північно-



східного сусіда України є чимало об'єктивних і талановитих особистостей, для яких реноме незаангажованого науковця вочевидь переважає «рекомендації згори» і перспективи карколомного кар'єрного злету. Ці дослідники визнають, що «для українського суспільства євроінтеграція рівнозначна подоланню колоніального минулого, що неминуче означає піднесення національної самосвідомості й духу. Аналогічні процеси на початку 1990-х відбувалися у всій Східній Європі, включаючи Польщу і Прибалтику. Для Східної Європи євроінтеграція – це насамперед подолання «совка» та історичної залежності від Російської імперії. Російський націоналізм здебільшого являє собою різновид імперської ідеології з виразним антизахідним, антиєвропейським вектором. Не випадково, що, на відміну від українського, із соколом-Парогом на прапорі він практично не оперує власне російською символікою – вся його символіка суто імперська, причому чужа: шапка Мономаха прийшла з Орди, а двоголовий орел прилетів з Візантії» [803].

На думку неупередженого дослідницького сегмента Росії, «межа між російським націоналізмом та імперською ідеологією доволі умовна, майже стерта. Російська самоідентифікація, як правило, офіційно-імперська – якщо копнути, в ній нема нічого російського. Чи здатні ми відчувати в Україні той споконвічний руський дух, дух гордої вічової вольності, який втратили в процесі становлення московського самодержавства та будівництва євразійської імперії? Чи зможемо ми розгледіти в Україні справжню, первісну Русь – а значить критично оцінити власну НЕрусь, всю цю «ординську» державницьку міфологію? Нам, росіянам, рано чи пізно доведеться вирішити, хто нам ближчий: Віталій Кличко чи Кадиров, слов'янський народ на Майдані чи Середня Азія, яка вливається в Росію через відкритий кордон (у Києві, між іншим, немає «таджицьких двірників» і т. ін.; відповідно, загальний вуличний фенотип інший, ніж у Москві)» [803].

Сьогодні в Україні поширене нарікання, що в диспутах про конституційні норми в умовах Росії завжди перемагала не сила аргументів, а аргументи сили – танкові снаряди, на виготовлення яких Кремль ніколи не поширював принцип економії. Таку особливість вочевидь варто враховувати, якщо є бажання залишатися в межах політичного реалізму. Однак цей самий принцип вимагає визнання, що міфи про «київську спадщину» та «крівне братерство» від біблійних часів (через сина Ноя Мешеха–Мосоха–Москву) сконструйовані українськими кліриками-емігрантами, які здійснювали «цивілізаторську місію» на російських теренах. За іронією, спочатку вони вважали, що «редагують історію» у власних інтересах, але сталося не так, як гадалося.

Україні часто доводиться вислуховувати закиди з боку Росії в тому, що політичні й військові об'єднання українських патріотів від часів козаччини й дотепер діють за принципом «ворог Росії – мій друг». Особливо кремлівська пропаганда послідовно й ретельно педалює аспект взаємодії УПА з гітлерівцями. Зрозуміло, що пропаганда функціонує за власним алгоритмом, а переконливість аргументів опонента в цій сфері не має вирішального значення для перегляду ієрархії пропагандистських координат, однак принципи наукового сумління вимагають аргументаційного позиціонування завжди, якщо доводиться мати справу з очевидною невідповідністю дійсності.

Отже, що стосується принципу «ворог Росії – мій друг», то в цілому можна погодитись із тим, що він часто виконував важливу, а подеколи й визначальну регулятивну функцію в світоглядних побудовах українських патріотів. Але такий стан речей потребує деяких уточнень: «ворог мого ворога – мій друг» є універсальним і зумовлений самою логікою політичної протидії. І тут Росії треба нарікати не на українських самостійників, а на саму себе: якби вона не набувала ознак ворога українства, то українцям не довелося б шукати союзників у боротьбі з ворогом-Росією.

Ситуація зі звинуваченнями УПА у співпраці з гітлерівцями не набагато складніша: так, 26 черня 1941 року Львів справді зустрічав квітами і посмішками передові підрозділи Вермахту, але робив це не з любові до Гітлера, а з ненависті до «советів», яких у вересні 1939 року також щиро вітали квітами в надії на щасливе життя разом з Великою Україною. Але човен надій уже на початку 1940 року розбився об берег жорстоких реалій: було репресовано (вбито, засуджено до різних термінів ув'язнення і вислано до Сибіру) близько півмільйона українців. Інколи ситуація з терором набувала взагалі фантазмагоричних ознак, втрачаючи будь-який зв'язок із логікою, – приміром, із жовтня 1939 року по червень 1941-го органами НКВС було закатовано 90% (!) членів КПЗУ (Комуністичної партії Західної України), які в 1930-х роках виконували невдячну функцію вух і очей СРСР на західноукраїнських теренах і були на третину винищені окупаційною польською владою.

Тарас Бульба-Боровець у своїх працях зазначав, що перші повстання відділів майбутньої УПА влаштувала заснована на Поліссі в 1933 році революційна організація української демократичної молоді, розчарована в «соціалізмі на практиці». З початком війни «Поліська Січ» очистила північ Волині від комуністів і допомогла населенню

організувати власну адміністрацію, налагодити господарство і шкільництво.

Між іншим, коли 22 червня 1941 року Німеччина почала вторгнення в СРСР, то в'язнів сумнозвісної львівської тюрми на вулиці Лонського не відпустили по домівках, не судили, не депортували за Урал і навіть не розстріляли: радянська влада вчинила «максимально заощадливо» – розпорядилася всіх заколоти багнетами. Коли в присутності представників громади Львова німці виламали браму тюрми, то в багатьох камерах крові було по щиколотку. Неважко збагнути, яке після цього може бути ставлення до Росії у родичів жертв та й загалом в абсолютної більшості населення. Воістину це саме той випадок, коли, перш ніж звинувачувати в некомпліментарності українських націоналістів, Кремлю варто пильно поглянути в дзеркало.

Аналітичний звіт «Історія, розвиток та організація українського руху опору, що включав ОУН, УПА та УГВР», який американське розвідувальне управління оприлюднило нещодавно, вказує на «помилку країн Антанти, що підтримали білих генералів, а не Директорію. Західні демократії встановили б правильний баланс сил у Європі, якби дослухалися до потреб поневолених націй, розмірковує автор секретного рапорта ЦРУ. Він наголошує, що ОУН не співпрацювала з націонал-соціалістами. Автор донесення особливо наголошує, що провід (керівництво) Організації українських націоналістів (ОУН) робив велику ставку на Німеччину, але в жодному разі не на партію націонал-соціалістів. Такі взаємини американський аналітик пояснював діаметрально протилежними завданнями, що ставили перед собою ті політичні сили. Зокрема, позбавлені расистських та антисемітських поглядів, оунівці боролися за політичну самостійність України, у той час як націонал-соціалісти розглядали територію Польщі, України та Білорусі виключно як життєвий простір для німців. УПА стала однією з найпотужніших армій опору» [98].

Приміром, Степан Бандера був арештований окупаційною німецькою владою за несанкціоновану спробу проголошення самостійної Української держави і утримувався спочатку під домашнім арештом, а від початку 1942 й до вересня 1944 року в концтаборі Заксенхаузен. Лише в концтаборі Аушвіц відбували покарання понад 600 підпільників та симпатиків ОУН; не набагато меншою була кількість ув'язнених у тюрмах і концтаборах Дахау, Бухенвальд, Маутхаузен, Гросс-Розен, Берген-Бельзен.

Під час Варшавського суду в листопаді 1935 року над Степаном Бандерою та його 12 однодумцями, звинуваченими в терористичній діяльності (зокрема, у вбивстві міністра внутрішніх справ Б. Перацького), Польська газета «Просто з мосту» зробила симптоматичне визнання: навіть якщо українських націоналістів буде лише жменька, напруга їхньої жертвовності, посвяти й героїзму виявиться достатньою для створення нації.

Степан Бандера десять років провів у польських і німецьких в'язницях та концтаборах: з 1936 по 1939 роки він перебував у польських в'язницях «Свенти Криж», що поблизу Кельця, у Вронках під Познанню та Бресті над Бугом. З 1941 по 1944 роки – у німецькій в'язниці в Кракові та нацистському концтаборі у Заксенхаузені. «Наймолодший брат Степана Бандери – Богдан – загинув у бою з німцями в лавах похідної групи УПА. Братів Олександра, доктора економічних наук, та Василя, випускника факультету філософії Львівського університету, у 1942 році вбили польські наглядачі в нацистському таборі Освенцім. Двох сестер, Марту-Марію та Оксану, вивезли в радянські концтабори в Красноярський край» [511]. З юних літ Степан Бандера не довіряв тим, хто відрекомендовує себе «аполітичним суб'єктом». Інтуїція його не зрадила: «аполітичного» студента Львівського педагогічного університету Б. Сташинського завербували московські спецслужби і згодом він – «аполітичний» – убив Бандеру.

У пронимецьких симпатіях Романа Шухевича нема нічого алогічного чи ексцентричного: йому не було за що любити Польщу, з правлячим режимом якої він боровся усе свідоме життя; він також не мав сантиментів до СРСР, який одразу після поділу Польщі з Німеччиною у вересні 1939 року розпочав масові репресії і депортації, внаслідок яких було закатовано і виселено ледве не кожного десятого мешканця Західної України.

Перший бій упівців з нацистами «відбувся 7 лютого 1943 року в селищі Володимирець. Сотня Перегіняка («Коробки, «Довбенка») напала на німецький гарнізон. Втрати жандармерії становили 11 осіб, а упівців – 1 убитий та 1 поранений. Загалом відбулося близько 2500 антинацистських акцій, 22 напади на окружні та районні центри, 11 нападів на виправно-трудова табори. Втрати нацистів та їх союзників становили понад 12 тисяч осіб. Між іншим, реальні здобутки радянських партизанів не перевищують цих показників. У боях із гітлерівцями УПА недорахувалася близько 10 тисяч убитими, страченими і арештованими. У боях проти упівців були задіяні такі знакові постаті

нацистської військової верхівки, як бригаденфюрер СС Вільгельм Гюнтер, обер-групенфюрер СС Еріх фон Дембах, обер-групенфюрер СС Ганс Адольф Прюцманн, в. о. командира 7-ї танкової дивізії Вермахту Герхард Шмідхубер» [394].

Так звана «співпраця» українців Галичини і Волині з німецькою адміністрацією тривала значно менше, ніж із «советами» – буквально декілька діб: після того, як 30 червня 1941 року у Львові було проголошено Акт відновлення Української Державності, а наступного дня гестапо арештувало і відправило в концтабори весь націоналістичний провід, укрaїнці Західної України визначилися зі своїм ставленням і до німецької окупаційної влади. У скрутні для себе часи (наприкінці 1943 року) Гітлер спробував використати українців у боротьбі проти наступаючих військ радянської армії, але ця спроба під Бродами завершилася фатально як для німців, так і для українців. Відтоді можна констатувати не більш ніж спорадичну, ситуативну взаємодію.

Для самозахисту від банд злочинців і дезертирів ледь не все чоловіче населення України наприкінці 1941 – на початку 1944 років створювало загони самооборони, які знищили в Центральній та Південно-Східній Україні абсолютну більшість закинутих у німецький тил диверсійних загонів НКВС (в кожному від 7 до 15 чекістів). Що ж стосується УПА, то ця організаційна структура оформилася лише після того, як з осені 1941 до літа 1942 років з усіх етнічних польських земель на західноукраїнські землі були перекинуті загони Армії Крайової. Принагідно зазначимо, що до Варшавського повстання (осінь 1944 року) **Армія Крайова з німцями практично не воювала, скерувавши вістря своєї боротьби виключно на українців, а оскільки розрізнені загони української самооборони не могли їй протистояти, то альтернативи об'єднатися в УПА не залишилося.**

У радянські часи обов'язковим доповненням до словосполучення «український націоналізм» був ідентитет «буржуазний». Історичні факти недвозначно спростовують такі закиди на адресу визвольного руху: Волинський підрозділ УПА на 79% складався із селян, на 16% – з робітників, на 0,3% – із професійних військових. УПА була більш «робітничо-селянською» (понад 94% – селян, ремісників і робітників перебували в УПА і понад 83% – в ОУН), ніж рух червоних партизанів. Наприкінці 1943 року в УПА-Північ воювали близько 10 тисяч осіб. Місцеві вояки становили 78,41% загальної кількості взятого на облік особового складу, немісцеві – 21,59%.

Разом із тим не можна замовчувати той факт, що «український самостійницький рух виявляв жорстокість не лише щодо ідеологічних противників, а й до соратників і пересічних співвітчизників у разі порушення ними наказів, інструкцій та директив ОУН. Коли Т. Бульба-Боровець відмовився визнати політичну платформу ОУН(б), починаючи із середини серпня 1942 року Служба безпеки ОУН(б) та вояки бандерівської УПА почали розстрілювати всіх «бульбівців» та «мельниківців», які не бажали об'єднатися в УПА під зверхністю С. Бендери. Така позиція лідерів ОУН(б), жорстка боротьба зі своїми соратниками по партії, особливо на початковому етапі війни, шкодила боротьбі за українську державність, послаблювала ідеологічний вплив на населення.

В умовах гітлерівської окупації і протистояння різних політичних сил ОУН(б) обрала шлях непримиренної, безкомпромісної боротьби. Прикладом може слугувати діяльність Д. Витовського (псевдо – «Зміюка»), який у листопаді 1943 року очолював польову жандармерію 4-го військового округу УПА. Його підрозділ провадив слідство над дезертирами УПА. Тільки з листопада 1944 по травень 1945 років за наказом Витовського було розстріляно 263 вояки УПА. Сам комендант розстріляв 14 старшин. До відома українського населення у липні 1944 року було доведено наказ Р. Шухевича про те, що «всіх, хто буде запримічений у зв'язках з НКВС, стане злісним ворогом УПА, таких зрадників СБ буде четвертувати, вішати, не жаліючи при цьому ні їхніх дітей, ні батьків». По групі УПА «Північ» було наказано агітаторів і пропагандистів «ворожих ідей» розстрілювати і катувати в присутності населення» [786, с. 376–377].

Як зазначають дослідники, «після захоплення за допомогою агентурно-бойових груп КДБ останніх лідерів підпілля ОУН В. Галдаси (11 липня 1953 року) та В. Кука (23 травня 1954 року) організований антирадянський рух опору остаточно припинив існування, розпавшись на поодинокі локальні групи. На серпень 1954 року було обраховано і діяло близько 70 нелегалів ОУН. Серед останніх учасників підпілля були співробітники Служби безпеки ОУН. 17 травня 1954 року у Станіславській області при затриманні застрелився референт СБ Карпатського краю полковник М. Твердохліб, 8 травня 1955 року було захоплено референта СБ Надвірнянського районного проводу М. Зеленчука. На межі Львівської та Дрогобицької областей діяла група колишнього коменданта боївки СБ М. Гнатіва. 16 серпня 1955 року у с. Басівка Пустомитівського району Львівської області його було вбито у перестрілці, а учасників групи

захоплено. 2 жовтня 1955 року у с. Комарово Колківського району Волинської області завербований КДБ бойовик «Борис» вбив провідника «Рижого», його охоронець «Моряк» при здачі видав три бідони документів підпілля Волині. Загалом у 1955–1956 роках було вбито три та захоплено 20 нелегалів ОУН» [121, с. 123].

Останній спалах протистояння комуністичній владі припав на 1956–1957 роки: «Колишні учасники ОУН та УПА, що повертались з місць позбавлення волі, здійснили 39 вбивств і замахів на вбивство (15 загиблих), 506 актів побиття і 325 погроз щодо активістів та свідків у кримінальних справах. Лише 1956 року на Західній Україні у населення та з криївок вилучили 6 гармат, 3 міномети, 37 кулеметів, 172 автомати, 756 гвинтівок, 1122 пістолети, 346 гранат, 180 кг вибухівки, понад 56 тисяч снарядів, мін, авіабомб. Навіть у 1961–1962 роках у регіоні конфіскували 5 тисяч одиниць зброї та 1200 мисливських рушниць. Останню групу з трьох озброєних нелегалів ОУН «Петра» (П. Пасічного) ліквідували 14 квітня 1960 року під час оперативно-військової операції поблизу хутора Лози Підгаєцького району Тернопільської області. За статистичними даними КДБ УРСР, 1972 року тільки в Україні проживало 32 тисячі учасників руху ОУН та УПА і «активних посібників», близько 40% з яких «залишаються на ворожих позиціях», встановлюють зв'язки з учасниками руху «шестидесятників» (за станом на серпень 1981 року КДБ УРСР тримав у полі зору понад 75 тисяч колишніх повстанців)» [121, с. 123].

Якщо в західних регіонах України на захист свого народу від нацистських агресорів піднялась УПА, то в південно-східних регіонах і в Криму з цим було складніше – навпаки, на допомогу окупантам прийшли легіони колабораціоністів. Уже з середини літа 1942 року вони ходили під тими самими прапорами, під якими зараз ходить російська громада, носили ту саму форму, що носять нинішні кримські російські козачки. Всі вони спілкувалися російською. Абсолютна більшість німецьких пособників – формувань Російської визвольної армії (РОА) на території Криму і України в основному були створені з російськомовних колабораціоністів.

Крим поставив лише 11-й німецькій армії Манштейна 45000 (!) багнетів, які брали участь і в штурмі Севастополя. У 17-й армії Вермахту було сформовано дев'ять окремих російських рот. Кримські «добровольці», на відміну від УПА, яка захищала власні землі, брали участь навіть у блокаді Ленінграда. Кримських татар, між іншим, у Вермахті не було, тому за тези про «кримськотатарських зрадників» тут не сховатися.

Сучасні кримські «борці з фашизмом» чомусь не поспішають розповісти кримчанам, як і з кого в Сімферополі в лютому 1942 році формувався 5-й Сімферопольський козачий ескадрон Козачого кавалерійського полку «Фон Юнгшульца» і 1-ша Андріївська сотня під Сімферополем. Також з росіян гітлерівці сформували на півострові чотири Руські козачі батальйони, які стали основою Руської козачої охоронної дивізії «Фон Шуленбург». Ця дивізія була остаточно знищена саме в боях з УПА в 1944 році.

У лютому 1942 року в Сімферополі штабом 11-ї армії Вермахту був сформований 5-й Сімферопольський козачий рейтарський ескадрон, на базі якого було створено Козачий рейтарський полк під командуванням підполковника фон Шульце 1-ї танкової армії. У 1943 році цей полк, як один з найкращих у боротьбі з Червоною армією і партизанами, був включений до складу 1-ї Козачої кавалерійської дивізії військ СС, а згодом розрісся і був перетворений на 15-й Козачий корпус військ СС.

Гітлер включив Крим у Рейхкомісаріат «Україна», тому саме 15-й Козачий корпус СС, сформований у Криму, а не дивізія СС «Галичина», став першим в Україні колабораціоністським з'єднанням, повністю включеним у війська СС. Між іншим, корпус – це не дивізія, а набагато більше. Тому Львову з його дивізією «Галичина» і двома батальйонами, що не клялися на вірність фюреру і Рейху, а в більшості перейшли в УПА, далеко до кримських козачків. Крім наведених вище фактів з жителів Криму було сформовано три Руські маршові батальйони Вермахту, 560-й і 994-й польові батальйони РОА. З метою посилення Козачого корпусу спочатку в Севастополі, а потім і в Сімферополі були доукомплектовані штаб, управління і два батальйони 1-ї гренадерської дивізії СС «Росія» і розпочато формування 2-ї дивізії. З жителів і військовополонених у Севастополі сформували 381-шу Севастопольську навчально-польову дивізію Вермахту.

Берегову оборону від Севастополя до Феодосії в 1942–1944 роках забезпечувала команда «Крігсмаріни Чорного моря», в якій офіцерами були німці, а солдатами – виключно росіяни, набрані з місцевих жителів і військовополонених. І хоча ці «крігсмарінці» при підході Червоної армії розстріляли своїх офіцерів і пішли до партизанів – все ж два роки вони вірно служили окупантам.

Окремо слід сказати про кримські поліцейські батальйони – так звані «ХіВі» («Добровільні помічники» – нацистів, звичайно). У Севастополі такий батальйон був сформований з 450 місцевих жителів і



охороняв морський порт, а в Криму такі самі «помічники» блокували радянських партизанів у гірських лісових масивах.

Якщо зіставити кількість колабораціоністів Криму та Західної України в їх відношенні до кількості місцевого населення 1941 року, то виходять цікаві результати. У західних областях України кількість колабораціоністів, які перейшли на службу окупантам (навіть включаючи до загального списку українську дивізію «Галичина» і батальйони «Роланд» і «Нахтігаль»), становить близько 2,5% загальної кількості жителів регіону; натомість у Криму – майже 12%.

Дивізія СС «Галичина» за весь час існування налічувала не більше 50000 чоловік. Батальйон «Нахтігаль» – 800 осіб. ОУН–УПА воювала на своїй території з усіма окупантами – від фашистів до комуністів; її воїни виправдані Нюрнберзьким трибуналом. Серед російських військових з'єднань, які воювали на боці фашистської Німеччини, згадаємо хоча б основні: РОА Власова, Батальйон Муравйова, Бойовий союз російських націоналістів (БСРН), Братство Руської Правди, Дивізія «Руссланд», Добровольчий полк СС «Варяг», Зелена Армія Особливого Призначення, Комітет Визволення Народів Росії (КВНР), Національна Соціалістична Партія, Організація «Ципелін», РОНА, Російський Корпус, Російський загін 9-ї армії Вермахту, Російський особовий склад дивізії СС «Шарлемань», Російський особовий склад дивізії СС «Валлонія», Російський особовий склад дивізії СС «Дірленваген», Козаки Камінського, Перший східний запасний полк «Центр» підполковника Ягненка, Добровольчий полк «Десна» майора Аутча, загородзагони і т. д і т. п.

В одній РОА, керованій колишнім генерал-лейтенантом РККА Андрієм Власовим, за весь час її існування налічувалося близько 80000 чоловік! Українська «Галичина» разом з «Нахтігаль» – близько 51000 чоловік. До речі, чорно-помаранчеву нашивку, з якої російська пропаганда зробила «георгіївську» стрічку – символ Перемоги, за іронією історичної долів, носили якраз згадані козаки як додаток до Георгіївського Хреста, яким нагороджувалися в армії Власова, яка воювала на боці гітлерівців проти Червоної армії.

Між іншим, «на боці Німеччини та СРСР воювала приблизно однакова кількість представників балтійських народів. Зокрема, у військах СС та в Червоній армії було по одному Латиському корпусу з двох дивізій. Спроби створення національних урядів Литви, Латвії та Естонії в 1941 році нацисти жорстко придушили, а національні гасла почали проголошувати лише наприкінці війни з тактичною метою –

використання мобілізаційного потенціалу підкорених народів. Нюрнберзький трибунал засудив СС як злочинну організацію, але добровольці військ СС з «ненімецьких» народів есесівцями не стали – їм у цьому відмовив сам рейхсфюрер СС Генріх Гімлер. «Ми не дозволимо неарійцям носити дороге для нас звання СС-ман», – сказав він, дозволивши тим самим західним союзникам СРСР не видавати НКВС полонених балтійських добровольців» [357].

У 1947 році залишки дивізії СС «Галичина» загальною чисельністю близько 8 тисяч чоловік «були репатрійовані у Великобританію за рішенням парламенту цієї країни і тодішнього прем'єр-міністра Клемент Етлі. Антон Севенюк виявився єдиною особою з-поміж дивізійників, яка була засуджена за військові злочини у Великобританії. Попри пресинг потужного єврейського лобі США, ні Великобританія, ні офіційний Вашингтон не виявляли ентузіазму в напрямі «притягнення до кримінальної відповідальності осіб, запламованих у каральних операціях і масових розстрілах». Причина цього доволі тривіальна: офіційні кола і особливо спецслужби Великобританії та США були зацікавлені в існуванні союзницької сили в особі дивізійників, яка слугувала джерелом цінної інформації і яку можна оперативно використати для ефективної підривної діяльності проти СРСР у складі диверсійних та інших груп» [397, с. 378].

Подвійні стандарти російської пропаганди легко простежити не лише щодо УПА та РОА. Наприклад, вірменський політик і громадський діяч Гарегін Нжде (Тер-Арутюнян; Нжде – партійний псевдонім) під час Першої світової війни воював проти турків у загоні вірменських добровольців у складі російської армії, за що отримав два Георгієвські Хрести. Пізніше поював у складі армії новоствореної Вірменської республіки проти Туреччини (до слова, турецькими військами тоді керував Ататюрк). У роки Другої світової війни Нжде погодився співпрацювати з німецьким Рейхом, вбачаючи в ньому природного союзника у справі звільнення Кавказу як від СРСР, так і від Туреччини. Разом з іншими мігрантами він формував з полонених вірмен-червоноармійців етнічні бойові загони, котрі діяли проти радянських військ у Криму та на Кавказі. Фатальною помилкою Нжде було рішення залишитися в Болгарії після того, як німці полишили її на користь Червоної армії. Сподівання, що СРСР розпочне війну з Туреччиною, а він стане в нагоді, виявилися марними – його заарештували. Помер Нжде 21 грудня 1951 року у «Володимирському централі». У незалежній Вірменії Нжде повністю реабілітовано. На перепохованні його праху у 2005 році були присутні

депутати вірменського парламенту. Героїзація вірменського повстанця не викликала в Росії жодних емоцій і протестів: до цього поставились як до внутрішньої справи суверенної держави.

А ось ще один показовий приклад: під час візиту до Фінляндії у квітні 2009 року президент Росії Д. Медведєв урочисто поклав квіти до могили Карла Маннергейма. Це вкотре засвідчило подвійність стандартів у ставленні керівництва сучасної Росії до героїв сусідніх країн. Пана Медведєва не зупинило ані те, що вояки Маннергейма вбили сотні тисяч радянських солдатів, ані те, що Маннергейм на державному рівні співпрацював із Гітлером, ані те, що його парадний мундир ряснів німецькими «Залізними хрестами» (за іронією – поряд із Георгіївським), ані навіть те, що фінські війська фактично допомогли Гітлеру блокувати рідний для Медведєва Ленінград, внаслідок чого десятки тисяч мешканців померли від голоду.

## **7.2. Вгору сходами, що ведуть униз: від влади мови до мови влади**

*Ну що б, здавалося, слова...  
Слова та голос – більш нічого.  
А серце б'ється-ожива,  
Як їх почує!..*

**(Тарас Шевченко. 1848)**

Вільгельму Гумбольдту важко заперечити: «Мова – це об'єднана духовна енергія народу, що дивовижним чином закріплена у відповідних звуках і в цьому вияві та через взаємозв'язок своїх звуків зрозуміла всім мовцям, збуджуючи у них аналогічну енергію» [196, с. 348]. Відображаючи та узагальнюючи світ, мова трансформує його в ідеальну сферу, живить інформацією розумову діяльність людини, передає досвід поколінь, закодовуючи і розкодовуючи знання та духовні сутності. Результуючу ризику під цією тезою підвів Борис Антоненко-Давидович: «Мова – найважливіший, найдорожчий і найміцніший зв'язок, який поєднує колишні, теперішні й майбутні покоління народу в одну історичну цілісність» [22, с. 6].

Мова належить до переліку класичних збудників ідеологічних протистоянь з тієї причини, що вона – невід'ємний атрибут і креативний чинник національної ідентичності. Її генеративно-структуризаційний потенціал зумовлений головним чином буттєвою діалектикою: з

одного боку – перманентною динамікою еволюціонування, а з іншого – певною нормативною сталістю, яка слугує вирішальною критеріальною ознакою ідентитету носія мови. П'єр Буаст не випадково стверджував, що мова – один з найбільш надійних засобів для досягнення мети тривалого владарювання. З огляду на зазначені обставини істотність мовного фактора для функціонування ідеологічної дійсності виявляється очевидною, безперечною. Інтрига зберігається лише щодо перспектив генерування інтерпретаційного інваріанта мови як об'єкта ідейно-світоглядної артикуляції.

Мова володіє як інтегративним, об'єднавчим механізмом соціально-цивілізаційної дії, так і диференційно-розмежувальним, демаркаційним. Це подібно до сірників: за їх допомогою можна розпалити багаття й зігрітися, а можна підпалити хату. Все залежить від уміння та розважливості. Значущість мовного фактора для культурно-цивілізаційного становлення важко переоцінити.

Геракліту належить авторство думки про те, що слово саме по собі є «буттям істини» – в тому сенсі, що зі слова можна виокремити істину, якщо вміти це робити. Здебільшого мова закріплює в словах не об'єктивно існуючі, а суб'єктивно значущі ознаки предметів. Як зазначав Дж. Локк, «ми виокремлюємо ті ознаки, які для нас мають найбільше значення» [421, с. 467].

Англійською та німецькою мовою слово «душа» співзвучна давньонімецькому кореню, котрий означає море. Це не випадково: відповідно до кельтських міфів душі, котрі прямували у царство мертвих, мали «переплисти через море». Душі новонароджених також «приходили з-за моря».

Як писав Ф. Шлейєрмахер, «будь-яка мова може бути адекватно зрозуміла лише завдяки знанню історичних обставин життя, а кожен співрозмовник осягається лише через його національність і епоху» [124, с. 274].

На переконання Йоганна Готфріда Гердера, мова – найважливіший будівельний матеріал національної свідомості. Мову як етнокультурну цінність і універсальну детермінанту етнічного буття людини ґрунтовно дослідив Іван Огієнко. Він з'ясував, що мова як певний орган культури й світоглядно-ментальної традиції є душею кожної національності, її святощами і найціннішим скарбом.

Значення мови для перебігу культурно-історичного буття кожного народу, її етноінтегративну функцію переконливо обґрунтував Олександр Потебня. На його переконання, мова – це невід'ємний

атрибут і головна ознака єдності народу, знаряддя національної свідомості, продукт «народного духу». Саме в мові зосереджена сутність етнонаціональної специфіки, особливості світосприйняття й цілепокладання. Не випадково денаціоналізація завжди здійснюється першочергово засобом відриву підростаючого покоління від рідної мови.

Мовна сфера сучасності має чимало аспектів, які викликають природне зацікавлення не лише (а інколи й не стільки) фахових філологів і лінгвістів, скільки гуманітаріїв широкого профілю й загалом суспільної свідомості. Насамперед гострота актуальності мовної проблематики зумовлена тією особливістю, що в епоху глобалізму й інформаційного суспільства граматики, синтаксис і паузи політичних коментарів (а все це – атрибути саме мовної сфери) мають для сучасної економіки і суспільства загалом аж ніяк не менше значення, ніж показники ВВП, рівень інвестицій та геополітичні трансформації. Вони детермінують дійсність не меншою мірою, ніж дійсність детермінує їх – зокрема, траплялися випадки, коли тональність і акценти політичного коментаря впродовж однієї доби обвалювали грошову одиницю, яка належить до валют так званого основного кошика, на 8 – 10%. Для того, щоб аналогічний результат отримати під впливом об'єктивних факторів функціонування фінансово-економічної сфери, доведеться почекати щонайменше рік.

Особливе значення для політичних коментарів зокрема і суспільно-політичного дискурсу загалом має афористика. Цінність крилатих слів (висловів) – у їх переносному значенні, у перенесенні смислу, в широкому діапазоні можливих аналогій і екстраполяцій. Істотне значення має також символічна сфера – зокрема, співвідношення і взаємозалежність – символ (зображення), назва літери та фонетичної транскрипції.

Мовна сфера постає втіленням живого, поліфункціонального організму, практика функціонування якого призводить навіть до іронічних і курйозних випадків, які утворюють спонукально-креативне середовище. Наприклад, у наш час згадка про езопову мову має виразно позитивну конотацію, хоча насправді цей тип мовної практики походить від Езопа – раба, мова якого була рабською спробою уникнути гніву рабовласника. Так само позитивне емоційне забарвлення має згадка про лаконізм. Насправді ж цей термін є похідним від Лаконії – частини Пелопонесу, де мешкали спартанці, чий мовний статус (багатство мовних засобів і вміння їх ефективно застосовувати на

практиці) в античній Греції був відверто маргінальним і слугував підставою для численних анекдотів і глузувань.

Юрій Андрухович зауважив істотні паралелі між мовами та людьми: живуть поруч, співіснують, підглядають за сусідами, переймають і запозичують. У когось виходить краще одне, у когось інше. У когось – молитися, у когось – освідчуватися в коханні, а ще в когось – лаятися і погрожувати. Те, що в одній мові виходить краще, ніж у інших, іншими в неї запозичується.

Іудейська традиція, яку перейняли християнські теологи, ґрунтується на культові слова: «Спочатку було слово, і Слово було у Бога, і слово було Бог» (Іоанн 1:1). Між іншим, в іудаїзмі та ісламі навіть заборонено зображати живих істот. Іудейська вербальна «культура вуха» акцентовано протиставляла себе грецькій візуальній «культурі ока». Першохристияни, іслам і майже вся епоха Середньовіччя слідували цій традиції. Період Ренесансу відродив грецьку візуальну культуру.

А от східна традиція (зокрема, в особі індуїзму та буддизму) завжди була «культурою ока»: основні поняття цих релігій візуалізовані. В китайській культурі все пов'язане з візуальними символами: слова і поняття, написані ієрогліфами, пори року, сторони світу, сузір'я, циклічний час тощо. Китайська астрологія оперує чотирма основними символами: Білий Тигр, Синій Дракон, Чорна Черепаха (або Змія), Пурпурний Птах. Зокрема, Синій Дракон символізує схід і весну; він пов'язаний із циклом року Дракона, сузір'ям китайського зодіаку і сімома фазами місяця.

Чимало лінгвістів є прихильниками гіпотези, згідно з якою сама структура китайської мови зумовила візуальний і дещо нелогічний характер її культури і релігії. У цій мові немає підмета і присудка в європейському розумінні, а також відсутні дієслова для зв'язок. Логічна для європейця операція підведення одного поняття під інше (щось є чимось) неприродна для китайця. Не випадкова в Європі віддавна культивувалася формальна логіка, а в Китаї – каліграфія.

Ірландська мова як одна з кельтських мов зовсім незрозуміла носіям романо-германських мов. Позиції цієї мови в Ірландії були сильними аж до сумнозвісного Ан Горта Мор – ірландського варіанта голодомору 1845 – 1849 років. Тоді британський уряд ухвалив низку законів, котрі призвели до швидкого переходу від дрібного фермерства до утворення великих господарств. Разом з епідемією картопляного грибка це спричинило страшений голод, який за 4 роки забрав життя

близько мільйона ірландців – переважно мешканців сільського населення, де позиції ірландської мови були найсильнішими. Ще понад мільйон громадян подались в еміграцію до США і Канади.

Наступною ланкою в ланцюгу мовного занепаду стало введення Британією загальної англійської освіти. Під тиском сукупності наведених обставин ірландська мова перетворилась на міноритарну на власній землі. При отриманні Ірландією державної незалежності 1921 року влада країни проголосила офіційними англійську та ірландську мови. Було започатковане вивчення ірландської у школі, однак фактично в адмініструванні використовувалась виключно англійська. Це призвело до ще більшої маргіналізації ірландської. За станом на сучасну пору її активними користувачами є менше 100 тисяч осіб із 4,5 мільйона громадян країни. Гірка іронія полягає ще й у тому, що оскільки ірландська має офіційний статус, її не змогли внести до переліку мов, які захищає Європейська хартія регіональних мов. Власне, з цієї причини Ірландія і не підписала Хартію.

Між іншим, Європейська хартія регіональних мов та мов меншин покликана надавати ефективний захист мовам, яким загрожує зникнення, однак немає універсального і загальнообов'язкового «європейського підходу до питання мов» – натомість існує низка підходів, інколи абсолютно протилежних. Крім того, Європейська хартія регіональних мов не є перепусткою до цивілізованого світу чи хоча б надійним дороговказом з вирішення мовного питання. Варто взяти до уваги, що низка поважних країн Європи відмовилася від неї саме тому, що вона більше проблем може створити, ніж розв'язати.

Офіційно в сучасній Норвегії одна державна мова – норвезька та одна регіональна – саамська. Насправді коректно вести мову про дві норвезькі й набір кілких саамських діалектів. Те, що норвезьких мов фактично дві, є наслідком тривалого перебування Норвегії у складі унії, в якій домінувала Данія. Мовою, якою творили класики норвезької літератури XIX століття, раніше називали даньсько-норвезькою, а нині – «букмол» («книжна мова»). Під час посилення націоналістичних тенденцій наприкінці XIX століття просвітителі Івар Осен створив так званий нюнорськ («нова норвезька») – суто норвезьку мову, побудовану на діалектах західних регіонів країни, на які Данія не мала впливу. Втім, дотепер у Норвегії домінує букмол, натомість нюнорськом послуговується лише близько 10% населення країни. Щоправда, викладання у школах здійснюється обома мовами.

Розбіжності між фламандськими та валлонськими регіонами Бельгії сягають однієї з найбільш кривавих різанин Середньовіччя – заутрені у Брюгге, під час якої фламандська більшість населення цього міста повстала проти французької влади. У захоплених у полон чиновників повстанці вимагали вимовити «schild en vriend» (нідерландською – «щит та друг»). Якщо лунав французький акцент – його власника одразу вбивали [694].

З XIX і до середини XX століття у Бельгії домінували франкомовні регіони, оскільки на їхній території знаходилися найбільші промислові гіганти – підприємства і вугільні шахти. Нідерландську вважали «мовою села», а мешканці столиці поступово перейшли на французьку, хоч і не були етнічними валлонами. Однак у другій половині XX століття у шахтах закінчилося вугілля, а промисловість почала стагнувати, внаслідок чого фламандські регіони обійшли сусідів в економічному розвитку. Разом з економічним вони взяли і мовний реванш, повністю витіснивши французьку з публічного вжитку у фламандських регіонах країни. Однією з ключових проблем сучасної Бельгії є диспропорції з ідентичністю: якщо 45% опитаних фламандців відрекомендують себе насамперед фламандцями, а вже потім бельгійцями, європейцями та громадянами світу, то серед валлонів передовсім валлонами себе вважає лише 9% [714].

Мовне законодавство Франції – одне з найжорсткіших у Європі. Воно передбачає використання лише французької мови в адміністративних документах, в освітній галузі, на телебаченні і в рекламі. Існує лише два винятки: у Бретоні та Окситані дорожні знаки подекуди продубльовані бретонською та провансальською мовами. Також ці мови використовують у деяких ЗМІ [694]. Однак слід враховувати істотну обставину: бретонська та окситанська є рідкісними мовами, властивими лише Франції. Що стосується використання мов сусідніх держав, особливо англійської, то з ними у Франції ведеться безкомпромісна боротьба.

Якщо під час перепису 1999 року 73,6% населення Білорусі називали білоруську мову своєю рідною, а 37% стверджували, що послуговуються нею у домашньому спілкуванні, то через десятиліття ця кількість становила лише 53% і 23%, відповідно. Фактичне ж використання білоруської є ще вужчим – по-перше, через наявність двох правописів, по-друге через поширеність «трасянки» (білоруський аналог українського суржика).



Мартіну Гайдеггеру належить симптоматичний вислів: грецька філософія є породженням не стільки грецької культури в цілому, скільки грецької мови, її спонукально-евристичними інтенціями. Мова є своєрідним ключем до розуміння світоглядної і культурної самоідентифікації кожної нації. Всі європейські мови можна розмежувати за критерієм ступеня раціоналізму, який лежить в їхній генеалогічній основі. За цим фактором можна вести мову про аналітичні та синтетичні мови. Мовні конструкти західноєвропейських націй є аналітичними: від початку свого виникнення і в процесі подальшого розвитку вони використовують латинський алфавіт і раціональну форму побудови речень. Натомість мови східнослов'янських націй є переважно синтетичними: здебільшого вони послуговуються кирилицею (виняток становлять поляки та словаки, які перейшли на латиницю під впливом Ватикану, хоча ще 600 років тому державне об'єднання поляків та литовців користувалося кирилицею – зокрема, збірник правових норм «Литовські устави» написаний староукраїнською мовою засобом кирилиці. Принагідно варто зазначити, що синтетичні мови східноєвропейців вибудовують речення в дещо ірраціональній формі, а також використовують непритаманний західноєвропейським націям принцип створення відмінків.

Здавалося б, дрібничка, а вона здійснила надзвичайно потужний вплив на історично цивілізаційну долю народів-користувачів мов. Приміром, більшість відкриттів у галузі природничих наук цілком закономірно належить носіям аналітичних мов. За станом на 1990 рік 80% Нобелівських лауреатів з природничих наук були носіями аналітичних мов і лише 9% – СРСР як умовного представника синтетичної мови. Натомість у сфері вишуканої словесності перевага синтетичної мови є очевидною. Кількість Нобелівських лауреатів, які є носіями синтетичної мови, ледве не втричі перевищує кількість носіїв аналітичної мови. Синтетична мова дозволяє надати не так чіткості й виразності, як об'єму, креативності й евристичності вислову, що є ключовим спонукально-атракативним інструментом впливу на людську свідомість.

Національна мова є системою національного сприйняття, розуміння і мислення, відображення як дійсності, так і вірогідності. О. Потебня влучно відрекомендував мову «нашим спільним духовним органом, через який відбувається духовне єднання етносу, оскільки у взаємному розумінні того, хто говорить, і того, хто слухає, виростає свідомість і пробуджується почуття їх спорідненості. Такий

вплив можливий завдяки особливостям мови, адже в ній відбивається світогляд народу» [466, с. 11].

Існують припущення щодо наявності деяких способів кодування досвіду, які є загальними для всіх мов, незважаючи на їх різноманітність. Ці припущення складають гіпотезу про лінгвістичні універсалиї. Гіпотеза Уорфа стосується головним чином того, як мова класифікує дійсність, на що вона вказує (денотативне значення). При цьому існує інший аспект мови, який виражає якість досвіду і почуттів, образів і відносин, викликаних словами, тобто конотативне значення мови.

Вивченню універсальності конотативного значення мови присвячено одне з найбільш ґрунтовних досліджень мови та мислення. Були проаналізовані системи афективних значень за допомогою спеціального методу вимірювання семантичного диференціалу. Основний експериментальний спосіб полягав у тому, що експериментованому пропонується список різних іменників. Потім дається список визначників-антонімів (прикметники: в оригіналі експеримент проводився англійською мовою, в якій функцію визначників виконують прикметники), наприклад: хороший–поганий, гарячий–холодний. Завдання експериментованого полягало в тому, щоб оцінити кожне поняття з точки зору кожної пари визначників за семибальною шкалою таким чином: 1 означає найвищу оцінку на користь лівого члена даної пари визначників (у першому прикладі – хороший), а 7 – найвищу оцінку на користь правого члена (у разі першого прикладу – поганий), решта оцінок займає проміжне становище. Внаслідок факторних досліджень, проведених з американськими експериментованими, які спілкуються англійською мовою, було встановлено наступне: отримані дані можна описувати в термінах трьох основних факторів або вимірювань значення: фактора оцінки (хороший–поганий), чинника сили (сильний–слабкий) і фактора активності (швидкий–повільний).

Виникло питання: ця семантична схема притаманна лише англомовним американцям чи вона властива всім людям, незалежно від їхньої культури і мови? Лінгвістами був складений і перекладений відповідними мовами список зі ста понять, відомих людям практично всіх культур. Результат досліджень з'ясував, що структура конотативного значення слів однакова у всіх мовах, тоді як конотативне значення конкретних понять у різних культурах різні. Ці три виміри – оцінка, сила і активність – характеризують оціночні судження піддослідних у всіх досліджених мовах, хоча в різних культурах окремі поняття за

цими семантичними чинниками оцінюються по-різному. Автори дослідження пояснюють таку схожість тим, що створені шкали реєструють емоції, пов'язані з афективною нервовою системою, яка у всіх людей біологічно споріднена.

Роботи, присвячені семантичному диференціалу і фонетичному символізму, переконливо свідчать про те, що чимало аспектів досвіду мають однакове вираження в різних мовах і культурах. Огляд експериментальних даних, які належать до гіпотези Уорфа, ставить під сумнів багато аспектів лінгвістичної відносності, однак існують деякі причини, що змушують залишити питання лінгвістичної відносності відкритим.

По-перше, звернути увагу на обмеженість експериментальних методів, використаних під час перевірки гіпотези Уорфа. Незважаючи на те, що для дослідження лінгвістичної відносності на матеріалі сприйняття за критерієм кольору були дуже серйозні підстави, подібна стратегія все-таки не ідеальна. Досить імовірно, що вплив перцептивного досвіду значною мірою залежить від яскраво виражених і незмінних властивостей стимулів і мало чутливий щодо багатоманітності мовного інструментарію. Йдеться про такі явища, як соціальні ролі: ознаки, що визначають категорії людей, встановлюються не природою, а культурою – на відміну від критеріїв, що визначають кольори. У сфері ідеології та духовної культури поняття набувають свого значення насамперед завдяки тому, що вони включені в словесні пояснювальні системи. Саме тут мова може відігравати найважливішу роль у визначенні уявлень про світ, впливати на процеси пам'яті й мислення людини, сприяти розумінню чи нерозумінню інших культур.

По-друге, демонстрація універсальності відносин між окремими аспектами мови і пізнавальними процесами аж ніяк не знімає проблеми міжкультурних відмінностей. У тому, що в будь-якій сфері людського досвіду існують як універсалії, так і відмінності, не обов'язково є ознакою парадоксу. Взаємовідносини між мовою та мисленням виявляють багатоманітність і складність подібних взаємин. Рівень їх розуміння підвищуватиметься в міру того, як теоретичні та міжкультурні дослідження будуть розкривати універсальні й часткові аспекти цих різноманітних відносин.

По-третє, досліджуючи експерименти Брауна і Леннеберга, спрямовані на з'ясування зв'язку між кодуванням кольорів та їх запам'ятовуванням, можна зазначити, що вплив мови виявляється лише в процесі певної вербальної діяльності експериментованого. Ніхто з дослідників не вважає, що точність впізнавання залежить від слів як статичних носіїв інформації.

Мова українського народу – одна з найдревніших. Сарматський історик Пріск, який у складі візантійської делегації побував на українських теренах у VI столітті, записав три слова, які на той час наші далекі пращури вживали найчастіше. Двома з цих слів сучасна українська мова інтенсивно оперує й нині – це «страва» та «мед». Мовознавці Кримський, Шахматов, Максимович, Шевельов, Житецький аргументовано довели, що мовою спілкування стародавньої Русі була українська. «В основі графіті на стінах Софії, безперечно, церковнослов'янська мова, але писали їх різні люди, які не завжди досконало володіли церковнослов'янською (тодішньою літературною). І там, де бракувало знань, мимоволі використовували слова та форми слів розмовної мови. Про те, що вона була саме українською, а не якоюсь іншою, свідчить багато мовних особливостей текстів графіті. Приміром, кличний відмінок у звертаннях (Пантелеймоне, Софіє, Онуфріє), чоловічі імена в давальному відмінку мають закінчення -ові, -еві (Василеві. Павлові, Борисові), форми чоловічих імен на -о ( Марко, Михалько, Дмитро), ім'я Володимир пишеться лише (!) з повноголоссям -оло- і так далі» [337].

Між іншим, Великого князя київського «Владіміра» ніколи не існувало: історія знає Володимира, Василька, Всеволода, Михалка, Іванка, Олену, Дмитра та Данила. Принагідно зазначимо, що навіть заповзяті русофіли ніколи не наважувалися на словотвір «Пещерская лавра», навіть для них вона була «Печерская», а для народу в цілому – «Печерська». Те саме можна сказати і про легендарне Угорське урочище, яке ніколи не було «Венгерським». Літописи зберегли автентичну назву місяців – серпень та грудень. Український мовний струмінь відчувається навіть у кличній формі звертання до князів у Росії: «княже», «княгине». В російській мові українська клична форма під час звертання до Бога та князя збережена попри загальні правила. Ця особливість стосується і релігійної традиції: московських патріархів звати **Алексій** та **Сергій**, а не *Алексей* та *Сергей*.

Візьмемо ще один показовий приклад: «київський князь Володимир Мономах добре володів церковнослов'янською мовою, але, пишучи повчання своїм дітям, не міг уникнути українських слів: дивуватися, ірій, сторожа, парубок, ворожбит, гребля, лінощі, сором, вдовиця і т. п. У стародавніх літописах, написаних церковнослов'янською, збереглися численні українські вкраплення, яких не існує в церковнослов'янській мові. Це сотні українських слів: криниця, рілля, вовна, гребля, лагодити, глек, коваль, кожух, яруга, не доста, жалощі,

година, брехати, туга, теля, тин, наймит, гостинець, шлях, пахощі, око, господар, волога та багато інших» [538].

Російське слово «обезьяна» виникло внаслідок непорозуміння. Воно походить від французького відповідника, який означає «слухняний», «покірний». Погодьтеся, важко знайти хоча б одну мавпу, наділену саме цими якостями. Очевидно, середньовічний французький продавець мавп з метою отримання прибутку навмисно дезорієнтував наївного покупця-московита, а слово закріпилося в мовній практиці.

Російський «арбуз» (як і польський *arbuz*) по-українськи «кавун», польський *melon* є нашою з росіянами «динею», польська *dynia* – те ж саме, що наш гарбуз і російська «тиква». Однак кавуна немає ні в кого, окрім нас. Менш приємний приклад: у росіян практично не побачимо прізвище Оборотнєв, як і у німців немає Вервольфів, а в українців прізвища Перевертень доволі поширене.

Мовний ідентитет сучасної України є невиразним і суперечливим. Причину такого явища слід шукати в особливостях тисячолітнього становлення української мови. Доволі аргументованою слід визнати тезу про те, що писемність у Європу прийшла не з Єгипту чи Месопотамії, а з Аратти (Оратанії, Оріяни), яка в періоди розквіту займала територію нинішніх Київської, Черкаської та Полтавської областей. Отже, елліни отримали абетку від іонійців, які, в свою чергу, перейняли алфавіт у кімерійців, а ті – у жителів Аратти. Згідно з цією версією наші пращури послуговувалися санскритом – як розмовним, так і письмовим. Іншими словами, ще 6 тисяч років тому на теренах Придніпров'я існували компактні поселення та писемність – дві визначальні ознаки цивілізації. До слова, на багатьох стародавніх тибетських рукописах, яким по півтори-дві тисячі років, намальовано карту України, на якій позначено поселення над великою рікою і зроблено напис: «Кіюв», тобто «Святе місце».

Як зазначив Володимир Климчук, «Римська церква дотримувалася доктрини тримовності, святості трьох мов: єврейської, грецької і латини. Тому місіонерська діяльність римської курії майже не сприяла розвитку національної освіти і культури народів, що оберталися на християн... Візантія ж поширювала віру іншим способом. Вона шукала союзників для боротьби проти найбільшої загрози – з боку ісламського світу (персів та арабів). Спадкоємиця античної культури Візантія прагнула до ідеологічного впливу через просвіту. Вона сприяла не лише перекладам творів Святого Письма на інші мови, а й створенню

письма у народів, що його не мали. Зокрема, у єгипетських християн, готів, вірмен і слов'ян» [355].

За часів Київської Русі «література творилася переважно церковнослов'янською мовою. Ця мова була створена слов'янськими просвітниками Кирилом і Мефодієм для християнізації слов'ян. Метою слов'янських просвітників IX ст. Кирила і Мефодія було створення штучної мови, яку б розуміли всі слов'яни, від болгар до чехів і моравів. Церковнослов'янську було створено на основі солунського діалекту болгарської мови. Церковнослов'янською ніколи в побуті ніхто не розмовляв, крім частини болгар. Церковнослов'янська для східних і південних слов'ян стала аналогом західноєвропейської латини, якою в Західній Європі тривалий час відбували богослужіння та писали книги й навчалися. Церковнослов'янська використовувалась як міжнародна – болгарами, сербами, хорватами, моравами, а також у Київській Русі» [538].

Старослов'янська мова, якою в IX столітті перекладено Біблію, ніколи не була рідною для східних слов'ян: вона належить до південнослов'янської групи слов'янських мов. Найближчими родичами старослов'янської вважаються македонська, болгарська, сербська, хорватська та словенська мови. Між іншим, між старослов'янською та церковнослов'янською мовами мають місце істотні фонетичні відмінності: одні й ті слова часто звучать по-різному. Крім того, варто врахувати, що Кирило і Мефодій ввели чимало нових (переважно грецьких) слів. Це виявилось додатковим розмежувальним фактором між двома мовами.

Прийшовши на Русь разом із православ'ям, старослов'янська мова отримала статус книжної і писемної мови. Нею писали листи, складали документи, вели літописи і т. ін. Однак більшість людей її не розуміла, тому для світських потреб писарі й літописці часто на власний розсуд українізували старослов'янську, аби надати їй більшого поширення (серед наочних прикладів – «Слово о полку Ігоревім», «Повість врем'яних літ», твори Григорія Сковороди тощо). Тисячоліття потому це призвело до іронічної колізії: деякі вчені почали витлумачувати таку суміш старослов'янської та давньоукраїнської як «давньоруську» мову.

Православ'я відіграло вирішальну роль у формуванні російського етносу, оскільки російська мова з'явилася внаслідок взаємодії церковнослов'янської зі східнослов'янською. Істотне значення мала також феодальна роздробленість і монголо-татарські завоювання. В сукупності ці фактори забезпечили умови для формування в XII – XVI

століттях на північному сході розселення східних слов'ян російської мови, яка по мірі реалізації експансіоністських зазіхань Московського князівства поступово нав'язувалася підкореним сусідам.

Іншими словами, якби не зазначені обставини, то російська мова істотно відрізнялася б від тієї, що є нині, а її відмінності від української були б значно менш істотними. В цьому сенсі становлення російської мови виявилось чи не вирішальним фактором етнічного розмежування українців та росіян: мовний критерій все більше набував ознак вирішального етнічного ідентитету, який ідеологічно закріплювався і концептуалізувався. Реалії сучасного суспільно-політичного буття доводять, що мовний ресурс ідеологічного протистояння не вичерпано й донині.

Логіка і закономірність візантійського просвітництва полягала в тому, що «з прийняттям християнства і появою на Русі церковних книг неукраїнська мова панівного класу Київської держави стала писемною. Тим самим у суспільстві було перекрито шлях для українськомовної писемності. На дев'ять сторіч чужа мова стала мовою української освіти, літописів, судових та ділових документів, законодавчих актів та літературних творів. Мова київських верхів – князів, бояр і дружини, доволі близька населенню Новгородщини, Володимиро-Суздальщини і, зрештою, Московії, завжди була чужа для корінного населення України, а самі верхи через це так і не набули органічного національного зв'язку з народом, не стали з ним одним цілим» [347, с. 78–79].

Як переконливо довів Юрій Шевельов, «справжня українська мова ніколи не була «давньоруською» чи «спільноруською», не була тотожна з російською, також не була нащадком або відгалуженням російської мови. Вона постала з праслов'янської, формуючись від VI до XVI століття» [209, с. 86]. Мовний розкол між верхами та низами українського суспільства часів Київської Русі виявився не лише символічним і метафоричним. Насправді він зробив чи не вирішальний внесок у трагічну несформованість національної еліти, у відсутність у провідної верстви тогочасного українського суспільства ідеї *власної* державності (і, як наслідок, стратегіями *власного* світосприйняття і світоперетворення, концептуалістики *власних* ціннісних орієнтирів і сенсожиттєвого опертя), у визначальну для подальшої долі України фатальну нестачу єдності низів та верхів.

Давньоруська писемність виникла задовго до просвітницької діяльності Кирила й Мефодія. Про це свідчать офіційні документи, дипломатичне листування тощо. Історичні хроніки стверджують, що

сам Кирило у 860 – 861 роках у Херсонесі бачив Євангеліє та Псалтир, написані «руськими письменами». 74 дощечки Велесової книги, які висвітлюють історію дохристиянської Русі (від 650 року до н. е. й до князювання Аскольда), дають підстави стверджувати про існування руської писемності ще у V – VII століттях. Справжньою сенсацією було виявлення на південній стіні вівтаря Михайлівського приділу Софійського собору так званої Софійської абетки. Вона складалася з 27 літер – 23 грецьких та 4 слов'янських: «Б», «Ж», «Ш», «Щ». Це – докирилична азбука, яка уособлює писемність часів Аскольда. Між іншим, бібліотека Ярослава Мудрого складалася з тисяч творів вітчизняного та зарубіжного літописання. Лише пам'яток давньоукраїнського рукописного мистецтва нараховувалося понад 950 томів. Перед навалою Батия ці духовні скарби були вивезені, а місце схованки, на жаль, втрачене.

Як зазначає Михайло Брайчевський, формування давньоруської писемності здійснювалося на підставі паралельного існування кількох споріднених і навіть істотно відмітних абеток, відбувався взаємовплив і взаємозбагачення різних алфавітів. Що ж стосується кирилиці, то це, по суті, – грецька абетка, доповнена кількома новими знаками. Автентична руська писемність зароджувалася ще за часів Аратти-Оратанії. Між іншим, узагальнивши набутки руської писемності, Кирило створив алфавіт, який містив 38 знаків. Пізніше алфавіт зазнав деяких змін і складався з 43 літер. Так от, першу азбуку умовно називають «моравською», а другу – «болгарською». Іншими словами, уніфікованої «кирилиці» взагалі не існувало.

Між іншим, **«до XVIII століття мова Московії ніким у світі не визнавалася російською, а називалася мовою московітів, московітською»**. Російською ж мовою до того часу іменувалася українська. Переклади, які робив Мелетій Смотрицький з болгарської на руську – це переклади з російської на руську (українську і білоруську). В них нема нічого етнічно російського, а є лише болгарське, котре перекладене на руську мову українців і білорусів, яких у ті часи іменували русинами» [537].

Московітська мова не визнавалася європейськими лінгвістами навіть слов'янською, а належала до фінських діалектів. Як зазначав 150 років тому польський славіст Єжи Лещинський, пруська мова має набагато більше підстав вважатися слов'янською, ніж великоруська, у якою з польською та іншими слов'янськими мовами значно менше спільного, ніж у західнополабської пруської мови.



У XVI–XVII століттях слов'янські лінгвісти категорично заперечували належність мови Московії до слов'янських мов з огляду на домінування в ній фінської та тюркської лексики. Для прикладу: в «Паризькому словнику московітів» (1586) існувало лише два слов'янізми – «владика» і «злат»; у словнику Ричарда Джемса (1618 – 1619) з-поміж кількох тисяч слів слов'янізмів нараховувалось 16, а в книзі «Граматики мови московітів» фундатора сходознавства Генріха Вільгельма Лудольфа (Оксфорд, 1696) слов'янське походження мало 41 слово. У лінгвістів тієї епохи не було жодних підстав зараховувати мову московітів до когорти слов'янських, оскільки в усній мові слов'янізмів практично не траплялося, а саме усна мова народу є визначальним критерієм. Тому розмовна мова Московії не вважалася ані слов'янською, ані квазі-руською: селяни Московії спілкувалися за допомогою фінських діалектів.

Це іронічно і навіть курйозно, але факт залишається фактом: російською мовою не володів навіть Іван Сусанін – мордвин Костромського повіту. В архівах збереглися свідчення того, як його рідня, подаючи чолобитну цариці, була змушена платити перекладачу з костромської як діалекту фінської мовної групи на російську «государеву» мову. Ще два століття тому ніхто в Костромі не спілкувався ані «слов'янською», ані російською мовою. Єдиний виняток – Московська церква, яка оперувала староболгарською мовою. На цьому тлі кумедного вигляду набувають сучасні наміри російського офіціозу закріпити за мордовською Костромою статус своєрідного «еталона руськості й слов'янськості».

Коли після Люблінської унії 1569 року було створено Річ Посполиту, Велике князівство Литовське зберегло своєю державною мовою русинську, а Польща надала статусу державної латинській. Але це аж ніяк не означає, що народною мовою поляків була латинська. Так само й російська мова не була народною в Московії – принаймні доти, доки російські села її не вивчили.

Для спілкування між користувачами різних слов'янських діалектів існував своєрідний слов'янський койне. З часом ним опанувало й неслов'янське населення північних і північно-східних країн Русі. З цього приводу Нестор у «Повісті врем'яних літ» писав: саамів Ладоги почали називати «словенами» не випадково, адже вони вже «розуміли слово». Натомість тих, хто не розумів мови, позначали «німцям», себто німими. Після ладозьких саамів слов'янський койне засвоїли фінські народності чудь, мурома і весь. А от у південних фінів

(до яких належить, зокрема, мордовська Москва), опанування слов'янським койне тривало навіть у часи Петра I.

Принагідно зазначимо, що характерне для північного ареалу російської мови «окання» не має нічого спільного зі «старослов'янськими витоками»: це – одна з фінських діалектичних особливостей, яка свідчить про незавершеність слов'янізації цих територій. У цілому ж сучасна літературна російська мова є достеменно неприродним кабинетним витвором, своєрідним «есперанто» на основі симбіозу трьох основних складових: по-перше, староболгарської, яку часто некоректно називають «церковнослов'янською»; по-друге, слов'яно-фінського койне; по-третє, тюрко-монгольських впливів.

На теренах середньовічної Московії співіснувало декілька зовсім різних мов: народна мова (діалекти) місцевого населення, слов'янський койне, тюркські мови та староболгарська мова як інструмент тлумачення православних текстів і релігійних культів. Це дається взнаки навіть у наш час: на рівні лексичних норм російська мова збігається з іншими слов'янськими мовами лише на третину – показово, що збіг між іншими слов'янськими мовами сягає двох третин і більше.

Чому сучасна російська мова має більшу подібність до болгарської та сербської мов, ніж до білоруської та української, хоча з точки зору територіального фактора мало б бути навпаки? Річ у тім, що в Росії корінного слов'янського населення практично не було, тому вивчення туземцями Московії слов'янської мови відбувалося через релігію, яка ґрунтувалася на болгарських текстах. Ця обставина пояснює, чому навіть незначна слов'янська дециця сучасної російської мови (30–40% слов'янської лексики проти 60–70% лексики фінської та тюркської) є спільною не так з українською та білоруською мовами, як із болгарською. В Україні та Білорусі ситуація мала разючі відмінності від російської: тут автохтонне населення спілкувалося на слов'янських діалектах, які, врешті-решт, й не дозволили болгарській лексиці інкорпоруватися в усі сфери життєдіяльності.

Доволі поширеними є стереотипи, що росіяни користуються кирилицею, яка – в свою чергу – має фактичний статус «слов'янського алфавіту». Насправді ж запроваджений Петром I «громадянський алфавіт» не може вважатися кирилицею вже хоча б тому, що він не створювався Кирилом і Мефодієм, а сама кирилиця утворилася внаслідок трансформацій грецького алфавіту, який не має до слов'янського культурно-цивілізаційного надбання жодного стосунку.

У наш час предметом безкомпромісних ідеологічних протистоянь є «боротьба за збереження єдиного алфавітного простору». Варто пригадати, як у 1993 – 1994 роках Татарстан виторгував для себе ексклюзивні економічні умови підписання федеративного договору завдяки вмілому шантажу Кремля намірами перейти на латиницю. Пізніше до аналогічного методу вдавалися деякі новоутворені середньоазійські республіки. Зокрема, президент Казахстану Нурсултан Назарбаєв доручив уряду «почати підготовку до переходу казахського алфавіту на латиницю. Перехід на латиницю заплановано завершити до 2025 року. На думку Назарбаєва, перехід Казахстану на кирилицю 1940 року мав політичний характер. «Латинський алфавіт використовували з 1929 по 1940 рік. У 1940 році 13 листопада прийняли закон про переведення казахської мови з латинського алфавіту на алфавіт на основі російської графіки. Так зміна казахського алфавіту на той чи інший алфавіт мала політичне значення», – зазначив президент. Сьогодні латинський варіант казахського алфавіту використовує казахська діаспора в Туреччині і низці західних країн, однак офіційного статусу вона не має. Також існує казахський арабський алфавіт, яким теж користуються переважно емігранти. Варіант латинського алфавіту, який використовували в Казахстані з 1929 по 1940 рік, відомий як яналіф або Новий тюркський алфавіт. Він був розроблений Комітетом нового алфавіту при ЦВК РСР. Перехід на латиницю в Казахстані почали обговорювати ще 2007 року за ініціативи президента» [501].

Загалом «упродовж двох попередніх десятиліть російська мова здала позиції більше, ніж будь-яка інша мова в світі. Це пов'язано насамперед із прагненням колишніх радянських країн відстояти свій лінгвістичний суверенітет, стверджує Стів Джонсон у статті в британській *The Financial Times*. Зменшення значущості російської мови ілюструє спад впливу Москви. За статистичними даними ООН і дослідницької групи *Euromonitor International*, найшвидшого скорочення використання російська мова зазнала в Казахстані: в 2016 році кількість громадян, які спілкувалися російською, становила 20,7%, порівняно з 33,7% в 1994 році. В Естонії і Латвії спостерігається десятивідсотковий спад використання російської мови. У 1994 році в Латвії російську мову вважали рідною 40,5%, в 2016 році – 29,8%, в Естонії цей показник, відповідно, зменшився з 33,3% до 23,4%. Подібним чином розвивалася ситуація в Україні: кількість російськомовного населення скоротилася з 33,9% в 1994 році до 24,4% в 2016 році.

Аналогічна тенденція спостерігається в Азербайджані, Литві, Туркменістані та Узбекистані. У Грузії кількість тих, хто розмовляє російською мовою, зменшилася з 6,4% до лише 1,1%, підкреслює The Financial Times. Лише одна країна «рухається в протилежному напрямі». Йдеться про Білорусь: у 1994 році російську мову там назвали основною трохи більше половини населення, а в 2016 році – вже 71%» [887].

Виокремлюють чотири типи фактів, які впливають на вибір письма: лінгвістичні, економічні, психологічні та політико-культурні. Парадоксально, але водночас доволі показово, що лінгвістичні аспекти вважаються найменш істотними. Визначальність економічного аргументу доводить приклад Монголії, яка оголосила про перехід з кирилиці до старомонгольської писемності, що використовувалася до середини ХХ століття, але так і не здійснила цей перехід, оскільки проект виявився надто дорогим. Також не слід ігнорувати значущість психологічного фактора й рівень освіченості населення. Приміром, саме завдяки тому, що близько 90% дорослого населення Туреччини в 20-х роках минулого століття була неграмотною, реформа Ататюрка з переходу в 1928 році турецької писемності з арабської на латинську основу завершилася вдало.

Однак вирішальне значення має все-таки політико-ідеологічний аспект. Наприклад, у 20-ті роки минулого століття в Радянському Союзі вважалося, що кожен народ має розвивати свою і засвоювати світову культуру власною мовою. Але оскільки багато народів взагалі не мало писемності, а інші використовували системи письма, які вважалися «реакційними» (наприклад, арабське та старомонгольське), то розгорнулася активна праця на фронті «мовного будівництва». Її очолив професор Ніколай Яковлев, який разом зі своїми колегами сконструював близько сімдесяти нових алфавітів. Причому, всі вони ґрунтувалися на латиниці, оскільки та вважалася мовою міжнародного спілкування після майбутньої всесвітньої пролетарської революції.

У 1930 році була завершена праця з латинізації російської мови: Яковлев запропонував одразу три альтернативні варіанти латинізації. Система письма була науково обґрунтована, не надто складною і адекватною до звукових уявлень носіїв російської мови. Про цей проект схвально відгукнувся Луначарський, який зазначив, що «Володимир Ілліч наполягав на необхідності перейти на латиницю». Але оскільки Сталін на початку 30-х років відмовився від ідеї світової революції, то

відбувся розворот державної політики у мовній сфері на 180 градусів: в 1937 – 1941 роках всі мови СРСР були переведені на кирилицю. Цим було підтверджено, що алфавіт – це перш за все ідеологічна зброя.

У новітній історії заслуговує на увагу факт прийняття Держдумою Росії закону, підписаного президентом Путіним наприкінці 2002 року, згідно з яким державна мова республік, що входять до складу Російської Федерації, обов'язково використовує алфавіт на основі кирилиці. Цей факт особливо імпозантний і курйозний на тлі намірів Болгарії як прабатьківщини кирилиці перейти на латиницю.

Загалом найскладнішою мовою для вивчення вважається мова басків з півночі Іспанії. Ця мова «настільки складна, що під час Другої світової війни її використовували як шифр. Чого вартий лишень той факт, що в цій мові виділяється від одної до чотирьох осіб дієслова! А ще ця мова не має стандартної вимови. Є ще одна досить складна мова, якою, кажуть, навіть до трьох важко порахувати – нівхська, котра є поширеною на півночі острова Сахалін. Ця мова має 26 способів ведення рахунку, все залежить від того, що рахувати: лижі, човни чи в'язанки в'яленої риби. А от в одній з офіційних мов Дагестану – табасаранській, є 48 відмінків іменників. Також всі ми чули про санскрит. Так от, щоб перекладати з нього і писати, потрібно вчитися 12 років! Між іншим, ескімоси мають також непросту мову: в ній 63 форми теперішнього часу та 252 закінчення простих іменників. Ну, і як не згадати про китайців. У китайській мові налічують майже 90 тисяч ієрогліфів, а найскладнішим з них є той, який означає «закладений ніс» і пишеться 36-ма рисочками» [506]. Якщо згадали про китайську мову, то варто хоча б стисло окреслити переваги та недоліки піктографічного письма (ієрогліфів). До переваг належать високий рівень абстрактності й можливість користуватися людям, які володіють різними мовами. Щоправда, абстрактність водночас постає і недоліком цього різновиду письма.

Показовою в сенсі концептуального наголосу є стаття Роса Перліна в журналі «Foreign Policy», в якій здійснено рефлексію легендарної тези Кена Хейла про те, що знищення мови підлягає коректному порівнянню з бомбардуванням Лувру: як наслідок, зникають цілі системи мислення, способи існування і сфери знань [551]. Таке знищення може бути цілеспрямованим, а може – спонтанним, через інерцію історичних тенденцій. Досвіду становлення арамейської мови відомі обидва способи лінгвоциту.

Арамейська мова – це велика група мов і діалектів у складі семітської мовної сім'ї. Всі вони «споріднені, але їх носії часто не розуміють один одного. До того ж більшість цих мов або зникли, або перебувають під загрозою зникнення. За останніми оцінками чисельності носіїв арамейської мови їх кількість нині становить 500 тисяч чоловік. Вважається, що майже половина з них проживає в Іраку. Сьогодні їх кількість істотно скоротилася. «Арамейська мова в жодній країні світу нині не має офіційного статусу і захисту. Це справжнє фіаско для мови, яка колись вважалася ледве не універсальною. Понад 3000 тисяч років тому арамейською спілкувалися кочові племена арамеїв, що мешкали на території теперішньої Сирії. Потім вона посіла чільне становище, ставши мовою Ассирійської імперії. В ті часи вона виконувала функцію, аналогічну англійській у наші дні. Це була своєрідна «лінгва-франка», якою спілкувались від Індії до Єгипту» [551].

Мільйони людей користувалися нею у торгівлі, в дипломатії і в повсякденному житті. Навіть коли Олександр Македонський в IV столітті до н. е. нав'язав грецьку своїм величезним володінням, арамейська й далі поширювалася, породжуючи нові діалекти. Зокрема, так було в стародавній Палестині, де вона поступово витіснила розмовний іврит. Саме арамейською були початкові «письмена на стіні», які передрікли падіння Вавилону. Арамейська послідовно згадується протягом трьох тисячоліть. Така тривала спадщина є лише у китайської, іврити та грецької мов. У багатьох релігіях арамейська є священною мовою. Вона була рідною для Ісуса Христа.

Чимало століть після легендарних походів Олександра Македонського арамейська все ще панувала на величезній території східного Середземномор'я і Близького Сходу. І лише коли в VII столітті в регіоні почала поширюватися арабська мова, носії арамейської відступили, утворивши ізольовані гірські спільноти. Носіями цих різноманітних «новоарамейських» діалектів були в основному іудеї і християни на території сучасного північного Іраку (включаючи Курдистан), північно-західного Ірану і південно-східної Туреччини. Більшість християн, які спілкуються арамейською, ідентифікують себе ассирійцями (айсори), халдеями або арамеями.

Опинившись на узбіччі, світ носіїв арамейської мови й надалі існував понад тисячу років, поки XX століття не зруйнувало його залишки. Під час Першої світової війни, коли розпадалася Османська імперія, турецькі націоналісти знищували не тільки вірмен і греків, а й організували те, що сьогодні має назву «геноциду ассирійців»,

знищивши і вигнавши зі східної Туреччини християнське населення, яке спілкувалося арамейською мовою. Ті, хто вижив, втекли в Іран та Ірак. Через кілька десятиліть, зіткнувшись із посиленням антисемітизму, основна частина євреїв, що спілкувалася арамейською, виїхала до Ізраїлю.

Іран за часів аятоли Хомейні та Ірак за Саддама Хусейна також посилили гоніння на представників арамейської мови християнського віросповідання. Діаспора стала реалією життя для асирійців, значна частина яких розсіялася по всьому світу і зараз або мешкає в країнах, що межують з колишнім ареалом арамейської мови (Туреччина, Йорданія, Росія), або утворила нові громади в Мічигані, Каліфорнії та в передмістях Чикаго.

У сучасному світі мови і культури зникають безпрецедентними темпами: «У середньому кожні три місяці в небуття відходить останній носій якоїсь мови. Але те, що нині відбувається з арамейською мовою – це щось екстраординарне: цілеспрямоване нищення мови і культури, яке відбувається в режимі реального часу» [551].

В абсолютній більшості випадків зникнення мови є наслідком зовнішніх зазіхань, експансіонізму і асиміляції. Для України такий вердикт – не порожній звук. Щоб збагнути трагізм ситуації, варто врахувати хоча б декілька фактів. У 1680 році Московський патріархат заборонив українське письменство. Того ж року на підкореній українській території були знищені всі церковні книги, видрукувані українською мовою, а українцям заборонено молитися українською мовою. У 1709 і 1720 роках Петро I видавав укази про заборону української мови. У 1740 році російська імператриця Анна Іванівна запровадила російську мову в діловодстві на території України. Згодом російська імператриця Катерина II видала наказ про заборону викладання у школах українською мовою. Впродовж тижня у лютому 1918 року війська Муравйова розстріляли в Києві близько 5 тисяч осіб лише на тій підставі, що вони розмовляли українською мовою або мали елементи національного українського одягу.

Такий жахливий історичний контекст сусідства з Росією спонукає до висновку, що навіть гітлерівські окупанти провадили більш зважену мовну політику – зокрема, наприкінці 1941 року з Берліна окупаційній владі надійшов наказ про неприпустимість обмеження вживання усної та письмової української мови.

Завдяки набуттю державного суверенітету українська мова дістала шанс уникнути фатальної долі мови арамейської. Що стосується

дискримінаційних заходів, яким була піддана мова, то в цьому аспекті українська не поступається за рівнем трагізму арамейській: упродовж 400 попередніх років вона пережила 134 (!) різноманітні заборони, обмеження і табу.

### **XVII століття**

1627 – наказ царя Михайла з подання Московського патріарха Філарета спалити в державі всі примірники надрукованого в Україні «Учительного Євангелія» Кирила Ставровецького.

1696 – ухвала польського Сейму про запровадження польської мови в судах і установах Правобережної України.

1690 – засудження й анафема Собору РПЦ на «Кієвскія Новыя Книги» П. Могили, К. Ставровецького, С. Полоцького, Л. Барановича, А. Радзивилівського та інших.

### **XVIII століття**

1720 – указ царя Московії Петра I про заборону книгодрукування українською мовою і вилучення українських текстів з церковних книг.

1729 – наказ Петра II переписати з української мови на російську всі державні постанови і розпорядження.

1731 – вимога цариці Анни Іванівни вилучити книги старого українського друку, а «науки вводить на собственном российском языке». У таємній інструкції правителеві України князю О. Шаховському 1734 наказала всіляко перешкоджати українцям одружуватися з поляками та білорусами, «а побуждать их и искусным образом приводит в свойство с великоросами».

1763 – указ Катерини II про заборону викладати українською мовою в Києво-Могилянській академії.

1769 – заборона Синоду РПЦ друкувати та використовувати український буквар.

1775 – зруйнування Запорозької Січі та закриття українських шкіл при полкових козацьких канцеляріях.

1789 – розпорядження Едукаційної комісії польського Сейму про закриття всіх українських шкіл.

### **XIX століття**

1817 – запровадження польської мови в усіх народних школах Західної України.

1832 – реорганізація освіти в Правобережній Україні на загальноімперських засадах із переведенням на російську мову навчання.



1847 – розгром Кирило-Мефодієвського товариства й посилення жорстокого переслідування української мови та культури, заборона найкращих творів Шевченка, Куліша, Костомарова та інших.

1859 – міністерством віросповідань та наук Австро-Угорщини в Східній Галичині та Буковині здійснено спробу замінити українську кириличну азбуку латинською.

1862 – закриття безоплатних недільних українських шкіл для дорослих у підросійській Україні.

1863 – Валуєвський циркуляр про заборону давати цензурний дозвіл на друкування україномовної духовної і популярної освітньої літератури: «ніякої окремої малоросійської мови не було і бути не може».

1864 – прийняття Статуту про початкову школу, за яким навчання має проводитися лише російською мовою.

1869 – запровадження польської мови як офіційної мови освіти й адміністрації Східної Галичини.

1870 – роз'яснення міністра освіти Росії Д. Толстого про те, що «кінцевою метою освіти всіх іногородців незаперечно повинно бути обрусіння».

1876 – Емський указ Олександра II про заборону друкування та ввезення з-за кордону будь-якої україномовної літератури, а також про заборону українських сценічних вистав і друкування українських текстів під нотами, тобто народних пісень.

1881 – заборона викладання у народних школах та виголошення церковних проповідей українською мовою.

1884 – заборона Олександром III українських театральних вистав у всіх малоросійських губерніях.

1888 – указ Олександра III про заборону вживання української мови в офіційних установах і хрещення українськими іменами.

1892 – заборона перекладати книжки з російської мови на українську.

1895 – заборона Головного управління в справах друку видавати українські книжки для дітей.

## **XX століття**

1908 – чотирма роками після визнання Російською академією наук української мови мовою (!) Сенат оголошує україномовну культурну й освітню діяльність шкідливою для імперії.

1910 – закриття за наказом уряду Столипіна всіх українських культурних товариств, видавництв, заборона читання лекцій українською мовою, заборона створення будь-яких неросійських клубів.

1911 – постанова VII дворянського з'їзду в Москві про виключно російськомовну освіту й неприпустимість вживання інших мов у школах Росії.

1914 – заборона відзначати 100-літній ювілей Тараса Шевченка; указ Миколи II про скасування української преси.

1914, 1916 – кампанії русифікації на теренах Західної України; заборона українського слова, освіти, церкви.

1922 – проголошення частиною керівництва ЦК РКП(б) і ЦК КП(б)У «теорії» боротьби в Україні двох культур – міської (російської) та селянської (української), в якій перемогти повинна перша.

1924 – закон Польської Республіки про обмеження вживання української мови в адміністративних органах, суді, освіті на підвладних полякам українських землях.

1924 – закон Румунського королівства про зобов'язання всіх «румун», котрі «загубили материнську мову», давати освіту дітям лише в румунських школах.

1925 – остаточне закриття українського «таємного» університету у Львові.

1926 – лист Сталіна «Тов. Кагановичу та іншим членам ПБ ЦК КП(б)У» з санкцією на боротьбу проти «національного ухилу», початок переслідування діячів «українізації».

1933 – телеграма Сталіна про припинення «українізації».

1933 – скасування в Румунії міністерського розпорядження від 31 грудня 1929 р., котрим дозволялися кілька годин української мови на тиждень у школах з більшістю учнів-українців.

1934 – спеціальне розпорядження міністерства виховання Румунії про звільнення з роботи «за вороже ставлення до держави і румунського народу» всіх українських учителів, які вимагали повернення до школи української мови.

1938 – Постанова РНК СРСР і ЦК ВКП(б) «Про обов'язкове вивчення російської мови в школах національних республік і областей», відповідна постанова РНК УРСР і ЦК КП(б)У.

1947 – операція «Вісла»; розселення частини українців з етнічних українських земель «урозсип» між поляками у Західній Польщі для прискорення їхньої колонізації.

1958 – закріплення у ст. 20 Основ Законодавства СРСР і союзних республік про народну освіту положення про вільний вибір мови навчання; вивчення усіх мов, крім російської, за бажанням батьків учнів.

1960–1980 – масове закриття українських шкіл у Польщі та Румунії.

1970 – наказ про захист дисертацій тільки російською мовою.

1972 – заборона партійними органами відзначати ювілей музею І. Котляревського в Полтаві.

1973 – заборона відзначати ювілей твору І. Котляревського «Енеїда».

1972 – Постанова ЦК КПРС «Про підготовку до 50-річчя створення Союзу Радянських Соціалістичних Республік», де вперше проголошується створення «нової історичної спільноти – радянського народу», офіційний курс на денационалізацію.

1978 – Постанова ЦК КПРС і Ради Міністрів СРСР «Про заходи щодо подальшого вдосконалення вивчення і викладання російської мови в союзних республіках» («Брежнєвський циркуляр»).

1983 – Постанова ЦК КПРС і Ради Міністрів СРСР «Про додаткові заходи з поліпшення вивчення російської мови в загальноосвітніх школах та інших навчальних закладах союзних республік» («Андроповський указ»), яким, зокрема, введено виплату 16% надбавки до платні вчителям російської мови й літератури; директива колегії Міносвіти УРСР «Про додаткові заходи з удосконалення вивчення російської мови в загальноосвітніх школах, педагогічних навчальних закладах, дошкільних і позашкільних установах республіки», спрямована на посилення зросійщення.

1984 – Постанова ЦК КПРС і Ради Міністрів СРСР «Про подальше вдосконалення загальної середньої освіти молоді і поліпшення умов роботи загальноосвітньої школи».

1984 – початок в УРСР виплат підвищеної на 15% зарплатні вчителям російської мови, порівняно з вчителями мови української.

1984 – наказ Міністерства культури СРСР про переведення діловодства в усіх музеях Радянського Союзу на російську мову.

1989 – Постанова ЦК КПРС «Про законодавче закріплення російської мови як загальнодержавної».

1990 – прийняття Верховною Радою СРСР Закону про мови народів СРСР, де російській мові надавався статус офіційної.

### **XXI століття**

2012 – Закон «Про засади державної мовної політики» № 5029-VI (неофіційно – закон Колесніченка–Ківалова, або «мовний закон») – закон, прийнятий Верховною Радою України 5 червня 2012 року у першому читанні 234 голосами «за» (за деякими даними за нього

проголосувало лише 172 депутати), 3 липня 2012 року – у другому читанні 248 депутатськими картками (голосування відбулося з порушенням Конституції України, норм регламенту та процедури розгляду). 31 липня законопроект, попри категоричну власну заяву в ефірі каналу «Рада» про непідписання документа, прийнятого в такий спосіб, підписав Голова Верховної Ради Володимир Литвин, а 8 серпня – Президент України Віктор Янукович. Законопроект внесли народні депутати Вадим Колесніченко та Сергій Ківалов 7 лютого 2012 року. Він отримав реєстраційний № 9073 [713].

Принагідно зазначимо, що з усіх нині існуючих мов такий «репертуарний діапазон зовнішніх регламентацій» в українській мові є найширшим, а різнопрофільні заподіяні рани – найглибшими. Між іншим, жодна інша мова під тиском подібного лінгвоциду не вижила. Втім, історії також відомі приклади неймовірного відродження мов. Зокрема, коли в 1861 році Італія здобула державну незалежність, італійською володіло 600 тисяч з 25 млн населення країни. Ізраїль узагалі реанімував мову, яка була мертвою впродовж 18 століть. Для цих потреб, окрім рішучої і послідовної державної підтримки, була створена Академія івриту – багатопрофільна науково-дослідна установа, бюджету якої можуть позаздрити чимало університетів світового топ-рівня.

Історії відомі два концептуальні підходи до світоглядно-політичного реагування на явище мовного розмаїття. Перший дістав назву «феномен Мітрідата» – понтійського царя, який володів двадцятьма двома мовами і спілкувався ними зі своїми підданими, урівнявши їх у правах з власним народом. Другий підхід асоціюється з Римом епохи завоювань. Як у часи республіки, так і в період правління імператорів, у Римі легітимний статус мала єдина мова – латинська; решта ж вважалася варварською, своєрідним культурно-цивілізаційним баластом, непорозумінням. З часом виняток було зроблено лише для грецької та арамейської.

Україні не поталанило: впродовж століть вона перебувала в складі держав, чия мовна політика мала за взірць аж ніяк не світоглядну парадигму царя Мітрідата. Якщо указ Петра I від 5 жовтня 1720 року наполягав на приведенні у відповідність до «великоросійських» усіх українських церковних книг («аби жодної відмінності й особливого наріччя в них не було»), то Валуєвський циркуляр 1863 року забороняв друкувати будь-яку україномовну літературу за винятком художньої. Особливо наголошувалося на неприйнятності книг «духовного змісту

та навчальних посібників». Свою позицію Петро Валуєв аргументував так: «Загальноросійську мову малороси розуміють на рівні з росіянами; до того ж вона для них набагато ліпша, ніж так звана українська, яку творять для них деякі малороси, а особливо поляки» [658, с. 95].

Найбільш прихильно оцінила Шевченкового «Кобзаря» Булгаринська «Северная Пчела». В номері від 7 травня 1840 року в ній було вміщено рецензію В. Межевича такого змісту: «Грустно смотреть на литературу тех словянских наречий, которые должны по воле судеб иссякнуть в производителях, умереть в архивах, потеряв даже слова и звуки, которыми они облекались. Еще более грустно смотреть, что на этих наречиях пишут люди, дарования которых могли украсить первенствующую, всепоглащающую славянскую литературу, именно литературу русскую... Все стихотворения носят грустный отпечаток болящего сердца, и потому несколько однообразны, но поражают своею простотою, грацией и чувством. Если это первые опыты, то мы вправе ожидать весьма многого от таланта г. Шевченки и посоветовали бы ему рассказывать свои прекрасные ощущения по-русски: тогда бы цветки его, как называет он стихи свои, были бы роскошнее, душистее, а главное – прочнее» [359, с. 119]. Якщо наведений відгук був найбільш компліментарним, то можна уявити, в якому змістовному діапазоні коливалися інші рецензії. Втім, усі повчання на адресу Шевченка закінчувалися спільним наполяганням: не варто витратити час на оформлення своїх думок і почуттів засобом «ущербного малоросійського наречія». Причому, йдеться про найбільш освічену й ліберально-демократичну частину тогочасного російського суспільства!

Ідеологічним вістрям Валуївського циркуляра було твердження про фактичну відсутність «малоросійської мови, якої нема, не було і бути не може». Мовляв, «це лише говірка, якою послуговуються виключно простолюдини». Вона «є тією ж російською мовою, тільки зіпсованою впливом на неї Польщі». Це – ключовий аспект: за версією Валуєва, українофільський рух був інспірований поляками з метою дезінтеграції Росії. Стверджувалося, що активісти польського національного руху вербували представників української інтелігенції й заохочували їх розробляти «власну» літературну мову і культуру. Правдоподібності цій концепції надавало антиросійське повстання, яке спалахнуло в Польщі саме в 1863 році.

Між іншим, тоді основною проблемою київський губернатор вважав тотальне панування у вищих прошарках суспільства польської мови за цілковитої відсутності мови російської. Втім, з часом ситуацію

вдалося «виправити»: в 1876 році Олександр II видав так званий Емський указ, яким забороняв не лише видання, а й ввезення літератури, видрукованої українською мовою. Під тиском репресій багато діячів українського національного руху були змушені емігрувати. А через чверть століття «тільки вісім київських родин спілкувалися українською мовою: до них належали Луценки, Грінченки, Антоновичі, Лисенки, Старицькі, Косачі, Шульгіни та Чекаленки» [713, с. 107]. Тому «в умовах 1880-х та 1890-х років треба було мати більше громадянської мужності, щоб російською мовою провадити українське освіднення, ніж 1917 року вимагати самостійної і незалежної української держави» [561, с. 48–49].

Польська мова також зазнавала жорстких утисків. Між іншим, до другого польського повстання на початку 60-х років XIX століття освічені верстви киян активно користувалися польською мовою. У київському університеті Святого Володимира, лекції читалися російською, а на перервах студенти і викладачі розмовляли по-польськи. Лише впровадження Російською імперією в усі сфери суспільного життя войовничої нетерпимості до польської мови та її носіїв (доти мовному обструкціонізму піддавалося лише українство) переломило ситуацію на користь російської мови. Як наслідок – у 1913 році навіть у Варшаві шкільна польська мова викладання вже не було.

Лише внаслідок революції 1905 року були відмінені заборони видавати українською мовою, з'явилися освітні товариства «Просвіта», а в парламенті Російської імперії – Державній Думі – була утворена українська фракція чисельністю близько 50 депутатів. Натомість Західна Україна в політичному й культурному відношенні почувала себе значно вільнішою, ніж подніпрянські українці: з 1868 року західняки утворювали товариства «Просвіта», які за станом на 1914 рік мали в своєму розпорядженні понад 3000 невеликих бібліотек і нараховували близько 40 тисяч членів.

Доктринальний підхід, який панував із часів заснування СРСР, полягав у позиціонуванні радянської культури як «соціалістичної за змістом і національної за формою». Ця особливість зумовлювала так звану політику коренізації в союзних республіках упродовж 20-х – початку 30-х років минулого століття. Крім зумовленості доктринальними приписами, вибір, зроблений владою на користь «національного відродження», був покликаний забезпечити їй довіру й підтримку з боку «національних окраїн».

Загалом виразно простежується універсальний алгоритм еволюціонування офіційної політики в духовній сфері: спочатку (на етапі слабкості більшовицької влади) – загравання з національними елітами у форматі лібералізації й навіть безпрецедентних поступок у сфері культурного будівництва, а згодом (після посилення владних позицій) – діаметрально протилежний вектор політики в сфері культури як «необхідність боротьби з націоналістичним ухилом», «протидії буржуазному націоналізму» і т. п.

Показовою ілюстрацією для другої фази може слугувати телеграма ЦК ВКП(б) від 18 грудня 1932 року, яка недвозначно регламентувала:

1. У триденний термін перевести всі українізовані газети на російську мову видання.

2. Листівки, брошури, стінгазети та іншу літературу, яка друкувалася українською мовою, в подальшому видавати лише російською мовою.

3. До першого січня перевести весь документообіг радянських, партійних, колгоспних та інших організацій на видання російською мовою.

4. Припинити радіомовлення українською мовою.

5. Перевести викладання на всіх курсах (учительських, колгоспних, кооперативних та інших) на російську мову.

Подібні телеграми стосувалися ледве не всіх союзних республік, але оскільки вони з'являлися не водночас, то це створювало додатковий морально-психологічний пресинг на чергову жертву: в багатьох випадках національні еліти, розуміючи, «куди вітер віє», намагалися запобігти кремлівським санкціям способом ініціювання «рішучої боротьби з паразитуванням на національних почуттях». Утім, в абсолютній більшості випадків це не рятувало ініціаторів таких заходів від подальших репресій – навпаки, центральна влада отримувала своєрідне «добровільне визнання злочинних дій, тенденційності й шкідництва», не відреагувати на яке було б також злочином, тому в такій системі логічних та інтерпретативних координат репресії набували не лише закономірних, а й загалом обов'язкових, неухильних ознак.

Зрештою, навіть у першій фазі культурної політики більшовики не просто «віддавали їй на відкуп» національним елітам: здебільшого «вбивалося декілька зайців» за принципом «розділяй – і владарюй». Для прикладу: «Важливим аргументом, який підштовхував більшовиків на посилену коренізацію в Білорусії, була боротьба з польським

культурним впливом. Поширенню національних уявлень серед білорусів перешкоджала низка чинників. Міське населення білоруських земель було представлено євреями, поляками і росіянами (великоросами). Аж до 1917 року в імперії містом, в якому проживала найбільша кількість білорусів, залишався ... Петроград. Також переважна кількість великих землевласників була поляками. Білоруські губернії не відрізнялися високим рівнем індустріалізації, в зв'язку з чим частка білорусів серед пролетаріату була також невисокою. Поряд з євреями і великоросами білоруси становили близько третини фабрично-заводських робітників. На початок ХХ століття білорус – це насамперед селянин, причому, в основному бідний (кількість бідняцьких господарств у білоруських губерніях становила понад 60%). Таким чином, важливою перешкодою на шляху поширення національного світогляду серед населення Білорусії була практично повна відсутність власної дрібної і середньої буржуазії, інтелігенції та землевласників – основних провідників національних поглядів в індустріальному суспільстві. У липні 1924 ЦВК БРСР прийняв офіційний курс на білорусизацію. До 1925 року на білоруську мову перейшли основні наркомати. У 1925 році пленум ЦК КП(б)Б проголосив принцип: «Вся КП(б)Б повинна спілкуватися білоруською мовою», що зобов'язувало всіх партпрацівників і осіб, які обіймали керівні посади, вивчати білоруську. Також білорусизація була проведена в армії. Вся робота з навчання й підготовки бійців і офіцерів провадилася білоруською мовою, на білоруську були перекладені статuti і підручники. Важливою віхою стало відкриття в 1921 році Білоруського державного університету, який відразу прийняв 1250 студентів. У 20-ті роки бурхливо розвивався ще один важливий «ретранслятор» національних уявлень – ЗМІ, представлені періодичною пресою (75% якої виходила білоруською мовою), а також радіо, вперше з'явилися фільми національною мовою» [655].

У 20-х роках ХХ століття українська мова перебувала в двозначному стані: з одного боку, завдяки зусиллям збирачів народної творчості та діяльності письменницького загалу (передусім Тарасу Шевченку, Пантелеймону Кулішу, Марку Вовчку, Івану Нечуй-Левицькому, Лесі Українці, Михайлу Коцюбинському та іншим) існувала літературна українська мова надзвичайно високого ґатунку; з іншого боку, з об'єктивних причин публіцистична й наукова версії української мови перебували все ще в зародковому стані. Друга обставина призводила до неприпустимого волюнтаризму й відсутності будь-яких нормативів навіть у сфері формулювання державних актів.



Утім, і літературна версія мови залишала чимало запитань, оскільки в ситуації бездержавності вона розвивалася стихійно, а ті проекти правопису, що їх пропонували окремі особи (зокрема, Куліш) були лише виявом приватної ініціативи, тому нікого й ні до чого не зобов'язували в сенсі мовної нормативності.

За таких обставин Народний комісар освіти Микола Скрипник ініціював скликання Всеукраїнської правописної конференції, яка тривала з 26 травня по 6 червня 1927 року. Конференція мала справді всеукраїнський статус, бо в її роботі взяли участь навіть мовознавці із Західної України, яка на той час перебувала в складі Польщі. Втім, стверджувати про «галицьке засилля» у експертному середовищі щонайменше некоректно, оскільки серед 60 учасників лише троє представляли Західну Україну. Як зазначає Юрій Шевельов у праці «Українська мова в першій половині ХХ століття (1900 – 1941). Стан і статус», рішення конференції були компромісом між ученими підрадянської та підпольської України. За основу було взято правопис 1921 року (за редакцією Агатангела Кримського та Івана Огієнка).

Учасники конференції не дійшли згоди з двох питань: щодо твердого чи м'якого «л» у словах іншомовного походження та «г» або «ґ» в словах, які в оригіналі починалися на «g». Труднощі стосувалися навіть не концептуальних аспектів, а визначення, з якої мови були запозичені іншомовні слова: наприклад, якщо слово потрапляло в українську мову з російської, то його треба було подавати за допомогою твердого «л» і м'якого «г»; якщо з польської, то навпаки. Що стосується лексики – всі експерти дійшли згоди щодо необхідності внести в Академічний словник української мови слова, які витримали перевірку часом. Так були легітимізовані словоформи «рушій», «двигун», «вимикач». 6 вересня 1928 року Скрипник підписав декрет про запровадження нових правил.

Отже, серед нормативно закріплених пропозицій слід виокремити: 1) написання «г» не лише в українських словах на кшталт гава, гудзик, гедзь тощо, а й у запозиченнях з іноземних мов (енергія, гастроля і т.ін.); 2) пом'якшене «л» у чужомовних словах (лямпа, планета тощо); 3) буквосполучення «ія» в словах типу соціалізм. Західноукраїнські мовознавці пропонували усунути апостроф на тій підставі, що йотовані голосні після губних і літери «р» у вимові апострофуються в усіх без винятку випадках (тобто вимовляються однаково: бур'ян, бур'я тощо). Однак ця пропозиція не була прийнята

більшістю делегатів конференції, оскільки на Наддніпрянщині існує відмінність у вимові тих самих слів – бур'ян, але буря.

Ця обставина і ще деякі непогодження призвели до того, що західноукраїнські мовознавці відмовилися візувати всеукраїнський правопис у повному обсязі. Втім, політичні опоненти Скрипника все ж закидали унормованому під його керівництвом правопису «західноукраїнський ухил» (як «один з найбільших націоналістичних гріхів»), а також «спроби штучного віддалення правописних норм української та російської мов». Було розгромлено Інститут української наукової мови: лише двоє його наукових співробітників уникнули арешту. Директором знекровленої установи став молодий висуванець Кагановича Андрій Хвиля. Всіх академіків-галичан виключили з Академії наук УРСР. До правопису були внесені більше 120 правок, кожна з яких спрямована на зближення з російською мовою (щоправда, з притаманною цій кампанії непослідовністю – «Ісландія», але «Фінляндія». В словниках з'явилися такі «українські» новації, як «грузовик», «пригород», «чужак», «риболов». Серед синонімів вибиралися найближчі до російського варіанти: «двор» – «двір» (натомість питомо українські словоформи «обійстя» та «подвір'я» зі словників вилучались.

Компартійною верхівкою було взято на озброєння тезу, згідно з якою «правопис 1928 року орієнтував на чужу багатомільйонним працюючим масам радянської України мовну практику» [761, с. 14]. Глузування з варіанта української мови, який мав за естетично-стилістичний взірець скрипниківський правопис, набуло ознак зрежисованого владою вірусного ефекту. Не витримавши ідеологічного шельмування, Скрипник покінчив життя самогубством, а унормований під його головуванням правопис був заміщений версією, погодженою з Андрієм Хвилею, який цілеспрямовано наverts українську мову на «зближення» з російською. Так почалась ера Павла Постишева, призначеного першим секретарем Харківського обкому партії і другим секретарем ЦК КПУ.

Було знищено не лише сам правопис, а й більшість його розробників. Зокрема, Іван Огієнко згодом емігрував, а Агатангела Кримського заарештовано за «антирадянську націоналістичну діяльність» у 1941 році й він помер на засланні. Професор Євген Тимченко, який у одному з коментарів не втримався від визнання: «Ви собі й уявити не можете, як ми замоскаліли», – поїхав відбувати шестирічний термін покарання до Красноярського краю. До переліку репресованих треба додати ще й Олену Курило, Сергія Єфремова, Всеволода Гонцова,

Степана Смаль-Стоцького, Володимира Гнатюка, Олексу Синявського. Всі вони працювали над українським правописом, щоб наша мова природно розвивалася на противагу політичному диктату. Бо чужий правопис, як висловився Іван Франко, мов одяг з чужого плеча.

Предметом запальних ідеологічних протистоянь упродовж тривалого часу залишаються перспективи внесення правописних змін в українську мову. Пояснюється це тим, що правопис – не дрібниця, не клопіт лише мовознавців, а принциповий рубіж на шляху національного відродження. За великим рахунком, потреба модернізації правопису не підлягає сумніву, оскільки мова – це соціально-історичний феномен, який зазнає перманентних змін унаслідок еволюціонування соціально-історичної дійсності. В українських умовах необхідність перегляду правопису зумовлена ще й фактором репресій, застосованих стосовно правописних норм зразка 1928 року.

Утім, прагнення реабілітувати репресовані мовні форми, повернути Україні її мовну самобутність, яка була цілеспрямовано понищена в часи комуністичного режиму, потреба хоча б косметичних правописних корекцій ставиться під сумнів багатьма політиками, громадськими діячами і науковцями. Хтось до правописних тонкощів байдужий, комусь не подобається перспектива перевчатися, а дехто протестує, бо не розуміє причин і суті запропонованих змін. А найбільш затяті противники нововведень – окремі вчені-мовознавці й історики радянської формації, які все своє попереднє життя «наближали українську мову до братньої російської» і «боролися з націоналізмом».

Більшість з них отримали свої академічні регалії, квартири, дачі й присадибні ділянки саме завдяки своєму «профілю», близькості до КДБ УРСР. Зрештою, і в сьогочасній Україні вони не бідують: «комунікатори» з посольства Російської Федерації не дозволяють нашим неборакам залишитися жити виключно на хлібі та воді, регулярно підкидаючи копійчину для укріплення матеріального становища, видання книг, проплачуючи газетні площі для пасквілів і час на радіо та телебаченні для оприлюднення зневаги, глузування, навмисного пересмикування фактів, пліток та образ на адресу не лише перспектив українського правопису, а й України як суверенної держави.

Вони зі шкіри лізуть, аби довести, що прискорена суверенізація України під егідою української мови містить небезпечні ризики громадянського протистояння – аж до територіальної дезінтеграції країни. Насправді ж маємо справу зі станом речей, який співвідноситься з такою «діагностикою» з точністю до навпаки: відсутність

єдиного мовного середовища стає на заваді, як влучно висловився поет, «чуттю єдиної родини», фактично закріплюючи розбратаність України, канонізуючи недовіру і упередженість один до одного різних частин формально єдиного національного організму.

Як зазначає Василь Пахаренко, «проти нового правопису заповзятю ополчилася махровошовіністична, російськомовна преса, яку, здавалося б, правописна проблема взагалі не мала б обходити, адже ані старим, ані новим варіантам української вона не послуговується. На бій зі «самозваними правописними експериментаторами» стають політики, чиновники і відставні офіцери, котрі ні українською історією, культурою, ані мовою досі не цікавилися, не переймалися. А тут раптом взялися боронити «нашу рідну українську мову» від «нав'язаного діаспорою штучного правопису». Слухаєш таких «рятівників» і думаєш з прикрою посмішкою: ех, якби ви, хлопці, з такою енергією і войовничістю виступали колись і зараз проти русифікації, то ціни вам не було б» [512]. Між іншим, щодо «діаспорних інспірацій»: українці завжди вимовляли грецьку літеру «тета» як «т», іноді як «п», тоді як росіяни – як «ф»; у них – Філіп, у нас – Пилип, у них – Фьокла, у нас Текля, у них – Феодосій, у нас – Тодось і т. п.

Невидимою тінню, яка оповила противників правописних корекцій в українській мові, є російський фактор, захист російської мови і спроба подати стан справ з мовою у Росії як взірцевий. Але якщо все-таки перекинути місток від міфів до реалій, то з'ясується, що росіяни також запланували правописну реформу, яка за своїми параметрами є істотною і динамічнішою, ніж українська: зокрема, у росіян заплановано 20 змін, тоді як у нас – 19; вони пропонують здійснити перехід до нового правопису впродовж трьох років, а ми на цю справу відводимо десятиліття. Крім того, варто врахувати, що в російській мові близько чотириста правил і не менш як 500 винятків з них. Для порівняння: в есперанто лише 16 правил без будь-яких винятків. Також доволі показово, що ніхто з противників правописних реформ і словом не обмовився про можливість паралельного використання багатьох словоформ за впадінням мовця (катедра – кафедра, етер – ефір тощо).

Між іншим, сучасні дискусії навколо правописних, термінологічних та лексикографічних проблем постали не з примхи окремих мовознавців і літераторів. Їх спричинили деформації українського мовно-культурного простору, яких той зазнав за радянських часів. «Оскільки специфіка лінгвоциду, застосованого до української мови в

період 1930 – 1980-х років, полягала в офіційній практиці обмеження функцій української мови з одночасним авторитарним втручанням у її внутрішні ресурси з метою знищення її як самобутнього мовного утворення, то нинішній час поставив перед українським суспільством два завдання – розширити сферу вживання української мови і переглянути принципи її правописного, термінологічного, лексикографічного нормування й кодифікації» [713, с. 399]. Принагідно зазначимо, що аргументація «небайдужих» сучасників щодо «неприйнятності реформування української мови» практично слово в слово повторює деякі вислови Маланчука – зокрема, щодо «невиправдано великих клопотів, зумовлених тугою за літерою «Г».

Професор Делаверського університету (США) Ярослав Білинський на прикладі державотворчих процесів у США, Канаді, Ізраїлі, Швейцарії та Бельгії дослідив гостру проблему функціонально-інструментальної взаємозалежності у трикутнику *мова – нація – держава* [71, с. 12]. Він аргументовано довів, що однією з основних ознак збереження національної ідентичності є інструментарій національної мови як засобу спілкування. Цього постулату сягає своїми витокami явище ірредентизму – возз'єднання територій на підставі мовного фактора. В цьому разі найбільшій акцентованості мова заслуговує як одна з найбільш виразних ідентифікаційних ознак народу. Як стверджував Костянтин Ушинський, «доки жива мова в устах народу, доти живий і народ» [526, с. 13].

То чому б не взяти приклад з євреїв: ті відродили не лише назву, а й мову країни третисячолітньої давнини – мертву мову, якою ніхто не користувався впродовж століть, а нині нею зобов'язані володіти всі громадяни Ізраїлю. Втім, складається враження, що захист життєвого простору української мови є справою зовнішніх чинників: приміром, навіть після набуття Україною державного суверенітету США не припинили фінансування на своїй території українського шкільництва, а Держдепартамент ще на початку 90-х років минулого століття рекомендував писати «Kyiv», оскільки згідно з усіма мовними нормами транскрибовані географічні назви мають передавати оригінальне звучання, а не кальку з російської.

Добре, що на зорі державної незалежності Україна за наполяганням, знову-таки, зовнішніх чинників спромоглася оприлюднити урядове роз'яснення щодо вживання російською мовою «в Украине» та «гривня», а також з приводу означеного артикля «the» у назві України англійською («the Ukraine», замість «Ukraine»). Російське «на Украине»

та англійське «the Ukraine» підкреслюють, що Україна є лише територією, а не незалежною державою. Англійською мовою, як правило, лише назви країн, які складаються з двох слів, пишуться з означеним артиклем «the» – наприклад, the United States, the Great Britain, the Netherlands, the Philippines (у двох останніх випадках назва складається з двох слів, які пишуться разом).

Перепис населення 1897 року констатував: «У межах Росії територія, на якій українці складали понад 50% населення, становила 576 626 кв. км; в Австро-Угорщині на той час вона становила 74 тис. кв. км. За даними М. Кордуби (1918), перша досягала 665 тис. кв. км, друга – 74,5 тис. кв. км. На підставі даних радянського перепису 1926 року та інших матеріалів В. Кубійович у праці «Територія й людинність українських земель» (Львів, 1935) визначив українську етнічну територію в розмірі 718,3 тис. кв. км, а переважно українську, але мішану з іншими національностями – 212 тис. кв. км» [347, с. 76]. Важко не погодитися із Павлом Мовчаном, коли він стверджує, що «кінцевою метою лінгвоциду є ліквідація не лише мови як головної ознаки етносу, а й ліквідація народу як окремої культурно-історичної спільноти» [408].

Згідно з даними В. Кубійовича, поза сучасною Україною (603,5 тис. кв. км) українська етнічна територія розподіляється так: Російська Федерація – 14,3 тис. кв. км, Білорусь – 27 тис. кв. км. Ще 117,6 тис. кв. км у межах Російської Федерації є територією зі змішаним українським і неукраїнським населенням. З метою деукраїнізації Москва методом адміністративного районування «обрізала масив української етнічної території по всьому його суходольному периметру. За межами адміністративних кордонів УРСР, які з 1991 року стали державними кордонами незалежної України, опинилися значні частини української етнічної території. Ще до утворення СРСР радянська влада прирізала Білорусі північну частину української етнічної території, прилеглу до Прип'яті, а також Берестейщину. На північному сході від УРСР, в межах РРФСР, залишилася широка смуга української етнічної території на Курщині, Білгородщині та Вороніжчині; на сході вона простягнулася від Вороніжчини далеко на південь, до Чорного моря (Кубанщина). У 1925 році в Україні було забрано Таганрог та прилеглий до нього район. Під час паспортизації 1933 – 1935 років українське населення всіх цих районів примусово записували росіянами» [347, с. 76].

Задля укріплення своїх претензій на Бессарабію Москва в 1924 році утворила за рахунок території УРСР, прилеглої до Дністра, штучну Молдавську автономну республіку, населення якої становили переважно українці. Відібравши в 1944 році в Румунії Бессарабію, Москва створила з неї Молдавську РСР. Україні повернули більшу частину скасованої автономії, окрім довгої смуги берега Дністра. Таким чином ми були позбавлені природної межі української етнічної території по Дністру.

Територія Західної України (Галичини й Волині), що відійшла до СРСР за таємним протоколом до радянсько-німецького договору про дружбу, укладеного в Москві 28 вересня 1939 року, становила 88 тис. кв. км, а населення – 8 млн чол., з яких близько 7,5 млн – українці. Однак, «краючи з Гітлером Польщу, Сталін віддав Німеччині українські землі за Бугом – Підляшшя, Холмщину, а також Лемківщину. Після вигнання німецьких окупантів усі ці землі були залишені Польщі з додатком Посяння і Перемишля, в якому ще за сторіччя до хрещення в Києві було засновано перший на українській землі єпископат (880 р.). Комуністична влада Польщі довела до кінця політику ліквідації українства між Віслою і Бугом. У 1947 році українців було силою депортовано з їхніх історичних земель – Холмщини, Посяння та Лемківщини. Ці краї (загалом 19,5 тис. кв. км) перестали бути українською етнічною територією» [347, с. 76–77].

Історія розпорядилася так, що принаймні 400 попередніх років становлення української мови відбувалося під впливом російської мови і тиском (політичним, адміністративним, інституційним) російського культурно-цивілізаційного фактора. З цього правила є приємні винятки – зокрема, російський дворянин Іван Котляревський свого часу зробив значний внесок у творення живої і в кодифікацію літературної української мови. Втім, винятки на те й винятки, щоб увиразнити монументальність правила: а правило полягає в тому, що українська мова завжди була природною протиположністю російської мови (а отже – і російської державності) на теренах, які розмежовували Росію та Європу. Позбутися цього природного бар'єра Росія прагнула завжди. І тут не варто вдаватися до популістського моралізаторства (для цього є інший час і місце) – боротьба з українською мовою для Росії була невід'ємною частиною боротьби за новий геополітичний і культурно-цивілізаційний статус. Щоправда, об'єктивність і навіть неухильність такого історичного протистояння не знімає з Росії відповідальності (щонайменше моральної) за наслідки такого лінгвоциду.

У жовтні 2000 року тодішня дружина президента Росії Людмила Путіна подарувала світу пікантну відвертість: «Межі російської мови – це межі Росії». Її виступ у Петербурзі на всеросійській конференції «Русский язык на рубеже тысячелетий» звівся до тез, які – з огляду на потребу максимальної коректності – варто подати мовою оригіналу. Отже, «1. Необходимо утверждать, отстаивать и расширять языковые границы русского мира. 2. Утверждение границ русского мира – это отстаивание и укрепление национальных интересов России. 3. Русский язык объединяет людей в русский мир как совокупность говорящих и думающих на этом языке» [287]. Чому б Україні не запозичити таку енергію цивілізаційної експансії і переконаність у харизмі й навіть богообраності своєї мови?

Натомість, поки що доводиться констатувати ігнорування українською владою потреб повноцінного функціонування української мови, нерозуміння тісної кореляції цього фактора з перспективами функціонування держави в цілому. «Під час перепису населення 2001 року виявилось, що українська мова в АРК уже навіть не друга, а третя (більша кількість кримчан назвала рідною мовою кримськотатарську), також скоротилася кількість людей, що вважають себе україномовними з народження на Донбасі. Зокрема, у Луганській області тих, для кого українська є рідною, за 1989 – 2001 роки стало менше на 5%, а в Донецькій – на 6,5%. Політична кон'юнктура на Донбасі останніх років не дозволяє розраховувати, що русифікацію регіону буде хоча б призупинено. Очевидно, тенденція щодо відмови від українськості тут тільки посилиться» [355, с. 20]. Показово, що наведена аналітика щодо показових емпіричних даних побачила світ у 2010 році, а в 2014 в Україні виникли проблеми якраз у Криму і на Донбасі.

Безперечно, з минулого треба робити висновки – причому, висновки адекватні й по змозі своєчасні. Однак методичних посібників такої адекватності й своєчасності не існує, тому часто доводиться вдаватися до методу спроб і помилок. Фахове середовище повинно було б сказати своє вагоме слово, але йдеться про ту сферу соціальної дійсності, яка не піддається верифікації, тому в таких випадках доводиться покладатися хіба що на єдність підходів, проте в цьому разі така єдність якраз відсутня.

Опоненти такого підходу рекомендують прислухатися до китайської мудрості, згідно з якою випрямити зігнуту палицю можна лише за умови, якщо її трохи вигнути в протилежний бік. Сутність стереотипного вердикту в таких випадках полягає в тому, що «істина



знаходиться десь посередині між двома протилежними підходами». Втім, таке уявлення є помилковим, бо насправді між двома протилежними підходами знаходиться не істина, а проблема. Тому аналітичні й концептуальні пошуки треба продовжувати, а не «здавати справу в архів».

Важливим барометром суспільного статус-кво мови є рівень її присутності в ЗМІ та в освітній сфері. За станом на 1 січня 2013 року у відсотковому співвідношенні української та російської мов у телевізійному ефірі з урахуванням реклами 55,6% трансляцій припадають на українську мову, 44,3% – на російську. Якщо рекламу не враховувати, то співвідношення істотно змінюється: українська мова – 41,4%, російська – 58,6%.

Також Україна щороку витрачає «3 мільярди 195 мільйонів гривень з бюджетів усіх рівнів на утримання навчальних закладів з російською мовою навчання. Натомість Росія не виділила жодних коштів на утримання навчальних закладів з українською мовою навчання в Росії. В Україні нараховується 983 дошкільні навчальні заклади з російською мовою виховання, в Росії таких закладів – 0, в Україні є 1199 загальноосвітніх навчальних закладів з російською мовою навчання, в Росії подібних закладів з українською мовою – 0. Загалом в Україні навчаються російською 779423 учнів загальноосвітніх навчальних закладів, 1292518 учнів вивчають російську як предмет і 165544 учнів вивчають російську факультативно або в гуртках. В Росії ж вивчають українську як предмет 205 учнів, а 100 учнів вивчають її факультативно. В Україні навчаються російською 59656 студентів вищих навчальних закладів I–II рівнів акредитації і 395186 студентів III–IV рівнів акредитації В Росії жоден студент не навчається українською. В Україні за рахунок державного бюджету надруковано 1555500 примірників підручників російською мовою. У Росії державним коштом не надруковано жодного підручника українською мовою. Як і будь-яка колонія, Україна продовжує розвивати культуру колишньої метрополії» [476, с. 18].

У цьому контексті показовими є аналогії зі статусом татарської мови в Росії. Татари (казанські, астраханські, сибірські) є найчисленнішою автохтонною національною тюркською меншиною сучасної Росії. Вони становлять близько 4% всього населення. Доволі показово, що Кремль категорично заперечує можливість їхнього переходу з кирилиці на латиницю, яку нині використовує абсолютна більшість тюркських народів. Випускникам середніх шкіл у Татарстані законодавчо заборонено складати рідною мовою аналог нашого тесту ЗНО, а

про навчання татарською у вищих навчальних закладах цієї автономної республіки годі й говорити.

Мова – не лише засіб спілкування між людьми, а й механізм консолідації нації: нема цього механізму – важко розраховувати й на консолідацію. Не випадково діагностика провідних суспільствознавців просякнута непідробною тривою: «Поглиблюються не лише рецидиви мовної глухоти і зречення рідної культури, а й загальна духовна криза, спрямована на подальшу дестабілізацію життя нації» [816, с. 22]. Мовна свідомість народу – чітка критеріальна ознака його національної самовизначеності, самоідентифікації, зрілості як культурно-історичного суб'єкта. В перехідних і молодих державах вона значною мірою залежить від відповідальності влади й формальної еліти. Не випадково «якщо на початку 1994 року (за часів Президента Кравчука) на запитання «Якою мовою Ви спілкуєтесь у сім'ї?» варіант відповіді «Тільки українською» обрали 36,7%, то буквально через рік (початок правління Президента Кучми) відповідний показник становив лише 31,9%» [360, с. 235].

Світлана Савойська з цього приводу слушно додає: «Українська мова почала втрачати позиції, тобто поступилася російській, зокрема, на Півдні та Сході держави. Свідченням цього є дані перепису населення 2001 року, згідно з якими україномовних українців у Луганській області поменшало на 4,9% порівняно з даними перепису 1989 року, а носіїв російської побільшало. Така сама ситуація й у Донецькій області, де українську вважали рідною лише 24,1% населення, що на 6,5% менше, ніж за даними перепису 1989 року» [617, с. 65].

Коли кажуть, що в демократичній Швейцарії функціонують чотири державні мови, то це – аргумент для невігласів, бо альпійська конфедерація складається з чотирьох корінних етносів, кожен з яких мешкає на власних історичних землях. По суті, йдеться про чотири повноцінні державні утворення, які на певному етапі генезису вирішили об'єднатися. Інші ж приклади двомовності чи багатомовності – це наслідки переважно окупації. На відміну від Швейцарської конфедерації, в Україні корінними етносами є лише українці та кримські татари. Збагнути це дозволяє динаміка національного складу Донбасу:

<b>Етнічні групи</b>	<b>1859 р.</b>	<b>1897 р.</b>	<b>1959 р.</b>	<b>1989 р.</b>
українці	72%	62%	56,5%	51,3%
росіяни	19%	24%	38,4%	44,2%

Образно кажучи, нині ми переживаємо гірке похмілля після кількасотлітнього обрусительського запою. Характерною ознакою мовної ідентичності української політичної нації на сучасну пору є практична двомовність. Утім, вона ілюструє лише певну тут-і-тепер даність, натомість для соціальних дисциплін непомірно більше значення має не фіксація статичної дійсності, а її динамічний генезис, тенденції, напрями й інтенсивність розвитку, оскільки насправді в цій сфері статичності не існує взагалі: вона – лише момент перманентного процесу становлення.

На жаль, навіть у середовищі фахівців часто відсутнє розуміння таких украї важливих світоглядно-методологічних засновків. Як наслідок – доводиться мати справу із навдивовижу упередженими й однобокими підходами, із сентенціями на кшталт: «Мовна біполярність і по сьогодні ідентифікується радикально налаштованими україномовними прихильниками незалежності України як фактор, котрий якщо й не стоїть на заваді набуттю такої незалежності, то щонайменше перешкоджає її збереженню в історичній перспективі» [402].

Подекуди можна натрапити на ще більші «жахіття»: «Процес стрімкого зубожіння більшості населення призвів до того, що для російськомовного населення України проблема порушення його основних прав і свобод за мовним принципом тимчасово відійшла на другий план» [402]. Той факт, що подібні думки оприлюднюють не аматори, а люди, обтяжені науковими регаліями, викликає здивування навпіл з тривогою: якщо вже експертне середовище дозволяє собі подібний світоглядний інфантилізм, то чого слід очікувати від дилетантів?! Офіційна Москва здебільшого залишається за лаштунками ідеологічного психозу, пов'язаного з мовною ситуацією. Але інколи вона не може втриматися від спокуси потренувати свої диригентські навички, тоді забуває про норми міждержавного етикету. Ця проблема поліаспектна, однак у цьому разі обмежимося рефлексією лише щодо її етичної складової: для того, щоб мати моральне право опікуватися станом російської мови в Україні, Росії варто було б попередньо вдатися до симетричних ініціатив у себе. Йдеться про надання українській мові статусу другої державної, відкриття українських шкіл, засобів масової інформації.

Перенесення аналогій однієї наукової дисципліни в сферу іншої, яке англійський фізик Максвелл свого часу назвав методом наукових метафор, нині закріпилося в науковому обігу під дещо прісною назвою метод моделей. Послуговуючись цим дослідницько-інтерпретаційним способом, зазначимо, що в психіатрії існує поняття *псевдодеменція*,

яким позначають вади формального мислення. Наприклад, лікар запитує у пацієнта, киваючи на настінний годинник: «Цей годинник іде чи стоїть?» Хворий відповідає: «Висить». Формально, годинник справді висить, але фактично така відповідь засвідчує змістовне нерозуміння суті запитання. З чимось подібним ми маємо справу і в оперуванні багатьма політиками мовною проблематикою.

Один із прикладів ідеологічного лукавства полягає в тому, що спочатку стверджувалася «недоцільність раптового переходу на українську мову спілкування», мотивуючи це аргументом «психологічного шоку й навіть ризиком деінтелектуалізації», а через півтора десятка років аргументом відмови від української мови слугує вже фактор «усталеності» певного статус-кво – мовляв, «такими є історичні реалії, які склалися протягом тривалого часу». Це може свідчити або про безнадійне тугодумство, або про феноменальне лицемірство. Прихильники двомовності здебільшого наводять однотипні аргументи, докладне дослідження яких не лише позбавляє їх ілюзорної вагомості, а й дозволяє віднести до жанру бездоказових міфів.

Перший міф стверджує, що в Україні більшість населення нібито вважає російську мову рідною. Насправді ж згідно з результатами Всеукраїнського перепису населення, проведеного 5 грудня 2001 року, українську мову визнають рідною 67,5% населення України. Це на 2,8% більше, ніж за даними перепису 1989 року. Російську мову позиціонують як рідну 29,6% громадян. Порівняно з минулим переписом цей показник знизився на 3,2%. 85,2% етнічних українців вважають рідною українську мову, 14,8% – російську. Щоправда, серед етнічних росіян показник однакості в цьому контексті істотно вищий – 95,9% визнають рідною російську мову, і лише 3,9% – українську. Можна припустити, що термін «рідна українська мова» часто означає певний сентимент або політичну установку, а не послідовне використання мови. Зокрема, згідно з емпіричними спостереженнями, кількість послідовних українофонів трохи менша ніж 67,5%, але в цілому в Україні вона все ж більша половини населення. До того ж спрямованість генезису мовного середовища доволі виразна: українська мова неухильно розширює ареал свого функціонування.

Другий міф наполягає, що надання російській мові статусу державної не зашкодить мові українській. Таке твердження має під собою ще менше доказове підґрунтя. Воно спростовується і світовим досвідом, котрий рекомендує уникати ситуації, за якої статус загальнодержавних мають споріднені мови. Із зазначеного правила існує лише один

виняток – Ватикан, котрий послуговується двома спорідненими державними мовами (латиною та італійською). Можливо, у випадку із сучасною Україною вирішальне значення має не стільки міжнародна компаративістика, скільки очевидна необхідність протекціонізму для української мови в умовах тотальної русифікації попередніх десятиліть, інерція якої відчувається в побуті й засобах масової інформації понині. Статус державної мови є саме тією регламентаційною гарантією, яка дозволить відновити історичну справедливість щодо української мови зокрема і культури в цілому.

Третій міф твердить, що Україна нібито ігнорує світовий досвід, згідно з яким проголошення двомовності є стабілізуючим чинником. При цьому здебільшого послуговуються прикладом Фінляндії та Швейцарії. Впродовж кількох століть Фінляндія перебувала під шведським пануванням, близько століття – під російським. Конституція незалежної Фінляндії 1919 року проголосила державними дві мови – фінську та шведську. Особливість ситуації полягала в тому, що фінська мова на той час не потребувала державного захисту, оскільки нею користувалося понад 80% населення країни та більше половини мешканців столиці Гельсінкі. Ще один істотний аспект: попри державний статус шведську мову не вивчають у більшості фінськомовних шкіл (як середніх, та і вищого рівня), натомість у всіх шведськомовних школах вивчають фінську.

Приклад Швейцарії є ще більш недоречним, оскільки ця країна від самого початку формувалася як конфедерація – із суцільних німецькомовних, італомовних та франкомовних кантонів, а також регіону з ретороманським населенням (кантон Граубюнден). Хоча у німецькомовній частині Швейцарії людину не приймуть на роботу, якщо вона не володіє німецькою, у франкомовній – французькою, в італомовній – італійською, однак жодна з офіційних мов не тисне на лінгвальний простір сусідів. Іншими словами, швейцарська багатомовність стосується лише конфедеративних структур, а кантональні органи виконавчої і представницької влади практично повністю одномовні. Крім того слід врахувати, що основні масиви німецької, французької та італійської мов знаходяться поза межами конфедерації, а це слугує додатковою гарантією їх вільного розвитку в Швейцарії.

Ідеологічно акцентований «статус російської мови» є тією вішалкою, з якої починається політичний та ідеологічний театр новітньої України. Річ у тім, що «російська мова виступає не так інструментом етносоціокультурної ідентифікації, як каталізатором

спільної історичної пам'яті, в результаті перетворюючись на проблему прав і свобод росіян в Україні. У такому контексті російська мова та культура ототожнюються з російською державністю, тому сам факт російськомовності ставить людину перед дилемою: домагатися всіма силами возз'єднання України та Росії або запровадження в Україні подвійного громадянства. При цьому все робиться для того, щоб сформувати в свідомості українських громадян негативне ставлення до української незалежності» [403, с. 164–165].

Показово, що найбільший галас навколо «українізації» зчиняється в тих регіонах, де українська мова має найслабші позиції: Крим, Донбас, Слобожанщина. Очевидно, логіка такого здавалося б алогізму полягає в тому, що таким способом русофілів зазначених територій тримають у стані світоглядно-політичної мобілізації. А от гіпертрофована прихильність донецького політикуму до Росії і до надання російській мові якомога вищого статусу має виразну спекулятивно-політичну сутність, оскільки в господарському комплексі Донбасу, порівняно з рештою України, частка російського капіталу є чи не найменшою (принаймні була такою до весни 2014 року): тут бізнес, який донедавна повністю визначав політику, найбільшою мірою протистояв експансії російського капіталу.

Педальована деякими політичними силами й регіональними елітами ідея двомовності в змістовному сенсі істотно відрізняється від очікуваного її ініціаторами. Іван Дзюба з цього приводу слушно зазначив: «Двомовність не означає легалізації небажання багатьох чиновників, держслужбовців, працівників сфери обслуговування, засобів масової інформації тощо знати й визнавати українську мову (що, власне, й становить зміст проблеми) – вона означає обов'язковість для них володіти обома мовами і користуватися ними відповідно до обставин. Це також означає, що – за умов двомовності – всі офіційні документи відповідних регіональних влад мали б виходити обома мовами, так само обома мовами мали б працювати регіональні та місцеві ЗМІ. Якщо питання буде поставлене саме так (а інакше воно стояти не може), то неважко передбачити, що охочих обстоювати двомовність значно поменшає» [224, с. 81].

Під час попереднього перепису населення понад 67% мешканців України визнали українську мову рідною. Цей факт «абсолютно не відображений продукцією телебачення, кінематографу, радіо, преси і далі за списком. Відсоток україномовної продукції у всіх цих галузях є мізерним. Чим можна пояснити те, що ледь більше 4% ефірного часу

на десяти найпопулярніших радіостанціях звучить українська пісня? Це був би скандал для кожної іншої країни. Нас же намагаються переконати, що це – нормально, що про це не варто говорити, щоб, бачите, не «розділяти» націю. Насправді, націю розділяє ця нечувана дискримінація величезної більшості її громадян. Адже щодня мільйони українців почуваються упослідженими у власній країні, цілком за Тарасом Шевченком – на «нашій, не своїй землі» [792].

Доводиться констатувати, що «загалом система освіти в Україні деградує. Адже як можуть в 44-мільйонній країні на останніх результатах тестування ЗНО з української мови лише 158 людей скласти іспит на найвищу оцінку? Не знаю, як для кого, а для мене це – катастрофа. І це в країні, мова якої за кількістю носіїв мала б бути другою найбільшою слов'янською мовою у світі! Натомість вона не існує як така у світовому контексті. Українську вивчає непропорційно мізерна кількість студентів по відношенні до кількості її носіїв. До прикладу, баскську мову у США вивчає у три-чотири рази більше студентів, ніж українську. Це при тому, що носіїв баскської – мови народу, що навіть не має державности, поділеного між Францією та Іспанією – менше двох мільйонів, тоді як носіїв української мови, якщо врахувати ще й діаспору, – близько 40-ка мільйонів. Мене ця ситуація глибоко непокоїть. Для мене вона є свідченням того, що перед нами розгортається культурна катастрофа» [792].

Як зазначає професор Гарвардського університету Юрій Шевчук, «інтерес до вивчення української мови за кордоном катастрофічно зменшується. Коли я лише починав викладати українську мову в Гарварді на літній школі, в мене в групах було по 17–19 студентів, я їх мусив ділити. Зараз же – один-два. Це – трагічний стан. І це – відображення занепаду української в самій Україні. Американський студент, що рік вивчав українську в себе в університеті, приїжджає в Україну і з перших кроків бачить, що ця мова (а не суржик) фактично відсутня в політиці, бізнесі, телебаченні, кіні й інших важливих царинах, він втрачає мотивацію вивчати її. Інформація про це швидко набула розголосу.

З прагматичної точки зору, російська в Україні є справді необхідною, а українська ж не лише не допомагає чужинцеві, а й робить його об'єктом дискримінації, насмішок, особливо поза західними частинами країни. Я сам відчуваю моральний обов'язок попереджувати своїх студентів про шок, що їх чекає в Києві, Харкові, Одесі. Про всеусу і токсичну мовну шизофренію в Україні. Лише особливо

посвячені й ідеалістично налаштовані студенти вирішують вчити мову, що обіцяє їм такі сумнівні «дивіденди» у реальному житті» [792].

Вочевидь «мовленнєве середовище не народжується одразу, але його постання не слід відносити на далеку перспективу, оскільки воно буде відразу ж похованим. Настирливого прагнення розмовляти українською тут мало. Необхідні зростання соціального престижу, самої функціональної значущості української мови, а це постає реальним лише за умови єдиного мовного режиму всіх органів влади – виконавчої, законодавчої, судової. Сам престиж виступатиме тим стимулюючим чинником, який працюватиме на розширення функціонування поля української мови» [263, с. 24].

Утім, деталізація кроків у напрямі підвищення функціональної значущості української мови викликає чимало розбіжностей не лише в суспільно-політичному, а й у фаховому середовищі. Приміром, доволі поширеною є теза, згідно з якою «віднесення російської мови до категорії іноземних мов породжує конфліктні ситуації всередині України, яких можна було б уникнути, стимулює небажану ситуацію в російському суспільстві і в російсько-українських відносинах на міждержавному рівні, знижує інтелектуальний і духовний потенціал нашого суспільства. У цій делікатній справі продуктивнішою була б політика збереження за російською мовою її природного статусу другої мови, що склався історично, узгодивши правове унормування мовно-культурного законодавства з існуючими реаліями» [174, с. 378–379]. Коментувати подібні світоглядні кредо можна з різних критеріальних позицій, однак у кожному разі слідування у фарватері запопадливої політкоректності й використання евфемізмів на кшталт «делікатна справа», «природний статус», «існуючі реалії» і т. п. вочевидь робить не надто істотний внесок у наукову концептуалізацію окресленої проблеми.

Також прикро, що «політичний клас України все ще не мислить категоріями держави, а мислить категоріями цукерні, крамниці, відеовипозичальні, чи іншого бізнесу, з якого вони починали свої кар'єри, а зараз опинилися в міністерських кріслах. Для них пріоритет мови й культури поза їхньою системою цінностей. Треба бути дуже сильним і мати величезне бажання і впертість, щоб опанувати українську мову. Адже ви ніде не можете її почути у чистому вигляді довше, ніж п'ять хвилин. Ніде! Перш як вимагати від наших російськомовних громадян мовного патріотизму, треба дати їм реальну можливість опанувати українську. Ми повинні мати мережу безкоштовних шкіл української мови, відкритих для всіх. У них мають працювати високоталановиті



викладачі, обов'язково із високою оплатою. Адже до найцікавішого предмета можна викликати ненависть його бездарним викладанням. Такі школи – це лише перший крок. Людина, що з них виходить, повинна мати можливість зануритися і занурити свою дитину у виключно україномовне середовище, в якому не було б місця жодній іншій мові, окрім рідної. Зараз ми цього не маємо. Це має громадянин кожної демократії Європи. Це – європейська норма, і українцям нема чого ні перед ким перепрошувати за своє бажання мати таку норму» [792].

Важко аргументовано заперечити тезу, що «нас десятиліттями поділяє масова, інституціалізована, узаконена й підтримувана олігархічною «українською державою» дискримінація величезної більшості українців за мовною ознакою. Демократичну, вільну європейську Україну годі збудувати на несправедливості, дискримінації і фіктивній свідомості, яку нам насаджують. Це дуже добре знають у Кремлі і, подібно, не знають чи ж не хочуть знати на Печерських пагорбах Києва» [792].

Необхідної корекції можна досягти лише засобом комплексних, системних, консолідованих зусиль держави і суспільства (насамперед громадянського). Не зайвим виявиться і повчальний досвід інших країн і народів. Наприклад, у Казахстані конституцією та виборчим законодавством передбачено проведення перевірок на знання казахської мови для всіх кандидатів, котрі балотуються на посаду президента. Іспит складається з письмовою роботи, відповідей на запитання та виступу впродовж 15 хвилин.

Згідно із соціологічним опитуванням, проведеним Українським центром економічних і політичних досліджень, «більшість вважає, що кожен громадянин України, незалежно від національності, повинен володіти українською мовою (61,9%). З цим твердженням не погоджуються лише близько третини опитаних (34,9%)» [269]. Від часу проведення цього опитування в 2000 році існує стійка тенденція до підвищення відсоткових параметрів респондентів, які наполягають на необхідності володіння всіма громадянами країни українською мовою: зокрема, в 2008 році цей показник становив 76,8%.

Карл Маркс не випадково констатував: жити серед народу й не знати його мови – значить бути або чужинцем, або загарбником, або невігласом. У цьому контексті збагнути смисл і мету пререференцій, що надаються російськомовному сегменту сучасного українського суспільства, важко вже хоча б тому, що така запопадливість не має нічого

спільного із потребами оптимуму становлення української державності. Ясна річ, якщо пріоритет поступальної динаміки українського державотворення не брати до уваги або відсунути на далеку периферію ієрархії загальносуспільних і корпоративних пріоритетів, то, можливо, деякий смисл і телеологія в потуранні російськомовному шабашу й проглядатиметься. Інші ж варіанти важко розгледіти навіть під мікроскопом.

На тезу Мирослава Поповича про те, що українізацію телебачення в тому вигляді, в якому вона здійснюється, слід вважати неподобством, бо в результаті глядач нібито має справу з поганою продукцією, аби лише українською мовою, Ігор Лосєв відреагував надзвичайно аргументовано: «Наскільки б переконливим не був кожен з нас, йому не дозволять вийти російською мовою на державних каналах французького, німецького, польського та румунського телебачення. До речі, в Росії живуть мільйони людей, які спілкуються українською, але незалежно від того, яким би якісним не був український телепродукт – на РТР, НТВ, ТВЦ чи RenTV мовою оригіналу він не звучатиме. Наскільки великі одкровлення не повідомляв би росіянам україномовний доповідач, його голос буде негайно приглушений і на нього накладуть синхронний російський переклад. І це вважається абсолютно правильним, коли йдеться про Росію. Так чому це стає неправильним, коли мова заходить про Україну? Чому Україна не має права на хоча б один повноцінний, цілком україномовний телеканал, на якому люди матимуть змогу чути літературну українську мову, а не мішанину мов (точніше, соціолектів) у стилі діалогів Тарапуньки зі Штепселем?» [424].

Те, що стан справ з функціонуванням української мови є далеким не лише від оптимуму, а й від здорового глузду, можна легко збагнути на такому прикладі: «З 629 шкіл Кримської автономії справді якісну україномовну освіту дають лише 7. Решта (134 змішаних шкіл з частково українською мовою навчання, 346 шкіл, де є профільні українські класи, і 73 з класами поглибленого вивчення української мови) є перехідною формою, що не забезпечує належного володіння українською мовою. У таких школах недостатньо вивчають українську історію, українську літературу, зовсім не вивчають точних та природничих наук державною мовою, а тому випускники не володіють професійною лексикою. У кращому разі вони набувають уміння розуміти усну мову, розмовляти суржилом» [623, с. 56–57].

Між іншим, коли у 1714 році на престолі Великобританії припинила існування династія Стюартів і влада перейшла до Ганноверської династії, то її представник – Георг I – не знав англійською жодного слова. Подейкують, що до кінця своїх днів він опанував з мови нової батьківщини і своїх підлеглих лише накази та лайку. І хоча Георг I помер своєю смертю, проте не бракувало охочих вкоротити йому віку саме з огляду на відверте й пихате відсторонення від усього англійського. З тих часів нормативи сприйняття високопосадовців крізь призму ставлення до мови як атрибуту національної ідентичності стали ще жорсткішими – і не лише у Великобританії, а й по всьому світу. Сьогодні хіба що безнадійно хвороблива уява може змалювати на посадах державного керівництва США, Франції чи Німеччини людей, які не володіють англійською, французькою та німецькою, відповідно.

Більше того, якби в розвиненій країні у крісло посадовця високого рангу було запропоновано людину, яка не володіє державною мовою, то можна не сумніватися: не була б затверджена не лише висунута кандидатура, а й довелось б піти у відставку всім причетним до ініціювання настільки екстраординарної пропозиції. Власне, питання посадових призначень у таких випадках є своєрідним індикатором розвиненості інституту держави, чіпкості його життєвого інстинкту. На сьогодні наділяти можновладними повноваженнями індивідів, які ігнорують чи не рахуються зі сутнісними атрибутами національної ідентичності, можуть лише в постколоніальних суспільствах або в так званих бананових республіках. Прикро, однак Україна поки що не виказує готовності гідно впоратися з тестом на державну розвиненість. Часто складається враження, що вона не намагається навіть наблизитися до нормативістики розвинених суспільств, не переймається генеруванням ієрархії пріоритетів і послідовності кроків у цьому напрямі.

У коридорах української влади все ще панує, висловлюючись терміном Миколи Хвильового, «лакейська психологія». Звичайно, інтуїтивно усвідомлюючи свою етичну збитковість і невідповідність потребам українського сьогодення, вона ретельно маскує свої христопродавчі вади – зокрема, посилено експлуатуючи фразеологію професіоналізму, необхідності призначення на керівні посади першочергово за ознакою професійних якостей претендента. Інколи ситуація набуває взагалі трагікомічним ознак. Це тим більше прикро й небезпечно з погляду наслідків, коли врахувати, що йдеться про найвищі посадові щаблі управлінської ієрархії: невже для заповнення цих кількох сотень посад в Україні бракує претендентів, які відповідали б

вимогам водночас патріотизму і професіоналізму, аби не доводилося робити дикунський вибір за принципом або – або.

Попри доцільність сутнісних зауважень з приводу «фахової критеріальності»<sup>\*</sup> звернімо увагу ось на що: якби «професіоналістського» принципу заповнення управлінських вакансій Україна дотримувалася хоча б у незначній частині задекларованих владою випадків, то мала б ВВП, сумірний із показниками Франції, Італії чи Великобританії, а не на порядок нижчий. Звичайно, стверджувати, ніби в західних суспільствах не вдаються до послуг фахівців, які не зовсім гармоніюють з місцевою національною ідентичністю, було б некоректно: зазначене явище має не лише місце, а й безперечну тенденцію до зростання. Проте слід звернути увагу на декілька принципових «але»: по-перше, фахівець, який має очевидні розбіжності з національною ідентичністю сучасної респектабельної держави, є іноземцем, а не громадянином цієї країни; по-друге, усі фахівці-іноземці поставлені контрактами в цілком зрозумілі й недвозначні нормативні межі, котрі гарантують дотримання національних інтересів і гідності країни.

Наприклад, коли, найкращий футболіст України Андрій Шевченко подався до італійського «Мілану», то в його контракті не випадково була зазначена вимога інтенсивного оволодіння італійською мовою. Нагадаю, що йдеться про пункт у контракті з одним із найбагатших клубів світу, який, витративши \$25 мільйонів на купівлю Шевченка, безперечно, не збанкрутував би, якби викинув ще кілька десятків тисяч на перекладача, аби тільки талановитий гравець не марнував свій дорогоцінний час на штудіювання італійської. Однак «Мілан» запропонував стандартні контрактні вимоги, які виставляє кожен респектабельний клуб кожної повноцінної країни. То ж не випадково, коли на Шевченка поклав око лондонський «Челсі», український форвард був змушений протягом півроку опанувати вже англійську в достатніх для спілкування межах.

---

<sup>\*</sup>Пріоритет фаховості під час призначення на керівні посади у владній вертикалі не витримує критики вже хоча б тому, що влада – це свята святих державного управління: вона має певні режими секретності, жорсткої нормативістики і навіть конспірології, порушення яких може завдати непоправної шкоди, фатальних збитків. Тому попри привабливість критерію фаховості, зумовлену інтелектуально-аргументаційною невибагливістю, в логіці призначення на керівні посади слід віддавати перевагу все ж пріоритету **лояльності**: спочатку треба здійснювати відбір лояльних, а вже потім – фахівців. Натомість зворотний підхід призведе якщо й не до фатальних наслідків, то – в кращому разі – до тупцювання на місці. Зрештою, він уже до цього призвів.

Іронія (чи пак – фарс) цієї історії полягає в тому, що попри знання російської, італійської та англійської найкращий футболіст України на той час публічно не народив жодного речення українською. І після цього дехто дивується, чому обізнаний політиком світу ставиться до України як до бананової республіки чи трагікомічного квазідержавного непорозуміння. Той, хто дивується з цього приводу, не розуміє, що статус бананової республіки надається зовсім не за високі врожаї бананових плантацій.

Євген Маланюк назвав би такий стан справ «знуцанням над рештками національного інстинкту». Зрештою, справа не в стилістичних особливостях інтерпретації, а в безперечному і вкрай небезпечному для подальшого існування України як соборної держави висновку: якщо сучасний український соціум не активізує інтелектуальний і деонтологічний потенціал, не припинить торжище «імпровізацій» на тему мовного фактора, не дійде згоди щодо необхідності певної динаміки поступу в питанні мовної генези, то це так чи інакше дасть про себе знати або громадянським вибухом, або неефективністю функціонування суспільного організму, недостатністю й недієздатністю формальних ознак національної єдності.

Здебільшого подібні вибухи містять мовний аспект лише в ролі деякої спонуки, притлумленого мотиву, не цілком усвідомленого і відрефлектованого першопоштовху – сам же конфлікт набуває переважно етнокультурної, ментально-цивілізаційної чи геополітичної акцентованості. Втім, у нашому випадку вирішальне значення має лише кінцевий результат, а не формальні нюанси перебігу зазначеного процесу. Загальнонаціональний дискурс як обмін думками з приводу необхідності погодження перспективістської концептуалістики вседержавного гатунку значно доречніше проводити до початку конфлікту, оскільки, як зазначають німці, *коли говорять гармати, тоді важко почути один одного*. Від себе додамо: не почувши аргументів опонента, важко сформулювати загальноприйнятну точку зору, дійти згоди щодо доцільності руху в певному напрямі (в цьому разі – мовному).

Переконливих коментарів потребує також аспект так званої «недоцільності адміністративного впливу на перебіг мовної ситуації»: мовляв, природна генеза мовного середовища – це атрибутивна ознака будь-якої соціальної дійсності; вона є тим доконаним фактом, який не потребує додаткового коригування, адміністрування і т. ін. під впливом «надмірного патріотичного завзяття». Попри поширеність і стереотипізовану переконливість наведеної тези маємо (за принципом: Платон – мій друг, однак істина дорожча) визнати, що вона є результатом або інтелектуальних хитрощів, або браку інтелекту.

Річ у тім, що так зване «природне, нерепресивне становлення мовної буттєвості» з точки зору соціальної дійсності має всі ознаки нонсенсу, віртуальності, своєрідної квадратури кола, позаяк становлення мовної буттєвості на об'єктивних і незалежних від зовнішніх обставин принципах можливе в умовах хіба що вакууму, але аж ніяк не в реальному соціальному середовищі, яке неухильно здійснює перманентні поліфакторні впливи на перебіг мовної динаміки, тому в цьому випадку може йтися лише про міру, ступінь, акцентованість, програмну усвідомленість соціального регулювання (тобто репресивності, послуговуючись терміном Мішеля Фуко) в галузі мови, а не про сам факт такого типу регулювання.

Іншими словами, мовне середовище приречене зазнавати істотного спонукального, телеологічного, аксіологічного та іншого впливу з боку соціальної дійсності; інтрига зберігається лише щодо аспектів, котрі з'ясовують, наскільки інтенсивним і аргументаційно переконливим буде такий вплив, на яку ціннісну й етичну мету він орієнтуватиме, до яких смисложиттєвих пріоритетів апелюватиме. Якщо держава ігнорує мовний елемент свого системного функціонування, то вона автоматично віддає цю сферу «на відкуп» недержавним (іншодержавним) впливам або вуличній стихії. Зрозуміло, що в таких випадках розраховувати на дотримання державних інтересів не варто: якщо збіг з інтересами держави й матиме місце, то він буде лише ситуативним, випадковим і нетривалим.

Сьогодні мало хто згадує той факт, що Велика Китайська стіна, вибудована в 221 році до н. е. імператором Цинь Ши Хуанді, який мечем об'єднав 7 протокитайських царств, була другорядним за значущістю проектом переможця тих міжусобиць. Натомість основним як за тактичним, так і за стратегічним значенням вважається мовна інтеграція країни, в якій відмінності між окремими частинами (князівствами) на фонетичному рівні сягали від 20 до 80%, а на письмовому (ієрогліфічному) – від 50 до 95%\*. Імператор добре розумів: стіна – це лише інженерна перешкода на шляху експансіоністських зазіхань кочових монгольських племен, натомість основна проблема, з якою Китай мав справу доти і матиме в майбутньому, пов'язана з інтегрованістю державного механізму і динамікою міжрегіональних обмінів (господарсько-торговельних, інтерактивних, технологічних тощо). Тільки завдяки таким факторам країна набуває ознак єдиного механізму, складові частини якого діють узгоджено й цілеспрямовано.

---

\*Для прикладу: аналогічні показники відмінностей між українською та сербською, македонською, болгарською і хорватською мовами вдвічі й навіть втричі менші.

Час підтвердив мудрість імператора: хоча монголи інколи і руйнували окремі частини Великої Китайської стіни (як з'ясувалося, розбирати стіну набагато легше й швидше, ніж її будувати), проте їхні проникнення вглиб Китаю були переважно невдалими або й узагалі фатальними для нападників, оскільки ефективно об'єднана імперія давала рішучу відсіч зазіханням агресорів. Не випадково Конфуцій зазначав, що мовна інтеграція Китаю виявилася рівнозначною будівництву кількох десятків Великих Китайських стін.

Мовний генезис на Британських островах був не настільки вражаючим і драматичним, але все ж доволі повчальним. Розшарування суцільного кельтського мовного середовища розпочалося в III – II століттях до н. е. Після захоплення півдня Британії римлянами цей процес набув істотного прискорення: застосовуючи принцип «розподіляй – і володарюй», римляни всіляко заохочували становлення некельтської мови, а оскільки перехід на латину вважався не надто реалістичним, то вибір було зроблено на користь англійської мови як модифікації кельтської. При цьому кельтські слова цілеспрямовано вилучалися, а натомість вживлялися різноманітні новоутворення, які з часом набували «питомо англійського» статусу. І хоча наприкінці IV століття римські легіони були відкликані на материкову Європу з метою протистояння натиску варварів, однак інерція започаткованих процесів у мовному середовищі Британії тривала й надалі. Її промовистим підсумком можна визнати рубіж VIII – IX століть, коли в англійській мові з-поміж близько 15 тисяч слів залишилося лише 10 (!) кельтського походження. Між іншим, слово «Уельс» тогочасною англійською мовою означало «недоброзичливий чужинець», хоча йшлося про генетично споріднений народ, який лише продовжував спілкування прабатьківською мовою.

Утім, у XI столітті сталися кардинальні зміни: у 1066 році військо норманських, норвезьких і данських вікінгів під керівництвом Вільгельма Норманського висадилося на півдні Британії і в битві під Гастінгсом завдало дошкульної поразки підрозділам англійців. Як наслідок – Британія де-факто була завойована норманами. Норманська знать очолила всі ключові сфери життя країни, а в мовне середовище почали вживлятися слова й вирази з норманського діалекту

французької мови\*. 8-тисячне військо Вільгельма могло тримати в покорі 2-мільйонну Британію лише засобом жорстокого придушення будь-якої нелояльності, включно з мовною. Не дивно, що через 200 років англійська мова була вже наполовину нормансько-французькою. Втім, після вигнання норманів на зламі XIII – XIV століть відбувся зворотний процес: норманізи рішуче викорінювалися і протягом якихось двох десятиліть становили лише 3–5% загального словникового масиву тодішньої англійської мови.

Як бачимо, владою мова використовувалася як один із надзвичайно важливих інструментальних, зокрема ідеологічних, засобів суспільно-політичних перетворень. Провідну роль у переакцентуванні мовних пріоритетів відіграла владна вертикаль, яка здійснювала цілеспрямовані корекції «мовного курсу». Втім, з огляду на сенситивність (від пізньолатинського *sensitivus* – у вищій мірі сприйнятливий, чутливий), генеалогічно притаманну мові, вона, подібно до камертона, й сама доволі оперативно реагувала на будь-яку зміну політико-ідеологічних настроїв і очікувань. Є всі підстави стверджувати, що ця двоєдина характерна особливість мови виявляється найбільш адекватною і ефективною для теоретико-праксеологічного оперування зазначеним соціальним явищем.

Ще одним вражаючим і багато в чому повчальним прикладом значущості мовного фактора для становлення якісно нового соціуму і держави може слугувати Франція, мешканці якої наприкінці XVIII століття розмовляли на семи основних мовах і майже двох десятках

---

\*Витоки причини, чому вікінги насаджали в Британії не власну – норманську – мову, а французьку, сягають 911 року, коли в обмін на захист північного узбережжя Франції її король віддав ці території норвезьким вікінгам. Утворене королівство Нормандія формально вважалось васалом Франції, хоча насправді – з огляду на баланс збройних сил між двома країнами – скоріше Франція мала підлеглий статус. Вікінги, що перебралися в Нормандію, опанували французьку мову і наситили її численними норманізмами. Відтак, коли король Нормандії Вільгельм (на прізвисько Завойовник) вирішив покарати Британію за торговельну непоступливість, завоювавши її, то він опинився перед дилемою: яку з мов насаджати англійцям – французьку чи норманську? Простіше й природніше було б зробити вибір на користь норманської, оскільки нею володіли всі вікінги незалежно від території проживання, в той час як французькою спілкувалися лише ті з них, котрі мешкали в Нормандії. Однак Нормандія належала до числа респектабельних європейських королівств, тому використання панівної на її теренах французької мови для ідеологічної експансії в Британії сприймалося б Ватиканом і сусідніми країнами не настільки дражливо, як у випадку з рідною для всіх вікінгів норманською мовою. З огляду на цю обставину вибір було зроблено на користь французької мови – точніше, норманського діалекту французької мови.



місцевих діалектів. У 1792 році якобінці збагнули: основна загроза республіці полягає в тому, що більшість громадян не володіють французькою мовою. Такий стан речей було визнано загрозою національним інтересам і навіть національною зрадою. Задля створення єдиної держави і ефективної владної вертикалі довелося пожертвувати багатьма регіональними відмінностями, у тому числі й мовними. Чи порушувалися при цьому права людини у їх сьогочасному тлумаченні? Безперечно! І не просто порушувалися – якобінський терор винищив та репресував сотні тисяч співгромадян. Виправдання було простим: відсутність мовно-культурної гомогенності загрожує ще більшими збитками для національних інтересів – міжрегіональним протистоянням, громадянською війною тощо. З двох зол якобінці вибрали менше.

Безперечно, втілюючи в життя наміри мовного інтегризму, Робесп'єр і Сен-Жюст дещо передавали куті меду, вважаючи оптимальним інструментом досягнення мети гільйотину, однак саме завдяки їхній непохитній послідовності мовна спорідненість набула тих бездоганних кондицій, які дозволили Наполеону Бонапарту ефективно мобілізувати громадянську самовідданість французького суспільства і завойовувати три чверті континентальної Європи. У листах часів битви під Аустерліцом (1806 рік) лідер Франції відверто визнавав, що в разі збереження мовного status quo 20-річної давнини боєздатність його армії виявилася б фатально низькою, а на реноме потужної держави було б годі й сподіватися.

Зрештою, Україні не бракує власного історичного досвіду й емпіричного матеріалу. Наприклад, у середині 90-х років ХХ століття завершився процес кодифікації русинської мови. Він ознаменувався виданням термінологічного словника, правописних правил, а також двох читанок для початкових класів. Американський громадянин і канадський професор історії України Павло Магочій з цього приводу поширив маніфест, в якому зазначалося, що «відтепер русинська мова є нормативною кодифікованою мовою, вона набула достеменних ознак літературної мови» [710].

Українські засоби масової інформації відреагували на цю подію якимось надміру роздратовано й інтелектуально непереконливо. Найбільш вдалим був хіба що ретроспективний аналіз переходу від самоназви «русин» до етноніму «українець». Іван Пославський з цього приводу, зокрема, писав: «В умовах, коли Московська імперія з корисливих для неї геополітичних мотивів присвоїла собі історичну назву «Русь», а для панівного етносу переважно угро-фінського походження приборала

відповідний етнонім «русские», перехід автохтонних жителів історичної Русі до етноніма «українці» був абсолютно виправданий» [773].

Такою констатацією аналітичні й історіософські здобутки, власне, й обмежилися. Зокрема, так і не було з'ясовано, чому перехід від самоназви «русин» до етноніма «українець» відбувся не в усіх русинів. Поза увагою залишилися й самоідентифікаційні ознаки (світоглядні, ціннісні, культурні й геополітичні) сучасного русинства. Також не були виявлені рушійні сили й мотиваційні важелі етнополітичного самоусвідомлення русинів. Адже якщо погодитися зі зверхньою точкою зору Євгена Наконечного – мовляв, русинство відповідає такій стадії етнічного самоусвідомлення, коли з його носіїв можна легко ліпити кого завгодно: словаків, угорців, румунів, поляків тощо [507, с. 74–75], – то все-таки не зрозуміло, чому Україна не «зліпила» з них українців? Чи тільки тому, що «не було бажання»? Якщо відповісти ствердно, то недоречним видається роздратування з приводу етнолінгвістичного самоусвідомлення русинів; якщо ж дати відповідь негативну, то вочевидь хибною виявляється теза про світоглядно-політичну аморфність сучасного русинства.

Ще більшого подиву й прикрасі викликає по-дитячому наївне обурення з приводу механізмів кодифікації русинської мови: «Новоспечені мовознавці запопадливо вишукують такі діалектичні форми, які різняться від зразків, що існують в літературній українській мові. Вони напхали у свій «народний язик» словакізми, угризми, чехізми тільки тому, що в закарпатських суржиках вони десь мають місце... Мабуть, головним принципом для новоспечених філологів стало правило: якими б дивними й штучними не були нововведення, аби тільки не українські!» [710].

Створюється враження, ніби автор цих слів загалом не тямить, що то за явище таке – *кодифікація*. Між тим, кодифікація якраз і є піднесення діалекту (діалектів) до рівня літературної мови. Логіка і процедурні аспекти цього процесу практично скрізь однакові, тому дивуватися чи обурюватися нібито екстраординарністю й нахабством кодифікаторів русинської мови не слід. Напрошується попередній висновок: якщо Україна не стане на заваді формуванню як об'єктивних, так і суб'єктивних передумов кодифікації русинської мови, то процес мовного усамостійнення русинів набуде ознак послідовної і неухильно нарощуваної динаміки. Ось до чого доцільно повернути увагу – замість того, щоб витратити сотні тонн паперу на інфантильні «плачі Ярославни».

Оскільки за певних умов зазначеній проблемі цілком до снаги набути вирішальних ознак для перебігу культурної і суспільно-політичної еволюції України, то варто зупинитися ще на двох аспектах. Ідеться, по-перше, про принципову можливість проведення кодифікації будь-якого діалекту – нехай ним розмовляє навіть одне-єдине село. Себто, з точки зору юридичної процедури, кожен діалект чи суржик у принципі може бути визнаний суверенною мовою. Це означає наявність в Україні грандіозного потенціалу мовного сепаратизму. По-друге, мовне усамостійнення призводить до етнонаціонального самоусвідомлення, яке, в свою чергу, об'єктивно спонукає до політичного розмежування. Таким чином, **бездіяльність української влади провокує державну дезінтеграцію, розпад країни на десятки шматків, яким набридла вакханалія владного цинізму й тугодумства і які готові почати жити за принципом: рятуйся, хто може!..**

Уже сам факт тисячолітнього існування русинського цивілізаційного чинника потребує розсудливого ставлення до нього. Між іншим, ще під час революції 1848 року у Львові була створена Руська Рада (зауважте: не Українська). Це засвідчило єдність громадської думки щодо ідентифікаційної прийнятності самоназви «Русь» і «русин» реаліям і потребам тодішньої суспільно-політичної дійсності Галичини й Закарпаття. Коли ж на зламі ХІХ – ХХ століть політична свідомість і геополітична орієнтація піднеслися на вищий щабель, то відбулася структуризація: русини-українофіли переорієнтувалися на етнонім «українець», а русини-москвофіли й далі наполягали, що вони – «русини».

Черговий етап становлення суспільно-політичної свідомості (самоусвідомлення) припав на Першу світову війну. Зокрема, після відступу у 1915 році з Галичини російського війська австрійська влада вдалася до небачених на той час репресій проти русинів за пособництво Росії. За різними джерелами, було закатовано, повішено й розстріляно від 200 до 400 тисяч русинів Галичини. Жахливої слави зажив концентраційний табір Талергоф, в якому за чверть століття до гітлерівських бухенвальдів, майданеків і заксенхаузенів апробувалися методи масового винищення цілого народу.

Принагідно варто зазначити, що коли за Сен-Жерменським (1919 р.) і Тріанонським (1920 р.) мирними договорами русинська Підкарпатська Русь увійшла як автономна самоврядна одиниця до складу Чехословацької республіки, то вся документація велася трьома мовами:

чеською, угорською і русинською. Функціонувало більше півтори тисячі русинських шкіл, русинською мовою видавалися газети й журнали. Все це підводить до гранично об'єктивного й неупередженого висновку: чим достовірнішою інформацією ми володітимемо, тим більше матимемо можливостей зробити адекватні висновки. Інакше станемо заручниками демагогічної сваволі й зашкодимо собі ж.

За схожим сценарієм розгорталися події в Галичині: у 60-х – 80-х роках XIX століття царський уряд Росії «почав впроваджувати програму підтримки галицьких москвофілів, які орієнтувалися на Росію як на геополітичну силу, спроможну об'єднати Галичину і Україну під скіпетром єдиного монарха. Чимало галичан і закарпатців стали бажаними гостями у Санкт-Петербурзі. Багато з них отримали професорські кафедри і фінансову підтримку з царської казни. В середині 70-х років XIX століття царський уряд виділив величезні на той час кошти з метою побудови у Львові російського театру. Втім, гроші москвофілами були розкрадені, а театр так і залишився на рівні проекту» [397, с. 374].

До середини 80-х років XIX століття галицькі москвофіли «були домінуючою силою у всіх сферах громадського життя Галичини. У 1909 році міністерством внутрішніх справ і фінансів Російської імперії було прийняте рішення про регулярне виділення коштів для допомоги галицьким москвофілам. Щорічні перерахування в Галичину на ці потреби складали 85 тисяч рублів (60 тисяч – від міністерства внутрішніх справ і 25 тисяч – від міністерства фінансів). Аби зрозуміти, наскільки істотною була ця сума, варто порівняти її із 233 рублями – середньорічною зарплатою кваліфікованого промислового робітника у європейській частині Росії. Навіть на початку XX століття за проросійські партії на місцевих виборах віддавали свої голоси ледве не 30% українців Галичини. Щоправда, з кожним роком цей відсоток істотно зменшувався. Початок Першої світової війни став початком остаточного занепаду галицького москвофільства. На додаток до прогресуючого зниження рівня популярності розпочалися тотальні репресії активістів москвофільського руху і їхня депортація до концтабору Талергоф» [397, с. 374].

Дехто стверджує про недоцільність педалювання мовної проблематики чи навіть просто акцентування на ній уваги на тій підставі, що це нібито призведе до сплеску протестної істерії серед певної категорії населення сучасної України. Тут слід зробити декілька принципових застережень: а) так звану «протестну істерію» збуджує не лише мовний

сегмент, а й рішення влади в широчезному діапазоні – від параметрів прожиткового мінімуму й до перейменування вулиць, площ і населених пунктів; б) за відсутності ґрунтового моніторингу протестних очікувань вести мову про «цунамі протестної істерії» з наукової точки зору щонайменше некоректно; в) будь-яка істерія є симптомом хвороби, тому потребує відповідного – як до хвороби – ставлення.

Таким чином, виникають запитання концептуально-стратегічного значення: чи варто підігравати хворобі, створюючи їй оранжерейне середовище? Чи все-таки подібний страусячий підхід є безперспективним, тому зусилля слід скерувати на подолання хворобливої симптоматики засобами інтенсивної терапії (суспільного діалогу, виховання, пояснення і т. ін.)? Очевидно, другий варіант має певні переваги. Втім, дехто може поставити таку очевидність під сумнів, тому необхідний предметний дискурс з цієї проблематики – принаймні в середовищі фахівців, а якщо виникне потреба, то й на рівні всього соціуму: оскільки результати рішення позначаються на життєдіяльності суспільства в цілому, то соціум набуває статусу вирішальної інстанції для його затвердження.

Ефективність функціонування суспільної свідомості України потребує не лише відновлення історичної дійсності, а й визнання хибності багатьох узвичаєних стереотипів, які часто заводять громадську думку на манівці контрпродуктивних висновків. Цю тезу варто проілюструвати зауваженням А. Кримського: «Захопившись слов'янофільством, Шевченко виходив з ідеї, що український письменник повинен вибирати із словарної скарбниці живої української мови переважно такі елементи, що їх могли б зрозуміти геть усі слов'яни, і повинен уникати тих українських слів, котрі могли б являти собою будь-які труднощі для решти слов'янства. Щоб українську мову краще розуміли слов'яни, Шевченко широко користувався словами церковнослов'янськими, біблійними. Така мова не переставала бути дуже художньою малоруською мовою, та все ж у Шевченка українська мова виявила себе подібно до того, як у прекрасній мармуровій білій статуї виявляються риси живої людини – без тієї колоритності, якою виблискує живопис, і без тієї детальної точності, яку відтворює фотографія» [378, с. 114–115].

Як слушно зазначає Л. Аза, «важливість для респондентів мовного чинника доводять відповіді на запитання: «З чим насамперед пов'язане Ваше уявлення про Батьківщину?» У Західному регіоні рідна мова за своєю значущістю поступається лише місцю, де людина

народилася і виросла. У Центральному регіоні на третє місце її посунули народні звичаї, обряди й пісні. У Південному регіоні рідну мову обійшли лише місце народження й місце нинішнього проживання. У Східному ж регіоні поєднання усіх вищезазначених показників забезпечило їй четверте місце. Враховуючи, що запропонованих позицій було аж тринадцять, висновки щодо місця рідної мови в уявленнях респондентів про свою Батьківщину свідчать самі про себе. Хоча поняття «рідна мова» не завжди віддзеркалює реальну мовну поведінку, воно так чи інакше залишається значущим етнічним символом та ідентифікатором» [4, с. 500].

Якщо на четвертому році контролю над Україною (4 – 10 квітня 1923 року) радянська влада в особі VII конференції КП(б)У ухвалила рішення про українізацію державних установ, то деяким представникам української влади навіть після чверті століття існування суверенної української державності українізаційна нота, задана більшовиками майже століття тому, чомусь здається надміру високою. Тому, побоюючись фальцету, теперішня управлінська вертикаль переписує партитуру нотами нижчими й простішими – такими, що мінімізують вірогідність конфузу під час їхнього виконання. От тільки залишається одне «але»: комфортні для співу ноти можуть виявитися непридатними для державного будівництва орієнтирами. Більше того, інколи вони дискредитують і заперечують Українську державу в принципі.

Завдяки М. Гайдеггеру на рівні стереотипу ми засвоїли сентенцію, згідно з якою «мова – дім буття»: якщо в домі буде незатишно, то з високим ступенем імовірності можна припустити, що його мешканець – буття – залишить оселю. А покинутий дім – це завжди моторошно і трагічно. Повертаючись до українського прикладного аспекту, сформулюємо запитання по суті справи: де ще, як не в Україні, українська мова може розраховувати на прихисток, на комфортну духовну оазу? Риторичність такого з'ясування не викликає сумнівів, оскільки відповідь «ніде» є очевидною. Отже, одне з двох: **або держава забезпечить українській мові повноцінний розвиток, або цивілізаційному проекту на ім'я Україна буде покладено край.**

## ПІСЛЯМОВА

### ПОБАЧИТИ БЕРЕГ

*Коли сумніваєшся – кажи правду  
(Марк Твен)*

Іронічний стереотип наполягає, що найліпший спосіб позбутися надокучливих думок про будь-що – написати про це книгу. На жаль, поліаспектність сучасного суспільства загалом і його ідентифікаційні перехрестя зокрема не залишають надії на задовільний ефект використання такої рекомендації: обов'язково залишатимуться підозри щодо наявності змістовних лакун, аргументиційної незбалансованості та ілюстративної асиметрії. Зрештою, нічого дивного – адже це саме той випадок змістовної поліаспектності, коли можна з упевненістю констатувати: не вичерпати моря ситом.

Розмірковуючи про «рецептуру» ідеальної книжки, Шарль Моріс Талейран рекомендував «поглянути на своє творіння очима читача». Порада вочевидь мудра, але водночас і нездійсненна, бо як ідентифікувати ті «очі читача»? І чи існують вони взагалі як конкретна змістовно-стилістична ієрархія, чи можлива така амальгама в принципі?

На жаль, нібито бездоганна порада поглянути на викладений матеріал очима іншої людини, інших світоглядних, аксіологічних та інтерпретаційних позицій на практиці здебільшого викликає непереборні труднощі, бо такий погляд не утворює сутнісної єдності, яку варто взяти за взірець. Це завжди – не якийсь спільний вектор, а сукупність значною мірою несумісних за багатьма ознаками пріоритетів і преференцій. Тому орієнтація на них контрпродуктивна в принципі: здебільшого вона призводить не до омріяної консенсусної єдності, а до того, що народна мудрість формулює так: намагатися догодити всім – значить насправді не догодити нікому.

Видатний нідерландський художник Моріц Корнеліс Ешер влучно зауважив, що математики відкрили двері, які ведуть в інший світ, але самі увійти в цей світ не наважилися, бо їх більше цікавить шлях і двері, які знаходяться на цьому шляху, а не сад, який квітне за дверима і є фактичним апофеозом попереднього шляху. На відміну від

нерішучих математиків, Ешер віддав перевагу відвідинам саду... І представники гуманітарних наук його добре розуміють.

Важко не погодитись із Юргеном Габермасом: у наш час істини розсіяні за багатьма універсумами дискурсів, вони більше не піддаються ієрархізації, але в кожному з цих дискурсів ми вперто шукаємо прозорінь, які могли б переконати всіх. У «Негативній діалектиці» Теодор Адорно переконливо обґрунтував тезу, відповідно до якої зміна розуміння та інтерпретації світу є передумовою змін у світі. Це істотно актуалізує аспект і потребу адекватного розуміння і переконливої інтерпретації.

Якщо гострий бінокулярний зір забезпечує орлів надзвичайно об'ємним баченням, то людині такий прилад не наданий від природи, тому вона змушена компенсувати його нестачу засобом культурних know-how в особі критичного, системного, рефлексійного мислення. Загалом же повноцінний і ефективний інтерактивний обмін можливий лише на принципах діалогізму, відкритості, транспарентності, публічності, аргументаційної і фактографічної обґрунтованості. Лише таким способом можна досягти мети think big – тобто мислити масштабно. І саме такого мислення Україна (принаймні на рівні правлячої еліти) потребує на оглядову перспективу.

Прописна істина суспільствознавства стверджує: всі сфери життєдіяльності соціуму функціонують за взаємопотенціуючим принципом, а міра ефективності суспільства залежить від симетричного виконання кожним функціональним елементом свого покликання в межах соціальної системи. Зазначена симетрія означає потребу уникнення двох поширених недоліків – як гіпертрофованого, так і неповноцінного розвитку одного з елементів. Окреслену вимогу можна проілюструвати на таких прикладах: недооцінка значущості матеріального виробництва і економічної сфери призводить до зниження рівня споживання і наростання кризових явищ у суспільстві, розмивання норм і цінностей, які регулюють поведінку індивідів, зумовлюючи соціальну ентропію, конфлікти і анархію; натомість утвердження ідеї примату політики над економікою та іншими суспільними сферами часто взагалі завершується крахом соціальної системи.

Між меморандумом, маніфестуванням тих чи інших пріоритетів та реаліями їх утілення на рівні суспільного праксису часто знаходиться нездоланне провалля – і не лише не стільки з причин безвідповідальності чи недієздатності політика, скільки з огляду на жорсткі обмеження, які соціальна дійсність конкретно-історичного формату



накладає на ті чи інші можливості (сценарні плани) розвитку. На жаль чи на щастя, але суспільна сфера не є полігоном для випробування яких завгодно know-how – точніше, такі випробування можливі, але їхні результати розчарують випробовувачів. Це не той випадок, коли можна собі дозволити розкіш діяти за принципом: «что нам стоит дом построить – нарисуем, будем жить!» Суспільство – це мистецтвознавець високого ґатунку, воно одразу вибраковує непереконливі «малюнки».

За великим рахунком, людина не може вибрати культуру, бо культура сама «вибирає людину» – в тому сенсі, що неухильно притаманна їй за результатами самої логіки життєвого процесу так само, як певна етнічність, мова та інші успадковані атрибути соціального буття. Натомість вибір людиною цивілізаційного вектора (напряму, ієрархії) цілком можливий і за багатьох обставин навіть неминучий.

Зазначена відмінність можливостей успадкування культури та цивілізації зумовлена глибиною сутнісної демаркації цих феноменів індивідуального і суспільного буття: якщо критеріальною точкою відліку **культури** є якість, творчість, мистецтво, евристичність і креативність, то **цивілізація** корелятивно сумісна з кількістю, технікою, процедурою, «наукометричністю». Якщо культура віддзеркалює духовні першовитоки, рафіновану якість і генеалогічну вкоріненість у соціальній дійсності певного конкретно-історичного формату, то цивілізації притаманні діаметрально протилежні ознаки – матеріальна критеріальність, здебільшого кількісні ознаки й одиниці виміру, а також прагнення не обтяжувати себе тісними й глибокими зв'язками з тією чи іншою парадигмою суспільного функціонування (життєдіяльнісний принцип «перекотиполе», який до вподоби пройдисвітам найрізноманітнішого ґатунку).

Артур Шопенгауер зробив симптоматичне порівняння: хаотичні звуки оркестру семантично перегукуються із **цивілізацією**, але аж ніяк не з **культурою**, позаяк культура передбачає не стільки кількісно сукупну взаємодію музичних інструментів, скільки наявність певного якісного солітера, який засобом ефективного соло цілеспрямовує зусилля решти музичних інструментів.

Зрештою, попри очевидні модальнісні переваги перед цивілізацією культура не є бездоганною з багатьох міркувань: приміром, ксенофобія є не випадковою індивідуальною чи колективною мутацією, а генеалогічним атрибутом людини і соціокультурних реалій у трансчасовому форматі. Культурі також притаманна інтерпретаційна

вразливість, а вживання цього терміна «скрізь і всюди» вочевидь девальвує його змістовні параметри, перетворюючи в смисловому сенсі на розстріляну мішень. Не дивно, що на відміну від «інертного» поняття «культура» останнім часом із метою підкреслення активності, динамізму соціокультурних процесів усе частіше використовується термін «**інкультурація**».

Якщо порушити цвинтарну тишу забуття, то з'ясується, що трагічна історія України містить безліч ілюстрацій неприпустимості ігнорування аспектів цивілізаційного вибору. Варто лишень пригадати, що найбільша демографічна катастрофа українства виявилася результатом навіть не жахливих Голодоморів 1921, 1932–1933 та 1947 років, а Великої Руїни як результату протиборства козацької еліти на тлі потреби цивілізаційного вибору. Впродовж буквально кількох десятиліть (1648 – 1680 роки) депопуляція українців становила, за різними оцінками, від 600 до 1000%, тобто населення зменшилося майже в 10 (!) разів.

Об'єктивна оцінка наявного стану речей і окреслення реалістичних перспектив на оглядове майбутнє України має відштовхуватися від врахування деяких визначальних аспектів – зокрема, від розуміння, що, з одного боку, індивідуальні, групові й корпоративні інтереси є універсальною даністю, яка притаманна кожному суспільству і в межах соціальної форми буття людей не підлягає викориненню в принципі; з іншого боку, всі індивідуальні та партикулярні інтереси етиологічно (тобто генетично, генеалогічно, в своїй природі) містять протиріччя (принаймні потенційно) стосовно інтересів загальносуспільних, державних.

**Мудрість політичного керівництва державою і ефективність державного управління визначається насамперед умінням максимально задовольнити обидва типи інтересів – як партикулярні, так і загальносуспільні. При цьому слід враховувати, що пріоритетне значення для перспектив держави мають інтереси загальносуспільні, а задоволення інтересів партикулярних має відбуватися після забезпечення інтересів суспільства і держави, фактично за залишковим принципом, а не навпаки.**

Перспективи розвитку суспільства і держави не повинні залежати (а прецінь – визначатися) інтересами окремих індивідів (безвідносно до їх конкретно-історичного статусу), бізнес-груп, соціальних прошарків, конфесій, етносів тощо. Водночас не слід

заперечувати очевидне: побудова гармонійного і солідарного суспільства перебуває в безпосередній залежності від якомога повнішого задоволення інтересів усіх і кожного.

Утім, якщо неврахування чи ігнорування інтересів якогось суспільного сегмента підриває довіру до чинної влади та інституту держави лише обділеного увагою суспільного сегмента, то вкорінений на рівні суспільної свідомості стереотип про відсутність пріоритету загальносуспільних, державних інтересів тягне за собою невдоволення абсолютної більшості суспільства і тією чи іншою мірою призводить до того, що Томас Гоббс назвав *bellum omnium contra omnes*, тобто «війною всіх проти всіх».

Суспільство, в якому єдність інтересів дискредитована владно-управлінською вертикаллю, не має перспектив на майбутнє і, як правило, або стає легкою здобиччю експансіоністських зазіхань сусідів, або взагалі деградує до того стану, в якому не потрібне нікому. Всесвітня історія має в своєму розпорядженні величезний ілюстративний масив такого фатального розвитку подій – причому, подібним способом руйнувалися не лише невеличкі недорозвинені країни, а й величезні імперії.

Одне з головних завдань полягає у визначенні можливих і необхідних умов соціальної кооперації. Теоретично це може виявлятися по-різному – як пошук способів гармонізації особистого та суспільного інтересу, створення схем ефективного і справедливого розподілу матеріальних і нематеріальних ресурсів або оптимальної конфігурації соціальних інститутів.

Україні сучасного формату вочевидь не слід легковажити зазначеним аспектом: пріоритетність національних інтересів повинна стати її ключовим меседжем, інформаційно-пропагандивним пріоритетом розвитку. Йдеться не про порожнє гасло – **абстракцію загальносуспільних, національних інтересів треба інтенсивно наповнювати реальним змістом, послідовними і поступальними діями щодо забезпечення консенсусно прийнятої форми адекватним змістом. Цей тип інтересів повинен набувати практичного змісту внаслідок максимально широкого, транспарентного загальнонаціонального діалогу.**

Варто визнати, що прийти до конкретних консенсусних рішень у такому форматі непросто, проте факт наявності подібного «комунікативного майданчика» вже сам по собі ефективно працює на користь національної консолідації і взаємопідтримки, а саме цього

Україна найбільше потребуватиме в оглядовому майбутньому. На жаль, доцільність зусиль у зазначеному напрямі поки що або ігнорується, або сприймається органами державної влади і державного управління за залишковим принципом. Конкретних заходів може бути безліч. Утім, означена проблема потребує не стільки конкретних заходів і не їх конкретної кількості, скільки акцентованих, симетричних зусиль влади і громадянського суспільства.

На сьогодні існують різні концептуальні підходи до змістовної демаркації еліти. Згідно з В. Парето, елітою є люди, які володіють найвищим індексом у сфері діяльності. Г. Моска визначав еліту найбільш активною групою у сфері суспільно-політичної діяльності, зорієнтовану на владу, організовану верству, меншість суспільства, «правлячий клас». Х. Ортега-і-Гассет елітою інтерпретував людей, яким притаманний найвищий ступінь відповідальності, які володіють інтелектуальними і моральними перевагами перед масами. А. Тойнбі уподібнював еліту творчій меншості суспільства на протигагу нетворчій більшості.

Зрештою, від якої концептуальної системи координат не відштовхнись, а висновок не матиме істотних відхилень – «сучасна номінальна українська еліта фактично є квазіелітою, неспроможною виконувати свою суспільну функцію» [249, с. 143]. Абсолютна більшість представників сучасного українського політикуму нагадує того трагікомічного персонажа Мольєра, який завжди був впевнений у тому, що він – талановитий поет, і лише на схилі віку дізнався, що все життя писав прозою...

Сутнісна демаркація і візуалізація образу ідеального політика (чи пак – ідеальної моделі політика) відбувається за посередництва його особистісного портрета, принаймні в сукупності трьох складових такого портфоліо – світоглядної, аксіологічної та психологічної. Дійсність сучасного українського політикуму залишає безліч запитань щодо кожної складової. Крім того, доводиться констатувати відсутність спроможності, вміння і бажання поглянути на предмет ідейного протистояння очима опонента. Це стає на заваді інтроспективності як умінню ефективно засвоювати світоглядні пріоритети, мотиви і буттєві акценти зовнішнього середовища. У психіатрії це називається відсутністю зворотного зв'язку. Висловлюючись метафорично, вони зовсім не дивляться в дзеркало.

Зрештою, доводиться констатувати, що, попри істотний виховний вплив Революції Гідності, більшість сучасного українського

політикуму дратує не лише фактор дзеркала, а й елементарні демократичні норми й принципи: як висловлювався один з персонажів кінофільму «Планета мавп», «я не проти свободи слова – аби лише всі мовчали». До переліку ключових проблем також варто віднести імітаційно-формальний характер політичних партій і структур громадянського суспільства, які фактично не виражають реальних інтересів широких верств населення.

Згідно з концепцією «епімелії» (буквально «турботи про себе») Платона вміння піклуватися про себе – це лише попередня умова турботи про інших як відповідальної політичної дії. Доводиться визнати, що сучасна українська еліта ще не доросла до канонів еліти часів грецької античності, бо вона зупинилась у своєму еволюціонуванні лише на рівні піклування про себе. За таких обставин владі не варто розраховувати на поблажливість громадської думки до себе.

Про таку категорію політиків фундатор стоїцизму Луцій Анней Сенека писав, що вони «не бачать берега». Якщо берег – це народ, то політична діяльність – це човен: і хоча справа човна – плисти, але він змушений час від часу шукати і знаходити рятівний берег. Якщо ж ти не бачиш берега, то мета досягти його виявиться нездійсненною.

Утім, такий стан речей є фатальним не лише для влади: відсутність змін на краще в цьому аспекті суспільної життєдіяльності робить перспективи соціальної гармонії і солідаризму апріорі утопічним, недосяжним буттєвим горизонтом. Якщо не докласти рішучих зусиль у напрямі коригування такого негативного розгортання подій, то реалізація апокаліптичного сценарію розвитку України виявиться неминучою.

Якщо в світоглядно-теоретичному, концептуальному сенсі українська офіційна політика доби державної незалежності є інфантильною, наївною і недосвідченою, то в практичному форматі вона взагалі в багатьох випадках безвідповідальна, позбавлена державницького і етичного стрижня. Створюється враження, що аспекти деонтології і ригористики, які регламентують діяльність з позицій належного (чи то за посадовим статусом, чи за ознакою *noblesse oblige*), не мають для української формальної політичної еліти жодного спонукального значення, є чимось на кшталт *flatus vocis*, тобто коливанням повітря, порожнім звуком – і не більше! Ясна річ, з такою системою життєдіяльнісних координат керманічів важко розраховувати на прихильність історичної долі, яка в 1991 році хоч і посміхнулась Україні, але її терпіння не безмежне.

На жаль, здійснення суспільством Революції Гідності ще не гарантує його забезпечення гідною владою, надання гідних чиновницько-бюрократичних послуг, отримання гідних заробітних плат за гідну працю і т. ін. Імплементация принципу гідності на всіх щаблях суспільної життєдіяльності вочевидь потребує тривалої і копіткої праці, принципової і безкомпромісної боротьби із глибоко вкоріненими вадами, хибними стереотипами і непродуктивними автоматизмами сприйняття дійсності й реагування на неї. А інакше доведеться на власному досвіді засвідчувати втілення однієї з найбільш образливих закономірностей суспільної процесуальності: революції здійснюються ідеалістами, а результатами революційних звершень користаються негідники.

Зрештою, вістря проблеми не в негідниках і навіть не в тому, що вони паразитують на результатах чийсь жертвості: фатальна деморалізуюча несправедливість полягає в тому, що такий стан речей дискредитує сакральність Революції і її мучеників – тих, хто поклав душу й тіло на вівтар свободи. Не виключено, що тавро такого непомильного гріха доведеться вирізати з м'ясом... А оскільки досвіду подібних хірургічних процедур бракує, то цілком можливі небажані ексцеси.

Ефективним інструментом суспільної модернізації може стати політика нового реалізму. Наведене словосполучення не випадкове: реалізм політики такого ґатунку наполягає на необхідності якомога адекватнішого сприйняття дійсності в усіх її істотних аспектах, а новизна наголошує на потребі оперування не закономірностями й особливостями суспільно-політичного статус-кво «взагалі», а з урахуванням новітньої динаміки, тенденцій, загроз і проблемних викликів. Лише дотримуючись таких вимог, можна розраховувати на створення ефективної превентивної політики, а не її котрпродуктивної версії в перманентно кризовому, «пожежному режимі».

Безперечно, політика нового реалізму з'явиться не на порожньому місці: як типологічна спадкоємниця доктрини «реальної політики», вона базуватиметься передовсім на принципах балансу (чи пак – рівноваги) – зокрема, балансу інтересів ключових суб'єктів політичного процесу, балансу намірів та можливостей і т. ін. В основі ж балансів і доктрини «реальної політики» знаходиться фактор сили: саме від нього залежить конкретно-історичний рельєф політичного статус-кво. Зміна політичного рельєфу як на локальному, так і на глобальному рівні постає результуючим ефектом зміни рівноваги і зміщення

балансів, що, в свою чергу, є наслідком виклику чинному статус-кво з позицій сили, силового аргументу.

Отже, якщо Україна невдоволена своїм міжнародним статусом, то їй слід не займатися контрпродуктивними апеляціями до «авторитету Будапештського меморандуму», який насправді нікого й ні до чого не зобов'язує, а подбати насамперед і в основному про нарощування силової компоненти (фінансово-економічної, військової тощо) як найбільш реального інструменту переформатування наявного стану речей на свою користь.

Еволюція людського суспільства *de facto* є еволюцією свободи – як її усвідомлення людиною, так і втілення усвідомленого образу на практиці суспільної життєдіяльності. Чим вищий щабель свободи підкорено, тим ближче суспільство до Бога. Однак на цьому шляху завжди чатує чимало небезпек: як влучно констатував поет, «свобода извечно жертв искупительных просит». Без них вона не може втамувати свою спрагу – особливо коли йдеться про свободу колективну, національну, суспільну. Безбілетних на кіносеансі свободи не буває. Інтрига ж зберігається лише щодо того, як, чим і ким ми сплачуємо за квиток свободи.

Нобелівський лауреат Далай-лама XIV Тенцін Г'яцо переконливо зазначає, що сучасні масштабні конфлікти можна звести нанівець не створенням засобів знищення і не застосуванням більшої військової сили, оскільки розв'язання окресленої проблеми в принципі не може бути ані суто політичним, ані технічним. За своїми сутнісними ознаками воно може бути лише інтелектуальним та моральним – у тому сенсі, що нам необхідне чітке розуміння нашого загальнолюдського становища у часі й просторі. Кліффорд Гірц не випадково стверджував: «Деякі з найбільш важливих рішень, котрі стосуються вибору напряму суспільного життя, вироблені не в парламентах чи президіях, а в неформалізованих сферах життєдіяльності, які Дюркгейм відрекомендував “колективною совістю”» [165, с. 367].

По суті, всі релігії проповідують якщо й не однакові, то дуже схожі, цілком когерентні пріоритети, а різниця в догматах неусувна в принципі, позаяк вона зумовлена культурно-історичними особливостями генезису й менталітету. З огляду на такий статус-кво для людства набагато корисніше спробувати застосувати в повсякденному житті ті всезагальні принципи чеснот, які сповідують усі релігії, ніж сперечатися щодо другорядних відмінностей різних підходів.

Між іншим, серед безлічі новацій видатного фізика, математика, інженера і винахідника Герона Олександрійського – іграшка, яка оберталася за рахунок енергії пару (паровий двигун), що виривався через сопла (реактивний рух). Фактично розвиток металургії і технологій у тогочасній Олександрії дозволяв створити паровий двигун, однак цього не сталося. Серед головних причин учені називають наявність дармової рабської сили, на тлі якої створення парового агрегату виявилось незапитаним. Простежується виразна аналогія: доки в Україні робоча сила, трудові ресурси будуть недооцінені, про жодну модернізацію не може бути й мови. Поки життя і здоров'я людини коштує копійки, копійчаними є і права такої людини. Реалізацію таких прав ніхто не захищає: ними або відверто нехтують, або ж їх, у кращому разі, купують – вульгарно і за безцінь.

Сергій Пирожков та Назіп Хамітов цілком слушно зазначають, що «цивілізаційний вибір геополітичних і культурних векторів стає продуктивним лише тоді, коли є похідним від іманентного вибору способу життя і цінностей, тих цінностей, що насправді відповідають інтересам України і є органічними та продуктивними для її громадян. Наявність потужного громадянського суспільства в балансі з державою, яка підтримує креативну самореалізацію особистості та підтримується нею, – умова цивілізаційного вибору, який не просто посилить суб'єктність України, а й виведе Українську державу на світовий рівень. Головним суб'єктом реалізації цивілізаційного проекту України в умовах демократичного суспільства є не абстрактна держава, культура чи громадянське суспільство, а вільний самореалізований громадянин, який творить нову державу, нову культуру і нове громадянське суспільство, роблячи свою країну суб'єктом світової історії» [556].

Єдине, що тут потребує корекції чи принаймні більшої смислової прозорості, – це маркер абстрактності, який у цьому разі має ще й негативне конотативне забарвлення: насправді держава, культура і громадянське суспільство не можуть бути абстрактними (культура і громадянське суспільство – апріорі, в принципі, а держава – апостеріорі, якщо керується в своєму функціонуванні хоч якимись принципами). А от «вільний самореалізований громадянин» – це якраз класична абстракція, причому, абстракція потрібна, оскільки такий термінологічний конструкт складається з трьох слів, кожне з яких потребує змістовної конкретизації, розкодування від того коду абстракції, який у кожного з нас істотно відрізняється від інших. Лише таке розкодування створює можливість змістовного консенсусу –



зведення абстракцій (аморфних концептів як дробів з різними знаменниками) до конкретики (спільного знаменника) смислової виразності.

Майк Тайсон мав рацію: коли людина піднімається після нокдауну, то це є наслідком наявності характеру, а не якихось фізичних причин. Народ і країна, які тривалий час були обділені милістю поступального історичного розвитку, потребують не лише (а інколи й не стільки) достеменного розуміння своїх культурно-цивілізаційних, геополітичних і господарсько-економічних перспектив, скільки незламного характеру, який гарантує реалізацію свого потенціалу попри будь-що і наперекір будь-чому.

Мадам Коко Шанель також не розминулася з істиною, коли зазначила: якщо ви прагнете отримати те, чого ніколи не мали, то повинні бути готові робити те, чого ніколи не робили. Воістину, **навіть якщо ми втомлені й згорблені, існує безліч способів розправити плечі й підняти голову, аби нарешті стати тим, ким ми ще ніколи не були, не наважувалися бути. Це треба не лише усвідомити світоглядно-теоретично, а бути готовим утілити на практиці.**

Поль Валері відверто визнав: «Поєму ніколи не закінчують – її полишають у розпачі» [631]. Проблематика цивілізаційних перехресть суспільства сучасного формату настільки поліаспектна, що вона може бути адекватно осмислена лише крізь призму ідеї глобальної цілісності як методологічної рефлексії сучасної епохи, концептуальної основи і системного регулятора наукового пізнання. Реалізувати таку ідеальну модель у всій повноті її аспектного й аргументаційного діапазону на монографічному рівні практично неможливо. На те вона й ідеальна модель, щоб слугувати теоретичним взірцем. Утім, це не означає недоцільності практичних спроб наближення до неї, адже навіть найдовший шлях починається з першого кроку.

## ЛІТЕРАТУРА

1. *Абульханова К. А.* Время личности и время жизни. – СПб. : Алетейя, 2001. – 304 с.
2. *Аверинцев С. С.* Попытки объясниться. Беседы о культуре. – М. : Прогресс, 1988 – 48 с.
3. *Автономова Н. С.* Миф: хаос и логос // *Заблуждающийся разум? : Многообразии вненаучного знания.* – М. : Политиздат, 1990. – С. 30–57.
4. *Аза Л.* Регіональний аспект етномовної диференціації // *Українське суспільство. Соціологічний моніторинг.* – К. : Інститут соціології НАН України, 2003. – 682 с.
5. *Акерман Д.* Всеобщая история чувств / [пер. с англ. А. В. Гришина]. – М. : КоЛибри, Азбука-Аттикус, 2018. – 383 с.
6. *Акопян В.* Концептуальні ідеї сталого людського розвитку // *Вісник Інституту розвитку дитини.* – 2011. – № 15. – С. 5–12.
7. *Акутагава Р.* Паутина: Новеллы. – М. : Правда, 1987. – 479 с.
8. Америка. – 1985. – Сентябрь. – № 346.
9. *Амоша О.* Соціальна відповідальність в контексті розвитку людського потенціалу // *Держава і суспільство.* – 2011. – № 1. – С. 122–127.
10. Анализ ДНК подтвердил: Ева Браун была еврейкой [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://newsru.co.il/world/30apr2014/dna\\_0012.html](http://newsru.co.il/world/30apr2014/dna_0012.html).
11. *Андреев М. Л.* Поэтика прошлого // *Феномен прошлого.* – М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2005. – С. 67–95.
12. *Андреев И., Назарова Л.* Электронная западня // *Свободная мысль.* – №1/2014. – С. 122–135.
13. *Андреева Г. М., Богомолова Н. Н., Петровская Л. А.* Зарубежная социальная психология XX столетия: Теоретические подходы: Учеб. пособие для вузов. – М. : Аспект Пресс, 2002. – 287 с.
14. *Андрієнко О. В.* Ліберально-демократичні цінності в пострадянській Україні // *Вісник Донецького національного університету економіки і торгівлі імені Михайла Туган-Барановського: науковий журнал.* – 2009. – Випуск 2. – С. 81–86.
15. *Андрійчук В.* Глобалізація, інтеграція та економічна безпека України // *Політика і час.* – 2003. – № 9. – С. 61–70.
16. *Андрущенко В.* Гуманітарна політика України: методологія, теорія, практика // *Роздуми про освіту.* – К. : Знання України, 2004. – 804 с.
17. *Анкерсмит Ф. Р.* Возвышенный исторический опыт; [пер. с англ. И. В. Борисова, Е. Э. Лямина, М. С. Неклюдова, А. А. Олейников, Н. Н. Сосна]. – М.: Европа, 2007. – 612 с.
18. *Анкерсмит Ф. Р.* История и тропология: взлет и падение метафоры; [пер. с англ. М. Кукарцева, Е. Коломоец, В. Катаева]. – М. : Прогресс-Традиция, 2003. – 496 с.
19. *Анкерсмит Ф.* Нарративная логика. Семантический анализ языка историков. – М. : Идея-Пресс, 2003. – 360 с.
20. Антимонопольна діяльність : підручник / В. Д. Лагутін, Л. С. Головка, Ю. І. Кречул та ін. ; за ред. проф. В. Д. Лагутіна. – К. : КНТЕУ, 2005. – 580 с.

21. *Антипов Г. А.* Историческое прошлое и пути его познания. – Новосибирск: Наука, 1987. – 242 с.
22. *Антоненко-Давидович Б.* Як ми говоримо. – К.: Радянський письменник, 1991. – 266 с.
23. *Арендт Х.* Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме. – М.: Европа, 2008. – 424 с.
24. *Арендт Х.* Криза виховання й освіти // Між минулим і майбутнім. – К.: Дух і літера, 2002. – С. 181–204.
25. *Арендт Х.* Массы и тоталитаризм // Вопросы социологии. – 1992. – Т. 1. – № 2. – С. 24–31.
26. *Арон Р.* Введение в философию истории // Р. Арон. Избранное: Введение в философию истории. – М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. – 543 с.
27. *Арон Р.* Демократия и тоталитаризм. – М.: Текст, «РИФ», 1993. – 301 с.
28. *Арон Р.* Измерения исторического сознания. – М.: Либроком, 2010. – 192 с.
29. *Арутюнов С. А.* Этничность: объективная реальность // Этнографическое обозрение. – 1995. – № 5. – С. 7–15.
30. *Арутюнян М. П.* Миф и идеал в структуре мировоззрения // Миф и идеал в современном мире: Сб. науч. ст. по материалам междунар. конф. «Запад–Восток: Образование и наука на пороге XXI в.». – Хабаровск, 2001. – С. 4–24.
31. *Арьес Ф.* Человек перед лицом смерти; [пер. с фр.]; общ. ред. С. В. Оболенской; предисл. А. Я Гуревича. – М.: Издательская группа «Прогресс» – «Прогресс-Академия», 1992. – 528 с.
32. *Аутвейт У.* Реализм и социальная наука // Социо-логос. Общество и сферы смысла. Т. 1. – М.: Прогресс, 1991. – С. 141–170.
33. *Бабич М.* 15 мифов российской истории [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://blog.babich.me/2014/03/15-mifov-rossijskoj-istorii.html>.
34. *Баган О.* Який народ живе за Карпатами? [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://dontsov-nic.org.ua/index>.
35. *Бадью А.* Загадочное отношение философии и политики. – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2013. – 112 с.
36. *Байбурин А. К.* Ритуал в системе знаковых средств культуры // Этнознаковые функции культуры. – М.: Наука, 1991. – С. 43–58.
37. *Баксанский О. Е., Кучер Е. Н.* Современный когнитивный подход к категории «образ мира»: (методологический аспект) // Вопр. философии. – 2002. – № 8. – С. 52–69.
38. *Барабаш Ю.* Бінарна опозиція «батьківщина – чужина» в Гоголя і Шевченка // Гоголезнавчі студії: статті і дослідження. Випуск другий. – Ніжин, 1997. – 138 с.
39. *Барт М. А.* Эпохи и идеи. Становление историзма. – М.: Мысль, 1987. – 348 с.
40. *Барт Р.* Миф сегодня // Барт А. Избранные работы: Семиотика: Поэтика. – М.: Прогресс, Универс, 1994. – 616 с.
41. *Барулин В. С.* Российский человек в XX веке. Потери и обретения себя. – СПб.: Алетейя, 2000. – 431 с.

42. *Бауман З.* Глобализация. Последствия для человека и общества. – М. : Весь Мир, 2004. – 183 с.
43. *Бауман З.* Идентичность в глобализирующемся мире [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <<http://www.tovievicj.ru/book/print/155.jtm>> [15 сентября 2008].
44. *Бауман З.* Индивидуализированное общество. – М. : Логос, 2002. – 390 с.
45. *Бауман З.* Текущая современность; [пер. с англ.; под ред. Ю. В. Асочакова]. – СПб. : Питер, 2008. – 240 с.
46. *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. Изд. 2-е. – М. : Искусство, 1986. – 445 с.
47. *Бек У.* Космополитическое мировоззрение. – М. : Центр исследований постиндустриального общества, 2008. – 336 с.
48. *Бек У.* Общество риска. На пути к другому модерну; [пер. с нем. В. Седельника, Н. Федорова; послесл. А. Филиппова]. – М. : Прогресс-Традиция, 2000. – 384 с.
49. *Бек У.* Трансформация политики и государства в эпоху глобализации // Свободная мысль XXI. – 2004. – № 7. – С. 3–11.
50. *Белый А.* Символизм как миропонимание / сост., вступ. ст. и прим. Л. А. Сугай. – М. : Республика, 1994. – 528 с.
51. *Бенвенист Э.* Общая лингвистика / под редакцией, с вступительной статьей и комментарием Ю. С. Степанова. – М. : Прогресс, 1974. – 446 с.
52. *Бенда Ж.* Предательство интеллектуалов / [пер. с франц. В. Гайдамаки]. – М. : ИРИСЭН, Мысль, Социум, 2009. – 312 с.
53. *Бендасюк О. О.* Людський капітал як основний фактор економічного розвитку // Держава та регіони. Науково-виробничий журнал. Серія: Економіка та підприємництво. – 2011. – № 2. – С. 10–15.
54. *Беньямин В.* Маски времени. Эссе о культуре и литературе. – СПб. : Simposium, 2004. – 480 с.
55. *Беньямин В.* О понятии истории // Время. Философия. Пространство. – Екатеринбург, 1996. – С. 50–60.
56. *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания; [пер. с англ. Е. Руткевич]. – М. : Московский философский фонд, «Academia-центр», «Медиум», 1995. – 323 с.
57. *Бердяев Н. А.* Смысл истории. – М. : Мысль, 1990. – 300 с.
58. *Бердяев Н. А.* Философия неравенства / составитель и отв. ред. О. А. Платонов. – М. : Институт русской цивилизации, 2012. – 624 с.
59. *Бердяев Н. А.* Философия свободы. Смысл творчества. – М. : Правда, 1989. – 608 с.
60. *Березовая Л. Г.* Массовая культура: концептуализация понятия // Массовое сознание и массовая культура в России: история и современность. – М. : РГГУ 2004. – 307 с.
61. *Берлин И.* Стремление к идеалу // Вопросы философии. – 2000. – № 5. – С. 51–62.
62. *Бернгейм Е.* Философия истории, её история и задачи. – М. : Республика, 1990. – 344 с.

63. *Бессонова О. Э.* Общая теория институциональных трансформаций: парадигмальное переосмысление цивилизационного развития России // Социологические исследования. – 2008. – № 1 – С. 13–23.
64. *Бех І. Д.* Виховання особистості: навч.-метод. посіб.: У 2 кн. Кн. 1: Особистісно орієнтований підхід: теоретико-технологічні засади. – К.: Либідь, 2003. – 357 с.
65. *Библер В. С.* На гранях логики культуры : книга избранных очерков. – М. : Русское феноменологическое общество, 1997. – 440 с.
66. *Библер В. С.* От наукоучения к логике культуры. – М. : Политиздат, 1991. – 412 с.
67. *Бирлайн Дж. Ф.* Параллельная мифология. – М. : Крон-пресс, 1997. – 336 с.
68. *Бистрицький Є., Білий О.* Державотворення в Україні: шляхи легітимації // Політична думка. – 1996. – №1. – С. 31–40.
69. *Бідзюра І.* Філософське обґрунтування ідей сталого розвитку // Людина і політика. – 2004. – №3. – С. 130–136.
70. *Білий О.* Воля до ідентичності (штрихи до історії реальної української держави після 1945 року) // Політична думка. – 2000. – №4. – С. 31–40.
71. *Білинський Я.* Мова, нація і держава : Проблеми з теорії й практики // Схід. – 1997. – № 4 (11). – С. 11–18.
72. Битва под Москвой: развенчание мифа о непобедимости немцев [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://inosmi.ru/history/20161026/-238089510.html?utm\\_source=1793700&utm\\_medium=banner&utm\\_content=4747296&utm\\_campaign=495549](http://inosmi.ru/history/20161026/-238089510.html?utm_source=1793700&utm_medium=banner&utm_content=4747296&utm_campaign=495549).
73. *Блатнер А.* Постмодернизм и задачи психотерапии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://elena.romek.ru/blatner\\_1.htm](http://elena.romek.ru/blatner_1.htm).
74. *Блок М.* Апология истории, или Ремесло историка. – М. : Наука, 1986. – 254 с.
75. Богатейшие люди мира потеряли \$35 млрд за один день из-за скандала с Трампом [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://strana.ua/news/71329-bogatejshie-lyudi-mira-poteryali-35-mlrd-za-odin-den-iz-za-skandala-s-trampom.html>.
76. *Богданов К. А.* Повседневность и мифология: исследования по семиотике фольклорной действительности. – СПб. : Искусство-СПБ, 2001. – 438 с.
77. *Бодрийяр Ж.* В тени молчаливого большинства, или Конец социального. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2000. – 95 с.
78. *Бодрийяр Ж.* Имплотия смыслу в засобах інформації; [пер. з фр. В. Ховхун] // Симулякри і симуляція. – К. : Основи, 2004. – 230 с.
79. *Бодрийяр Ж.* Общество потребления: его мифы и структуры. – М. : Республика ; Культурная революция, 2006. – 268 с.
80. *Бодрийяр Ж.* Система вещей. – М. : Рудомино, 1995. – 172 с.
81. *Большакова А. Ю.* Теория архетипа и концептология // Культурологический журнал [Электронный ресурс]. 2012. – № 1 (7). – Режим доступа: [http://www.cr-journal.ru/rus/journals/109.html&j\\_id=9](http://www.cr-journal.ru/rus/journals/109.html&j_id=9).

82. *Бондаренко К.* Колиивщина – символ того, что история нас ничему не учит [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.capital.ua/ru/publication/114079-koliivschina-simvol-togo-chto-istoriya-nas-nichemu-ne-uchit#ixzz5GPcnaGrBhttps://www.capital.ua/ru/publication/114079-koliivschina-simvol-togo-chto-istoriya-nas-nichemu-ne-uchit#ixzz5GPc2j7fw>.

83. Боровой: Пропагандистская кампания РФ в мире стоит свыше \$100 млрд в год. Для Путина это единственная альтернатива силового сохранения власти [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://gordonua.com/-publications/borovoy-propaganda-rf-v-mire-stoit-svyshe-100-mlrd-v-god-dlya-putina-eto-edinstvennaya-alternativa-silovogo-sohraneniya-vlasti-160523.html>.

84. Боты голосуют и строчат доносы [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [https://www.gazeta.ru/tech/2017/01/27/10493867/social\\_botnetwork.shtml](https://www.gazeta.ru/tech/2017/01/27/10493867/social_botnetwork.shtml).

85. Боти написали кожен п'ятий твіт про вибори в США [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://espreso.tv/news/2016/11/09/boty\\_napysaly\\_-kozhen\\_pyatyy\\_tvit\\_pro\\_vybory\\_v\\_ssha](http://espreso.tv/news/2016/11/09/boty_napysaly_-kozhen_pyatyy_tvit_pro_vybory_v_ssha).

86. *Браиловский А.* Страна подкованных блох // Демсоюз. 2008. 29 декабря.

87. *Брайнт Д., Томпсон С.* Основы воздействия СМИ. – М. : Вильямс, 2004. – 432 с.

88. Британские ученые уверены: интуиция важнее опыта [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://hronika.info/neverojatnoe/177478-britanskie-uchenye-uvereny-intuiciya-vazhnee-opyta.html>.

89. *Бродель Ф.* Время мира. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. Т. 1: Структуры повседневности. – М. : Прогресс, 1986. – 622 с.; Т. 3: Время мира. – М. : Прогресс, 1992. – 680 с.

90. *Бродель Ф.* Грамматика цивилизаций. – М. : Весь Мир, 2008. – 552 с.

91. *Бродель Ф.* Динамика капитализма; [пер. с фр.] – Смоленск: Полиграмма, 1993. – 128 с.

92. *Бродель Ф.* История и общественные нации. Историческая длительность // Философия и методология истории. – М. : Прогресс, 1977. – С. 3–82.

93. *Бродель Ф.* Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV–XVIII вв. В 3 т. Структуры повседневности: возможное и невозможное. – Т. 1. – М.: Прогресс, 1986. – 625 с.

94. *Бромлей Ю. В.* Очерки теории этноса. – М. : Наука, 1983. – 418 с.

95. *Бромлей Ю. В.* Этнос и этнография. – М. : Наука, 1973. – 281 с.

96. *Бунге М.* Причинность. Место принципа причинности в современной науке. под. ред. Г.С. Васецкого. – М. : Иностран. лит-ра, 1962. – 511 с.

97. *Бурдьё П.* Политическая онтология Мартина Хайдеггера; [пер. с франц. А. Т. Бикбова, Т. В. Анисимовой]. – М. : Праксис, 2003. – 272 с.

98. *Бухало О.* ЦРУ: УПА поранила радянський режим [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.bbc.com/ukrainian/blogs-38772862>.

99. *Бьюкенен П. Дж.* Смерть Запада; [пер. с англ. А. Башкирова]. – М. : АСТ; СПб. : Terra Fantastica., 2003. – 448 с.

100. *Вайль П., Генис А.* 60-е. Мир советского человека. – М. : Новое литературное обозрение, 1998. – 368 с.

101. *Вайнитейн О.* Денди: мода, литература и стиль жизни. – М.: Новое литературное обозрение, 2005. – 640 с.

102. *Валлерстайн И.* Анализ мировых систем и ситуация в современном мире; [пер. с англ. П. М. Кудюкина; под общей редакцией канд. полит. наук Б. Ю. Кагарлицкого – СПб. : Издательство «Университетская книга», 2001. – 416 с.
103. *Валлерстайн И.* Время свободы // *Смысл.* – 2007. – № 16. – С. 34–39.
104. *Валлерстайн И.* Социальное изменение вечно? Ничто никогда не изменяется? // *Социол. исслед.* – 1997. – № 1. – С. 8–21.
105. *Вальденфельс Б.* Повседневность как плавающий тигль рациональности. – М. : Прогресс, 1991. – 480 с.
106. *Вальденфельс Б.* Топографія Чужого: Студії до феноменології Чужого; [пер. з нім. В. І. Кебуладзе]. – К. : ППС-2002, 2004. – 206 с.
107. *Варзарь П.* Демократія і бюрократія: проблема сумісності // *Політичний менеджмент.* – 2010. – № 1. – С. 75–83.
108. Вартість усієї нерухомості в світі в 2,7 раза перевищує світовий ВВП [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://news.finance.ua/ua/news/-/368622/vartist-vsiyeyi-neruhomosti-v-sviti-v-2-7-razy-perevyshhuye-svitoviy-vvp>.
109. *Вартофський М.* Модели. Репрезентация и научное понимание. – М. : Прогресс, 1988. – 506 с.
110. *Варфоломєєва А.* Сучасний дослідник розкрив таємницю зникнення 50-тисячної давньої армії [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.epochtimes.com.ua/science/prehistoric-civilizations/doslidnyk-rozkryv-taemnytsyu-znyknennya-50-tysyachnoyi-davnoyi-armiyi-116120.html>.
111. *Варфоломєєва А.* Як змінилися обличчя людей за тисячоліття [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.epochtimes.com.ua/science/prehistoric-civilizations/yak-zminilis-oblichchya-lyudey-za-tisyacholittya-116635.html>.
112. *Василенко И. А.* Политическая глобалистика. – М. : Логос, 2000. – 360 с.
113. *Василенко И. А.* Создавая образ России // *Свободная мысль.* – 2014. – № 1. – С. 88–95.
114. Ватикан готується канонізувати ворога євреїв – польського кардинала Августа Хлонда [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://religions.unian.ua/judaism/10131269-vatikan-gotuyetsya-kanonizuvati-voroga-yevrejiv-polskogo-kardinala-avgusta-hlonda.html>.
115. *Вебер М.* Господарство і суспільство як загальні поняття; [пер. з нім., післям. та комент. О. Погорілого] // *Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика.* – К. : Основи, 1998. – С. 67–82.
116. *Вебер М.* Избранные произведения. – М. : Прогресс, 1990. – 805 с.
117. *Вебер М.* «Объективность» познания в области социальных наук и социальной политики / *Культурология. XX век. Антология.* – М. : Юрист, 1995. – С. 557–603.
118. *Вебер М.* Политика как призвание и профессия // *М. Вебер. Избранные произведения.* – М. : Прогресс, 1990. – С. 644–706.
119. *Вебер М.* Протестантська етика і дух капіталізму; [пер. з нім. О. Погорілого]. – К. : Основи, 1994. – 261 с.

120. *Веблен Т.* Теория праздного класса; [пер. с англ. С. Г. Сорокина; под общ. ред. В. В. Мотылева]. – М. : Прогресс, 1984. – 363 с.
121. *Веденсєв Д.* Структури безпеки українських націонал-патріотичних організацій (перша половина 1950-х – початок 1960-х рр.) // Друга світова війна і доля народів України: Матеріали 2-ї всеукраїнської наукової конференції, м.Київ, 30–31 жовтня 2006. р. – К. : Зовнішторгвидав, 2007. – С. 121–134.
122. *Вежбицкая А.* Сопоставление культур через посредство лексики и прагматики. – М. : Языки славянской культуры, 2001. – 441 с.
123. *Веллмер А.* Модели свободы в современном мире // Социо-Логос. – М. : Прогресс, 1991. – С. 11–38.
124. *Верещагин Е. М.* Лингвострановедческая теория слова. – М. : Русский язык, 1980. – 320 с.
125. Від нужденності до процвітання [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://blog.yakaboo.ua/vid-nuzhdennosti-do-protsvitannya/?utm\\_source=relap.io&utm\\_campaign=relapIO&utm\\_medium=native&utm\\_content=krainaStartapiv1](http://blog.yakaboo.ua/vid-nuzhdennosti-do-protsvitannya/?utm_source=relap.io&utm_campaign=relapIO&utm_medium=native&utm_content=krainaStartapiv1).
126. *Винер Б. Е.* Формы этничности, бывает ли у этноса сущность и что сторонники академика Бромлея могут взять у новых теорий // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2005. – Т. VIII. – № 2 (31). – С. 142–165.
127. *Винер Н.* Человек управляющий. – СПб. : Питер, 2001. – 288 с.
128. *Вирильо П.* Информационная бомба. Стратегия обмана. – М.: Фонд науч. исслед. «Прагматика культуры»: Гнозис, 2002. – 190 с.
129. *Вирильо П.* Тирания настоящего времени // Искусство кино. – 1996. – №1. – С. 130–133.
130. Виртуалистика: экзистенциальные и эпистемологические аспекты. – М. : Прогресс ; Традиция, 2004. – 384 с.
131. *Витгенштейн Л.* Культура и ценность. О достоверности. – М. : Астрель, 2010. – С. 67–120.
132. Вкусный европеец [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://www.moya-planeta.ru/travel/view/vkusnyj\\_evropeec\\_19665/](http://www.moya-planeta.ru/travel/view/vkusnyj_evropeec_19665/).
133. *Воеводина Л. Н.* Мифология и культура. – М. : Ин-т общегуманитарных исследований, 2002. – 384 с.
134. *Возняк С. М.* Духовні цінності українського народу. – К. ; Івано-Франківськ : Плай, 1999. – 293 с.
135. *Волков Я. В.* Инновации как ключевой фактор развития стран [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.journal-discussion.ru/-publication.php?id=1186>.
136. *Волков Ю. Г., Малицкий В. С.* Идеология и гуманизм. – М. : АНО РЖ «Соц.-гуманит. знания», 2004. – 608 с.
137. *Воловик Л. О.* Кельти на території України: культурні і мовні впливи [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://bojky.wordpress.com/2010/09/05/1259/>.
138. *Вольский А.* Мультикультурализм как путь к диктатуре [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://economistua.com/multikulturalizm-kak-put-k-diktature>.



139. *Вулф Л.* Винайдення Східної Європи: Мапа цивілізації у свідомості епохи Просвітництва; [пер. з англ. С. Біленького]. – К.: Вид-во Часопис «Критика», 2009. – 592 с.
140. Вчені зафіксували зниження показника середнього рівня інтелекту людини [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [https://new-s.com.ua/-nauka/znyzhennia\\_pokaznyka\\_serednoho\\_rivnia\\_intelektu\\_12505.html](https://new-s.com.ua/-nauka/znyzhennia_pokaznyka_serednoho_rivnia_intelektu_12505.html).
141. *Вызова В. М.* Психология этнических различий: проблемы менталитета, отношений, понимания: автореф. дис. ... д-ра психол. наук. – СПб, 1997. – 34 с.
142. *Вышеславцев Б. П.* Этика преображенного эроса. – М.: Республика, 1994. – 368 с.
143. *Габермас Ю.* Громадянство і національна ідентичність // Умови громадянства : зб. ст. / за ред. Варта ван Стінбергена. – К., 2005 – С. 49–70.
144. *Гаврилишин Б.* Дороговкази в майбутнє: до ефективніших суспільств. Доповідь Римському клубові; [пер. з англ.]. – К.: Основи, 1993. – 238 с.
145. *Гальчинський А. С.* Нова модель економічного розвитку України (у контексті глобалізації) // Україна і світове господарство: взаємодія на межі тисячоліть : навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. / [А. С. Філіпенко, В. С. Будкін, А. С. Гальчинський та ін.]; гол. ред. С. В. Головка. – К.: Либідь, 2002. – С. 12–19.
146. *Гачев Г.* Ментальности народов мира. – М.: Изд-во Эксмо, 2003. – 544 с.
147. *Гачев Г. Д.* Национальные образы мира: Курс лекций. – М.: Из-дат. центр «Академия», 1998. – 432 с.
148. *Гаджиев К. С.* Национальная идентичность: концептуальный аспект // Вопросы философии. – 2011. – №10. – С. 3–16.
149. *Гайденко П. П.* Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. – М.: Прогресс-Традиция, 2006. – 466 с.
150. *Галимбекова Ф. С.* Методология исследования ценности: феноменологический и социокультурный подходы // Современные проблемы науки и образования. – 2012. – №3. – С. 118–126.
151. *Гегель Г. В. Ф.* Философия истории. – М.: Мысль, 1990. – 524 с.
152. *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. В 6 т. – М., 1969. – Т. 1: Наука логики. – 544 с.
153. *Гесць В. М.* Суспільство, держава, економіка: феноменологія взаємодії та розвитку; НАН України; Ін-т екон. та прогнозів. НАН України. – К., 2009. – 864 с.
154. *Геллнер Э.* Нации и национализм; [пер. с англ.; ред. и послесл. И. И. Крупника]. – М.: Прогресс, 1991. – 320 с.
155. *Геллнер Э.* Условия свободы. – М.: Ad Marginem, 1995. – 222 с.
156. Генетики впервые установили, кем были представители первых цивилизаций Европы [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://hvylyu.net/news/digest/genetiki-vpervyie-ustanovili-kem-byili-predstaviteli-pervyih-tsivilizatsiy-evropyi.html>.
157. Геологи заявили, что орбита Земли меняется каждые 405 тысяч лет [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://hronika.info/neverojatnoe/316152-geologi-zayavili-chto-orbita-zemli-menyetsya-kazhdye-405tysyach-let.html>.

158. *Гердер И. Г.* Идеи к философии истории человечества. – М. : Наука, 1977. – 242 с.
159. Гибель цивилизации: 7 возможных сценариев [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://informat.com.ua/gibel-civilizacii-7-vozmozhnykh-scenariiev>.
160. *Гидденс Э.* Опосредование опыта // Назаров М. М. Массовая коммуникация в современном мире. – М. : Изд-во АлтГТУ, 2000. – 240 с.
161. *Гидденс Э.* Постмодерн // Философия истории. Антология. – М. : Аспект Пресс, 1995. – С. 340–348.
162. *Гидденс Э.* Ускользающий мир. Как глобализация меняет нашу жизнь; [пер. с англ.]. – М. : Весь Мир, 2004. – 120 с.
163. *Гиндилис Н. Л.* Знание как целостность // Проблема знания в истории науки и культуры. – СПб. : Алетейя; М. : Изд-во Ин-та истории естествознания и техники РАН, 2001. – 224 с.
164. *Гириц К.* Идеология как культурная система // НЛЮ. – 1998. – № 29. – С. 7–38.
165. *Гириц К.* Интерпретация культур; [пер. с англ.]. – М. : «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 560 с.
166. *Глотова Е. Ю.* Метафорические модели в системе авторской концепции политической действительности (на материале Романов Джеффри Арчера «First Among Equals» и Энтони Троллопа «The Prime Minister») // Гуманитарные исследования. № 4: научный журнал. – Астрахань, 2009. – С. 145–150.
167. *Гобозов И. А.* Введение в философию истории. – М. : Изд-во Моск. унта, 1993. – 382 с.
168. *Гоголь Н.В.* Собр. соч. : В 8 т. / под общ. ред. В. Р. Щербины. – М. : Правда, 1984. – Т. 7. – 528 с.
169. *Голан А.* Миф и символ. – М. : Руслит, 1993. – 375 с.
170. *Голикова Т. А.* К обоснованию понятия «этническая ментальность» // Этнонациональная ментальность в художественной литературе: Материалы Всероссийской научной конференции / под ред. Л. П. Егоровой. – Ставрополь: Изд-во СГУ, 1999. – С. 19–26.
171. *Голосовкер Я. Э.* Логика мифа. – М.: Ин-т востоковедения АН СССР, 1987. – 217 с.
172. *Голубкова О. А.* Национальная идентичность как социальный фактор, влияющий на восприятие представителей другой нации // Бренное и вечное: Экология человека в современном мире. – Велик. Новгород, 2001. – Вып. 4. – С. 90–93.
173. *Гольд М.* Историк Марк Солонин: болезнь роста в Украине есть, а роста нет [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://mnenia.zahav.ru/-Articles/10070/istorik\\_mark\\_solonin\\_bolezn\\_rosta\\_v\\_ukraine#ixzz5ABFjjI1a](http://mnenia.zahav.ru/-Articles/10070/istorik_mark_solonin_bolezn_rosta_v_ukraine#ixzz5ABFjjI1a).
174. *Горбань Т. Ю.* Еволюція ідеї національного самовизначення в українській суспільно-політичній думці кінця XIX – першої чверті XX століть. – К. : ІПіЕНД імені І. Ф. Кураса НАН України, 2010. – 426 с.
175. *Горгулов П.* Коммуникационная теория безвластия. – М. : Гилея, 2005. – 142 с.

176. *Горев В. В.* «Окно реальности» и картина мира // Гуманитарные исследования = *Humanitaria studia*. Экономика. – Астрахань, 2002. – №4. – С. 17–23.
177. *Горкгаймер М.* Критика інструментального розуму. – К. : ППС, 2006. – 283 с.
178. *Горлинський В. В.* Цінності духовного буття суспільства сталого розвитку // *Мультиверсум*. Філософський альманах. – К. : Центр духовної культури, 2006. – № 52. – С. 138–156.
179. *Горський В. С.* Україна на порозі планетарної цивілізації // *Практична філософія*. – 2001. – № 2(3). – С. 214–220.
180. *Горц А.* Нематериальное. Знание, стоимость, капитал. – М. : ГУ ВШЭ, 2010. – 208 с.
181. *Горьков Ю.* Кремль. Ставка. Генштаб. – Тверь : РИФ ЛТД, 1995. – 384 с.
182. *Гофман И.* Представление себя другим в повседневной жизни. – М. : КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2000. – 304 с.
183. *Гофф Ле Ж.* Цивилизация средневекового Запада. – Екатеринбург : У-Фактория, 2005. – 560 с.
184. *Гоцалюк А.* Ціннісні орієнтири сучасності на терезах критичного мислення // *Versus*. – 2015. – № 2. – С. 39–42.
185. *Грабельных Т. Т.* Концепция ментальности в закрытых социальных пространствах. – М. : Прометей, 2000. – 284 с.
186. *Грабовський С.* 22 червня 1940/41 року: два суспільні лади у дзеркалі двох катастроф // *Pravda.com.ua/articles/2010/06/22/5158114/view\_print/*.
187. *Гречко П. К.* Идентичность – современные перспективы [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.litera.inst-et.ru/admin/pdf/20110221154540file.pdf>.
188. *Гречко П. К.* Концептуальные модели истории. – М. : Логос, 1995. – 144 с.
189. *Грица Ю. Ю.* Генеалогія історичної свідомості // *Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії*. – 2014. – Вип. 56. – С. 149–161.
190. *Грицак Я.* Нарис історії України: формування модерної української нації XIX–XX ст.: Навч. посібник. – К.: Генеза, 2000. – 360 с.
191. *Громыко Ю.* Тайное оружие России: что такое войны за идентичность [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://hvylya.org/-interview/society2/taynoe-oruzhie-rossii-что-такое-voynyi-za-identichnost.html>.
192. *Грушин Б. А.* Массовое сознание: Опыт определения и проблемы исследования. – М.: Политиздат, 1987. – 367 с.
193. *Губман Б. Л.* Смысл истории: Очерки современных западных концепций. – М.: Наука, 1991. – 192 с.
194. *Гудби Дж., Бувальда П., Тренин Д.* Стратегия стабильного мира. Навстречу Евроатлантическому сообществу безопасности. – М. : Междунар. отношения, 2003. – 208 с.
195. *Гудзик К. П.* Історіографія й українська ідентичність // *День*. – 2005. – 15 січня.

196. Гумбольдт В. Язык и философия культуры. – М. : Прогресс, 1985. – 408 с.
197. Гумилев Л. Н. География этноса в исторический период. – Л. : Наука, 1990. – 176 с.
198. Гумилев Л. Н. По поводу предмета исторической географии (Ландшафт и этнос) // Вестник ЛГУ. – 1965. – № 18. – Вып. 3. – С. 112–120.
199. Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. – М. : Айрис-Пресс, 2003. – 272 с.
200. Гумилев Л. Этносфера: История людей и история природы. – М. : Экопрос, 1993. – 544 с.
201. Гуревич А. Я. Жак Ле Гофф и «новая историческая наука» во Франции. Послесловие к книге Ле Гоффа Ж. «Цивилизация Средневекового Запада». – Екатеринбург: Изд-во «У-Фактория», 2005. – 286 с.
202. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. – М.: Искусство, 1972. – 318 с.
203. Гуревич А. Я. От истории ментальностей к историческому синтезу // Споры о главном: Дискуссии о настоящем и будущем исторической науки вокруг французской школы Анналов. – М., 1993. – С. 16–29.
204. Гуревич А. Я. Проблемы ментальностей в современной историографии // Всеобщая история: дискуссии, новые подходы. – Вып. 1. – М., 1989. – С. 75–89.
205. Гуревич П. С. Приключения имиджа: Типология телевизионного образа и парадоксы его восприятия. – М.: Искусство, 1991. – 219 с.
206. Гурова Ю. С. Розвиток людського ресурсу і міжнародна конкурентоспроможність країн: дис. канд. економ. наук: спеціальність 08.05.01 – Світове господарство і міжнародні економічні відносини. – К., 2007. – 190 с.
207. Давыдов Ю. Н. «Картины мира» и типы рациональности // Вопросы философии. – 1987. – № 8. – С. 184–203.
208. Даймонд Дж. Ружья, микробы и сталь: история человеческих сообществ. – М. : АСТ, 2017. – 768 с.
209. Даниленко А., Соловей Е. Спроба окреслення цілісного образу науковця // Сучасність. – 1998. – № 10. – С. 84–89.
210. Данилишин Б. М. Сталий розвиток в Україні : реалії і проблеми // Проблеми сталого розвитку України : зб. наук. доповід. – К. : БМТ, 2001. – С. 133–150.
211. Данн Дж У. Эксперимент со временем; [пер. с англ. Т. В. Ивлева]. – М. : Аграф, 2000. – 224 с.
212. Данн П. Магия эпохи постмодерна. Искусство магии в информационном пространстве современной эпохи; [пер. с англ. В. М. Куприяновой]. – СПб.: ИГ «Весь», 2008. – 224 с.
213. Даль Р. Демократия и ее критики. – М.: РОССПЭН, 2003. – 574 с.
214. Данто А. Аналитическая философия истории; [пер. с англ. А. Л. Никифорова, О. В. Гавришиной]. – М. : Идея-Пресс, 2002. – 292 с.
215. Дебор Г. Общество спектакля. – М. : Логос, 1999. – 224 с.
216. Декомб В. Клопоти з ідентичністю; [пер. з франц., передмова, примітки Валентина Омелянчика]. – К. : Стило, 2015. – 281 с.

217. *Делёз Ж.* Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophicum*. – М. : Раритет ; Екатеринбург : Деловая книга, 1998. – 480 с.
218. *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Анти-Эдип : Капитализм и шизофрения. – Екатеринбург : У-Фактория, 2007. – 672 с.
219. *Деникин А.* Отрицание убийства [Электронный ресурс]. – Режим доступа: // <http://www.mysticism.ru/index.php?topic=1763>.
220. *Дерлугьян Г.* Современное обществознание: от теоретических прорывов к неоклассическому синтезу? // Ойкумена: Альманах сравнительных исследований политических институтов, социально-экономических систем и цивилизаций / ред. кол.: В. П. Семиноженко (рук. проекта) и др., науч. ред. и сост. А. А. Фисун. – Харьков, 2009. – Вып. 6. – 280 с.
221. *Детмер У.* Теория ограничений Голдратта. Системный подход к непрерывному совершенствованию. – М. : Альпина Паблицер, 2008. – 444 с.
222. *Джерджен К. Дж.* Социальное конструирование и трансформация социальных наук // Симпозиум. *Studia humanitatis*. Ежегодный междисциплинарный журнал. Выпуск 2-й, 2005. Часть 1. – Ростов-на-Дону, 2006. – С. 96–107.
223. *Дзвінчук Д. І.* Національна стратегія розвитку людського потенціалу: механізми реалізації [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [www.nbu.gov.ua/portal/soc\\_gum/Kyuv/2010\\_3\\_2/05.pdf](http://www.nbu.gov.ua/portal/soc_gum/Kyuv/2010_3_2/05.pdf).
224. *Дзюба І.* Синдром вічного першопочинання // Народний депутат. – 2008. Січень. – С. 80–86.
225. *Диденко Б. А.* Цивилизация каннибалов: Человечество как оно есть. – М. : ТОО «Поматур», 1999. – 176 с.
226. Дилеммы глобализации. Социумы и цивилизации: иллюзии и риски / под ред. Т.Т. Тимофеева, К. Денчева, Ю.С. Оганисяна, М. Эмара. – М. : Вариант, 2002. – 528 с.
227. *Дилигенский Г. Г.* «Конец истории» или смена цивилизаций // Вопросы философии. – 1991. – №3. – С. 29–42.
228. Дипломатия Второй мировой войны глазами американского посла в СССР Джорджа Кеннана. – М. : Центрполиграф, 2002. – 480 с.
229. *Довлатов С.* 7 трюков, которые позволят казаться умнее [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://trendymen.ru/business/ideas/120452/>.
230. *Донцов А. И., Стефаненко Т. Г., Уталиет Ж. Т.* Язык как фактор этнической идентичности // Вопросы психологии. – 1997. – №4. – С. 75–86.
231. *Додонов Р. А.* Теория ментальности: учение о детерминантах мыслительных автоматизмов. – Запорожье: «Тандем-У», 1999. – 264 с.
232. *Доценко Е. Л.* Определение манипуляции // Межличностное общение / под ред. Н. В. Казариновой, В. М. Погольши. – СПб. : Питер, 2001. – С. 246–274.
233. *Драйден Г., Вос Дж.* Революція в навчанні; [пер. з англ. М. Олійник]. – Л. : Літопис, 2005. – 542 с.
234. *Драбовська В. А.* Національна культура і менталітет американців як об'єкт лексикографічного опису [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://conf.vntu.edu.ua/humed/2010/txt/Drabovska.php>.

235. *Дракер П.* Посткапиталистическое общество // Новая постиндустриальная волна на Западе: антология / под ред. В. Л. Иноземцева. – М. : Academia, 1999. – 631 с.
236. *Дробышева Е. Э.* Аксиологический анализ феномена массовой культуры // Вопросы культурологии. – 2010. – №2. – С. 91–98.
237. *Дробышева Л.* Национально-гражданская и этническая идентичность: проблемы позитивной совместимости // Россия реформирующаяся. Ежегодник / отв. ред. М. К. Горшков. – Вып. 7. – М. : Институт социологии РАН, 2008. – С. 214–228.
238. *Друкер П.* Новые реальности. – М.: СП «Бук чембер интернэшнл», 1994. – 381 с.
239. *Друкер П.* Посткапіталістичне суспільство [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.archipelag.ru/geoeconomics/osnovi/leader/postcapital>.
240. *Друкер П.* Эффективное управление. Экономические задачи и оптимальные решения; [пер. с англ.]. – М. : ФАИР-ПРЕСС, 1998. – 288 с.
241. *Дуткевич Т. В.* Психологічна структура історичної свідомості особистості // Проблеми сучасної психології. – 2012. – Випуск 16. – С. 337–347.
242. *Дюпрон А.* Проблемы и методы истории коллективной психологии // История ментальностей, историческая антропология : зарубежные исследования в обзорах и рефератах / Институт всеобщей истории РАН; Российский Государственный Гуманитарный университет; сост. Е. М. Михина. – М.: РГГУ: Институт всеобщей истории РАН, 1996. – 255 с.
243. *Дюркгейм Э.* Представления индивидуальные и представления коллективные // Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение; [пер. с фр. А. Б. Гофмана]. – М. : Канон, 1995. – С. 208–243.
244. *Дюркгейм Э.* Социология. Ее предмет, метод, предназначение; [пер. с фр., составление, послесловие и примечания А. Б. Гофмана]. – М. : Канон, 1995. – 352 с.
245. *Дюркгейм Э.* Ценностные и «реальные» суждения // Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение; [пер. с фр., составление, послесловие и примечания А. Б. Гофмана]. – М. : Канон, 1995. – С. 286–304.
246. *Дьюї Дж.* Демократія і освіта. – Л. : Літопис, 2003. – 294 с.
247. *Дьюї Дж.* Общество и его проблемы. – М. : Идея-Пресс, 2002. – 160 с.
248. Економічна соціологія : підручник для студ. вищих навч. закл. / Матвеев С. О., Лясота Л. І. – Суми : ВТД «Університетська книга», 2006. – 184 с.
249. Еліта: витоки, сутність, перспектива / Кремень В. Г., Ільїн В. В., Пролеєв С. В. (та ін.); за ред. В. Г. Кременя. – К. : Т-во «Знання України», 2011. – 527 с.
250. Енциклопедія постмодернізму / за ред. Ч. Вінквіста та В. Тейлора; [пер. з англ. В. Шовкун]. – К. : Основи, 2003. – 503 с.
251. *Егоров В. С.* Философия открытого мира. – М. : Московский психолого-социальный институт; Воронеж : Издательство НПО «МОДЭК», 2002. – 320 с.
252. *Егоров В. К.* Философия русской культуры. – Москва : РАГС, 2006. – 552 с.

253. *Єзупов М. В.* Ідентичність як ціннісна основа світогляду сучасної вітчизняної вищої школи // Науковий вісник. Серія «Філософія». – Харків : ХНПУ, 2015. – Вип. 45 (частина I). – С. 143–154.
254. *Ерасов Б.* О геополитическом и цивилизационном устройении Евразии // Евразия: Народы. Культуры. Религии. – 1997. – № 1-2. – С. 25–35.
255. *Ерасов Б. С.* Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия: учеб. пособие для студентов вузов / сост., ред. и вступ. ст. Б. С. Ерасова. – М. : Аспект Пресс, 1998. – 556 с.
256. *Ерасов Б. С.* Цивилизации: Универсалии и самобытность / отв. ред. Н. Н. Зарубина. – М.: Наука, 2002. – 524 с.
257. *Жидков В. С., Соколов К. Б.* Десять веков российской ментальности: картина мира и власть. – СПб. : Алетейя, 2001. – 640 с.
258. *Жижек С.* Возвышенный объект идеологии. – М. : Издательство «Художественный журнал», 1999. – 236 с.
259. *Жижек С.* Добро пожаловать в пустыню реального; [пер. с англ.]. – М.: Фонд науч. исслед. «Прагматика культуры», 2002. – 159 с.
260. *Жижек С.* Устройство разрыва. Параллаксное видение. – М.: Европа, 2008. – 516 с.
261. *Жижек С.* Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии; [пер. с англ. С. Щукиной]. – М. : Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2014. – 528 с.
262. Забудькуватість допомагає розвивати інтелект [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [https://new-s.com.ua/zdorovja/zabudjkuvatistj\\_je\\_vazhlyvoju\\_zdatnistju\\_dlja\\_ljudyny\\_09601.html](https://new-s.com.ua/zdorovja/zabudjkuvatistj_je_vazhlyvoju_zdatnistju_dlja_ljudyny_09601.html).
263. *Загнітко А. П.* Актуальні проблеми мовної політики // Науково-інформаційний вісник. – 2012. – №6 (83). – С. 18–25.
264. *Зарипов А. Я., Файзуллин Ф. С.* Этническое сознание и этническое самосознание. –Уфа: Гилем, 2000. – 174 с.
265. За 2 года коррупция в Украине значительно возросла – Ernst&Young [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.economics-progok.com/2017/04>.
266. *Зверева Г. И.* Понятие «исторический опыт» в «новой философии истории» // Теоретические проблемы исторических исследований. Вып. 2. – М.: МГУ, 1999. – С. 104–117.
267. *Згуровський М.* Україна у глобальних вимірах сталого розвитку [Електронний ресурс] / М. Згуровський // Дзеркало тижня. – 2006. – №19. – Режим доступу: [http://dt.ua/SCIENCE/ukrayina\\_u\\_globalnih\\_vimirah\\_stalogo\\_rozvitku-46725.html](http://dt.ua/SCIENCE/ukrayina_u_globalnih_vimirah_stalogo_rozvitku-46725.html).
268. Землю очікує «міні-льодовиковий період» – NASA [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://new-s.com.ua/nayka/na\\_zemli\\_mozhe\\_nastaty\\_ljodovykovyj\\_period\\_05472.html](http://new-s.com.ua/nayka/na_zemli_mozhe_nastaty_ljodovykovyj_period_05472.html).
269. Зеркало недели. – 2000. – 19 августа.
270. *Зерній Ю.* Виступ на круглому столі «Цивілізаційні ідентичності в регіонах України: відмінності та проблеми їхнього подолання» // Форум націй: газета Конгресу національних громад України. – 2007. – Серпень. – № 8 (63). – С. 82–90.

271. *Зиммель Г.* Избранное. – В 2 т. – Т. 2. Созерцание жизни. – М. : Юрист, 1995. – 586 с.
272. *Зиммель Г.* Философия денег // Теория общества: Фундаментальные проблемы. – М. : КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 1999. – 416 с.
273. *Зиновьев А.* Зияющие высоты. Кн. вторая. – М. : Центрполиграф, 2000. – 534 с.
274. Знайомтесь, це боти: Завдяки їм політики намагаються підвищувати свій рейтинг [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://expres.ua/news/2016/11/25/214655-znayomtes-boty-zavdyaku-yim-polityky-namagayutsya-pidvyshchuvaty-sviy-reyting>.
275. Знание за пределами науки. – М. : ИФ РАН, 1990. – 199 с.
276. Золотий мільярд землян давно в Мережі. А другий і третій – де і які вони? [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [aback.org.ua/12275-Zolotoy-milliard-zemlyan-davno-v-Seti-A-vtoroy-i-tretyy-gde-i-kakie-oni-html](http://aback.org.ua/12275-Zolotoy-milliard-zemlyan-davno-v-Seti-A-vtoroy-i-tretyy-gde-i-kakie-oni-html).
277. *Зорич А.* Как пали сильные: [Краткий очерк эволюции римской религиозности; Ментальность римская и христианская] // Вестник традиции. – 2001. – № 1. – С. 34–59.
278. *Зубко Т.* Етнічна ідентифікація, або Мрії про минуле // Політичний менеджмент. – 2010. – №1. – С. 56–64.
279. *Зуєва В. І.* Аксиологічний аспект гуманістичної спрямованості інформаційних освітніх технологій // Мультиверсум. Філософський альманах. – К. : Центр духовної культури, – 2005. – №49. – С. 34–41.
280. *Иванов Д. В.* Виртуализация общества. – СПб. : Петербургское востоковедение, 2000. – 96 с.
281. *Иванова Т. В.* Ментальности, культуры, искусство // ОНС: Обществен. науки и современность. – 2002. – № 6. – С. 168–177.
282. *Ивин А. А.* Искусство правильно мыслить. – М.: Просвещение, 1986. – 224 с.
283. *Ивин А. А.* Теория аргументации. – М.: Гардарики, 2000. – 416 с.
284. *Игрицкий Ю. И.* Кризис идентичности и размывание границ безопасности: характеристика XXI века? // Европейская безопасность: события, оценки, прогнозы. – Вып. 8. – 2008. – С. 12–15.
285. Идентичность и толерантность: сб. статей / отв. ред. Н. М. Лебедева. – М., 2002. – 416 с.
286. Избранные труды Ричарда Нибура и Рейнгольда Нибура. – М. : Юрист, 1996. – 575 с.
287. Известия. – 2000. – 27 октября.
288. *Илларионов А.* Ставка хана переехала в Кремль [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.obozrevatel.com/abroad/65132-stavka-hana-pereehala-v-kreml.htm>.
289. *Ильин И. П.* Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. – М. : Интрада, 1988. – 256 с.
290. Индекс демократії [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [https://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%86%D0%BD%D0%B4%D0%B5%D0%BA%D1%81\\_%D0%B4%D0%B5%D0%BC%D0%BE%D0%BA%D1%80%D0%B0%D1%82%D1%96%D1%97](https://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%86%D0%BD%D0%B4%D0%B5%D0%BA%D1%81_%D0%B4%D0%B5%D0%BC%D0%BE%D0%BA%D1%80%D0%B0%D1%82%D1%96%D1%97)



291. *Иноземцев В. Л.* Современное постиндустриальное общество: природа, противоречия, перспективы. – М. : Логос, 2008. – 304 с.
292. Инсайты о потребителях и о том, что они смотрят [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.nielsen.com/ru/ru/solutions/product-development.html>.
293. Интернет победил телевизор [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.gazeta.ru/tech/2016/11/09/10318019/internetvstv.shtml>.
294. *Ионин Л. Г.* Идентификация и инсценировка (к теории социокультурных изменений) // Социс. – 1995. – № 4. – С. 19–26.
295. *Ионов И.* Историческая наука: от «истинного» к полезному знанию // Общественные науки и современность. – 1995. – № 4. – С. 109–113.
296. *Ионов И. И.* Цивилизационная самоидентификация как форма исторического сознания. Искусство и цивилизационная идентичность / отв. ред. Н. А. Хренов. – М.: Наука, 2007. – С. 169–187.
297. *Ионов И. Н.* Цивилизационное сознание и историческое знание: проблемы взаимодействия. – М. : Наука, 2007. – 499 с.
298. *Ионов И. Н., Хачатурян В. М.* Теория цивилизаций от античности до конца XIX века. – СПб.: Алетейя, 2002. – 384 с.
299. *Исаевич Я.* Pro domo mea // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність: збірник наукович праць. 2006–2007. Том 15. / Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України. – 940 с.
300. Исследователи подсчитали, как много парниковых газов «стоит» буханка хлеба [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://healthinfo.ua/articles/novosti\\_zdorovia/38040](http://healthinfo.ua/articles/novosti_zdorovia/38040).
301. Искусство и цивилизационная идентичность / отв. ред. Н. А. Хренов; науч.совет РАН «История мировой культуры». – М.: Наука, 2007. – 603 с.
302. История Византийской империи [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.e-reading.club/chapter.php/10615/39/Vasil%27ev\\_-\\_Istoriya\\_Vizantiiskoiimperii.T1.html](http://www.e-reading.club/chapter.php/10615/39/Vasil%27ev_-_Istoriya_Vizantiiskoiimperii.T1.html).
303. История ментальностей, историческая антропология. Зарубежные исследования в обзорах и рефератах. – М. : Изд-во Рос. гос. гуманитарный ун-т, 1996. – 255 с.
304. *Йонас Х.* Возникновение ценностей; [пер. с нем. К. Г. Тимофеевой]. – СПб.: Алетейя, 2013. – 312 с.
305. *Кабачій Р.* Лемків край [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://tyzhden.ua/Society/85483>.
306. *Каган М. С.* Системный подход и гуманитарное знание. – Л.: ЛГУ, 1991. – 384 с.
307. *Каган М. С.* Философская теория ценности. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1997. – 205 с.
308. Как большевики русский язык реформировали [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://cyrillitsa.ru/past/20899-kak-bolsheviki-russkijj-yazyk-reformir.html>.
309. Как древние кочевники создавали культуры Евразии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://economistua.com/kak-drevnie-kochevniki-szodavali-kultury-evrazii/>.

310. Как росло население Земли: вся история за 6 минут (видео) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.segodnya.ua/life/mistery/kak-roslo-naselenie-zemli-vsya-istoriya-za-6-minut-767272.html>
311. *Каменский З. А.* Культурно-исторические типы или единство историко-философского процесса // Вопросы философии. – 1995. – № 2. – С. 61–78.
312. *Камю А.* Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1989. – С. 222–319.
313. *Канетти Е.* Маса і влада; [пер. з нім.]. – К.: Альтернативи, 2001. – 416 с.
314. *Кара-Мурза С. Г.* Идеология и мать ее наука. – М.: Алгоритм, 2002. – 255 с.
315. *Кара-Мурза С.* Манипулирование сознанием. – М.: Алгоритм, 2000. – 432 с.
316. *Кара-Мурза С. Г.* Советская цивилизация: от Великой Победы до наших дней. Кн. 1. – М.: Алгоритм, 2001. – 525 с.
317. *Кара-Мурза С. Г.* Советская цивилизация: от Великой Победы до наших дней. Кн. 2. – М.: Алгоритм, 2002. – 685 с.
318. *Кармадонов О. А.* Социальная память и социализация // Социология. – 2007. – № 2. – С. 29–41.
319. *Кармадонов О. А.* Социологическая рациональность отсутствия в исследовании современного мира // Социологические исследования. – 2008. – № 3. – С. 3–12.
320. *Кармадонов О. А., Кобжицкий В. В.* Трансформация и адаптация: стратегии выживания в кризисном социуме : монография. – Иркутск, 2009. – 175 с.
321. *Кармазіна М.* Політична наука: предмет, структура, методологія // Політичний менеджмент. – 2010. – №1. – С. 19–31.
322. *Карсавин Л. П.* Восток, Запад и русская идея: соч. – М.: Раритет, 1993. – 268 с.
323. *Карсавин Л. П.* Философия истории. – М.: АСТ, 2007. – 510 с.
324. *Касавин И. Т.* Конструктивизм: заявленные программы и нерешенные проблемы // Эпистемология & Философия науки. – М.: «Канон+», 2008. – Т. XV. – №1. – С. 6–34.
325. *Касавин И. Т.* Конструктивизм как идея и направление // Конструктивизм в теории познания / Рос. акад. наук, Ин-т философии; отв. ред. В. А. Лекторский. – М.: ИФРАН, 2008. – С. 38–54.
326. *Кассирер Э.* Лекции по философии и культуре // Культурология. XX век. Антология. – М.: Юрист, 1995. – 703 с.
327. *Кассирер Э.* Философия символических форм. Том 2. Мифологическое мышление. – М.; СПб.: Университетская книга, 2002. – 280 с.
328. *Кастанеда К.* Колесо времени. – М.: София, 1998. – 228 с.
329. *Кастельс М.* Информационная эпоха: экономика, общество и культура. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.
330. *Касториадис К.* Воображаемое установление общества. – М.: Логос; Гнозис, 2003. – 479 с.

331. *Касьянов Г. В.* Теорії нації та націоналізму: монографія. – К.: Либідь, 1999. – 352 с.
332. *Касьянова К.* О русском национальном характере. – М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2003. – 560 с.
333. *Качанов Ю.* Эпистемология социальной науки. – СПб.: Алетейя, 2007. – 232 с.
334. *Келле В. Ж.* От эпистемы Мишеля Фуко к матрице культуры // Человек. – 2007. – №3. – С. 93–106.
335. *Кемеров В. Е.* Полисубъектная социальность и проблема толерантности // Толерантность и полисубъектная социальность. – Екатеринбург: Изд-во Урал, ун-та, 2001. – С. 12–18.
336. *Кессиди Ф. Х.* Глобализация и культурная идентичность // Вопросы философии. – 2003. – №1. – С. 76–79.
337. Київські князі розмовляли українською. Музейники це замовчують [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.radiosvoboda.org/a/28382399.html>.
338. *Кин Дж.* Демократия и гражданское общество. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 401 с.
339. *Кириллова Н. Б.* Медиакультура: от модерна к постмодерну. – М.: Академ, проект, 2005. – 445 с.
340. *Кирилюк Ф. М., Обушний М. І., Хилько М. І.* Релігія й церква як суб'єкти політики: навчальний посібник. – К.: Здоров'я, 2004. – 776 с.
341. *Киричек П. Н.* Духовная культура та массовая информация // Вопросы культурологии. – 2010. – №1. – С. 16–21.
342. *Киссель М. А.* Историческое сознание и нравственность. – М.: Наука, 1991. – 241 с.
343. *Классен Н.* Мудрость Толтеков. Карлос Кастанеда и философия дона Хуана. – К.: София, 1996. – 288 с.
344. *Клепко С. Ф.* Цінності буття і цінності освіти в контексті глобалізації // Ціннісні парадигми освіти. – Х.: Основа, 2005. – С. 18–38.
345. *Климова М.* За границей №4. Жан-Люк Нанси [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.topos.ru/article/3835>.
346. *Кнабе Г. С.* Древний Рим – история и повседневность: очерки. – М.: Искусство, 1986. – 208 с.
347. *Коваль В.* Друга світова війна і доля України: причини і наслідки // Сучасність. – 1999. – № 9. – С. 65–79.
348. *Козырьков В. П.* Эстетизация как способ существования информационного общества // Труды Нижегородского гос. техн. ун-та. – №2(87). – С. 264–276.
349. *Ковальченко И. Д.* Методы исторического исследования. – М.: Мысль, 1987. – 311 с.
350. *Коган М. С.* Системный подход и гуманитарное знание. – Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1991. – 384 с.
351. *Козин Н.* Постыжение России. Опыт историософского анализа. – М.: Алгоритм, 2002. – 254 с.
352. *Козловски П.* Культура постмодерна. – М.: Республика, 1997. – 240 с.

353. *Колінгвуд Р.* Ідея історії; [пер. з англ. О. Мокровольський]. – К.: Основи, 1996. – 512 с.
354. *Коломийцев В. Ф.* Методология истории (От источника к исследованию). – М.: РОССПЭН, 2001. – 191 с.
355. Коментарі. – 2013. – № 42. – 1 листопада.
356. Коментарі. – 2010. – № 17. – 30 квітня.
357. Коментарі. – 2010. – № 15. – 16 квітня.
358. *Кон И. С.* К проблеме национального характера // История и психологии / под ред. Б. Ф. Поршнева. – М.: Наука, 1971. – С. 122–158.
359. *Кониський О. Я.* Тарас Шевченко-Грушівський. Хроніка його життя/ упоряд., підгот., тексти, передм., приміт., покажч. В. Л. Смілянська. – К.: Дніпро, 1991. – 702 с.
360. *Кононов І. Ф.* Етнос. Цінності. Комунікація (Донбас в етнокультурних координатах України). – Луганськ: Альма-матер, 2000. – 494 с.
361. Концепция виртуальных миров и научное познание. – СПб.: РХГИ, 2000. – 320 с.
362. Концепция и смысл: сб. ст. С.-Петербур. гос. ун-т. под ред. А. Б. Муратова, П. Е. Бухаркина. – СПб.: С.-Петербур. ун-т, 1996. – 380 с.
363. *Копосов Н. Е.* Как думают историки. – М.: Новое литературное обозрение, 2001. – 326 с.
364. *Коротеева В. В.* «Воображенные», «изобретенные» и «сконструированные» нации: метафора в науке // Этнографическое обозрение. – 1993. – №3. – С. 24–33.
365. *Кортунов В. В.* Бегство от реальности (или Обратная сторона телекоммуникационных технологий). – М.: б. и., 2003. – 166 с.
366. *Кортунов С.* Инновационный тип развития и мобилизация – это два пути, которые кардинально противоречат друг другу [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://liberty.ru/groups/experts/Innovacionnyj-tip-razvitiya-i-mobilizaciya-eto-dva-puti-kotorye-kardinal-no-protivorechat-drug-drugu>.
367. *Корчагин П. В.* Особенности современного инновационного развития и формирование региональной инновационной системы [Електронний ресурс]. Проблемы современной экономики, №1 (37), 2011. – Режим доступу: <http://www.m-economy.ru/art.php?nArtId=3494>.
368. *Косарев А. Ф.* Философия мифа. Мифология и ее эвристическая значимость. – М.: Per Se, 2000. – 302 с.
369. *Коршунов А. М., Шаповалов В. Д.* Творчество и отражение в историческом познании. – М.: Мысль, 1984. – 242 с.
370. *Костина А. В.* Массовая культура как феномен постиндустриального общества. Изд. 3-е, стереотипное. – М.: КомКнига, 2006. – 352 с.
371. *Кох Р.* Закон Парето или Принцип 80 на 20 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.elitarium.ru/zakon-pareto-princip-80-na-20-pravilo-jurana-kachestvo-resursy-raspredelenie-rabota-vazhnost/>.
372. *Кралуок П.* Україна VS Росія: украдена історія [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.obozrevatel.com/blogs/75648-ukraina-vs-rosiya-ukradena-istoriya.htm>.

373. *Крамар Ю.* Політика польської адміністрації щодо національних меншин на Волині у міжвоєнний період // Друга світова війна і доля народів України: Матеріали 2-ї всеукраїнської наукової конференції, м.Київ, 30–31 жовтня 2006. р. – К. : Зовнішторгвидав, 2007. – С. 328–336.

374. *Кревельд М. ван.* Трансформація війны [пер. с англ.] – М.: Альпина Бизнес Букс, 2005. – 344 с.

375. *Кремень В. Г.* Освіта і наука в Україні – інноваційні аспекти. Стратегія. Реалізація. Результати. – К. : Грамота, 2005. – 448 с.

376. *Кремень В. Г.* Філософія національної ідеї. Людина. Освіта. Соціум – К. : Грамота, 2007. – 576 с.

377. *Кресіна І.* Національна свідомість: сутність, основні складові та рівні функціонування // Нова політика. – 1998. – №3. – С. 12–18.

378. *Кримський А., Шахматов О.* Нариси з історії української мови та хрестоматія. – К. : Досвітні огні, 1929. – 218 с.

379. *Крістева Ю.* Самі собі чужі; [пер. з фр. З. Борисюк]. – К. : Основи, 2004. – 262 с.

380. *Кроче Б.* Теория и история историографии. – М. : Логос, 1998. – 231 с.

381. *Крюкова С., Пасютина А.* Территория ботов. Кто и как создаёт параллельную реальность в украинских соцсетях [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://longread.strana.ua/territoriya\\_botov](http://longread.strana.ua/territoriya_botov).

382. *Куан Ю. Л.* Из третьего мира – в первый. История Сингапура 1965 – 2000. – М. : Манн, Иванов и Фербер, 2013. – 576 с.

383. *Кузнецов Б. Г.* Эволюция картины мира. – М. : Академия наук СССР, 1981. – 352 с.

384. *Кукаркин В.* Буржуазная массовая культура. – М.: Искусство, 1985. – 226 с.

385. *Культура* // Краткая философская энциклопедия. – М. : Издательская группа «Прогресс», 1994. – 576 с.

386. *Культурне життя в Україні: Західні землі: зб. док. та матеріалів, 1939 – 1953.* – Т. 1. – К., 1995. – 294 с.

387. *Культурно-цивілізаційний вибір українського народу : монографія / Б. Б. Глотов, Д. В. Вітер; Акад. мистец. України.* – К., 2009. – 319 с.

388. *Кульчицький Р., Бондаренко А.* Як зробити нову Україну [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [Pravda.com.ua/articles/2010/06/23/5162622/view\\_print/](http://Pravda.com.ua/articles/2010/06/23/5162622/view_print/).

389. *Кульчицький Я. В.* Методологічні засади становлення сучасної економічної системи США // Науковий вісник УкрДЛТУ. – 2006. – Вип. 16. – С. 145–153.

390. *Кун Т.* Объективность, ценностные суждения и выбор теории // Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада: Хрестоматия. – М. : 1996. – С. 66–70.

391. *Купинов М.* Хрущевский миф о «гениальном» маршале Тухачевском. Все заложники будут расстреляны [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://vpk-news.ru/articles/35441?page=1&utm\\_source=24smi&utm\\_medium=cpc&utm\\_term=10994&utm\\_content=1136185&utm\\_campaign=1291](http://vpk-news.ru/articles/35441?page=1&utm_source=24smi&utm_medium=cpc&utm_term=10994&utm_content=1136185&utm_campaign=1291).

392. *Кучер Ф.* Почему нацисты преследовали гомосексуалов, но не трогали лесбиянок [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://inosmi.ru/social/20180502/242068354.html>.

393. *Кучерена М.* Волинь у геополітичних планах СРСР і Німеччини 1939 р. // Друга світова війна і доля народів України: Матеріали 2-ї всеукраїнської наукової конференції, м. Київ, 30–31 жовтня 2006. р. – К. : Зовнішторгвидав, 2007. – С. 18–38.

394. *Кучерява Н.* Перший бій УПА з нацистами: документи спецслужб виклали у вільний доступ [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://hromadskeradio.org/programs/hromadska-hvylya/pershyy-biy-upa-z-nacystamy-dokumenty-specsluzhb-vyklaly-u-vilnyy-dostup>.

395. *Кэ де Ври М.* Мистика лидерства. Развитие эмоционального интеллекта. – М. : Альпина Бизнес Букс, 2007. – 312 с.

396. *Лаврук Т. В.* Геополітика як елемент соціокультурної системи // Гілея: науковий вісник : збірник наукових праць. – К., 2014. – Вип. 85. – С. 345–349.

397. *Лаврук Т. В.* Колізії функціонування та інтерпретації демократії: в пошуках причинно-наслідкових зв'язків // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. – Вип 4 (3). – 2012. – С. 200–204.

398. *Лаврук Т. В.* Росія і «українське питання»: логіка спадкоємності // Гілея: науковий вісник : збірник наукових праць. – К., 2015. – Вип. 97. – С. 373–378.

399. *Ладо О. В.* Соціально-психологічні проблеми свободи // Практична психологія та соціальна робота. – К., 1999. – № 5. – С. 34–37.

400. *Лаклау Э.* Невозможность общества // Логос. Журнал по философии и прагматике культуры. – 2003. – №4-5 (39). – С. 55–57.

401. *Лаку-Лабарт Ф., Нанси Ж.-Л.* Нацистский миф; [пер. с фр. С. Л. Фокина]. – СПб. : Издательство «Владимир Даль», 2002. – 79 с.

402. *Лановенко О. П.* Украина: перспективы ассимиляции, федерализации или интеграции языков и культур [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://niurr.gov.ua/ru/publication/culture/lanov\\_integration.html](http://niurr.gov.ua/ru/publication/culture/lanov_integration.html).

403. *Лановенко О., Шевченко О.* Спільний українсько-російський інформаційний простір як зона можливого соціокультурного впливу на Україну // Стратегічна панорама. – 1998. – №3-4. – С. 162–170.

404. *Лебедева К. М.* «Синдром навязанной этичности» и способы его преодоления // Этническая психология и общество / под ред. Н. М. Лебедевой. – М. : Старый сад, 1997. – С. 104–115.

405. *Лебон Г.* Психология народов и масс // Западноевропейская социология XIX – начала XX веков. – М. : Изд-во Ивана Лимбаха, 1996. – С. 95–145.

406. *Леви-Брюль Л.* Первобытный менталитет. – СПб. : Европейский Дом, 2002. – 400 с.

407. *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М. : Педагогика-пресс, 1999. – 602 с.

408. *Левин З. И.* Восток: идентичность и глобализация. – М.: Институт востоковедения РАН, 2007. – 166 с.

409. *Леву-Строс К.* Мифологика: Сырое и приготовленное. – М.: Флюид, 2006. – 339 с.
410. *Леву-Строс К.* Первобытное мышление. – М.: Республика, 1994. – 384 с.
411. *Левицкий С. А.* Трагедия свободы. – М.: Канон, 1995. – 512 с.
412. *Ле Гофф Ж.* История и память; [пер. с франц. К. З. Акоюна]. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2013. – 303 с.
413. *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада; [пер. с фр.; под общ. ред. В. А. Бабинцева; послесл. А. Я. Гуревича]. – Екатеринбург: У-Фактория, 2005. – 352 с.
414. *Лепский В. Е.* Субъектно-ориентированный подход к инновационному развитию – М.: Изд-во «Когито-Центр», 2009. – 208 с.
415. *Линь* виявилася головною ознакою високого інтелекту [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [https://new-s.com.ua/zdorovja/linj\\_oznaka\\_intelektu\\_02711.html](https://new-s.com.ua/zdorovja/linj_oznaka_intelektu_02711.html).
416. *Лютар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна. – М.: Ин-т экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. – 160 с.
417. *Лисяк-Рудницький І.* Історичні есе / Центр досліджень історії ім. Петра Яцика Канад. ун-ту студій Альбертського ун-ту. В 2 т. – К.: Основи, 1994. – Т. 1. – 520 с.
418. Літературна Україна. – 1994. – 6 жовтня.
419. *Лифшиц М.* Критические заметки к современной теории мифа // Вопросы философии. – 1973. – № 8. – С. 143–153.
420. *Лойко О. Т.* Социальная память в контексте философской рефлексии // Известия Томского политехнического университета. – 2003. – №5. – С. 120–126.
421. *Локк Дж.* Опыты о человеческом разумении // Соч.: В 3 т. – М.: Мысль, 1985. – Т. 1. – 621 с.
422. *Лосев А. Ф.* Проблема символа и реалистическое искусство. – М.: Искусство, 1995. – 320 с.
423. *Лосев І. В.* Історія і теорія світової культури: Європейський контекст. – К.: Либідь, 1995. – 224 с.
424. *Лосев І.* Наскільки логічний академічний гнів? [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://pravda.com.ua/news\\_print/2008/7/23/79102.htm](http://pravda.com.ua/news_print/2008/7/23/79102.htm).
425. *Лотман Ю. М.* Альтернативный вариант: Бесписьменная культура или культура до культуры? // Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров: Человек – текст – семиосфера – история. – М.: Языки русской культуры, 1999. – С. 344–356.
426. *Лотман Ю. М.* Память культуры // Язык. Наука. Философия. Логико-методологический и семиотический анализ. – Вильнюс, 1986. – С. 193–204.
427. *Лотман Ю. М.* Проблема исторического факта // Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек текст – семиосфера – история. – М.: Языки русской культуры, 1995. – 464 с.
428. *Лук'янець В. С., Кравченко О. М., Озадовська Л. В.* Сучасний науковий дискурс: Оновлення методологічної культури. – К.: Центр практ. філософії, 2000. – 304 с.

429. *Луман Н.* Глобализация мирового сообщества: как следует системно понимать современное общество // Социология на пороге XXI века: основные направления исследований. – М. : Русаки, 1999. – С. 128–143.
430. *Луман Н.* Мировое время и история систем // Логос. – 2004. – №5. – С. 131–168.
431. *Луман Н.* Общество как социальная система. – М. : Логос, 2004. – 232 с.
432. *Луман Н.* Понятие общества // Проблемы теоретической социологии. – СПб. : ТОО ТК «Петрополис», 1994. – С. 25–42.
433. *Луман Н.* Реальность массмедиа. – М. : Праксис, 2005. – 256 с.
434. *Луман Н.* Тавтология и парадокс в самоописании современного общества // СОЦИО-ЛОГОС. Вып. 1. – М. : Прогресс, 1991. – С. 194–218.
435. *Луман Н.* Теория общества; [пер. с нем. А. Ф. Филиппова] // Теория общества: сборник; [пер. с нем., англ.; вступ. статья, сост. и общая ред. А. Ф. Филиппова]. – М. : «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 1999. – 416 с.
436. *Лурье С. В.* Исследования национального характера и картины мира // Отечественные записки. – 2002. – № 3. – С. 57–96.
437. *Лурье С. В.* Национализм, этничность, культура. Категории науки и историческая практика // ОНС. – 1999. – №4. – С. 105–111.
438. *Люббе Г.* В ногу со временем. О сокращении нашего пребывания в настоящем // Вопросы философии. – 1994. – №4. – С. 94–113.
439. *Люббе Г.* Историческая идентичность // Вопросы философии. – 1994. – №4. – С. 94–107.
440. Людина в лабіринті перспектив: монографія / Толстоухов А. В., Перова О. Є., Рубанець О. М. та ін. – К. : Вид-во ПАРАПАН, 2004. – 220 с.
441. Льодовиковий міні-період настане до 2030 року [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://new-s.com.ua/nayka/mini\\_lodovukovuj\\_period\\_nastane\\_u\\_2030\\_goci\\_03198.html](http://new-s.com.ua/nayka/mini_lodovukovuj_period_nastane_u_2030_goci_03198.html).
442. *Магочій П.* Лабораторне вирощування національної свідомості // Критика. – 1998. – №10. – С. 17–32.
443. *Магочій П.* Формування національної самосвідомості: Підкарпатська Русь (1848 – 1948). – Ужгород: Поличка «Карпатського краю», 1994. – 295 с.
444. *Макаров А. И.* Феномен надиндивидуальной памяти (образы концепты – рефлексия): монография; ВолГУ; науч. ред. А. А. Грякалов. – Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2009. – 216 с.
445. *Макінтайр Е.* Після чесноти: Дослідження з теорії моралі; [пер. з англ. В. Малахова]. – К. : Дух і літера, 2002. – 436 с.
446. *Маклюэн М.* Галактика Гуттенберга: Становление человека печатающего. – М.: Академический Проект: Фонд «Мир», 2005. – 496 с.
447. *Макушинский А.* Современный «образ мира»: действительность // Вопр. философии. – М., 2002. – № 6. – С. 119–136.
448. *Маланюк Є.* Книга спостережень: фрагменти: від Кобзаря до нації. Студії і роздуми / Київське наукове товариство ім. Петра Могили. – К.: Атіка, 1995. – 238 с.
449. *Маланюк Є.* Нариси з історії нашої культури. – К. : Обереги, 1992. – 80 с.



450. *Мальшев Ю. М.* Картина мира: культурно-исторический плюрализм и проблема синтеза // Человек в научной и философской картине мира XXI века: тез. докл. научн. конф. – Курск, 1996. – С. 63–65.
451. *Мальковская И. А.* Многоликий Янус открытого общества: опыт критического осмысления ликов общества в эпоху глобализации. – М.: КомКнига, 2005. – 268 с.
452. *Мамчур Е. А.* Концепция возможных миров и мир научного знания // Концепция виртуальных миров и научное познание. – СПб, 2000. – С. 229–245.
453. *Мамчур Е. А.* Проблемы социокультурной детерминации научного знания. – М.: Наука, 1987. – 125 с.
454. *Мансуров С. В.* Проблема оппозиции «индивидуальное–социальное» в социально-философской традиции XX века // Гуманитаризация обществознания: сб. науч. ст. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2004. – С. 67–83.
455. *Марійко С.* Пошуки ідентичності homo virtualis в умовах сучасного суспільства [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://kulturolog.org.ua/i-conference/2012/109-infconf2012/550-mariyko.html>.
456. *Маркарян Э. С.* Теория культуры и современная наука. Логико-методологический анализ. – М.: Мысль, 1983. – 284 с.
457. *Марков Б. В.* Храм и рынок. Человек в пространстве культуры. – СПб: Алетейя, 1999. – 304 с.
458. *Маркс К.* Абсолютная критическая критика, или критическая критика в лице г-на Бруно // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-е изд. – М.: Политиздат, 1955. – Т. 2. – С. 85–158.
459. *Маркузе Г.* Одномерный человек. – М.: «REEL-book», 1994. – 368 с.
460. *Маркузе Г.* Эрос и цивилизация. – К.: Port-Royal, 1995. – 352 с.
461. *Матвеев С.* Магия денег. – М.: Рипол, 2005. – 410 с.
462. *Матвейчев О.* Юбилейный доклад Римского клуба: «Старый Мир обречен. Новый Мир неизбежен!» [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://hvylyya.net/analytics/geopolitics/yubileyniy-doklad-rimskogo-kluba-staryiy-mir-obrechen-novyyiy-mir-neizbezhen.html>.
463. *Мату У.* Идеология как детерминанта политики в эпоху модерна // Полис. – 1992. – №1-2. – С. 130–142.
464. *Махній М. М.* Американська ідентичність: «плавильний казан» чи «миска салату»? // Етнопсихологія і міжкультурна комунікація – Чернівці: Видавець Лозовий В. М., 2015. – С. 138–147.
465. *Махній М. М.* Homo ethnikos: психологія і культура – Чернівці: Видавець Лозовий В. М., 2012. – 400 с.
466. *Мацько Л. І.* Функціональне поле української мови у структурах соціальної комунікації // Науково-інформаційний вісник. – 2012. – №6 (83). – С. 11–17.
467. *Медушевская О. М.* Теория исторического познания: Избранные произведения / гл. ред. С. Я. Левит. Серия: Российские Пропилеи. – СПб.: Университетская книга, 2010. – 572 с.
468. *Межуев В. М.* Идея культуры. Очерки по философии культуры. – М.: Университетская книга, 2012. – 406 с.

469. *Межуев В. М.* Культура и история. (Проблемы культуры и философско-историческая теория марксизма). – М. : Политиздат, 1977. – 201 с.
470. *Межуев В. М.* Философия истории и историческая наука // Вопросы философии. – 1994. – № 4. – С. 74–86.
471. *Мейжис І., Почебут Л.* Індивідуалізм чи колективізм? Соціально-психологічний погляд на історію і політичну культуру України // Соціальна психологія. – 2006. – № 6. – С. 47–59.
472. *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. – М. : Наука, 1976. – 407 с.
473. *Мельник Г. С.* Mass Media: Психологические процессы и эффекты. – СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 1996. – 160 с.
474. *Мемми А.* Что же такое культурная идентичность? // Полиэтнические общества: проблемы культурных различий: сборник статей. – М.: Институт востоковедения РАН, 2004. – С. 340–354.
475. *Мердок Дж. П.* Социальная структура; [пер. с англ. А. В. Коротаева]. – М.: ОГИ, 2003. – 606 с.
476. *Микешина Л.А.* Философия науки. Современная эпистемология. Научное знание в динамике культуры. Методология научного исследования: учеб. пособие. – М.: Прогресс-Традиция, Флинта, 2005. – 464 с.
477. *Микляева А. В., Румянцева П. В.* Социальная идентичность личности: содержание, структура, механизмы формирования: монография. – СПб. : Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2008. – С. 8–47.
478. *Мимихина Е. М.* История ментальностей. К реконструкции духовных процессов // История ментальностей, историческая антропология. Зарубежные исследования в обзорах и рефератах. – М., 1996. – 255 с.
479. *Мірчук І.* Історично-ідеологічні основи Теорії III Риму. – Мюнхен: Церковно-Археологічна Комісія, 1954. – 64 с.
480. *Мірчук І.* Історія української культури. – Мюнхен–Львів : Фенікс Лтд, 1994. – 380 с.
481. Миф, мечта, реальность: постнеклассические измерения пространства культуры. – М. : Научный мир, 2005. – 256 с.
482. *Михайлич О.* Мовна та регіональна ідентичності як чинники диференціації українського суспільства // Політичний менеджмент. – 2008. – № 6. – С. 139–150.
483. *Михальченко М.* Українська регіональна цивілізація // Політичний менеджмент : Український науковий журнал. – 2003. – № 1. – С. 19–28.
484. *Михальченко М.* Украинское общество: трансформация, модернизация или лимитроф Европы? – К.: Институт соціології НАН України, 2001. – 440 с.
485. *Михальченко М., Бушанський В.* Від демократії до авторитаризму // Політичний менеджмент. – 2010. – №1. – С. 16–22.
486. *Михальченко М., Скотний В., Бичко А.* та ін. Українська національна ідея як стрижень духовного і політичного життя української політичної нації // Духовне життя українського суспільства: теоретико-методологічні та онтологічні проблеми розвитку: монографія у 3 кн. – Кн. 1. – Київ–Дрогобич, 2009. – 348 с.
487. *Млиновецький Р.* Гетьман Мазепа: в світлі фактів і в дзеркалі «історій». – Торонто : Basilian Press, 1976. – 376 с.

488. Множинна особистість [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://i-medic.com.ua/index.php?newsid=27115>.
489. *Моль А.* Социодинамика культуры; [пер. с фр. ; под ред. Б. В. Бирюковой]. – М. : Наука, 1973. – 410 с.
490. *Монаков А. М.* Этнос и этническая идентичность // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – 2008. – №1. – С. 72–91.
491. *Морен Э.* Образование в будущем: семь неотложных задач // Синергетическая парадигма. Синергетика образования. – М. : Прогресс-Традиция, 2007. – С. 24–96.
492. *Московичи С.* Век толп: Исторический трактат по психологии масс; [пер. с фр.]. – М. : Рубикон, 1996. – 418 с.
493. *Московичи С.* Деньги как страсть и как представление // С. Московичи. Машина, творящая богов. – М. : Центр психологи и психотерапии, КСП+, 1998. – 560 с.
494. *Московичи С.* Машина, творящая богов. – М.: Центр психологии и психотерапии, 1998. – 560 с.
495. *Московичи С.* Мнение и толпа // Реклама: внушение и манипуляция. Медиаориентированный подход. – Самара: Издательский дом «Бахрах-М», 2001. – С. 79–102.
496. *Мудрагей Н. С.* Идеал: проблема выбора или воля к разуму // Вопросы философии. – 1995. – № 9. – С. 43–53.
497. *Мчедлова М. М.* Этнос и цивилизация. – М. : Изд-во Российского университета Дружбы Народов, 1998. – 278 с.
498. *Мюллер М., Вундт В.* От слова к вере. Миф и религия. – М. : Эксмо ; СПб. : Terra fantastika, 2002. – 864 с.
499. *Нагорна Л.* Соціокультурна ідентичність: пастки ціннісних розмежувань. – К. : ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2011. – 272 с.
500. На грани тысячелетий: Мир и человек в искусстве XX века. – М. : Наука, 1994. – 272 с.
501. Назарбаев також хоче дерусифікувати казахів [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://expres.ua/news/2017/04/12/237459-nazarbayev-takozh-hochederusyfikuvaty-kazahiv>.
502. *Назаров М. М.* Массовая коммуникация в современном мире: методология исследования и практика анализа. – М. : Едиториал УРСС, 2000. – 240 с.
503. На Земле началось шестое массовое вымирание [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.segodnya.ua/science/na-zemle-nachalos-shestoe-massovoe-vumiranie-uchenye--625317.html>.
504. На Земле установились самые высокие температуры за последние 120000 лет [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.charter97.org/-ru/news/2016/9/28/224596>.
505. *Найдорф М.* Очерки европейского мифотворчества. – Одесса : Друк, 1999. – 36 с.
506. Найскладніші мови світу [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://styknews.info/novyny/polityka/2014/07/10/naiskladnishi-movy-svitu>.
507. *Наконечный Є.* Украдене ім'я. Чому русини стали українцями. – Львів : Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича, 1995. – 162 с.

508. *Невзоров А.* Газированный гной с сиропом [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://obozrevatel.com/blogs/09426-gazirovannuyij-gnoj-s-siropom/part2.htm>.
509. *Недюха М., Михайлик О.* Ідеологія як критерій класифікації політичних партій // Політичний менеджмент. – 2006. – №2. – С. 46–53.
510. *Нейсбит Д.* Мегатренды. – М. : АСТ, Ермак, 2003. – 380 с.
511. Нериторичні запитання про Степана Бандеру [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.pravda.com.ua/columns/2010/06/25/5168305/>.
512. *Ницше Ф.* О пользе и вреде истории для жизни // Ницше Ф. Соч.: В 2-х томах. – М.: Мысль, 1997. – Т. 1. – С. 159–230.
513. *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла / Ф. Ницше. Сочинения. В 2 т. – М., 1990. – Т.2. – С. 363–364.
514. Нова альтернатива. – 2001. – 23 лютого.
515. *Новак А.* Почему Украина оказалась в хвосте рейтинга инновационных экономик [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://blogs.eizvestia.com/full/365-pochemu-ukraina-okazalas-v-xvoste-rejtinga-innovacionnyx-ekonomik>.
516. *Новакова О. В.* Модернізація українського суспільства у контексті глобальних загальноцивілізаційних змін // Грані. – 2001. – № 3(17). – С. 37–44.
517. Новий льодовиковий період настане через 15 років [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://new-s.com.ua/nayka/cherez\\_15\\_rokiv\\_nastane\\_ljodovykovyj\\_period\\_07147.html](http://new-s.com.ua/nayka/cherez_15_rokiv_nastane_ljodovykovyj_period_07147.html).
518. *Нольте Э.* Европейская гражданская война (1917 – 1945): национал-социализм и большевизм. – М. : Логос, 2003. – 528 с.
519. *Носырев И.* Мастера иллюзий. Как идеи превращают нас в рабов. – М.: Форум; Неолит, 2013. – 544 с.
520. Общество риска и человек: онтологический и ценностный аспекты / под ред. д.ф.н., проф. В. Б. Устьянцева. – Саратов: ООО Издательский центр «Наука», 2006. – 289 с.
521. Общество риска: стратегии управления и альтернативные стили мышления / под ред. В. Б. Устьянцева, М. О. Орлова. – Саратов: Изд-во «Саратовский источник», 2009. – 240 с.
522. *Оглоблин О.* Студії з історії України : статті і джерельні матеріали / ред. Л. Винар; Українське історичне товариство, Українська вільна Академія наук у США. Історична секція. – Нью-Йорк; Київ; Торонто: [б. в.], 1995. – 419 с.
523. *Олійник О. Б.* Світ українського слова : навч. посіб. для всіх, хто любить і шанує укр. слово ; Ін-т українознавства Київ. ун-ту ім. Тараса Шевченка. – К. : Хрещатик, 1994. – 416 с.
524. Описанные в Библии события никогда не происходили – израильские археологи [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://livesmi.com/another/10822-opisannye-v-biblii-sobytiya-nikогда-ne-proishodili-izraiskie-arheologi,full.html#>.
525. *Орбан-Лембрик Л.* Психологія етнічних спільностей і груп. Від перших наукових розвідок до сучасних напрямів досліджень // Соціальна психологія. – 2006. – № 4. – С. 46–54.

526. *Оригги Г.* Репутация это то, с помощью чего мы теперь будем оценивать информацию [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.capital.ua/ru/publication/113799-reputatsiya-eto-to-s-pomoschyu-chego-my-teper-budem-otsenivat-informatsiyu#ixzz5GPeD2DOa>.

527. *Оруджев З. М.* Способ мышления эпохи. Философия прошлого. – М.: Едиториал УРСС, 2004. – 400 с.

528. *Оруэлл Дж.* «1984» и эссе разных лет. – М.: Прогресс, 1989. – 384 с.

529. Основы современной теории цивилизаций с точки зрения политической экономии [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://maximsblog.blogspot.com/2010/11/blog-post.html>.

530. *Островський М.* Цивілізація хепі-енду [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://zbruc.eu/node/71718>.

531. *Павленис Р. И.* Проблема смысла. Современный логико-философский анализ языка. – М.: Мысль, 1983. – 286 с.

532. *Павленко Ю.* Історія світової цивілізації. Соціокультурний розвиток людства. – К.: Либідь, 1996. – 358 с.

533. *Павленко Ю. В.* Передісторія давніх русів у світовому контексті. – К.: Фенікс, 1994. – 474 с.

534. *Павлова О. Ю.* Особливості гри уяви в епоху модерну // Актуальні проблеми історії, теорії та практики художньої культури: збірник наук. праць. Випуск ІХ. Частина перша. – К., 2002. – С. 74–84.

535. *Палій Г. О.* Проблема формування української політичної нації: аспект загальнонаціональної ідентичності // Політичний менеджмент. – 2003. – №1. – С. 93–100.

536. *Палій О.* Запозичена історія [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.pravda.com.ua/articles/2010/08/13/5296670/>.

537. *Палій О.* Суперечка Русі з Московією закінчиться перемогою України [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://forum.pravda.com.ua/index.php?action=profile;u=27851;area=showposts;start=210>.

538. *Палій О.* Українська мова: крапочка над нашим «і» [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.unian.ua/politics/566585-ukrajinska-mova-krapochka-nad-nashim-i.html>.

539. *Панарін О.* Народ без еліти: між відчаєм надію // Персонал. – 2006. – №5. – С. 50–63.

540. *Панарин А. С.* «Вторая Европа» или «Третий Рим» (Парадоксы европеизма в современной России) // Вопросы философии. – 1996. – №10. – С. 19–31.

541. *Панарин А. С.* Философия политики. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 283 с.

542. *Пантин В. И.* Циклы и ритмы истории. – Рязань: Аракс, 1996. – 156 с.

543. *Парандовский Я.* Алхимия слова [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.livelib.ru/book/1000089626/quotes>.

544. *Парсонс Т.* Понятие общества: компоненты и их взаимоотношения // Теоретическая социология: Антология: В 2-х частях. – М.: Книжный дом «Университет», 2002. – Ч. 2. – С. 3–45.

545. *Пахльовська О.* Гей, Республіка Банана // Науково-інформаційний вісник. – 2012. – №6 (83). – С. 60–65.

546. *Пахльовська О.* Проблеми спадщини в українській культурі та форми її імперської експропріації // *Ave, Europa!* : статті, доповіді, публіцистика (1989–2008). – К. : Пульсари, 2008. – С. 61–82.
547. *Пахльовська О.* Українська культура у вимірі «пост»... // *Сучасність*. – 2003. – №10. – С. 70–82.
548. *Пахомов Ю. М.* Основні завдання формування посткризової моделі розвитку економіки України // *Економічний часопис-XXI*. – 2010. – № 1-2. – С. 3–11.
549. *Пащенко В. Я.* Идеология евразийства. – М.: Издательство Московского университета, 2000. – 445 с.
550. *Пелипенко А. А., Яковенко И. Г.* Культура как система. Структурная морфология культуры. Единство онто- и филогенеза. Изоморфизм мышления и историко-культурной феноменологии. – М. : Языки русской культуры, 1998. – 371 с.
551. *Перлин Р.* Язык Иисуса? [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://9tv.co.il/news/2014/08/16/183006.html>.
552. *Петерсен И. Б., Шельберг У. Г.* Какая война была хуже всех? [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://inosmi.ru/social/20180522/242280563.html>.
553. *Петро Н.* Взлет демократии: новгородская модель ускоренных социальных изменений. – М. : Логос, 2004. – 304 с.
554. *Петрушенко В. Л.* Історія світової філософії. Фундаментальні проблеми філософії: навчальний посібник. – Львів: НУ “ЛП”, 2002. – 406 с.
555. *Пивоев В. М.* Мифологическое сознание как способ освоения мира. – Петрозаводск : Карелия, 1991. – 111 с.
556. *Пирожков С., Хамітов Н.* Цивілізаційний вибір України в глобалізованому світі // *Дзеркало тижня Україна*. – 2016. – №28. – 13 серпня
557. *Платон.* Государство. Законы. Политика. – М. : Мысль, 1998. – 798 с.
558. *Поздняков Э. А.* Геополитика. – М. : Прогресс-Культура, 1995. – 96 с.
559. *Поздняков Э. А.* Философия политики. – М. : ИЕ РАН, 1993. – 78 с.
560. *Полани М.* Личностное знание. На пути к посткритической философии. – М.: Прогресс, 1985. – 344 с.
561. *Поліщук І.* Традиційні настанови політичної ментальності українства // *Нова політика*. – К., 2000. – №5. – С. 42–50.
562. *Понедельник Л.* Політика радянського режиму на західноукраїнських землях у культурній сфері (вересень, 1999 – 1940 рр). // *Друга світова війна і доля народів України: Матеріали 2-ї всеукраїнської наукової конференції, м.Київ, 30–31 жовтня 2006. р.* – К. : Зовнішторгвидав, 2007. – С. 302–315.
563. *Попков Ю. В., Топорков В. А.* Этничность реальная или воображаемая: новый конструктивизм // *Вестник НГУ. Серия: философия*. – 2006. – Т. 4. – Вып. 2. – С. 88–92.
564. *Попов Б.* Соціокультурна рефлексія над смыслом людського буття // *Життя етносу: соціокультурні нариси: навч. посіб.* / Б. Попов (керівник авт. кол.), В. Ігнатов, М. Степико та ін. – К.: Либідь, 1997. – С. 9–34.
565. *Попович М. В.* Мирозозрение древних славян. – К.: Наукова думка, 1985.

566. *Портнов А.* Історії істориків. Обличчя й образи української історіографії ХХ століття. – К. : Критика, 2011. – 240 с.

567. *Порус В. Н.* На мосту інтерпретацій: Р. Мертон и социальная эпистемология // Политическая концептология. – 2011. – №2. – С. 55–59.

568. *Потебня А. А.* Слово и миф. – М.: Правда, 1989. – 624 с.

569. Почему русские хотят быть всегда «на связи», а немцы нет? [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.dw.com/ru/почему-русские-хотят-быть-всегда-на-связи-а-немцы-нет/a-19352905>.

570. Почему у евреев национальность определяется по матери [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://russian7.ru/post/pochemu-u-evreev-nacionalnost-opred/?utm\\_medium=referral&utm\\_source=lentainform&utm\\_campaign=russian7.ru&utm\\_term=1248929s10963&utm\\_content=4893819](http://russian7.ru/post/pochemu-u-evreev-nacionalnost-opred/?utm_medium=referral&utm_source=lentainform&utm_campaign=russian7.ru&utm_term=1248929s10963&utm_content=4893819).

571. *Пржиленский В. И.* Идентичность: обретать, выбирать или конструировать? // Философские науки. – 2009. – № 10. – С. 32–44.

572. *Пржиленский В. И.* Идея реальности и эпистемологический конструктивизм // Вопросы философии. – 2010. – №11. – С. 105–113.

573. *Примост В.* Блеф империи. Как рождались советские военные мифы [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://argumentua.com/stati/blef-imperii-kak-rozhdalis-sovetskie-voennye-mify>.

574. Принцип Парето [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://gufo.me/content\\_fil/pareto-pareto-vilfredo-1848-1923-13761.html#ixzz4XrFc7uGF](http://gufo.me/content_fil/pareto-pareto-vilfredo-1848-1923-13761.html#ixzz4XrFc7uGF).

575. Причина Третьей мировой войны [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://argumentua.com/stati/prichina-tretei-mirovoi-voiny>.

576. *Прокончук І.* Конфлікт цінностей свобода/рівність в умовах демократії // Нова політика. – К., 2000. – № 1. – С. 65–67.

577. Протягом попередніх 3500 років у всьому світі було 3370 років війни і лише 230 років без воєн [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://telegraf.com.ua/history/3011349-udivitelnyie-istoricheskie-faktyi-kotoryie-ne-ponyat-sovremennyim-lyudyam-foto.html>.

578. *Прохоров Е. П.* Средства массовой информации и информационная безопасность // Информ. общество. – 1997. – №4–6. – С. 101–115.

579. *Прошкин О.* Советские мифы о Великой Войне [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://24news.com.ua/35086-sovetskie-mify-o-velikoj-vojne/>.

580. *Пятигорский А. М.* Что такое политическая философия: размышления и соображения. Цикл лекций. – М.: Европа, 2007. – 217 с.

581. *Радченко Л., Семененко В.* Войны забытое похмелье. – Харьков : Слобода, 2002. – 432 с.

582. Разве национализм противоречит демократии? Израиль в фокусе [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://eadaaily.com/ru/news/2017/04/25/razve-nacionalizm-protivorechit-demokratii-izrail-v-fokuse>.

583. *Разлогов К. Э.* Экран как мясорубка культурного дискурса // Языки культуры: Взаимодействия / сост. и отв. ред. В. Рабинович. – М., 2002. – С. 268–287.

584. Разум и экзистенция: Анализ научных и вненаучных форм мышления. – СПб.: РХТИ, 1999. – 402 с.

585. *Райх В.* Психология масс и фашизм; [пер. с англ. Ю. М. Донца]. – СПб. : Университетская книга; М. : Издательство АСТ. 1997. – 380 с.

586. *Ракитов А. И.* Историческое познание: Системно-гносеологический подход. – М.: Политиздат, 1982. – 303 с.
587. *Ракитов А. И.* Новый подход к взаимосвязи истории, информации и культуры: пример России // *Вопр. философии.* – 1994. – №4. – С. 67–73.
588. *Рансьер Ж.* На краю политического. – М.: Практикс, 2006. – 240 с.
589. Распределение населения по территории России [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://magazines.russ.ru/oz/2002/6/2002\\_06\\_35.html](http://magazines.russ.ru/oz/2002/6/2002_06_35.html).
590. *Раишковский Е.* Бергсон и Тойнби, или «О материи» исторического знания // *Логос.* – 2009. – №3. – С. 155–161.
591. *Раишковский Е. Б., Хорос В. Г.* Мировые цивилизации и современность // *Восток – Запад – Россия: сб. статей.* – М.: Прогресс-Традиция, 2002. – С. 36–66.
592. *Ревчук Р.* Україна чи все-таки – Русь? [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://www.pravda.com.ua/columns/2010/07/23/5239610/view\\_print/](https://www.pravda.com.ua/columns/2010/07/23/5239610/view_print/).
593. *Рейхенбах Г.* Направление времени. Изд. 2-е, стереотипное. – М.: Едиториал УРСС, 2003. – 360 с.
594. *Режабек Е. Я.* Мифомышление (когнитивный анализ). – М.: Едиториал УРСС, 2003. – 304 с.
595. *Рено А.* Эра индивида. К истории субъективности. – СПб.: Владимир Даль, 2002. – 473 с.
596. *Рикер П.* История и истина. – СПб.: Алетейя, 2002. – 400 с.
597. *Рикер П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике; [пер. с франц.] – М.: Медиум, 1995. – 415 с.
598. *Рикер П.* Навколо політики. – К.: Дух і Літера, 1995. – 335 с.
599. *Рикер П.* Память, история, забвение; [пер. с франц.]. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004 (Французская философия XX века). – 728 с.
600. *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. – М.: Республика, 1998. – 413 с.
601. *Римаренко С.* Самовизначення особи, нації, держави (Етно-політологічний аналіз): монографія. – К.: Юридична книга, 1999. – 543 с.
602. *Ришар Ж. Ф.* Ментальная активность. Понимание, рассуждение, нахождение решений; [пер. с франц.]. – М.: Институт психологии РАН, 1998. – 232 с.
603. *Робин К.* Реакционный дух. Консерватизм от Эдмунда Бёрка до Сары Пэйлин. – М.: Изд. Института Гайдара, 2013. – 312 с.
604. *Родачин В. М.* Национальные интересы России и их защита в пограничном пространстве // *Право и безопасность.* – 2003. – № 3-4. – С. 57–64.
605. *Роже К.* Миф и человек. Человек и сакральное. – М.: ОГИ, 2003. – 293 с.
606. *Рожков В. П.* Запад и Россия. Философские основания цивилизационной константы общественного сознания / под ред. В. Б. Устьянцева. – Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 1998. – 244 с.
607. *Розанвалон П.* Утопічний капіталізм. Історія ідеї ринку; [пер. з франц. Є. Марічева]. – К.: Вид.дім «Києво-Могилянська академія», 2006. – 246 с.
608. *Роздобудько І.* Український Таганрог [Електронний ресурс]. – Режим доступа: <http://tyzhden.ua/History/82144>.



609. *Розумний М.* Політичний вибір України. – К. : Смолоскип, 1999. – 118 с.
610. *Розин В. М.* Наука: происхождение, развитие, типология, новая концептуализация. – М. : 2007 [Электронный ресурс] // Центр гуманитарных технологий. Режим доступа: <http://gtmarket.ru/laboratory/basis/6441>.
611. *Рубцов А.* Политический нарциссизм в России: краткая история болезни [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://forbes.ru/mneniya/vertikal/328613-politicheskii-nartsissizm-v-rossii-kratkaya-istoriya-bolezni>.
612. *Рубцов В.* Лекторий. Искусственный интеллект – когда он появится и как научить его большой и чистой любви [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://nv.ua/techno/lectures/iskusstvennyj-intellekt-kogda-on-pojavitsja-i-kak-nauchit-ego-bolshoj-i-chistoj-ljubvi-303971.html>.
613. *Рубцов Н. Н.* Символ в искусстве и жизни: философские размышления. – М.: Наука, 1991. – 176 с.
614. *Рудницький Ю.* Ворог нації // Weekly. – № 3 (368) – 29.01.2010. – С. 24–28.
615. *Рыжов Ю. В.* Философия иконы в традиции Востока и Запада [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/bogoslov/Article/ryjov\\_filikon.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/bogoslov/Article/ryjov_filikon.php).
616. *Рюттингер Р.* Культура предпринимательства; [пер. с нем.]. – М.: Экономика, 1992. – 240 с.
617. *Савойська С.* Об'єднавчий потенціал української мови як державної // Віче. – 2008. – №13-14. – С. 63–66.
618. *Савченко С.* Сучасна українська історіографія: спроба характеристики // Сучасність. – 1999. – №11. – С. 126–133.
619. *Сайко Э. В.* Вопросы социального анализа всемирно-исторического развития цивилизации // Цивилизация: теория, история и современность. – М.: АН СССР, Институт философии, 1989. – 178 с.
620. *Сакайя Т.* Стоимость, создаваемая знанием, или История будущего // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология / под ред. В. Л. Иноземцева. – М.: Academia, 1999. – С. 337–371.
621. *Самарская Е. А.* Генеалогия против истории // Фуко М. Нужно защищать общество: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975–1976 учебном году. – СПб.: Наука, 2005. – 312 с.
622. *Самчук З.* Впровадження в соціальний простір України найприйнятніших світових зразків у процесі здійснення цивілізаційного вибору // Цивілізаційний вибір України: парадигма осмислення і стратегія дії: національна доповідь / ред. кол.: С. І. Пирожков, О. М. Майборода, Ю. Ж. Шайгородський та ін.; Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України. – К. : НАН України, 2016. – С. 121–134.
623. *Селигмен Б.* Основные течения современной экономической мысли; [пер. с англ.]. – М.: Прогресс, 1968. – 600 с.
624. *Семена М.* Дерусифікація // Народний депутат. – 2007. – №12 (36). – С. 52–59.
625. *Семенов А.* Посттейлоризм и теория человеческого капитала // Мировая экономика и международные отношения. – 1995. – №9. – С. 20–36.

626. Семь заблуждений нашего мозга [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://vmirechudes.com/sem-zabluzhdenij-nashego-mozga>.
627. Сенор Д., Сингер С. Країна стартапів. Історія ізраїльського дива. – К. : Yakaboo Publishing, 2016. – 360 с.
628. Сепир Э. Культура подлинная и мнимая // Сепир Эдвард. Избранные труды по языкознанию и культурологии. – М.: Прогресс, 1993. – С. 465–493.
629. Сергієнко В. Проблеми тривалості життя організмів [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://sites.google.com/site/ckprirodomatematichnihdisciplin/home/problemi-trivalosti-zitta-organizmiv>.
630. Серль Дж. Конструирование социальной реальности. – М.: Смысл, 2002. – 145 с.
631. Сёрль Дж. Р. Рациональность в действии; [перевод с англ. на рус. язык: А. Колодий, Е. Румянцева]. – М.: 2004. [Електронний ресурс] // Центр гуманитарных технологий. – Режим доступу: <http://gtmarket.ru/laboratory/basis/6669>.
632. Ситник Г. Національні цінності як основа прогресивного розвитку особистості, суспільства, держави // Вісн. НАДУ. – 2004. – № 2. – С. 369–374.
633. Скільки українців вважають себе росіянами за національністю: інфографіка [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://24tv.ua/skilki\\_ukrayintsiv\\_vvazhayut\\_sebe\\_rosiyanami\\_za\\_natsionalnistyu\\_infografika\\_n812997](http://24tv.ua/skilki_ukrayintsiv_vvazhayut_sebe_rosiyanami_za_natsionalnistyu_infografika_n812997).
634. Скотна Н. Особа в розколотій цивілізації: освіта, світогляд, дії. – Л. : Укр. технології, 2005. – 384 с.
635. Скринник З. Громадянське суспільство як соціальний вимір функціонування ринкових механізмів // Вісник Львівського національного університету імені Івана Франка. – Філософські науки. – 2007. – Вип. 10. – С. 90–99.
636. Смелзер Н. Социология; [пер. с англ.]. – М.: Феникс, 1994. – 688 с.
637. Сміт Е. Національна ідентичність. – К.: Основи, 1994. – 226 с.
638. Смоленюк П. С. Теоретичні аспекти розвитку конкуренції // Інноваційна економіка. – 2011. – № 6. – С. 93–97.
639. Современная картина мира: формирование новой парадигмы / ред. А. Азроянц, В. И. Самохвалова. – М. : Рудомино, 1997. – 369 с.
640. Современная социальная теория. Бурдьё, Гидденс, Хабермасс / сост., пер., вступ. ст. А. В. Леденевой. – Новосибирск: изд-во Новосиб. ун-та, 1995. – 119 с.
641. Согрин В. В. Цивилизационное и междисциплинарное изучение истории США. Новая и новейшая история. – 2012. – № 1. – С. 25–43.
642. Сокал А., Брикмон Ж. Интеллектуальные уловки. Критика философии постмодерна. – М. : Дом интеллектуальной книги, 2002. – 248 с.
643. Соколов Б. Красный колосс. Почему победила Красная Армия? – М. : «Яуза»/«Эксмо», 2007. – 352 с.
644. Солдатова Г. У. Психология межэтнической напряженности. – М.: Смысл, 1998. – 389 с.
645. Сонько С. П. Просторовий розвиток соціоприродних систем: шлях до нової парадигми : монографія. – К. : Ніка-Центр, 2003. – 287 с.
646. Сорокин П. Кризис нашего времени // П. Сорокин. Человек. Цивилизация. Общество. – М. : Политиздат, 1992. – С. 427–504.

647. *Сорокин П. А.* Человек. Цивилизация. Общество / общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Согомонов; [пер. с англ.]. – М. : Политиздат, 1992. – 543 с
648. *Сорокин П. А., Мертон Р. К.* Социальное время: опыт методологического и функционального анализа // Социологические исследования. – 2004. – Июнь. – № 6. – С. 112–119.
649. *Соскін О. І.* Теоретико-методологічні аспекти аналізу національної економічної моделі // Актуальні проблеми економіки. – 2011. – № 3. – С. 40–47.
650. Социальное: истоки, структурные профили, современные вызовы. – М. : Изд-во «Российская политическая энциклопедия», 2009. – 440 с.
651. Соціокультурні ідентичності та практики / наук. ред. А. А. Ручка. – К.: Інститут соціології НАН України, 2002. – 315 с.
652. Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия / сост., ред. и вступ. ст. Б. С. Ерасов. – М.: Аспект Пресс, 1998. – 556 с.
653. Стало известно, что спасло Землю от глобального похолодания [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://hronika.info/neverojatnoe/192447-stalo-izvestno-chto-spaslo-zemlyu-ot-globalnogo-poholodaniya.html>.
654. *Старобинский Ж.* Слово «цивилизация» // Поэзия и знание. История литературы и культуры. В 2 томах. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – Т. 1. – С. 110–149.
655. *Степанов Д.* Кто на самом деле создал современную «белорусскую нацию» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://eadaily.com/ru/news/2017/06/29/kto-na-samom-dele-sozdal-sovremennuyu-belorusskuyu-naciyu>.
656. *Степанов Ю. С.* Константы: словарь русской культуры. – М. : Академический Проект, 2001. – 990 с.
657. *Степанов Ю. С.* Язык и метод. – М. : Языки русской культуры, 1998 – 784 с.
658. *Степико М. Т.* Буття етносу: витоки, сучасність, перспективи (філософсько-методологічний аналіз). – К. : Основи, 1998. – 386 с.
659. *Степин В. С., Кузнецова Л. Ф.* Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации. – М. : ИФРАН, 1994. – 274 с.
660. *Стиглиц Дж.* Глобализация: тревожные тенденции; [пер. с англ. Г. Г. Пирогова]. – М. : Национальный общественно-научный фонд, 2003. – 304 с.
661. *Столярова О. Е.* Между «реальностью» и «конструкцией»: философия в поисках «новой объективности» // Философские науки. – 2006. – №8. – С. 74–90.
662. *Сторі Дж.* Теорія культури та масова культура. – Х. : Акта. 2005. – 400 с.
663. Стратегічне прогнозування політичних ситуацій та процесів: монографія. – Запоріжжя: ЗНУ, 2012. – 428 с.
664. *Стрелков В. И.* К онтологии исторического текста: некоторые аспекты философии истории Ф. Р. Анкерсмита // Философия и современные проблемы гуманитарного знания. – М., 2000. – Вып. 2. – С. 123–138.
665. *Стрижак О.* Кельти і Україна // Україна. Наука і культура. Щорічник. – К.: Знання, 1989. – С. 266–777.
666. *Стюарт Т.* Интеллектуальный капитал. Новый источник богатства организаций // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология / под ред. В. Л. Иноземцева. – М.: Academia, 1999. – С. 372–400.

667. *Субтельний О.* Україна: історія. – К. : Либідь, 1991. – 512 с.
668. *Сурмін Ю.* Ціннісні процеси пострадянського суспільства: методологічний аспект // Зб. наук. пр. НАДУ. – К. : Вид-во НАДУ. – 2003. – Вип. 1. – С. 87–98.
669. *Сухачев В. Ю.* Особенности конституирования национальной и этнической идентичности // Национальная идентичность: теория и реальность. – СПб. : Гражданская инициатива, 1999. – С. 30–37.
670. *Табачковський В.* Гуманізм та проблема діалогу культур // Філософська думка. – 2001. – №1. – С. 6–25.
671. *Тавризян Г. М.* О. Шпенглер, И. Хейзинга: две концепции кризиса культуры. – М.: Искусство, 1988. – 272 с.
672. *Тайлор Э. Б.* Первобытная культура; [пер. с англ.]. – М. : Политиздат, 1989. – 573 с.
673. *Тейлор Ч.* Що негарзд із негативною свободою // Лібералізм: Антологія. – К. : Смолоскип, 2002. – 916 с.
674. *Телишев А.* Глобальный философский пароход [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://rusplt.ru/world/globalniy-filosofskiy-parohod-11730.html?utm\\_source=infox\\_sg&utm\\_medium=cpc&utm\\_campaign=RK07\\_2014](http://rusplt.ru/world/globalniy-filosofskiy-parohod-11730.html?utm_source=infox_sg&utm_medium=cpc&utm_campaign=RK07_2014).
675. *Теннис Ф.* Общество и общество. Основные понятия чистой социологии. – М. : Фонд «Университет», Владимир Даль, 2002. – 456 с.
676. Теорія і практика політичного аналізу і прогнозування: збірник матеріалів / за ред. М. М. Розумного. – К.: Національний інститут стратегічних досліджень, 2006. – 34 с.
677. Теория ограниченный Голдратта. Системный подход к непрерывному совершенствованию [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.yakaboo.ua/teorija-ogranichenij-goldratta-sistemnyj-podhod-k-nepreryvnomu-sovershenstvovaniju.html#.WlSkRv3WjmR>.
678. Теория «окна» Овертона, или Как заставить общество согласиться с чем-то, немыслимым ранее [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://oio11.livejournal.com/1396593.html>.
679. Типичная украинская внешность – какая она? [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://telegraf.com.ua/ukraina/obshhestvo/1352989-tipichnaya-ukrainskaya-vneshnost-kakaya-ona-foto.html/2/>.
680. *Титаренко Т. М.* Життєвий світ особистості: у межах і за межами буденності. – К. : Либідь, 2003. – 376 с.
681. *Тишков В.* О национальном идеале и ценностях // Вестник Российской нации. – 2009. – №3(5). – С. 40–48.
682. *Тишков В. А.* Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии / Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. – М. : Наука, 2003. – 544 с.
683. *Ткаченко В.* Україна: навчитися жити разом [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://day.kyiv.ua/uk/article/podrobici/ukrayina-navchitisya-zhiti-razom>.
684. *Тодоров Ц.* Теории символа. – М. : Дом интеллектуальной книги, 1998. – 408 с.
685. *Тойнби А.* Постигание истории. – М.: Прогресс, 1990. – 730 с.

686. *Токвиль А. Д.* О демократии в Америке; [пер. с франц.; предисл. Гарольда Дж. Ласки]. – М.: Прогресс, 1992. – 554 с.
687. Толерантность и полисубъектная социальность: матер, конф. / под ред. В. Е. Кемерова, Т. Х. Керимова, В. А. Лекторского. – Екатеринбург: Изд-во Урал ун-та, 2001. – 211 с.
688. Топ-9 самых зловещих проклятий в истории [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://telegraf.com.ua/zhizn/zhurnal/859423-top-9-samyih-zloveshhih-proklyatiy-v-istorii.html>.
689. *Топоров В. Н.* Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное. – М.: Издательская группа «Прогресс». – «Культура», 1995. – 623 с.
690. *Тоффлер Э.* Шок будущего; [пер. с англ.]. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – 557 с.
691. *Тоффлер Э.* Эра смещения власти // Философия истории. Антология. – М.: Аспект Пресс, 1995. – С. 332–339.
692. *Тощенко Ж. Т.* Историческое сознание и историческая память. Анализ современного состояния // Новая и новейшая история. – 2000. – № 4. – С. 3–12.
693. *Травин Д., Маргания О.* Европейская модернизация: В 2 кн. – Кн. 1. – М.: ООО «Издательство АСТ»; СПб: Terra Fantastica, 2004. – 665 с.
694. *Трегубов В.* «На всіх языках все мовчить...» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://glavred.info/archive/2010/10/21/085540-4.html?page=-100&items=1270>.
695. *Троян С. С.* Цивілізаційно-культурні маркери сучасної України у вимірі глобалізації // Чорноморський літопис. – 2010. – № 4. – С. 65–69.
696. *Трубина Е. Г.* Социальная антропология. – Екатеринбург: Изд-во Урал ун-та, 2003. – 150 с.
697. Туда и дорога [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://esquire.ru/articles/1798-sochi-road/>.
698. Туристу на заметку: эти жесты могут оскорбить иностранцев [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://hronika.info/fotoreportazhi/80348-turistu-na-zametku-eti-zhesty-mogut-oskorbit-inostrancev-foto.html>.
699. Тысячелетний путь маразма цивилизации Русь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://nr2.com.ua/News/world\\_and\\_russia/Tusyacheletniy-put-marazma-civilizacii-Rus-102808.html](http://nr2.com.ua/News/world_and_russia/Tusyacheletniy-put-marazma-civilizacii-Rus-102808.html).
700. *Тэн И.* Философия искусства. – М.: Республика, 1996. – 351 с.
701. *Тэрнер Дж.* Аналитическое теоретизирование; [пер. с англ. А. Д. Ковалева] // Теория общества. Сборник; [пер. с нем., англ.; вступ. статья, сост. и общая ред. А. Ф. Филиппова]. – М.: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 1999. – 416 с.
702. *Уайт Х.* Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века; [пер. с англ., под ред. Е. Г. Трубиной, В. В. Харитонова]. – Екатеринбург: Изд-во Екатеринбургского ун-та, 2002. – 528 с.
703. *Уайт Л. А.* Понятие культуры // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры. – СПб.: Университетская книга, 1997. – С. 17–48.

704. Удивительные исторические факты, которые не понять современным людям [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://telegraf.com.ua/history/3011349-udivitelnyie-istoricheskie-faktyi-kotoryie-ne-ponyat-sovremennyim-ludyam-foto.html>.

705. *Уйбо А. С.* Информационный подход к проблеме объективности реконструкции исторического прошлого // *Философские науки*. – 1982. – №1. – С. 26–35.

706. *Уиллок Д. Э.* Реальность как предмет переговоров: хаотические аттракторы нашего понимания // *Массовая культура: современные западные исследования*. – М. : Прагматика культуры, 2005. – С. 21–41.

707. Украина вместе с Гондурасом находится в десятке самых опасных стран мира – рейтинг ВЭФ [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.ostro.org/general/society/news/523215/>.

708. Украина вошла в тройку самых несчастных стран в мире [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.economics-prorok.com/2017/04/>.

709. Украина резко упала в рейтинге ООН по человеческому развитию [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://apostrophe.ua/news/society/2017-03-22/ukraina-rezko-upala-v-rejtinge-oon-po-chelovecheskomu-razvitiyu/90800>.

710. Україна. Європа. Світ. – 1995. – 9 серпня.

711. Українська душа: збірка оригінальних досліджень української ментальності. – К. : Фенікс, 1992. – 128 с.

712. Українська мова за 400 років пережила 134 заборони [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://upi.org.ua/news/ukrajinska\\_mova\\_za\\_400\\_rokiv\\_perezhila\\_134\\_zaboroni/2014-05-31-19547](http://upi.org.ua/news/ukrajinska_mova_za_400_rokiv_perezhila_134_zaboroni/2014-05-31-19547).

713. Українська мова у ХХ сторіччі: історія лінгвоциду. – К. : Вид. дім Києво-Могилянська академія, 2005. – 399 с.

714. Український тиждень. – 2010. – №45 (158). – 11 листопада.

715. Українські вчені за кордоном [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [www.logos.biz.ua/proj/vynahid/vol2/010.php](http://www.logos.biz.ua/proj/vynahid/vol2/010.php).

716. Українці на теренах нинішньої Росії. Куди вони поділися? [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.radiosvoboda.org/a/28829946.html>.

717. *Улановский А. М.* Конструктивизм, радикальный конструктивизм, социальный конструкционизм: мир как интерпретация // *Вопросы психологи*. – 2009. – № 2. – С. 35–45.

718. *Уледов А. К.* Структура общественного сознания. – М. : Мысль, 1968. – 323 с.

719. *Успенский П. Д.* Новая модель вселенной. – СПб. : Издательство Чернышёва, 1993. – 560 с.

720. Ученые рассказали о необычном влиянии эволюции на человека [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://newsyou.info/uchenye-rasskazali-o-neobychnom-vliyanii-evolyucii-na-cheloveka>.

721. *Фалин В.* Второй фронт. Антигитлеровская коалиция: конфликт интересов. – М. : Центрполиграф, 2001. – 466 с.

722. *Февр Л.* Бои за историю; [пер. с фр.]. – М. : Наука, 1990. – 627 с.

723. Федотов Г. П. Судьба и грехи России. В 2 т. – Т. 2. – М. : София, 1992. – 348 с.
724. Феномен інновацій: освіта, суспільство, культура. – К. : Педагогічна думка, 2008. – 324 с.
725. Фергюсон Н. Цивилизация: чем Запад отличается от остального мира. – М. : АСТ, 2017. – 544 с.
726. Фет А. И. Инстинкт и социальное поведение. Второе издание, исправленное и дополненное. – Новосибирск: 2008 [Электронный ресурс] // Центр гуманитарных технологий. – Режим доступа: <http://gtmarket.ru/laboratory/basis/6765>.
727. Фіалко Н. А. Вища гуманітарна освіта як механізм соціалізації молоді // «Гілея: науковий вісник»: Збірник наукових праць. – К., 2011. – Випуск 47 (5). – С. 433–439.
728. Филд Д. История менталитета в зарубежной исторической литературе // Менталитет и аграрное развитие России (XIX – XX вв.). Материалы международной конференции / под ред. В. П. Данилова и Л. В. Милова. – М., 1996. – С. 7–21.
729. Філіпенко А. С. Глобальні форми економічного розвитку: історія і сучасність. – К. : Знання, 2007. – 670 с.
730. Философия культуры. Становление и развитие. – СПб. : Лань, 1998. – 448 с.
731. Фишер Р. Путь к согласию или переговоры без поражения. – М. : Наука, 1990. – 210 с.
732. Флек Л. Возникновение и развитие научного факта / составление, перевод, предисловие В. Н. Поруса. – М. : Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. – 208 с.
733. Флиер А. Я. Культура как смысл истории // Общественные науки и современность. – 1999. – №6. – С. 150–159.
734. Флиер А. Я. Культура как фактор национальной безопасности // ОНС. – 1998. – № 3. – С. 181–187.
735. Флиер А. Я. Массовая культура и ее социальные функции // ОНС: Общественные науки и современность. – 1998. – № 6. – С. 138–148.
736. Флорида Р. Креативный класс: люди, которые меняют будущее. – М. : Издательский дом «Классика-XXI», 2007. – 421 с.
737. Фофанов В. П. Всемирная история как рефлексия цивилизаций // Гуманитарные науки в Сибири. – Новосибирск, 1999. – № 1. – С. 44–48.
738. Фофанов К. А. Цивилизационная теория модернизации. – [Б. м.] : Издательское решение, 2016. – 246 с.
739. Франк С. Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. – М.: Республика, 1992. – 511 с.
740. Фридман Т. Плоский мир: Краткая история XXI в. – М.: АСТ: АСТ Москва: Хранитель, 2006. – 601 с.
741. Фромм Э. Бегство от свободы. – М. : АСТ, 2009. – 288 с.
742. Фромм Э. Кредо [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://48.drvo.ru/p\\_fromm.htm](http://48.drvo.ru/p_fromm.htm).

743. *Фромм Э.* Психоанализ и религия; Искусство любить; Иметь или Быть? ; [пер. с англ.]. – К. : Ника-Центр, 1998. – 400 с.
744. *Фромм Э.* Революция надежды. – М.: Республика, 1993. – С. 261–289.
745. Фрэнсис Фукуяма: Америка в упадке. Источники политической дисфункции [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://eadaaily.com/ru/news/2016/12/12/frensis-fukuyama-amerika-v-upadke-istochniki-politicheskoy-disfunkcii>.
746. *Фуко М.* Говорящий пол (Сексуальность в системе микрофизики власти) // Современная философия. – 1995. – №1. – С. 148–164.
747. *Фуко М.* Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью; [пер. с франц. С. Ч. Офертаса; под общей ред. В. П. Визгина и Б. М. Скуратова]. – М.: Праксис, 2002. – 384 с.
748. *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. – СПб. : Университетская книга, 1997. – 576 с.
749. *Фуко М.* Политическая функция интеллектуала // М. Фуко. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью; [пер. с франц. С. Ч. Офертаса; под общей ред. В. П. Визгина и Б. М. Скуратова]. – М.: Праксис, 2002. – 384 с.
750. *Фукуяма Ф.* Конец истории и последний человек; [пер. с англ. М. Б. Левина]. – М.: ООО Издательство АСТ: ЗАО НПП «Ермак», 2004. – 406 с.
751. *Фукуяма Ф.* Ласкаво просимо у світ Дональда Трампа [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://nv.ua/ukr/opinion/fukuyama/laskavo-prosimo-u-svit-donald-trampa-389040.html>.
752. *Хабермас Ю.* Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью. – М : АО «КАМІ», Издательский центр «ACADEMIA», 1995. – 245 с.
753. *Хавренко Е.* Как противостоять технологии «Окно Овертона» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://nstarikov.ru/blog/38367>.
754. *Хайдеггер М.* Время картины мира // Время и бытие: Статьи и выступления. – М. : Республика, 1993. – С. 41–63.
755. *Хайек Ф.* Контрреволюция науки (этюды о злоупотреблениях разумом) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.libertarium.ru/-libertarium/10181>.
756. *Хальбвакс М.* Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас. – 2005. – №2–3. – С. 8–27.
757. *Хальбвакс М.* Социальные рамки памяти; [пер. с франц.; вступ. статья С. Н. Зенкина]. – М.: Новое издательство, 2007. – 348 с.
758. *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций? // Полит. исследования. – 1994. – № 3. – С. 33–47.
759. *Харрисон Л.* Кто процветает? Как культурные ценности способствуют успеху в экономике и политике. – М.: Новое издательство, 2008. – 300 с.
760. *Хаттон П. Х.* История как искусство памяти; [пер. с англ. В.Ю. Быстрова]. – СПб.: Владимир Даль, 2004. – 424 с.
761. *Хвиля А.* Знищити націоналістичне коріння на мовному фронті // Комуністична освіта. – 1933. – № 6. – С. 12–18.



762. *Хейне П.* Экономический образ мышления; [пер. с англ., изд-е 2-е]. – М.: Дело, «Catallaxi», 1993. – 704 с.
763. *Хесле В.* Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Вопросы философии. – 1994. – №10. – С. 112–123.
764. *Хоманс Дж.* Социальное поведение как обмен // Современная зарубежная социальная психология. – М.: Мзд-во МГУ, 1984. – С. 82–91.
765. *Хорина Г. П.* Идеология как элемент системы культуры [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://tourism.mosgu.ru/o\\_fakultete/kafedra/cultural/Nayka/Horina.htm](http://tourism.mosgu.ru/o_fakultete/kafedra/cultural/Nayka/Horina.htm) – \_ftnref27#\_ftnref27.
766. *Хорни К.* Наши внутренние конфликты. Конструктивная теория невроза // Психоанализ и культура. – М.: Юрист, 1995. – 623 с.
767. *Хоум Г.* Основания критики. – М.: Искусство, 1977. – 615 с.
768. *Хренов Н. А.* Культура в эпоху социального хаоса. – М.: Едиториал УРСС, 2002. – 448 с.
769. *Хюбнер Б.* Смысл в бес-СМЫСЛЕННОЕ время: метафизические расчеты, просчеты и сведение счетов. – Минск: Экономпресс, 2006. – 384 с.
770. *Хюбнер К.* Истина мифа. – М.: Республика, 1996. – 448 с.
771. Цивилизационная идентичность в переходную эпоху: культурологический, социологический и искусствоведческий аспекты / Кондаков И. В., Соколов К. Б., Хренов Н. А. – М.: Прогресс-Традиция, 2011. – 1024 с.
772. Циклические ритмы в истории, культуре и искусстве. – М.: Наука, 2004. – 612 с.
773. Час/Time. – 1996. – 20 вересня.
774. *Черненко А. К.* Причинность в истории. – М.: Мысль, 1993. – 204 с.
775. *Чернышевский И.* Запах хищника // Отечественные записки. – 2002. – №6. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://magazines.russ.ru/oz/2002/6/2002\\_06\\_53](http://magazines.russ.ru/oz/2002/6/2002_06_53).
776. *Черткова Е.Л.* Социальный конструктивизм и социальное конструирование // Конструктивизм в теории познания / Рос. акад. наук, Ин-т философии; отв. ред. В. А. Лекторский. – М.: ИФРАН, 2008. – 171 с.
777. *Чеславский О.* В результате Смуты к власти в Московии пришли никакие не «русские» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://socportal.info/2017/10/13/v\\_rezultate\\_smuty\\_k\\_vlasti\\_v\\_moskovii\\_prishli\\_nik\\_akie\\_ne\\_russkie.html](https://socportal.info/2017/10/13/v_rezultate_smuty_k_vlasti_v_moskovii_prishli_nik_akie_ne_russkie.html).
778. *Чеславский О.* Миф о «русском народе» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://obozrevatel.com/blogs/37049-mif-o-russkom-narode.htm>.
779. *Чеславський О.* Міфи «Третього Риму». Міф 1: «Російський народ» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://fakeoff.org/uk/history/mifi-tretogo-rimu-mif-1-rosiyskiy-narod>.
780. *Чечило В.* Порохоботы – смешная украинская попытка скопировать российский опыт [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://strana.ua/opinions/48497-porohoboty-smeshnaya-ukrainskaya-popytka-skopirovat-rossijskij-opyt.html>.

781. Чи був більшовицький режим в Україні окупаційним? [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [https://dt.ua/SOCIETY/chi\\_buv\\_bilshovitskiy\\_rezhim\\_v\\_ukrayini\\_okupatsiynim.html](https://dt.ua/SOCIETY/chi_buv_bilshovitskiy_rezhim_v_ukrayini_okupatsiynim.html).

782. *Чинакова Л. И.* Социальный детерминизм. – М.: Политиздат, 1985. – 85 с.

783. *Чумаков А. Н.* Метафизика глобализации. Культурно-цивилизационный контекст. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2006. – 516 с.

784. *Чухина Л. А.* Феноменологическая концепция Макса Шелера // Проблема ценности в философии. – М.–Л., 1966. – С. 181–193.

785. *Шайгородський Ю. Ж.* Політичні реалії і міфи «перехідного періоду» в Україні // Грані. – 2009. – № 5 (67). – С. 118–123.

786. *Шайкан В., Шайкан В.* Ідеологічні рудименти і український національно-визвольний рух// Друга світова війна і доля народів України: Матеріали 2-ї всеукраїнської наукової конференції, м.Київ, 30–31 жовтня 2006. р. – К. : Зовнішторгвидав, 2007. – С. 374–389.

787. Шанси людства дожити до ХХІІ століття складають 87% [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://vidomosti-ua.com/science/124933>.

788. *Шартье Р.* Интеллектуальная история и история ментальностей: двойная переоценка? // Новое литературное обозрение. – 2004. – № 66. – С. 17–47.

789. *Шафаревич И. Р.* Социализм как явление мировой истории // Есть ли будущее у России? – Париж: УМСА-Press, 1977. – 290 с.

790. *Швейцер А.* Благоговение перед жизнью. – М. : Прогресс, 1992. – 576 с.

791. *Швырев В. С.* Рациональность как ценность культуры // Вопросы философии. – 1992. – № 6. – С. 91–105.

792. *Шевчук Ю.* Двомовність як хвороба і об'єкт [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://zaxid.net/news/showNews.do?dvomovnist\\_yak\\_hvoroba&objectId=1357078](http://zaxid.net/news/showNews.do?dvomovnist_yak_hvoroba&objectId=1357078).

793. *Шеллинг Т.* Микромотивы и макроповедение; [пер. с англ. И. Кушнareвой; ред. перевода Д. Шестаков]. – М. : Изд-во Института Гайдара, 2016. – 344 с.

794. *Шеллинг Ф. В.* Введение в философию мифологии: сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1989. – Т. 2. – 638 с.

795. *Шеллинг Ф. В. Й.* Система мировых эпох: Мюнхенские лекции 1827–1828 гг. в записи Эрнста Ласо. – Томск: Водолей, 1999. – 320 с.

796. *Шеманов А. Ю.* Самоидентификация человека и культура: монография. – М.: Академический проект, 2007. – 479 с.

797. *Шелелев М. А.* Либеральные истоки современного глобализма // Філософія і соціологія в контексті сучасної культури: збірник наукових праць. – Д.: РВВ ДНУ, 2001. – С. 254–260.

798. *Шестов Л.* Апофеоз беспочвенности (опыт адогматического мышления) / Сочинения. – М. : Раритет, 1995. – 431 с.

799. *Шестов Л.* Киркегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). – М. : Прогресс – Гнозис, 1992. – 304 с.

800. *Шинкаренко В. Д.* Смысловая структура социокультурного пространства: Игра, ритуал, магия: монография. – М.: КомКнига, 2005. – 232 с.

801. *Шинкарук В. І.* Поняття культури. Філософські аспекти // Феномен української культури: методологічні засади осмислення. – К.: Фенікс, 1996. – С. 8–61.
802. *Шинтан Я., Стів Н.* Теория струн и скрытые измерения Вселенной. – СПб.: Питер, 2013. – 400 с.
803. *Широпаев А.* Конечно, это надо было увидеть, прожить – Киев, Украину. Узнать в Майдане подлинную Русь [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://argumentua.com/stati/konechno-eto-nado-bylo-uvidet-prozhit-kiev-ukrainu-uznat-v-maidane-podlinnuyu-rus>.
804. *Широпаев А.* Путин: враг России. Цинично. Цифрами. Из письма другу-русифилу [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://argumentua.com/stati/putin-vrag-rossii-tsinichno-tsiframi-iz-pisma-drugu-rusofilu>.
805. *Шлемкевич М.* Галичанство. – Нью-Йорк; Торонто: Ключі, 1956. – 120 с.
806. *Шмаков В. С.* Структура исторического знания и картина мира / отв. ред. В. И. Бойко. – Новосибирск: Наука, 1990. – 187 с.
807. *Шмелёв Д., Чербунина М.* Человек проходит как хозяин: почему ученые признали наступление эпохи антропоцена [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.forbes.ru/mneniya/idei/328601-chelovek-prokhodit-kak-khozyain-pochemu-uchenye-priznali-nastuplenie-epokhi-antr>.
808. *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление: собр.соч. в 5 т. Т. 1. – М.: Республика, 1992. – 496 с.
809. *Шохин В. К.* Философия ценностей и ранняя аксиологическая мысль. – М.: Издательство: Изд-во РУДН, 2006. – 457 с.
810. *Шпенглер О.* Закат Европы // Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. – М.: Политиздат, 1991. – 366 с.
811. *Шпет Г. Г.* Явление и смысл: Феноменология как основная наука и ее проблемы. – М.: Гермес, 1914. – 219 с.
812. *Шрейдер Ю. А.* Сложные системы и космологические принципы // Системные исследования. Ежегодник. 1975. – М., 1976. – С. 149–171.
813. *Штомпка П.* Культурная травма в посткоммунистическом обществе // Социс. – 2001. – № 2. – С. 3–12.
814. *Штомпка П.* Социология социальных изменений / под ред. В. А. Ядова; [пер. с англ.]. – М.: Аспект Пресс, 1996. – 416 с.
815. *Шугуров М. В.* Человек: бытие и отчуждение. Опыт антропологической герменевтики. – Саратов: Изд-во Саратовского университета, 1999. – 375 с.
816. *Шудря К.* Двомовність чи дволикість? // Вісник Київського університету ім. Тараса Шевченка. – 1995. – № 2. – С. 19–25.
817. *Шульга Ж. О.* Проблеми соціально орієнтованої ринкової економіки: теоретико-методологічний аспект // Вісник Бердянського університету менеджменту і бізнесу. – 2009. – №2 (6). – С. 47–51.
818. *Шульга Н. А.* Этническая самоидентификация личности. – К.: Ин-т социол. НАН Украины, 1996. – 200 с.
819. *Шурхало Д.* Українська якбїтологія: нариси альтернативної історії. – Львів: ЛА «Піраміда», 2007. – 318 с.

820. *Шютц А.* Структура повсякденного мышлення; [пер. с англ. Е. Д. Руткевич] // Социологические исследования. – 1988. – № 2. – С. 129–137.

821. *Шюц А.* Смысловая структура повсякденного мира: очерки по феноменологической социологии. – М.: Инст. фонда «Общественное мнение», 2003. – 334 с.

822. *Щур Е.* Не слушай великих: почему правила жизни Стива Джобса вам никак не помогут [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://theoryandpractice.ru/posts/9801-no-rules>.

823. *Эко Э.* Отсутствующая структура. Введение в семиологию. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 432 с.

824. *Эксле О. Г.* Факты и фикции: о текущем кризисе исторической науки // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории / под ред. Л. П. Репиной. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – С. 50–61.

825. *Элиаде М.* Аспекты мифа; [пер. с франц.]. – М.: Академический проект, 2000. – 222 с.

826. *Элиас Н.* О процессе цивилизации: Социогенетические и психогенетические исследования. Т. 1, 2. – М.; СПб.: Университетская книга, 2001. – 331 с. (Т. 1), 381 с. (Т. 2).

827. *Эллюль Ж.* Технологический блеф // Это человек: Антология. – М.: Высшая школа, 1995. – С. 265–295.

828. Эра глобализации подходит к концу [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://hvylya.net/news/digest/era-globalizatsii-podhodit-k-kontsu-die-welt.html>.

829. *Юлов В. Ф.* Научное мышление: монография. – Киров: 2007 [Электронный ресурс] // Центр гуманитарных технологий. – Режим доступа: <http://gtmarket.ru/laboratory/basis/6456>.

830. *Юнг К.-Г.* К вопросу о подсознании // *Юнг К.-Г., Франц М.-Л. фон, Хенденсон Д.Л., Якоби И., Яффе А.* Человек и его символы. – М.: Серебряные нити, 1997. – С. 81–112.

831. *Ядов В. А.* Стратегия социологического исследования. Описание. Объяснение. Понимание социальной реальности. – М.: Добросвет, 1999. – 323 с.

832. Языком цифр: какой была Куба до Кастро [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.facenews.ua/news/2016/342413/news/-2016/342411/news/2016/342410/news/2016/342408/news/2016/342406/columns/2016/310500/news/2016/342395/columns/2016/310500/>.

833. *Якобе В.* Происхождение зла и человеческая свобода или трансцендентальная философия и метафизика // Вопросы философии. – 1994. – №1. – С. 102–110.

834. *Яковец Ю. В.* Глобализация и взаимодействие цивилизаций. – М.: ЗАО Изд-во «Экономика», 2003. – 441 с.

835. *Яковец Ю. В.* История цивилизаций. – М.: Владос, 1997. – 358 с.

836. *Якубин О.* Чому капіталізм і демократія – це різні речі // Pravda.com.ua / columns/ 2010/07/6/5200305/view\_print/.

837. Янычары против султанов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://news.rambler.ru/world/34265397-yanychary\\_protiv\\_sultanov/?track=news\\_othernews](https://news.rambler.ru/world/34265397-yanychary_protiv_sultanov/?track=news_othernews).

838. Яровицька Н. А. Ідентичність суб'єкта як прояв множинності в просторі екранних агонів // Гуманітарний часопис. – 2011. – № 1. – С. 52–56.
839. Ярош Б. Насильницька колективізація волинського села у 30–50-ті рр. (за новими архівними джерелами) // Науковий вісник Волинського держ. ун-ту. – Сер. Історія. – 1997. – № 3. – С. 53–65.
840. Ясперс К., Бодрийяр Ж. Власть массы. – М. : Алгоритм. – 272 с.
841. Ясперс К. Истоки истории и её цель. – М. : Логос, 1991. – 211 с.
842. Ясперс К., Бодрийяр Ж. Призрак толпы. – М.: Алгоритм, 2008. – 272 с.
843. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Республика, 1994. – 527 с.
844. 5 методик эффективного управления от Питера Друкера [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.gd.ru/articles/3370-5-metodik-effektivnogo-upravleniya-ot-pitera-drukera>.
845. 100 000 років потепління. Вчені пояснили механізм зміни клімату за часів динозаврів [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://nv.ua/ukr/techno/popscience/100-000-rokiv-poteplinnja-vcheni-pojasnili-mekhanizm-zmini-klimatu-za-chasiv-dinozavriv-2472258.html>.
846. Adorno T. W. The star down to earth and other essays: on the irrational in culture. – L., N. Y.: Routledge, 1994. – 176 p.
847. Allor M. Information, Institution and Ideology: On the Discourse Control of Communications Systems II The Ideology of the Information Age / ed. By J. Slack, F. Fejes. – Norwood: New Jersey, 1987. – 326 p.
848. Allport G. W. Scientific Models and Human Morals // Psychol. Rev. – Vol. 54. – 1947. – P. 182–192.
849. Amabile T. M. The social psychology of creativity. – Berlin–Heidelberg–New York–Tokyo, 1983. – 248 p.
850. Anderson B. Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism. – London–New York : Verso, 1995. – 570 p.
851. Ankersmit F.R. Historical Representation // History and Theory. Vol. 27. – №3. – Johns Hopkins University Press, 1988. – P. 205–228.
852. Arendt H. The origins of Totalitarianism. – N. Y. : Harcourt, Brace and World, 1966. – 526 p.
853. Archetype // The New Encyclopedia Britannica. (Vol. 6). – Chicago, IL: Encyclopedia Britannica, Inc., 1990. – V. 1. – 753 p.
854. Aron R. Paix et guerre entre les nations. – Paris: Calmann-Lévy, 1962. – 797 p.
855. Bachelard G. La poétique de l'espace. – Paris: Les Presses universitaires de France, 1957. – 215 p.
856. Bara B. G. Cognitive pragmatics: the mental processes of communication / Bruno G. Bara; tr. by J. Douthwaite. – Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology, 2010. – 305 p.
857. Barnett H.J. Innovation: The basis of cultural Change. – New York: McGraw-Hill, 1971. – 170 p.
858. Barth F. Introduction // Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Culture Difference / Ed. by F. Barth. Bergen. – London: Routledge, 2003. – P 3–22.

859. *Baudrillard J.* Die Simulation / Wege aus der Moderne: Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion / hrsg.von Wolfgang Welsch. Mit Beitr. von J. Baudrillard. – Berlin, 1994. – 608 S.
860. *Baudrillard J.* La precession des Simulacres, Simulacres et Simulation. – Paris: Plon, 1981. – 406 p.
861. *Baudrillard J.* Simulacres et simulation. – P.: Galilee, 1981. – 235 p.
862. *Bauman Z.* Legislators and Interpreters. On Modernity, Post-modernity and Intellectuals. – Cambridge: Polity Press, 1987. – 351 p.
863. *Bell D.* The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting, New York: Basic Books, 1973. – 318 p.
864. *Bell D.* The Social Framework of Information Society // The Computer Age: A Twenty Year View. – London, 1981. – 330 p.
865. *Benoist A. de.* Vu de droite. Anthologie critique des idées contemporaines. – Paris: Copernic, 1977. – 626 p.
866. *Berlin I.* Two Concepts of Liberty // I. Berlin. Four Essays on Liberty. – London, Oxford Univ. Press, 1969. – P. 121–172.
867. *Bolnov O.F.* Die Lebensphilosophie. – Berlin–New York: Springer, 1958. – 218 S.
868. *Boudon R.* The Analyses of Ideology. (Trans, by M. Slater) Cambridge: Polity press, 1989. – 212 p.
869. *Bury J. B.* The Idea of Progress. An Inquiry into its Origin and Growth. – New York: Dover Publications, 2001. – 307 p.
870. *Camus A.* Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde. – P. : Gallimard, 1942. – 192 p.
871. *Cassirer E.* The myth of the state. – London, 1966. – 303 p.
872. «Come On! Капитализм, близорукость, население и разрушение планеты» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.business-gazeta.ru/article/371818>.
873. *Connell R.* Gender and Power. Society, the Person and Sexual Politics. – Cambridge UK: Polity press in association with B. Blackwell, 1987. – 334 p.
874. *Covel F. R.* Values in human society. The contributions of Pitirim A. Sorokin to sociology. – Boston, 1970. – 49 p.
875. Cultural industries: a challenge for the future of culture. – P.: UNESCO, 1982. – 236 p.
876. *Deudney D.* Ground Identity: Nature, Place and Space in Nationalism in Lapid // The Return of Culture and Identity in Theory. – London: Farrar Straus & Giroux, 1996. – P. 306–334.
877. *Dye T. R., Zeigler L. H.* The Irony of Democracy: An Uncommon Introduction to American Politics. – Monterey: Duxbury Press, 1981. – 522 p.
878. *Eagleton T.* Ideology: An Introduction. – London: Verso, 1991. – 242 p.
879. *Earl R.* What is Society? Reflections on Freedom, Order, and Change. – Pine Forge Press. Thousand Oaks, 1994. – 119 p.
880. *Ellul J.* Le bluff technologique. – P. : Hachette, 1988. – 479 p.
881. *Featherstone M.* Global Culture. Nationalism, Globalisation and Modernity. – London: Newbury park: Sage Publications, 1990. – 411 p.

882. *Ferrarotti F.* The Myth of Inevitable Progress. Westport (Conn.). – London, 1985. – 208 p.
883. *Foucault M.* L'Archeologie du savoir. – P. : Gallimard, 1969. – 390 p.
884. *Fowler J.* Humanism: Beliefs and practices. – Brighton, UK: Sussex Academic Press, 1999. – 334 p.
885. *Freud S.* The Future of an Illusion / Trans. W. D. Robson-Scott. – London: Hogarth Press, 1973. – 278 p.
886. *Friedman M.* Capitalism and Freedom / With the assistance of Rose D. Friedman. – Chicago and London: The University of Chicago Press, 1982. – 202 p.
887. FT: Русский язык сдает позиции, быстрее всего – в Казахстане [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://easaily.com/ru/news/2017/04/19/ft-russkiy-yazyk-sdaet-pozicii-bystree-vsego-v-kazahstane>.
888. *Ganetti E.* Masse et puissance. – Paris: Gallimard, 1966. – 527 p.
889. *Geiger T.* Ideology and Truth / in «On Social Order and Mass Society» Selected Pares ed. R. Myantz. – Chicago: The University of Chicago Press, 1969. – P. 125–168.
890. *Giddens A.* The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration. – Cambridge: Polity Press, 1984. – 342 p.
891. *Giddens A.* The Consequences of modernity. – Cambridge: Polity in association with Blackwell, 1990. – 186 p.
892. *Giddens A.* Politics, Sociology and Social Theory: Encounters with Classical and Contemporary Social Thought. – Stanford University Press, 1995. – 304 p.
893. *Glezer N., Moynihan D.* Ethnicity: Theory and Experience / N. Glezer, D. Moynihan. – N. Y. : Oxford University Press, 1994. – 265 p.
894. *Goffman E.* The Presentation of Self in Everyday Life. – London: Allen Lane, 1969. – 228 p.
895. Goldman Sachs: Как торговая война Трампа отразится на экономическом росте США и Китая [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://finance.eizvestia.com/full/868-goldman-sachs-kak-torgovaya-vojna-trampa-otrazitsya-na-ekonomicheskom-roste-ssha-i-kitaya>.
896. *Green A. L.* The Ideology of Anti-Fluoridation Leaders // The Journal of Social Issues. – 1961. – №17. – P. 13–25.
897. *Grosswiller P.* A Methodology Study of Media and Ideology Orientations: Exproing Medium Theory? Critical Theory and Cultural Studies // Canadian Journal of Communications. Vol. 22, Number 2, 1997. – P. 54–67.
898. *Hall J. R.* Temporality, Social Action and the Problem of Quantification in Historical Analysis // Historical Methods. A Journal of Quantitative and Interdisciplinary History. 2003. –Vol. 14. –№4. – P. 70–79.
899. *Hall S.* Ideology and Communication Theory / in Rethinking Communication Theory, Vol. 1, Brenda Dervin, Lawrence Grossberg, Barbara O'Keefe, and Ellen Wartella (eds.). – Newbury Park, Calif.: Sage, 1989. – P. 40–52.
900. *Handy Ch.* The Hungry. Beyond Capitalism. – A Quest for Purpose in the Modern World. – L.: Hutchinson, 1997. – 233 p.
901. *Heywood A.* Political Ideologies. – London: Macmillan Education LTD., 1992. – 520 p.

902. *Higgins R.* The Seventh Enemy. The Human Factor in the Global Crisis. – L. : Hodder & Stoughton, 1978. – 299 p.

903. *Hofstede G.* Dimensions of national cultures in fifty countries and three regions // *Expiscations in cross-cultural psychology*. – №15 (4). – Liss, 1983. – P. 335–355.

904. *Hofstede G.* Culture's Consequences, Comparing Values, Behaviors, Institutions, and Organizations Across Nations. – Thousand Oaks CA: Sage Publications, 2001. – 616 p.

905. *Huxley J.* Essays of a Humanist. – London: Chatto & Windus, 1964. – 116 p.

906. *Johnson S.* Everything Bad Is Good for You: How Today's Popular Culture Is Actually Making Us Smarter. – Riverhead, 2005. – 274 p.

907. *Jones W.H., Rose J., & Russell D.* Loneliness and social anxiety. In H. Leitenberg (Ed.), *Handbook of social and evaluation anxiety*. – New York : Plenum, 1990. – 422 p.

908. *Jenkins R.* Anthropological Points of View // *Ethnic and Racial Studies*, 1996, vol. 16. – P. 4–25.

909. *Johnson S.* Everything Bad Is Good for You: How Today's Popular Culture Is Actually Making Us Smarter. – Riverhead, 2005. – 274 p.

910. Just 85 men own same wealth as half the world // [https://www.oxfam.org/en/pressroom/pressreleases/2017-01-16/just-85-men-own-same-wealth-half-world?utm\\_source=davos&utm\\_medium=twitter&utm\\_campaign=release&](https://www.oxfam.org/en/pressroom/pressreleases/2017-01-16/just-85-men-own-same-wealth-half-world?utm_source=davos&utm_medium=twitter&utm_campaign=release&).

911. *Kavolis V.* Social evolution of the artist enterprise // *Research in sociology of knowledge, sciences and art*. – Vol. 11. – JAI Press Inc., 1979. – 250 p.

912. *Keller H.* Culture and development: Developmental pathways to individualism and interrelated ness // *Psychology and Culture*. 2002. – P. 454–464.

913. *Koselleck R.* Futures Past. On the Semantics of Historical Time. – Cambridge-London: Faber and Faber, 2001. – 266 p.

914. *Kroker A., Weinstein M.* Data trash. The theory of the virtual class. – Montreal, 1994. – 177 p.

915. *Kundera M.* The Stolen West or the Tragedy of Central Europe // *The New York Review of Books*. Volume 31, Number 7, April 26, 1984. – P. 33–48.

916. *Langlois Ch.-V, Seignobos Ch.* Introduction aux etudes historiques. – Paris: Hachette, 1897. – 148 p.

917. *Larrain J.* Ideology and Cultural Identity. Modernity and The Third World Presence. – Cambridge: Polity Press, 1994. – 350 p.

918. *Larrain J.* The Concept of Ideology. – London: Hutchison and Co, 1979. – 256 p.

919. *Leibniz G. W.* Nouveaux essays sur l'entendement human. – Paris: Garnier Flammarion, 1765. – 330 p.

920. *Lorenz C.* Can histories be true?: Narrativism, positivism, and the metaphorical turn. *History and Theory*. – №37. – 1998. – P. 309–329.

921. *Lovejoy A. O.* Essays in the History of Ideas. – N. Y. : Harper & Brothers, 1960. – 308 p.



922. *Lyotard J-F.* Die Moderne redigieren // Wege aus der Moderne: Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion. – Berlin, 1994. – 192 s.
923. *MacCabe C.* Defining popular culture // High theory Low Culture. Analysing popular Television and Film. – N. Y.: St Martins press, 1986. – 171 p.
924. *MacIntyre A.* Whose Justice? Which Rationality? – London: Duckworth, 1988. – 410 p.
925. *Maffesoli M.* The Shadow of Dionysus: A Contribution to the Sociology of the Orgy. – Albany: State University of New York Press, 1993. – 167 p.
926. *Maiastra:* Renaissance del'Occident? – Paris : Plon, 1979. – 324 p.
927. *Mandelbaum M.* History, Man and Reason. A Study in Nineteenth Century Thought. – Baltimore; London, 1971. – 362 p.
928. *Masuda Y.* The Information Society as Postindustrial Society. – Wash. : World Future Soc., 1983. – 234 p.
929. *Maturana H., Varela F.* Autopoiesis and Cognition. – Dordrecht: D. Reidel, 1980. – 267 p.
930. *McLuhan M.* The Medium is the Message: an Inventory of Effects. – San Francisco, Ca. : Hardwired, 1996. – 327 p.
931. *McLuhan M., Powers B.R.* The Global Village: Transformations in World Life and Media in the 21st Century. – New York: Oxford University Press, 2004. – 407 p.
932. *McRae H.* The World in 2020. Power, Culture and Prosperity: A Vision of the Future. – Boston: Harvard Business School Press, 1999. – 294 p.
933. *Mead G.H.* Mind, Self and Society. – Chicago: University of Chicago Press. 1934. – 281 p.
934. *Mestrovic S.* Postemotional Society. – L.: Publisher: Sage Publications Ltd, 1997. – 192 p.
935. *Miles St.* Consumerism as a way of life. – London: SAGE Publications, 1998. – 174 p.
936. *Morgenthau H.* Another «Great Debate»: National Interest of the Unated States // Contemporary Theory in International Relations. – Prentise Hall, 1969. – P. 5–97.
937. *Morgenthau H.* Politics among Nations: the Stragle for Power and Pease. – New York: Verso, 1972. – 286 p.
938. *Mullahy P.* Values, Scientific Method and Psychoanalysis // Psychiatry. – 1943. – May. – P. 14–32.
939. *Origgi G.* Reputation: What It Is and Why It Matters. – Princeton: Princeton University Press, 2018. – 296 p.
940. *Parekh B.* Rethinking Multiculturalism. – Oxford Univ. Press, 2002. – 386 p.
941. *Pareto V.* Le traite de sociologie generale. – Paris: Payot, 1933. – 418 p.
942. *Parsons T.* An Approach to the Socilolgy of Knowledge // Transactions of the Fourth World Congress of Sociology. – Milan; Stressa, 1959. – P. 25–49.
943. *Parsons T.* Some Theoretikal Considerations on the Nature and Trends of Change Ethnicity // Ethnicity: Theory and Experience. – Cambridge: Cambridge University Press, 1975. – P. 96–117.

944. *Peillon M.* The Concept of Interest in Social Theory. Vol. 9. – N. Y. : The Edwin Mellen Press, 1990. – P. 87–102.
945. Proceedings «Forum on Higher Education». Congress of the Black Sea Universities Network, April 2-5, 2008. – Kyiv, 2008. – 132 p.
946. *Riesman D.* The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character. – New Haven : Yale University Press, 1963. – 386 p.
947. *Rokeach M.* Beliefs, attitudes and values: Theory of organization and change. – San Francisco: Jossey-Bass Inc., 1972. – 238 p.
948. *Rorty R.* Objectivity, Relativism and Truth // Philosophical Papers, Vol. 1. – Cambridge and New York, Cambridge University Press, 1991. – P. 63–77.
949. *Rorty R.* Contingency, Irony and Solidarity. – Cambridge: Cambridge University Press, 1989. – 220 p.
950. *Rosenberg Sh. W.* Reason, Ideology and Politics. – Oxford: Polity Press, 1988. 255 p.
951. *Ross A.* No respect. Intellectuals and Popular Culture. – N. Y., London: Routledge, 1989. – 269 p.
952. *Schumpeter J.* Science and Ideology // American Economic Review. – 1949. – № 39. – P. 345–359.
953. *Searle J.* The Construction of Social Reality. – N. Y. : Free Press, 1995. – 256 p.
954. *Seldes G.* The New Mass Media Challenge to a Free Society. – Washington: Public Affairs Press, 1968. – 100 p.
955. *Shaw M.* The development of common risk society: a theoretical overview // Seminar on «Common risk society». – Garmisch-Partenkirchen, 1995. – 318 p.
956. *Simons J.* Ideology, Imagology, and Critical Thought. II Journal of Political Ideologies, v.5, #1, Feb. 2000. – 420 p.
957. *Smith A.* Myth and memories of nation. – New York, 1999. – 288 p.
958. *Stavrakakis Y.* Passions of Identification: Discourse, Enjoyment, and European Identity // Discourse Theory in European Politics. Identity, Policy and Governance / Ed. by D. Howard and J. Torfing. Palgrave Macmillan Ltd, 2005. – 234 p.
959. *Stonequist E. V.* The Marginal Man: A Study in Personality and Cultural Conflict. New York: Russell & Russell, 1961. – 228 p.
960. *Sumner W.* Folkways. – New-York: Dover, Inc., 1959. – 392 p.
961. *Swedberg R.* Interest. Concepts in the Social Sciences. – N. Y. : Open University Press; 1 ed. August 1, 2005. – 316 p.
962. The Collected Works of C.-G. Jung. Two Essays on Analytical Psychology. – N.-Y., 1964. – Vol. 7. – P. 76–94.
963. The Journal of Politics. – 1960. – Nov. – P. 594–607.
964. The National Interest. – 2000. – 12 February.
965. Time. – 1983. – 9 Jan.
966. *Vaihinger H.* The philosophy of «As if». A system of the Theoretical, Practical and the Religious Fictions of Mankind. – New York, Harcourt, Brace Co.; London, Routledge & K. Paul, 1935. – 218 p.
967. *Van den Berghe P. L.* The Ethnic Phenomenon. – N. Y., Oxford, 1981. – 310 p.

- 
968. *Vattimos G.* Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie // Wege aus der Moderne: Schlusstexte der Postmoderne-Discussion. – Berlin, 1944. – 604 s.
969. *Von Hendy A.* The modern construction of myth. – Bloomington, Indiana UP, 2002. – 386 p.
970. *Wallerstein I.* Does India Exist? / Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth Century Paradigms. – Cambridge: Polity Press, 1991. – P. 130–134.
971. *Wallerstein I.* Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-System. – New York: Cambridge University Press, 1991. – 362 p.
972. *Werkmeister W.H.* Historical Spectrum of Value. Theories. V. 1-2. – Lincoln, Nebraska, 1970. – 211 p.
973. *White H.* The Content of Form: Narrative Discourse and Historical Imagination. – Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1987. – 264 p.
974. *Williams W.* The Roots of Modern American Empire. – New-York: Random House, 1969. – 547 p.
975. *Wilson Ch.* The Relevance of History. – Brussels: Greenwich, 1975. – 229 p.

*Наукове видання*

**Олег РАФАЛЬСЬКИЙ  
Зореслав САМЧУК**

# **ЦИВІЛІЗАЦІЙНІ ПЕРЕХРЕСТЯ СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА**

***Монографія***

---

Підписано до друку 18.09.2018 р. Формат 70x100/16. Папір офсет.  
Гарнітура Times. Ум. др. арк. 56,76. Обл.-вид. арк. 41,72.  
Тираж 350 прим. Зам. № 1600

---

Видавець і виготовлювач ПП Лисенко М.М.  
16600, м. Ніжин Чернігівської області, вул. Шевченка, 20  
Тел.: (04631) 9-09-95; (067) 4412124  
***E-mail: vidavec.lisenko@gmail.com***

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру  
видавців, виготовлювачів і розповсюджувачів видавничої продукції  
серія ДК № 2776 від 26.02.2007 р.