

**Міністерство освіти і науки України
Державний вищий навчальний заклад
Ужгородський національний університет**

Василь ЛЕВКУЛИЧ

**СПРАВЕДЛИВІСТЬ
ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ФЕНОМЕН**

Монографія

**Ужгород
2018**

УДК 304.4:177.9
ББК С027.7
Л-37

*Рекомендовано до друку Вченою радою
ДВНЗ «Ужгородський національний університет»
(протокол № 8 від 22.06.2017 р.)*

Рецензенти:

В.П. Андрущенко – д-р філософських наук, професор, член-кореспондент НАН України, ректор НПУ ім. М.П. Драгоманова

М.І. Михальченко – д-р філософських наук, професор, член-кореспондент НАН України, завідувач відділу теорії та історії політичної науки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф. Кураса НАН України

М.П. Лукашевич – д-р філософських наук, професор, професор кафедри соціології і соціальної роботи факультету суспільних наук ДВНЗ «Ужгородський національний університет»

Левкулич В.В.

Л-37 **Справедливість як соціокультурний феномен : монографія /**
В.В. Левкулич. – Ужгород: Видавничий дім «Гельветика», 2018. – 480 с.

ISBN 978-966-916-512-1

Монографія присвячена соціально-філософському аналізу уявлень про справедливість, їх історичному генезису, особливостям і закономірностям становлення. Справедливість належить до переліку тих небагатьох факторів, які впродовж тисячоліть не втрачають своєї регулятивної значущості для життєдіяльності практично всіх культур і народів. Це зумовлено насамперед непересічною соціокультурною цінністю справедливості. Разом із тим тлумаченням справедливості притаманна величезна кількість розбіжностей і семантично неузгоджених аспектів, які є похідними знову-таки передовсім від соціокультурної сфери. Відтак, дослідження соціокультурних особливостей і специфіки формування уявлень про справедливість у різних соціокультурних середовищах набуває пріоритетного значення. Спорідненим із такою теоретико-методологічною потребою є аналіз факторів, що лежать в основі як різнотлумачень справедливості, так і досягнення консенсусу щодо її ключових аспектів, механізмів і принципів дії.

Для наукових, науково-педагогічних працівників, викладачів, докторантів, аспірантів, усіх, хто цікавиться філософськими аспектами справедливості.

УДК 304.4:177.9
ББК С027.7

ЗМІСТ

ПЕРЕДМОВА	4
РОЗДІЛ 1.	
ГЕНЕЗИС КОНЦЕПТУАЛЬНИХ УЯВЛЕНЬ ПРО СПРАВЕДЛИВІСТЬ	14
1.1. Буттєве середовище справедливості: ідея, ідеал, соціокультурна реальність.....	14
1.2. Соціокультурна детермінанта уявлень про справедливість.....	81
1.3. Символічна дійсність справедливості	101
РОЗДІЛ 2.	
СПРАВЕДЛИВІСТЬ ЯК СВІТОГЛЯДНИЙ ІНТЕГРАЛ ЛЮДИНИ І СУСПІЛЬСТВА.....	124
2.1. Образ людини як критеріальний маркер справедливості.....	124
2.2. Змістова криза справедливості як результуючий ефект кризи ідентичності.....	152
2.3. Справедливість в контексті горизону свободи.....	185
2.4. Справедливість крізь призму критеріального маркера цінностей	209
РОЗДІЛ 3.	
СОЦІОКУЛЬТУРНІ ІМПЕРАТИВИ СПРАВЕДЛИВОСТІ	252
3.1. Справедливість на терезах пізнавальних підходів	252
3.2. Справедливість в епіцентрі дискурсивних практик.....	322
3.3. Інтерпретаційне середовище справедливості	362
РОЗДІЛ 4.	
СПРАВЕДЛИВІСТЬ У ДЗЕРКАЛІ ВИКЛИКІВ СЬОГОДЕННЯ.....	396
4.1. Історична (не)справедливість як фактор суспільного функціонування.....	396
4.2. Справедливість на терезах постмодерну.....	420
ПІСЛЯМОВА	436
ЛІТЕРАТУРА	445

ПЕРЕДМОВА

«Люди володіють правом на громадянські свободи настільки, наскільки вони готові скувати свої прагнення ланцюгами моралі, в якій їх прихильність до справедливості переважає притаманну їм жадібність»

(Едмунд Берк)

Світоглядно-аксіологічна сфера життєдіяльності кожного суспільства утворює складну сукупність конкуруючих елементів і тенденцій. Зазначена особливість часто не лише ускладнює формування ієрархії в цій сфері, а й робить примарними перспективи тривіального впорядкування. Особливого значення для розв'язання окресленої проблеми набуває фактор справедливості загалом і уявлення про справедливість на рівні індивідуальної і суспільної свідомості зокрема, які слугують своєрідним критеріальним маркером, бо надають вкрай необхідної змістової виразності суспільним явищам, процесам і тенденціям.

Аргументи, що апелюють до справедливості, імпліцитно притаманні насамперед розв'язанню проблем добра та зла, боргу та відплати, дійсного та належного. Саме фактор справедливості є тим третейським арбітром, до послуг якого вдаються практично в усіх випадках етично-аксіологічної контраверсійності. Без нього неможлива концептуалістика покликання людини, сенсу її існування, цільових орієнтирів як індивідуального буття, так і всесвітньої історії.

Справедливість володіє безперечним статусом світоглядного імперативу. Зрештою, ніхто не піддає сумніву і її дієвість як аксіологічного і етичного подразника. Можна стверджувати, що справедливість належить до переліку тих небагатьох факторів, які впродовж тисячоліть не втрачають своєї регулятивної значущості для життєдіяльності практично всіх культур і народів. Трансчасова актуальність і навіть сакральність справедливості для суспільної свідомості різних соціокультурних ойкумен підштовхує до думки про апріорну спорідненість природи суспільства і справедливості, про корелятивну неусувність їхньої взаємозалежності й взаємодії. У разі апостеріорного порушення цього природного взаємозв'язку настають періоди криз і докорінних трансформацій.

Суспільна форма організації людської життєдіяльності є складним механізмом, системою взаємозв'язків і функцій, яка регулюється багатьма засобами, нормативами і взірцями. Справедливість володіє особливим регулятивним статусом трансчасової стратегією: вона споріднена з глибинними причинно-наслідковими зв'язками функціонування суспільної свідомості, тому випадки несумісності з консенсусними нормами справедливості неухильно призводять до осуду з боку громадської думки, різноманітних санкцій.

Фактор справедливості практично ніколи й ніде (в жодному суспільстві) не втрачав соціально значущих функцій. Трансчасову і соціально-універсалістську імперативність уявлень про справедливість можна проілюструвати за аналогією з італійською приказкою, яка влучно зауважує: попри те, що на Сіцилії можливо все, однак сонце навіть там сходить лише на сході.

Поліаспектність і значною мірою суперечливість уявлень про справедливість зумовлені тією обставиною, що їхньою детермінантою є складний еkleктичний конгломерат соціокультурних чинників. Різноманітні стереотипізовані настанови й регламентації, узвичаєні норми, канони та ідеали справляють істотний детермінативний вплив на формування уявлень про справедливість, на ментальні автоматизми верифікації процесів і явищ за критерієм міри (рівня) їхньої справедливості. Крім того, посткласична (постнекласична) епістемологія ставить уявлення про справедливість у тісну залежність від впливу безлічі факторів, взаємодія між якими практично не піддається калькулятивному зваженню і верифікації.

Трансісторичне регулятивно-регламентне значення фактора справедливості зумовлене насамперед і в основному непересічною соціокультурною цінністю справедливості, яка визначає значущість, атрибутивність і навіть імперативність уявлень про справедливість практично для всіх соціумів, незалежно від істотності відмінностей між ними за багатьма іншими критеріями.

Актуальність ціннісної проблематики загалом і цінності справедливості для суспільної сфери безперечна. Ця особливість відносить цінності до тих вічних питань, які не мають раз і назавжди визначених відповідей, а потребують перманентної, себто трансчасової і водночас конкретно-історичної концептуальної корекції. Зазначена потреба додатково актуалізується і загострюється в часи докорінних системних перетворень, які відбуваються на рівні суспільно-політичного життя. Оскільки сучасній Україні такі перетворення притаманні в повній мірі, то актуальність детермінативного впливу цінностей на політичне й загалом суспільне буття українського соціуму зрештою початку ХХІ століття не лише безперечна, а й значною мірою визначальна.

Уявлення про справедливість як результат раціонального дискурсу виникли в епоху Нового часу, коли було започатковано низку концептуальних підходів до справедливості, до причинно-наслідкових зв'язків її появи. Відтоді триває безперервний пошук принципів справедливості – тих змістових основ, які мали б трансісторичний і водночас конкретно-історичний регулятивний статус. Втім, значних успіхів на цьому шляху не досягнуто: суспільна свідомість сучасності перебуває фактично на перетині конкуруючих концепцій справедливості, а відмінності соціокультурних позицій (здебільшого у форматі стереотипних уявлень) не дають змоги розв'язати клубок протиріч між ними в раціональний спосіб, який виявився б конвенційно узгодженим, прийнятним для абсолютної більшості. Відсутність консенсусних норм стає

на заваді набуттю тим чи іншим концептуальним напрямом справедливості імперативного статусу на рівні як нормативної наукової теорії, так і реальної суспільної життєдіяльності.

Теоретико-методологічні підходи до дослідження справедливості істотно утруднені передовсім тією обставиною, що проблематика справедливості надзвичайно поліаспектна, тому потребує синхронізованих міждисциплінарних зусиль, а це – доволі непроста вимога. Крім того, не слід ігнорувати ту обставину, що тлумачення різних аспектів справедливості істотно зумовлене соціокультурними, ментальними, конфесійними та іншими особливостями й відмінностями.

У наш час фактор справедливості здебільшого актуалізується у зв'язку із суперечливими тенденціями етичного, юридичного та економічного характеру, а також у контексті соціально-політичних перетворень, модернізації, глобалізації тощо. Втім, найбільше значення має все-таки зумовленість уявлень про справедливість соціокультурною дійсністю. І тут справа не лише й не стільки в регламентних вимогах соціокультурної сфери, скільки в багатоманітності соціокультурних полів і в їх значною мірою парадигмальній несумісності, в результаті чого досягнення мети консенсусної чи конвенційної погодженості навіть базових положень теорії справедливості набуває відверто ілюзійних ознак.

Відсутність єдності щодо критеріальних ознак справедливості має дещо дивний і алогічний вигляд, якщо взяти до уваги, що концептуальні основи справедливості були закладені ще в працях Платона («Держава», «Зако-ни») та Аристотеля («Нікомахова етика», «Політика», «Категорії»). Чимало теоретико-концептуальних підходів до справедливості, які по-різному осми-слюють співвідношення окремих факторів її виникнення і становлення, за-пропонувала соціально-філософська думка Нового часу. У межах світогляд-них доктрин тієї епохи справедливість вперше розглядалася як результат раціонального дискурсу, закріпленого на рівні суспільного договору. Сутність теорій справедливості Нового часу, сформульованих у «Левіафані» Т. Гоббса, «Двох трактатах про правління» Дж. Локка та «Про суспільний договір» Ж.-Ж. Руссо, полягає в уподібненні справедливості результатам угоди між раціональними індивідами, оформленим у вигляді конкретно-історичного суспільного договору.

На відміну від класичних підходів, сучасні інтерпретації контрактних теорій (так звані теорії процедурної справедливості) роблять акцент на до-триманні процедур вироблення рішень. У цьому сенсі справедливість пов'язується з результатом або рішенням, досягнутим завдяки коректному механізму обговорення – наприклад, рефлексивній рівновазі (Дж. Роулз) або ідеальній мовній ситуації (Ю. Габермас).

Серед сучасних праць, які реалізують комунікативно-процедурний пі-дхід до справедливості, насамперед варто виокремити «Теорію справедливо-сті» Дж. Роулза, який став класиком цього напрямку. Категорія справедливо-сті, концептуалізована ним, постає предметом справедливого розподілу, суб-

ординацією суспільних благ. Суто процедурне (не змістове) визначення справедливості Дж. Роулза вбачає в ній не моральне осягнення блага, а раціональний дискурс взаємної згоди щодо облаштування суспільних інститутів.

На пошуки універсальних процедур досягнення (забезпечення) справедливості скеровані дослідження Г. Левенталя, Дж. Тібо, Ю. Габермаса. На виявленні соціальних підстав справедливості зосередив вістря своєї уваги М. Уолцер. У книзі «Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality» він проаналізував одночасність існування в єдиному соціальному просторі світоглядно й аксіологічно відмітних уявлень про справедливість, обґрунтував концепцію множинності сфер справедливості й незвідності їх одна до одної чи до спільного знаменника. Наявність і неусувність конфліктних сфер справедливості Уолцер пояснює багатоманітністю уявлень про справедливість у членів сучасних гетерогенних соціумів.

У дослідженнях радянського періоду осмислення справедливості здійснювалася переважно з позицій марксистсько-ленінської філософії – як похідної від рівня розвитку продуктивних сил і продуктивних відносин або як ідеологічної категорії. У ті часи теоретичні твердження про справедливість виводилися шляхом дедукції з ідеологічних декларацій і мали небагато спільного з реальним станом справ.

Ідеал рівності як основи соціальної справедливості ґрунтовно розроблений марксистською теорією. У цілому в суспільствознавстві радянського періоду справедливість розглядалася як явище суспільної свідомості переважно з класових позицій, а перспективи досягнення справедливості витлумачувалися насамперед і в основному в логіці класової боротьби. Однак із часом обмеженість класового підходу набула очевидних ознак. Це вимагає подальших рефлексійних зусиль з метою критичного переосмислення концептуальних акцентів попереднього парадигмального підходу.

Соціально-економічні та політичні перетворення часів перебудови істотно актуалізували й загострили проблематику справедливості, надавши їй алармістського звучання. У пострадянський період проблема справедливості стала предметом уваги насамперед таких філософських дисциплін, як етика, соціальна філософія та політична філософія.

Наукові концепції взаємозв'язку справедливості та інших сфер суспільної життєдіяльності викладені в працях таких авторитетних теоретиків, як Р. Дарендорф, Ш. Ейзенштадт, Р. Пайпс, Ф. Хайєк. Серед фахівців, які досліджують уявлення про справедливість у межах загальнофілософського підходу, варто згадати В. Кантора, В. Козловського, В. Печенева, М. Руткевича, М. Степанянца. Значну увагу проблематиці справедливості приділяють такі представники сучасної західної філософської літератури, як К.-О. Апел, Ж. Дерріда, Ж.-Ф. Ліотар, А. Макінтайр, П. Рікер, Р. Рорті.

Теорія раціональності К.-О. Апеля та Ю. Габермаса виходить із тих концептуальних засновків, що істина осягається лише в стосунках міжособистісної комунікації, а етичні норми цих відносин, що породжують можливість істини, нерозривно пов'язані з принципами справедливості.

Справедливість як світоглядна проблема тісно корелює з методологією гуманітарних наук, яку збагатили представники «філософії життя», феноменології та екзистенціалізму: А. Бергсон, М. Гайдеггер, Е. Гуссерль, М. Мерло-Понті, Х. Ортега-і-Гассет, С. Франк, Г. Шпет, А. Шютц, К. Ясперс. Класичну рефлексію методів наукового гуманітарного знання, актів розуміння й інтерпретації продемонстрували представники герменевтики та діалогічної філософії: М. Бахтін, М. Бубер, Г.-Г. Гадамер, Ю. Лотман, П. Рікер, Ф. Шлейєрмахер.

Сучасна гуманітарна сфера істотно детермінована в своїх світоглядно-предметних уподобаннях «лінгвістичним поворотом» рубежу XIX–XX століть, який призвів до підвищеної уваги філософії і науки до ролі мови й мовних практик. Дослідженням форм текстового та соціокультурного смислопокладання на різних етапах розвитку гуманітарної думки займалися Р. Барт, Л. Вітгенштейн, Л. Виготський, А. Потебня, Б. Рассел, Е. Сепір, Ф. де Соссюр, Р. Якобсон. Напрямок «нарративної філософії» відчутно поглибив розуміння низки мовних феноменів – метафори, риторики, інтертекстуальності. Власне, різноманітні аспекти справедливості утворюють своєрідне резонуюче осереддя сучасної риторики, метафорики та інтертекстуальності.

Значущу роль у розвитку методології гуманітарного дослідження відіграє структурно-функціональний підхід. Проблемами збереження «суб'єктної» дистанції і «культурного перекладу» досліджуваних форм і процесів займалися К. Гірц, К. Леві-Брюль, К. Леві-Стросс, Б. Малиновський, М. Мід, В. Пропп.

Представники постмодерністської парадигми в особі Р. Барта, Ж. Дельоза, Ж. Дерріди, Ю. Крістевої, Ж. Лакана, Ж.-Ф. Ліотара і М. Фуко наочно проілюстрували проблематичність істини (сенсу) загалом і в контексті різних аспектів справедливості зокрема.

Психологічна теорія справедливості Нобелівського лауреата з економіки 2002 року Джорджа Акерлофа на підставі розлогого емпіричного матеріалу стверджує, що після падіння зарплати нижче рівня, який вважається працівником «справедливим», він з високою вірогідністю починає небало ставитися до своїх обов'язків. Натомість отримавши більше заслуженого, середньостатистичний працівник схильний віддячувати фірмі лояльністю в майбутньому.

Багатоманітності концептуальних акцентів дискурсу справедливості притаманна одна спільна риса: кожен світоглядний наголос значною мірою детермінований уявленнями про людину, її сутність і покликання, а різнотлумачення справедливості є похідними від відмінностей образів людини і аксіологічної ієрархії, яка лежить в основі людської життєдіяльності.

Варто зазначити, що різні аспекти справедливості є предметом дослідження багатьох наукових дисциплін, кожна з яких має власний предмет дослідження. Соціальні науки розробили широкий діапазон теорій справедливості, по-різному інтерпретуючи співвідношення особистісних та структурних факторів під час її виникнення та становлення. На відміну від класичних

підходів, сучасні інтерпретації справедливості зосереджують вістря уваги не на змістовому аспекті суспільного договору, що лежить в основі уявлень про справедливість, а на дотриманні процедур вироблення і прийняття рішень. У цьому сенсі справедливість постає результатом дискурсивного механізму на кшталт рефлексивної рівноваги Дж. Роулза чи ідеальної мовної ситуації Ю. Габермаса.

Без перебільшення можна стверджувати, що проблема справедливості належить до переліку вічних проблем соціальної філософії. Втім, кожна епоха і соціокультурна ойкумена надає їй своєрідного забарвлення, по-рідному структуруючи та ієрархізуючи сукупність небезпек і викликів, які чатують на сферу справедливості. У наш час актуальність цієї предметної сфери зумовлена насамперед появою нових соціальних тенденцій, дискурсів і аксіологічних парадигм, які вимагають переосмислення концептуальних положень про справедливість. Приміром, в одних аспектах глобалізація нівелює відмінності соціокультурних уявлень щодо справедливості, а в інших – увиразнює, посилює відмінності, робить їх ще більш категоричними й несумісними.

Попри відносну усталеність, уявлення про справедливість цілком підпадають під дію принципу розвитку, а значить еволюціонують разом із суспільним буттям і суспільною свідомістю. Епоха глобалізму, інформаційного суспільства і консьюмеризму об'єктивно й закономірно робить свій вагомий внесок у перегляд змістовно-аксіологічних пріоритетів справедливості.

На сучасну пору інтерпретаційне підґрунтя справедливості все ще залишається критеріально невиразним і аргументаційно суперечливим, висвітлення цієї проблематики тяжіє до сегментаризації об'єкта дослідження, а тлумаченням справедливості в цілому притаманна неприпустима з точки зору респектабельного наукового дослідження кількість розбіжностей і семантично неузгоджених, розбалансованих аспектів. Інколи масив суперечливої поліаспектності набуває навіть карикатурних, гротескних форм, на підставі яких виникають асоціативні паралелі з абсурдистською калейдоскопічністю в стилі Мішеля Фуко та Мірчі Еліаде. Це породжує симптоматику небезпечної дискредитації не лише філософського інструментарію, а й можливостей інтелекту взагалі.

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 чимало суспільних тенденцій функціонують за накопичувальним принципом – тобто вони набувають очевидних і виразних причинно-наслідкових ознак не в процесі становлення, а лише згодом, 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 су-

купний позитивний та негативний вплив набуває чітких контурів знову-таки лише пост-фактум. Воістину сова Мінерви вилітає опівночі. Ця обставина робить перспективи превентивних суспільно-політичних зусиль доволі примарними, ілюзійними.

Доводиться констатувати недостатню дослідженість соціокультурних особливостей формування уявлень про справедливість у різних соціокультурних середовищах. Іншими словами, потребує істотного поглиблення сфера знань про те, як соціокультурні, етнонаціональні, конфесійні та інші фактори впливають на особливості, специфіку уявлень про справедливість.

Складність сучасної соціокультурної ситуації значною мірою зумовлена переглядом, а подекуди й докорінним зламом існуючого впродовж тривалого часу соціального світопорядку. Істотних трансформацій зазнають ледве не всі сфери суспільної життєдіяльності: політики й економіки, культури й побуту. Фахівці в один голос висловлюють стурбованість незадовільною готовністю суспільства (суспільної свідомості) до відповідей на виклики сьогодення.

Небезпечна за своїми наслідками особливість полягає в тому, що новітній статус-кво часто виявляється не стільки рухом уперед, скільки онтологічним реверсом до архаїчних норм і форм соціального буття. Зазнають докорінного переакцентування ціннісні орієнтації людей, превалює штучне й здебільшого механічне поєднання традиційних, споконвіку притаманних суспільній свідомості уявлень про добро, зло й красу та кон'юнктурних, спотворених і деформованих світоглядних орієнтирів, пріоритетів і преференцій.

Деклароване розкріпачення особистості на рівні суспільного праксису часто набуває ознак образливої залежності від економічних відносин і призводить до численних фрустрацій, котрі здійснюють у край деструктивний вплив на масову свідомість. Реальна дійсність – з усією її жорсткістю, безкомпромісністю й фантазмагоричністю – перестає бути джерелом екзистенційної гармонії, щоразу менше нагадуючи те, що М. Гайдеггер позначив терміном «дім буття». Аби убезпечити себе від такої незатишної і непередбачуваної дійсності, люди готові ховатися від неї за ілюзіями, жертвами яких стають не лише окремі індивіди, а й суспільство в цілому, стереотипізовані уявлення про фундаментальні регулятиви й спонуки життєдіяльності – зокрема, про справедливість. Отже, не підлягає сумніву необхідність комплексного, системного осмислення теоретичної значущості й практичної цінності феномена справедливості на рівні сучасної соціокультурної дійсності.

Слід 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 системною взаємодією решти фактів і явищ. Ця особливість загострює потребу методологічного взаємозбагачення.

Упродовж кількох попередніх десятиліть в теоретико-методологічному арсеналі щоразу більшого інструментального значення набуває міждисциплінарність – 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 інструмента за умов, коли під знаком питання опиняється фундаментальна причинно-наслідкова зумовленість. Приміром, «споконвічна суперечка між детермінізмом та свободою волі розв'язується наступним 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» [97, с. 37].

Істотне значення має також та обставина, що сучасний етап розвитку світоглядної гравітації українського суспільства характеризується еклектичною системою стереотипів: тут співіснують як старі стереотипи свідомості й поведінки, котрі 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 Даніеля 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 й риторичне, щоб його вшанувати відповіддю. Та як би там не було, а за відсутності надійних верифікаторів доводиться вдаватись до припущень, що доволі ризиковано з міркувань рафінованої наукової коректності.

Неухильним атрибутом кризового стану сучасного суспільства є смислова невизначеність базових світоглядних регулятивів суспільного буття – зокрема уявлень про належне і справедливість, внаслідок чого настає параліч суспільного цілепокладання. Теоретико-методологічна складність оперування зазначеними аспектами полягає в тому, що **вони не мають смислу «взагалі»: кожен суб'єкт суспільних відносин формулює щодо них власний смисл, який часто виявляється несумісним, а інколи й узагалі взаємовиключним із точки зору аксіологічних, етичних та інтерпретаційних акцентів** [522, с. 494-495]. Додаткові труднощі створює та обставина, що **часто доводиться мати справу з еквівалентними, але принципово несумісними світоглядними парадигмами.**

Зрештою, для науки це не є чимось екстраординарним чи фатальним, адже в своєму багатому досвіді вона може віднайти повчальні перипетії дискусій, які тривали впродовж століть: Копернік проти Птолемея – в астрономії, Пристлі проти Лавуазьє – в хімії, Ейнштейн проти Бора – в квантовій механіці, креаціонізм проти еволюціонізму – в біології, уніформізм проти катастрофізму – в геології, хвильова теорія світла проти корпускулярної тощо.

Варто визнати, що аргументація Говарда Лоукraftа доволі переконлива: «добро» та «зло» – це суто локальні поняття (або їх відсутність), а не космічні істини чи закони. Ми називаємо щось «добром» тому, що воно містить суто людські умови й особливості, які нам чимось імпонують. Розумно припустити, що все людство – це шкідливий паразит і воно має бути знищене на благо планети і Всесвіту. У всій цій трагедії сліпої механістичної природи немає ніяких абсолютних істин: ніщо не може бути апріорі визнане «хорошим» або «поганим». Це може трапитись лише з обмеженої, доведеної до абсурду точки зору. Єдиною космічною реальністю є лише фатальна неминучість. Для людських істот, єдина авторитетна шкала цінностей ґрунтується винятково на мінімізації страждань свого існування» [809].

Важливою складовою світогляду і картин світу є стиль мислення епохи, під впливом латентних навіювань якого генеруються гносеологічні принципи теоретико-концептуального освоєння світу, увиразнюються ціннісні прерогативи, притаманні суспільній свідомості відповідної епохи, зазнає корекції світоглядна матриця, яка визначає ключовий фактор людського буття – той «горизонт мислення», який окреслює весь буттєвий діапазон – від принципово можливого й до недосяжного в принципі.

Концептуальне протистояння і навіть несумісність поглядів на справедливість завжди були осередком світоглядно-аксіологічних протистоянь. Не стала винятком і сучасність: глобальна справедливість як ідеал глобалізації перебуває в активних (щоправда, не надто плідних) пошуках переконливого світоглядного рельєфу. Епоха інформаційного суспільства не внесла істотних змін у такий status quo: різноманітні уявлення про справедливість продовжують конфліктувати між собою не лише в сфері масової свідомості, а й на рівні дискурсів і наративів високого кваліфікаційного рівня.

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 стільки реальні тенденції і проблеми, скільки симулякри, які насправді є лише а) симуляцією будь-якої автентичності, дійсності й справжності; б) підробкою (fake); в) редуцією, спрощенням сутності явищ і процесів до рівня квазі-. За таких обставин ак-

туалізується аспект дієвої противаги безмежній фрагментації і девальвації смислів, цінностей, чеснот і взірців для наслідування.

Одним із виявів постмодернізму як загальної тенденції суспільних наук кінця XX – початку XXI століть є спроба окрелення нових принципів генерування та ієрархізації знання. Втім, поки що доводиться мати справу із суцільною бутафорією, із жалюгідними спробами своєрідної інтелектуальної Ліліпутії, які спроможні хіба що на *flatus vocis* – порожній звук. Це наочний методичний посібник того, як застосувати безліч слів, не окресливши при цьому жодного змістовного аспекту. Зовні патетичне видовище насправді призводить лише до втоми від слів із великої літери. Іоган Гете справді мав рацію: немає нічого страшнішого, ніж діяльне невігластво. Попри натужний акціонізм, у постмодерністському псевдоінтелектуальному середовищі неімовірно гнітюча атмосфера: як влучно зауважив Жан Бодрійяр, таке враження, що мрії приходять помирати саме сюди.

РОЗДІЛ 1. ГЕНЕЗИС КОНЦЕПТУАЛЬНИХ УЯВЛЕНЬ ПРО СПРАВЕДЛИВІСТЬ

1.1. БУТТЄВЕ СЕРЕДОВИЩЕ СПРАВЕДЛИВОСТІ: ІДЕЯ, ІДЕАЛ, СОЦІОКУЛЬТУРНА РЕАЛЬНІСТЬ

Уявлення про справедливість є істотним регулятивом розвитку практично кожного суспільства. Утім, ієрархія змістових і функціональних акцентів справедливості коливається в широкому діапазоні залежно від історичного досвіду соціуму, його соціокультурних особливостей, цивілізаційного статусу і багатьох інших факторів. Здебільшого ментальна призма бачення справедливості перебуває на далекій периферії уваги дослідників. Це некоректно вже хоча б із тієї причини, що ментальна сфера постає універсальною детермінантою, яка здійснює істотний вплив не лише на уявлення про справедливість, а й на решту факторів впливу.

Ключем до особливостей і закономірностей формування уявлень про справедливість та інші світоглядно-аксіологічні орієнтири суспільної життєдіяльності можуть слугувати автоматизми дії механізму соціокультурного безсвідомого (послугуючись термінологією Ролана Барта). Саме ця сфера «тонких матерій» латентно детермінує, зумовлює, визначає, формує, структурує та ієрархізує наші вердикти щодо відповідності того чи іншого статус-кво канонам справедливості, місця зазначених процесів і явищ на «шкалі справедливості».

Оскільки ментальний формат уявлень про справедливість є істотним чинником і детермінантою суспільної дійсності, то об'єктивність, достовірність і аргументаційна переконливість оперування соціокультурною сферою виявляються неможливими за умов відсутності ґрунтовного дослідження ментальної складової суспільного буття і свідомості. Саме конкретно-історичні особливості та трансісторичні закономірності ментальності, логіка її функціонування постає одним із тих ключів, які дають можливість відімкнути сейф суперечливих квінтесенцій щодо справедливості, розчаклувати міфологізований світ пріоритетів і преференцій справедливості, зробити його прозорим, рельєфним, зрозумілим і придатним для викладення в логіці думки і поняття.

Філософський термін *mentality* своїм походженням має завдячувати англійській філософії XVIII століття. Однак у широкий науковий обіг він був уведений представниками французької школи «Анналів» Люсьєном Февром і Марком Блоком, які формально запозичили поняття менталітет у Люсьєна Леві-Брюля, проте істотно змінили його змістове навантаження. Зокрема, якщо Леві-Брюль позначав терміном менталітет «пралогічне мислення дикунів», то Февр і Блок – «колективну психологію суспільства на стадії цивілізації».

Між іншим, у загальних рисах смислові параметри і значеннєві акценти Февра та Блока збереглися й донині. Характерною ілюстрацією цієї тези може слугувати теоретичний тезаурус щодо сутнісно-функціональних ознак ментальності, виведений Вірою Дем'яненко: «Ментальність віддзеркалює сутність колективної свідомості. Ідея на рівні ментальності – це не продукт чийогось індивідуального світобачення, а радше емоційний ґрунт, на якому виникають ідеї і символи. Пізнавальна цінність ментальності як психологічного субстрату якраз і полягає в тому, що вона являє собою відображення історичного процесу у суспільній психології – нехай і не завжди адекватне, здебільшого трансформоване пізнішими ідеологічними нашаруваннями, подекуди навіть спотворене» [185, с. 93-94].

В окремих аспектах, щоправда, кут зору Леві-Брюля зберіг перевагу. Зокрема, коли йдеться про інтелектуальну історію, то під нею розуміють історію систематичного мислення, котра семантично, історико-періодизаційно і функціонально протиставляється ментальності як дифузній колективній свідомості. Оскільки дифузність, дефіцит чи цілковита відсутність системності вочевидь не можуть бути ознакою суспільства на стадії цивілізації Февра і Блока, остільки таке тлумачення є значно ближчим до версії ментальності, яка вийшла з-під пера Леві-Брюля.

Школа «Анналів» мала два основні напрямки дослідження – «лінію Броделя» («історію структур») та «лінію Февра» («історію ментальностей»). Значною мірою саме ці лінії розвитку філософської рефлексії підняли спочатку неосцієнтистську хвилю (бум «нової соціальної» і економічної історії) 60–70-х років ХХ століття, а згодом – протилежну їй антисцієнтистську хвилю («відродження наративу») 80–90-х років ХХ століття. Інтенсивно конкуруючи з приводу визначальних чинників, логіки, послідовності і закономірностей соціально-історичної процесуальності, дві гілки «Анналів» зробили неоціненну послугу соціальній філософії і філософії історії тим, що переконливо з'ясували загальноцивілізаційну значущість, з одного боку, соціальних структур і інститутів, а з іншого, – того способу осмислення, переживання, відтворення і перетворення світу (життя), який позначається терміном ментальність.

І не так уже й важливо, що «лінія Броделя» та «лінія Февра» не знайшли спільного знаменника, не дійшли згоди з приводу співвідношення значущості соціальних структур та ментальності для становлення людства. Консенсус у цьому дискурсі має для ефективності подальших дослідницьких перспектив другорядне значення, першорядне ж вочевидь відводиться тому факту, що був напрацьований необхідний методологічний, фактографічний і фактологічний матеріал, який дає можливість науковій думці об'єктивно і неупереджено тлумачити перебіг, динаміку, детермінативні фактори генезису – суспільного взагалі й духовного зокрема.

Історія ментальностей привертає увагу до притаманного кожному соціальному середовищу певного типу світосприйняття, стереотипів мислення і ціннісних установок. Філософсько-історична рефлексія щодо явища

ментальності відкриває утаємничений формат суспільної свідомості, який часто не надто чітко виражений і експліцитно не завжди вичерпно сформульований. Зокрема, для дослідника ментальності статус головної проблемної інтриги має не філософські, релігійні, політичні чи ідеологічні переконання й доктрини, а той світоглядний ґрунт, на якому відбувається становлення будь-якого типу теоретизування і парадигматики. У центрі уваги – образ світу, який закладений у свідомість кожної соціально актуалізованої істоти культурою, ментальністю, спадкоємністю в широкому розумінні слова і котрий детермінує відповідний тип інтерпретування буттєвості взагалі й ідеологічної буттєвості зокрема.

На думку французького історика і культуролога Філіпа Ар'єса, вимальовуються доволі чітка логіка й закономірність успіху психоаналізу в першій половині ХХ століття та популярності історії ментальностей у другій половині. «Місце індивідуального позасвідомого, відкритого Фрейдом, нині посідає колективне позасвідоме. Йдеться про той культурний субстрат, який не усвідомлюється або погано усвідомлюється сучасниками, оскільки є чимось самоочевидним (моральні та поведінкові алгоритми, усталені погляди та ідеї, конформізм, табу і т. д.). Маючи на увазі когерентну цілісність ментальних елементів, які кожна епоха «вкладає» в людей, не ставлячи їх про це до відома, історики вживають терміни «ментальна структура» або «картина світу» [237, с. 28-29].

Менталітет – це змістовна система, що складається з трьох жорстко пов'язаних між собою компонентів: 1) цінностей, 2) цілей, 3) сенсу (сукупності сенсів). Щільність такого взаємозв'язку пояснює, чому, наприклад, дослідження цінностей за умов ігнорування контекстуальності смислу та цілей виявиться недостатнім. Як відомо, потенціал кожної людини значно вищий актуалізованих дій, намірів та вчинків. Виникає закономірне запитання: чому людина реалізує самі ці, а не будь-які інші наміри та вчинки? Відповідь проста: людина визначає пріоритетність, доцільність того чи іншого кроку саме з огляду на симбіоз цінностей, цілей та сенсів.

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 першочергово 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 немов «задані їй» [156, с. 79]. Так культура творить деяку невидиму сферу, те незриме 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 відчувають цих обмежень, регламентацій,

табу і нормативів, оскільки знаходяться всередині ментальної та культурної сфери.

Поведінка людини значною мірою формується за рахунок саме невід-рефлектованого присвоєння – інтеріоризації – початкового свідомого (усвідомленого) «мисленнєвого матеріалу» (Denkinhalt). Такою, зокрема, є вся історія етичних норм: сучасні уявлення про морально припустиме чи етично належне базуються саме на принципах, проголошених у інтеріоризаційних формах (на кшталт: одкровення вище за розум) теологами в пізньоантичні часи.

Ульріх Раульф не розминувся з істиною, коли зауважив, 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; в результаті людина діє стереотипно, прислухаючись до ментальних рекомендацій. Такий автоматизм дає змогу істотно заощадити ресурси (часові, аналітичні тощо).

Менталітет, або ментальність, – 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. Таке завдання впродовж тривалого часу залишається вкрай необхідною процедурою з точки зору дослідницьких та теоретико-методологічних перспектив. Із цих міркувань варто виокремити принаймні найменш суперечливі («консенсусні») уявлення про менталітет:

а) у найширшому розумінні менталітет може бути визначений як деяка характерна для конкретно-історичного типу культури специфіка духовного життя, детермінована сукупністю багатьох факторів історичної життєдіяльності цієї культури;

б) менталітет не ідентичний суспільній свідомості; він характеризує лише специфіку цієї свідомості відносно суспільної свідомості інших груп людей (ідеться лише про великі групи – етнос, націю чи принаймні соціальний прошарок);

в) менталітет – це сукупність уявлень, поглядів і відчуттів спільнот певної епохи, географічного і соціального середовища, той особливий духовно-психологічний устрій суспільства, який істотною мірою 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, якими володіє спільнота. Разом з віруваннями знання складають уявлення про навколишній світ, чим формують орієнтаційно-стереотипічний формат менталітету, задають разом з домінуючими потребами й архетипами ту оригінальну ієрархію цінностей, котра характеризує цю спільноту, складає 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 аспектах. При вивченні менталітету 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 складають каузальну пружину (чи, іншими словами, глибинну метамотивацію), яка істотно детермінує щонайменше загальний фон реагування на проблемну ситуацію. У цілому ж реагування в таких випадках виявляється здебільшого продуктом поведінкового автоматизму – тим наслідком, категоричною причиною якого є якраз ментальний формат.

Попри труднощі з рефлексивним виокремленням і переконливим оперуванням ментальністю, 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 зауважив Ф. Хайек, звичка сучасної людини мислити про історію та соціум як про 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 – принципово різні мотиви, цінності, творчі сили, причини дій, поняття й образи, за допомогою яких колективна та індивідуальна ментальність виражає себе в ті чи інші епохи.

Із цього приводу надзвичайно перспективним варто визнати аналіз критичного закиду О. Лосева на адресу О. Шпенглера з приводу відсутності в концепції автора «Присмерку Європи» діалектичного методу: «Діалектика виявила б єдність категорій, які входять до структури кожної культури; і саме діалектика з'ясувала б, що кожна культура відрізняється від будь-якої іншої лише особливостями комбінування тих чи інших категорій, притаманних культурі взагалі, культурі як такій» [358, с. 64].

Ментальність визначає сам стиль, спосіб мислення категоріями справедливості. Справедливість корелюється з ментальністю ще й з огляду на афективну орієнтованість, скерованість і акцентованість обох факторів суспільного буття. І для справедливості, і для ментальної функціональності великого значення набуває апелювання до афективного рівня індивідуальної та суспільної буттєвості. Тому не дивно, що обидва явища часто послуговуються ідентичними або дуже подібними методиками поширення свого світоглядно-аксіологічного, цільового та будь-якого іншого впливу.

Чим би не відрізнялися когнітивні та експресивні символічні системи, у них є щонайменше одна спільна риса: вони належать до числа тих джерел інформації, які схематизують, алгоритмізують людське світосприйняття, розуміння, оцінки й автоматизм реагування на дійсність. Культурні схеми (релігійні, наукові, етичні, ідеологічні та інші) подібні до своєрідних «програм», які забезпечують орієнтаційними шаблонами з метою організації ефективного індивідуального та соціального реагування (аналогічним чином генетичний формат надає людині біологічні та фізіологічні шаблони для оптимізації процесуальності органічної).

Ментальність віддзеркалює неподільну світоглядно-аксіологічну, телеологічну і в цілому алгоритмічно-стереотипічну цілісність, єдність індивідуальної та колективної (суспільної) свідомості. Вона немислима поза принципом суспільного солідаризму, об'єднання соціуму (чи, принаймні, його значних сегментів) на засадах ідентичних чи подібних уявлень про світ, добро та зло, дійсне та належне тощо. Не випадково першою ґрунтовною працею, присвяченою пошукам основ людської солідарності, була саме «Групова ментальність» Еміля Дюркгейма.

Нарешті, слід визнати, що менталітет «за своїм обсягом значно ширший, ніж національна своєрідність, тому що включає в себе й інші компоненти: класові, релігійні, державно-політичні тощо. Український менталітет – це найбільш загальний фундамент соціокультурного розвитку протягом тривалого періоду історії. Він має також міжнаціональний характер, споконвіку він формувався зі слов'янського коріння, а в подальшому на нього впливали інші народи» [47, с. 292].

У публікаціях, присвячених філософським, культурологічним, політологічним і соціологічним аспектам проблеми менталітету, найчастіше використовують такі категорії: «індивідуальна, суспільна та масова свідомість», «самосвідомість і самопізнання», «світогляд», «світобачення», «світоглядна культура», «культурна антропологія», «образ світу», «суспільна думка», «соціальна пам'ять», «соціальна ідентифікація», «соціальна інформація», «інтелектуальний інструментарій», «політична свідомість», «політична культура», «світоглядно-психологічний тезаурус» тощо.

Використання філософських, культурологічних, політологічних і соціологічних категорій, споріднених із поняттям «менталітет», виправдовує себе перш за все з точки зору наведення «міждисциплінарних мостів» між схожими, проте все ж відмінними науковими дефініціями. Згадка про мен-

талітет найчастіше використовується для характеристики специфіки ставлення до зовнішнього світу з боку індивідів і спільнот, які розрізняються в національно-етнічному і/або соціальному аспектах. Тому необхідно виявляти і досліджувати причинно-наслідковий тезаурус культурної антропології (особливості світогляду, свідомості й поведінки людей певної історично-культурної спільноти), а не лише вивчати інтегральну масову свідомість або світогляд узагалі.

Навіть якщо зазначену тезу й не ставити під прокурорський сумнів принципу верифікації, то все-таки слід констатувати, що вона залишає поза увагою, свідомо чи несвідомо ігнорує дві вкрай важливі обставини. По-перше, лєвова частка наукової і в цілому когнітивної привабливості феномена культури полягає не в оперуванні «культурою взагалі» чи «культурою як такою», а врахуванні ментальних відмінностей культур, «особливостей комбінування і акцентування», завдяки яким ми маємо справу саме з багатоманітністю, мозаїчністю, яскравою палітрою культурних типів, культурогенези і культуротворчості, а не з похмурими антиутопіями в стилі Джорджа Оруела і марсіанськими пейзажами на ім'я «культура взагалі».

По-друге, якщо універсальні категорії культури справді мають місце, то все-таки вони не набули функціональних властивостей і можливостей того спільного знаменника, або ж своєрідного есперанто, яке здійснює автентичний «переклад» визначальних семантем однієї культури мовою іншої. Ця обставина пояснює істотну своєрідність, неможливість звести (а інколи – навіть субстанційно порівняти) до спільного компаративістського знаменника інтелектуальний, телеологічний, аксіологічний та інші формати різних культур. До слова: саме в цьому слід шукати і знаходити виток, причину неабиякої популярності протягом кількох попередніх десятиліть поняття «культурошок».

Зазначена характерна особливість істотно ускладнює можливості як теоретичного оперування ментальністю і культурною феноменологією, так і практичного застосування стандартизованих, уніфікованих і універсалізованих методик. Звичайно, такі можливості не виключені в принципі, проте в багатьох випадках доводиться покладатися на знання світоглядних і світоперетворювальних особливостей, стереотипів даної культури і типу ментальності, а не надіятися на «шпаргалку» так званих «універсальних категорій». Це зауваження вкрай важливе і принципове для врахування ментальних основ, передумов, аксіологічних лейтмотивів і телеологічних пріоритетів під час інтерпретації логіки і закономірностей становлення уявлень про справедливість.

Серед дослідників немає єдності щодо міри жорсткості **детермінаційного впливу ментального середовища на становлення певних уявлень про справедливість**. Деякі фахівці слушно зауважують, що на рівні ідеальної моделі і звичайних формально-логічних канонів кожен різновид ментальності є сприятливим середовищем для становлення тієї парадигми справедливості, для генезису якої функціональний симбіоз ознак цієї

ментальності є найбільш придатним, сприятливим для становлення. Це зовсім не означає, що решта концептуальних версій справедливості буквально приречені на фіаско; просто ця «решта» не матиме настільки значного потенціалу розвитку в умовах зазначеної ментальності, а отже – з високим ступенем вірогідності не зможе конкурувати на рівних з версією справедливості, котра ідеально співвідноситься, корелюється і кореспондується з ментальним стеретипізмом, нормативізмом і світоглядно-аксіологічним алгоритмізмом даного середовища.

Інші дослідники не вважають за доцільне апелювати до ідеальних моделей, а пропонують звернути увагу на суспільний праксис, та тлі якого найчастіше існує менш категорична, аморфніша форма ментального детермінізму. Ідеться про те, що здебільшого будь-яке суспільство (ментальна сфера чи сукупність ментальних сфер) є цілком придатним середовищем для вдалого паралельного функціонування відразу кількох концептуальних уявлень про справедливість.

Третя група дослідників наполягає, що між двома вищенаведеними точками зору існує не протиріччя чи принциповість різнотлумачень, а звичайне інтерпретаційне непорозуміння: мовляв, кожному типу ментальності справді відповідає певний тип справедливості, а наявність кількох успішних моделей справедливості за умов одного суспільства пояснюється тим, що такий соціум – не гомогенна, рафінована ментальність, а поєднання, сукупність, симбіоз кількох відносно автономних ментальних форматів, інколи доволі суперечливих і навіть діаметрально протилежних із точки зору культурно-цивілізаційної спрямованості. Іншими словами, багато з тих суспільств, котрі політично й інституційно становлять унітарну й неподільну єдність, під кутом зору ментальної типології є симбіозом кількох сегментів, кожен із яких – природно – надає перевагу відповідній версії справедливості (тільки їй або головним чином їй).

У будь-якому разі це не заперечує, не спростовує, а лише **посилює, актуалізує і проблематизує потребу виявлення базисних, субстанційних елементів ментальності, оскільки ті істотно допомагають оперувати відтворенням, трансформацією ментальних модусів у справедливісну пропозиційність**. Як писав Габріель Тард, не брюмер зробив Наполеона Наполеоном, а ті наслідкові інстинкти (себто якраз ментальність) народу, котрі повели тодішній французький соціум під залізну п'яту корсиканського тирана.

Ще один дослідник, теоретичні здобутки якого лягли у фундамент теорії ментальностей, слушно констатував: «Кожен народ володіє душевним устроєм настільки стійким, що його можна уподібнити анатомічним особливостям; саме від цього устрою походять почуття народу, його думки, інститути, вірування і мистецтва» [316, с. 97-98].

Із Гюставом Лебоном можна посперечатися хіба що з приводу міри статичності, усталеності й непорушності ментального формату народів і суспільств – такий ментальний каркас насправді хоч і доволі стійкий, проте все

ж перебуває у сфері впливу принципу розвитку, а тому неухильно підлягає змінам, переакцентуванню наголосів на ті структурно-функціональні атрибути ментальної багатоманітності, які зазнали корекцій соціокультурним досвідом.

Утім, зміни ці потребують закріплення часом, а тому відбуваються повільно, стають очевидними в найбільш динамічних випадках упродовж десятиліть. Таким чином, для конкретної дослідницької процедури, фіксованої в часі, ментальний формат будь-якого суспільства є цілком сталим і функціонально стабільним. У цій особливості слід шукати витоки каузальності уявлень про можливість інтерпретувати ментальність як константу з високим ступенем наукової об'єктивності, відповідним чином моделюючи її вплив на перебіг іншої – зокрема, справедливої – процесуальності, котра відбувається під істотним детермінаційним впливом ментального формату конкретно-історичного суспільства.

На думку Лебона, саме агрегат ментальних особливостей складає ту реальність, яку дослідник і масова свідомість у цілому позначають терміном «національний характер». Сукупність таких ментальних особливостей формує певний «середній тип», що надає змогу виокремлювати народи, розрізняти їх між собою. Зокрема, «тисяча французів, тисяча англійців, тисяча китайців, узятих випадково, звичайно, відрізняються один від одного: однак вони володіють деякими загальними властивостями, на основі яких можна відтворити ідеальний тип француза, англійця і китайця, аналогічний ідеальному типу, який уявляє собі натураліст, коли в загальних рисах змальовує собаку або коня» [316, с. 101].

Індивідуальні відмінності повторюються не часто, а тому не фіксуються в нашій пам'яті надовго. Як наслідок – спочатку ми розрізняємо з першого погляду людей різних національностей, а згодом рефлексивно закріплюємо за ними певні інтелектуальні й моральні особливості. Представники різних національностей відповідають у нашій свідомості певним типам, які ми можемо легко змалювати, зауважити їхні характерні ознаки. Якщо така характеристика вживається щодо окремих індивідів, то вона часто буває недостатньою, неточною чи навіть цілковито хибною, проте у ставленні до більшості народу, нації чи раси інтерпретація здебільшого виявляється цілком об'єктивною і достовірною.

На противагу поширеному уявленню про те, що характер – це друга доля людини, Лебон стверджував, що характер – це перша доля; власне, доля як така кожного індивіда і кожного народу. Варто визнати: така аргументація не позбавлена переконливості: «Характер народу, а не його розум визначають перипетії історичного становлення. Вплив характеру – надзвичайно могутній фактор у житті народів, у той час як вплив розуму значно слабший. Зокрема, римляни часів занепаду мали надзвичайно витончений розум, однак втратили попередні якості свого характеру: наполегливість, енергію, непереможну завзятість, здатність жертвувати собою заради ідеалу, непорушну повагу до законів, котрі, властиво, й

визначали велич їхніх предків. Також лише завдяки характеру 60 000 англійців тримають під своєю владою 250 мільйонів індусів, багато з яких рівні їм за розумом, а деякі й значно переважають їх за естетичним смаком і глибиною філософських поглядів. Тільки завдяки характеру англійці стоять на чолі гігантської колоніальної імперії, яку будь-коли знала історія. **На характері, а не на розумі засновані суспільства, релігії та імперії»** [316, с. 110].

Гюстав Лебон заперечував економічний та соціальний детермінізм у статусі визначальних чинників поведінки окремої людини, соціальних прошарків, народів і цивілізацій. Він був прихильником расової теорії, повсякчас наполягаючи, що під час принципового сенсожиттєвого вибору чи необхідності зробити якийсь рішучий крок (перейти Рубікон) у людині – незалежно від її індивідуального чи суспільного формату, економічного чи соціального становища – спрацьовує передовсім і головним чином саме расовий чинник. Між іншим, якщо абстрагуватися від расової форми, то змістовні, семантичні ознаки расового фактора практично збігаються із сучасним тлумаченням ментальності.

Еволюцію, соціально-історичну долю народу, на переконання Лебона, визначає його «душа» – та субстанція, яка є результатом симбіозу домінуючих у середовищі певної раси (ментальному середовищі) ідей і почуттів, світоглядних стереотипів і етичних нормативів. Ієрархію ж «природної вищості» слід вибудовувати, вдаючись до послуг критерію якості думки – критичної та в цілому рефлексійної, котру продукує той чи інший народ (соціум, соціальний прошарок тощо): зокрема, первісні та нижчі раси, за концептуальною тезою Лебона, відрізняються саме неспроможністю продуктивно й критично мислити, нездатністю до асоціативних, аналогічних і порівняльних мисленнєвих процедур; вищим же расам (ментальним ойкуменам) – навпаки – притаманний високий рівень асоціативності, критичності й евристичності думки.

Якщо вищі раси відрізняються від нижчих і розумом, і характером, то головною відмінністю вищих рас між собою є лише характер. До складових характеру народу Гюстав Лебон відносив вольовий потенціал, життєстверджувальну наполегливість та усталену етичну структуру. Останній відводиться вирішальне значення не лише в контексті становлення окремого народу, а й в універсальній культурно-цивілізаційній генезі. Будучи старшою дочкою аж ніяк не розуму, а саме характеру, етична складова може вважатися зрілою, функціонально надійною і досконалою лише в тому випадку, якщо вона ввійшла в плоть і кров народного буття, набула спадкових ознак, перейшла на підсвідомий, позасвідомий рівень – тобто у сферу функціонального (інтелектуального, поведінкового і т. п.) автоматизму.

Пріоритет характеру над розумом Лебон витлумачує у такій аргументаційній послідовності: розумові якості є надзвичайно мобільними (рухливими й нестійкими) – вони істотно корелюються і видозмінюються залежно від впливу виховних, освітніх та інших соціальних процедур і практик, які

соціум через свої профільні інститути застосовує з метою забезпечення напрямків суспільного становлення; що ж стосується рис характеру, то вони майже завжди вислизують із-під зовнішніх впливів – виховання й освіта ефективно діють на них лише тоді, коли натрапляють на індивідів, не обтяжених вольовими атрибутами. Однак, по-перше, інфантильні натури хоч і доволі часто зустрічаються серед окремих індивідів, проте майже ніколи – на рівні всього народу, по-друге, невольовий особистісний формат узагалі заперечує наявність характеру, оскільки воля вважається значущою складовою будь-якого реально структуризованого, зрілого характеру.

Крім того, як зазначає Лебон, «досягнення розуму відносно легко передаються від одного народу до іншого. Якості ж характеру не можуть передаватися. Це ті незмінні субстанційні елементи, які дають можливість розрізнити психічний статус вищих народів. Відкриття, які зобов'язані розуму, складають загальне надбання людства; переваги ж або недоліки характеру складають виключно надбання того чи іншого народу. Це – непорушна скеля, об яку хвиля повинна бити з дня у день протягом століть, аби обтесати її контури» [316, с. 109-110].

Уявлення про належне у найрізноманітніших його форматах (смисловому, аксіологічному, етичному, естетичному і т. ін.) значною мірою зумовлене ментальним форматом суспільства, тому відмінності ментальних форматів неухильно призводять до розбіжностей і суперечностей у питанні тлумачень представниками різних ментальних ойкумен одних і тих же явищ і аспектів дійсності.

Кожен народ володіє оригінальною ритмо-мелодикою світосприйняття і світоперетворення, яка має не лише атрибутивний, а й імперативний статус. Тобто на функціональному та інструментальному рівнях усі запозичення із субстанційно інших культурних і ментальних середовищ ітимуть на користь лише в тому випадку, якщо перебуватимуть у фазі гармонії зі світоглядним, аксіологічним і телеологічним стереотипізмом суб'єкта запозичення або принаймні не суперечитимуть йому, не заперечуватимуть його в істотних, принципових аспектах.

Стосовно філософського, релігійного, політичного та ідеологічного теоретизування (концептуалістики, парадигматики) ментальність має статус взаємодетермінованої підлеглості – тобто вона не лише детермінує ці сфери, а й водночас зазнає з їхнього боку зворотного детермінаційного впливу.

Генрі Хоум зауважив, що існує безліч тематичних, аспектних, факторних зрізів ментальної диференціації соціальної дійсності, а відтак – 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, котрі формують своєрідний будівельний матеріал, виявляються засобом, інструментом переведення слів із площини потенційної в актуальну.

Ось типовий зразок його аргументації: «Різні нації мають різну уяву про різкість чи ніжність звуків; зокрема, звук, який італійцю здається різким і неприємним, північному вуху 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 напрямку необхідні кроки, хоча на остаточне розв'язання проблеми надіятися важко» [612, с. 320-321].

Ментальні відмінності різних епох, цивілізацій та народів визначають стильову стереотипність мовних особливостей відповідних соціумів. Чи не найкращою 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 принаймні 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 праксису. 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.

Жермена де Сталь, зрештою, пішла ще далі у намаганнях з'ясувати ступінь впливу ментально-суспільної регламентації різних видів діяльності. На її думку, такого типу зумовленість є не просто значною, а майже тотальною. Жермена де Сталь проілюструвала свою думку тезою щодо принципової неможливості буття Діогена Синопського в ментальному середовищі Стародавнього Риму: мовляв, оскільки в Римі дивацтва Діогена ніхто не зрозумів би (а значить – не віддав би їм належне у формі поголосу, слави чи хоча би пліток на рівні масової свідомості), то диваку довелося б швиденько переглянути попередні уявлення про доцільність ексцентризму.

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 каузальних аспекти: високий рівень розуміння культури сучасниками Мікеланджело і Рафаеля, а також різючі відмінності стану справ у цій сфері в Італії від решти Європи. З метою ілюстрації своєї думки Тен наводить приклад Німеччини: «Нема іншої країни, де ви зустрінете 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» [561, с. 83].

Ще різючіше 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» [561, с. 84].

Ментальні основи розвитку етнічних спільнот, ментально-етнічна парадигматика світоглядного й світоперетворюючого гатунку складає поважне 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, розголошу, поглиблення й систематизації набула проблематика ментальних атрибутів українського суспільства.

Зі зрозумілих причин цей напрямок досліджень є 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 [571], 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 переліку 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» [474, 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 адаптаційну 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.

Практично не існує тих чи інших парадигмальних аргументів щодо справедливості, які володіють універсальним потенціалом асоціативно-стереотипної ефективності: в одних корпоративних, вікових, статевих, етно-національних та інших середовищах той чи інший аргумент формулювання кредо справедливості може мати надзвичайно високий коефіцієнт асоціативної продуктивності, натомість в умовах інших

світоглядних азимутів він виявиться цілковито недієздатним, неевристичним, а відтак – недоцільним.

Як аргументовано систематизував Мішель Фуко, в основі глибинних структур людського розуму лежать бінарні опозиції («панування/підкорення», «центр/периферія», «суб'єкт/об'єкт», «Захід/Схід», «внутрішнє/зовнішнє», «чоловіче/жіноче» тощо). Вони найлегше засвоюються свідомістю і взагалі формують світоглядний каркас як індивідуальної, так і масової свідомості. Звичайно, будь-яка свідомість (окрім у край обмеженої, неповноцінної) не обмежується лише бінарними опозиціями, трипарними опозиціями чи взагалі опозиціями, а має у своєму інструментальному активі чимало інших світоглядно-ідентифікаційних засобів, однак усі вони – надбудова над фундаментом саме бінарних опозицій. Тому найефективнішими епістемами («призмами бачення» – за влучним висловом Мішеля Фуко) виявляються ті, що вибудовані за принципом опозиційності взагалі й бінарної опозиційності зокрема.

Ще один аспект аргументаційної ефективності справедливості – перцептивний рівень, тобто той формат сприйняття людського розуму, який функціонує за екстраполяційно-асоціативним принципом. Кожна культура мислення і світосприйняття має своїм опертям певну світоглядну тяглість, успадкованість, традицію. Наприклад, правило японської школи живопису вимагає: пейзаж має бути написаний так, щоб пензель жодного разу не відірвався від паперу. Водночас будь-якій соціокультурній парадигмі світобачення притаманні й оригінальні особливості утворення асоціацій, стереотипів, причинно-наслідкових алгоритмів та структуризації простору асоціативного мислення, котрі детерміновані соціокультурною, спадкоємнісною, ментальнісною, аксіологічною оригінальністю.

Правду кажучи, культура – це основа менталітету, його еквівалент. Менталітет кожного соціуму є похідним від культури в її широкому розумінні – як сукупності філософії, історії, релігії, науки, освіти, мистецтва і т. ін. З цього приводу Ернст Кассілер слушно зауважував: «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» [251, 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 із точки зору аргументованості дослідницьких процедур. Більше того: якщо протягом 60-70-х років ХХ століття мова йшла про спільну для будь-якого *ментальність*, то, починаючи з 80-х років, усе частіше йдеться про різноманітні *ментальності* одного й того ж суспільства. Проблематика ментальності все більше сегментується, набуває калейдоскопічних принципів і форм, що істотною мірою утруднює можливості зведення її до спільного знаменника загальноприйятних висновків і пропозицій.

Проблематизуються навіть смислові параметри ментальності в цілому, а вони, як відомо, складають 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'єкту 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» [315, 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 випадку не існує.

Істотно детермінований культурою, менталітет водночас здійснює зворотний вплив на культурне середовище, істотно коригуючи і скеровуючи його становлення у пріоритетних 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 певному 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 прихильників і сим-

патиків, поступаючись місцем унікальності одиничного особистісного досвіду, феноменам індивідуального, екзистенційного вибору і т. ін. 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.

Як аргументовано з'ясовує Ірина Грабовська, «ідеї на рівні ментальності – це не завершені в собі, народжені індивідуальною свідомістю духовні конструкції, а сприйняття ідей певним соціальним середовищем, сприйняття, яке несвідомо і безконтрольно видозмінюється» [156, с. 79]. Ментальність не належить до сфери філософської, логічної, етичної чи ідеологічної систематики, а формує власний рівень суспільної свідомості, на якому думка не відбрунькована від емоцій, латентних звичок, стереотипів та автоматизмів.

По-перше, ментальність ілюструє неподільну цілісність, єдність індивідуальної та суспільної свідомості на рівні стереотипних уявлень про дійсне та належне, про добро та зло, про прекрасне та потворне тощо. Таким чином, ментальність набуває сутнісних і функціональних ознак деякого первісного мегазнання (чи – як дехто з дослідників наполягає – квазізнання), прототипу і передумови подальшої когнітивної структуризації за галузями наукового дослідження, дисциплінами, напрямками, пріоритетами тощо.

По-друге, незалежно від конкретно-історичних особливостей соціальної спадкоємності більшою чи меншою мірою притаманні такі ознаки: наявність латентно-ментального характеру, застосування інструментальності ментального типу, виконання креативної функції ментального походження і т. ін. Загальний характер світосприйняття значною мірою заданий також ментальним спадком, результуючим вектором ментальної спадкоємності. Ідеться про симбіоз стереотипічно-діяльнісних автоматизмів, котрі індивід на рівні спонтанних практик буття сприймає не лише як об'єктивну та закономірну даність, а й як самоочевидність, протидіяти якій і заперечувати яку нераціонально чи навіть безглуздо. Внаслідок цього людина виявляється добровільним агентом (здебільшого у випадках реагування за принципом підсвідомого автоматизму) успадкованої* ментальності, невідрефлектованого присвоєння симбіозу найрізноманітніших типів знання та інформації.

По-третє, механізми сприйняття індивідом проблемної ситуації чи суперечливої інформації, а також способи реагування на неї зазвичай зводяться до винесення вердиктів якраз ментальністю: інформаційний масив відсилається до ментальної структури суб'єкта реагування, де відбувається його сортування за типологією стереотипів і автоматизмів суспільної дії; на підставі цієї розмежувальної процедури індивід вживає щодо проблемної (контраверсійної, контрадикційної, суперечливої тощо) ситуації саме такі дії

*Викладена теза стосується не генетичного аспекту, а сукупності генетичної (генеалогічної) та соціокультурної спадкоємності. Якщо перший тип спадкоємності є сталим, константним, то другий – величина змінна: їй притаманна перманентна динаміка прирощення нових якостей, а також корекція попередніх.

і поведінкові кліше, які знаходяться в межах «поведінкового коридору», передбаченого цим типом стереотипів і автоматизмів суспільної дії.

Таким чином, 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 редукаціоністським (а відтак – і недосконалим), проте такий недолік слід визнати незначним порівняно з перевагою істотного заощадження інтелектуальних, енергетичних, часових та інших ресурсів індивідуальної та масової свідомості.

По-четверте, до функціональних особливостей ментальності слід також віднести:

а) дію за принципом адаптора, механізму адаптації до непевних, суперечливих буттєвих ситуацій;

б) екстраполяцію деякої актуальної ментальності, замкненої на таку ж актуальну проблемність у потенційну дійсність (як результат розв'язання актуальних проблем засобами актуальної ментальності);

в) структурування і конструювання смислового простору в світоглядно-аксіологічному, телеологічному, етичному, естетичному, деонтологічному та інших форматах.

По-п'яте, існує принципова можливість і дослідницько-аналітична потреба піддавати ментальність структуризаційній рефлексії. Рівнями масштабування ментальності є цивілізаційний (найширший) та національний (дещо вужчий, частковий). Чим ширший рівень структуризації ментальності, тим вагомішим виявляється його емпіричний масив, придатний до вживання компаративістських і загалом рефлексійних процедур.

По-шосте, особливості ментального формату детермінують виокремлення національних характерів, зумовлюють смислову диференціацію символічного (головним чином – вербального) світу.

Становлення уявлень про справедливість відбувається внаслідок сукупного взаємовпливу відразу трьох чинників: по-перше, домінуючої в певному соціумі ментальності, по-друге, особливостей національного характеру, по-третє, диференціації смислового маркування дійсності. Вирішальне значення в цьому тріумвіраті факторів відводиться ментальності, оскільки вона в загальних рисах визначає ще й буттєвість національного характеру та смислотворення загалом.

По-сьоме, ментальності притаманне мультиформатне* відтворення. Одним з її істотних форматів протягом попередніх двох століть була і продовжує залишатися нині ідеологія. До факторів взаємної залежності і коре-

*Йдеться, зокрема, про такі найчастіше вживані дослідниками тричлени кореляційних особливостей ментальності та ідеології: ментальність – мова – ідеологія, ментальність – культура – ідеологія, ментальність – культурно-цивілізаційний стереотипізм – ідеологія, ментальність – сукупність соціокультурних автоматизмів – ідеологія.

ляції ментальності та ідеологічної дійсності слід віднести першочергово такі аспекти:

а) як ментальність, так і ідеологія схематизують, стереотипізують, алгоритмізують сприйняття дійсності та реагування на неї, пропонують деякі шаблони поведінки. Висловлюючись у термінах біхевіоризму, вони є тим механізмом, який у відповідь на певний стимул (у формі інформаційного приводу, проблемної ситуації тощо) забезпечує прийняття відповідної реакції (констатаційної, рефлексивної, пропозиційної тощо);

б) ментальність та ідейно-світоглядна сфера мають чітку афективну акцентованість: потреба в них виникає здебільшого в стані афекту, непевності, сумніву тощо. У цьому контексті необхідно зазначити, що ментальність і уявлення про справедливість є не лише *когнітивними*, а й *експресивними* символічними системами.

По-восьме, оскільки ментальність зумовлює преференції для певних світоглядних напрямів і значною мірою визначає як перспективи виникнення, так і динаміку актуалізації, становлення в цілому того чи іншого аксіологічного потенціалу, то необхідно виявляти субстанційні ознаки й закономірності дії ментальності. **В ідеалі змістовий стрижень справедливості має бути сумірним, корелятивним ментальним параметрам соціуму. Міра відповідності смислового рельєфу справедливості ментальній дійсності суспільства виявляє міру обґрунтованості претензій конкретно-історичного формату справедливості на успіх у тій системі суспільних координат, яку взяли за точку дослідницького відліку.**

У контексті завдань адекватної інтерпретації та ідейно-світоглядного супроводу справедливості нема альтернативи знанню і врахуванню особливостей функціонування конкретно-історичного ментального середовища, оскільки саме менталітет є тією лінзою, крізь яку заломлюються розуміння, тлумачення справедливості суб'єктами та об'єктами суспільної процесуальності.

По-дев'яте, ідейно-світоглядні імпровізації мають межу ефективності, ефективного втілення: не можна до конкретного ментального ґрунту приживляти пагони будь-яких світоглядних новацій – навіть якщо існують прецеденти блискучого втілення таких спроб в умовах інших ментальних середовищ. Перспективи ж інкорпорування ідейних стратегем у чуже ментальне середовище сутнісно подібні до сидіння на цукровому троні під зливою.

Ідейно-світоглядні запозичення як за змістом світоглядно-аксіологічних пріоритетів, так і за їхніми формами, стилями подання виявляються доцільними, функціонально й інструментально виправданими лише в тому разі, якщо гармоніюють із ментальним форматом суспільного середовища, котре вдається до ідеологічних запозичень. За відсутності такої кореляції і кореспондування, тобто в разі неврахування (або – тим більше – заперечення) субстанційних атрибутів домінуючого в певному соціумі менталітету, запозичена проблематика виявиться неактуальною, світо-

**глядно-аксіологічні акценти – надуманими, а стиль подання – непере-
конливим або й узагалі незрозумілим, неприйнятним.**

Культурні прескрипції вмонтовуються в менталітет людини чи 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 результируючим ефектом культури, а з іншого – він сам є глибинним джерелом, резервуаром, яким потенціал культури живиться і набуває конкретно-історичних ознак.

Значним проблемним фактором є нееквівалентність менталітетів, внаслідок чого втрачають виразність і значущість смислова й 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 відчути те, про що не можна дізнатися зі свідомих висловлювань» [27, с. 2].

На рівні ментальності концентрується спосіб мислення і світосприйняття суб'єкта, яким може бути як окремий індивід, 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. В результаті 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 відтак – 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» [27, с. 2].

Здебільшого дослідники структурують національний менталітет за змістом на три елементи: національний дім, духовна культура народу, історична доля народу. Зазначені цінності одночасно є певними рівнями досягнення індивідом культурного космосу свого народу. 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, більшість власників мобільних телефонів і смартфонів не бажають бути доступними цілодобово. Лише 16% німецьких учасників опитування заявили, що надають постійній доступності абонента велике 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 [651].

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 стрес, який супроводжує таке спілкування, підвищує ризик психічних захворювань. «Постійна доступність абсолютно шкідлива для здоров'я, оскільки ми позбавляємо себе можливості відключитися і розслабитися» – пояснює Юлія Шарнхорст [651].

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 ж тинейджерів. А от літні люди вбачають набагато менше необхідності в постійній доступності. У віковій

групі 50-річних користь від постійної готовності вийти на зв'язок убачають 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, – вказує Юлія Шарнхорст. – В такому середовищі й очікування від активності в соціальних мережах відповідні» [651].

В. Винниченко зауважив, що українцям притаманний феномен «двох орієнтацій». Головною ж для українського політичного менталітету є ідея національної незалежності – причому не стільки «незалежності для», скільки «незалежності від».

Як іронічно зауважив 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 отримує статус релігії. Загалом фактор ілюзій здійснює амбівалентний, а інколи й парадоксальний вплив на перспективи досягнення мети: з одного боку, відсутність ілюзій скорочує шлях до мети, а з іншого ж боку – часто змушує відмовитись 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 редукціонізму і схематизму Е. Гуссерль назвав «ідентичністю звичок». Стереотипи відрізняються тим, що вони істотно скорочують і полегшують процес орієнтації людей у 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» [99, с. 422-423]. Утім, стереотипи не позбавлені недоліків, оскільки вони часто занадто схематизують і спрощують реальну картину світу, підганяють її під певний шаблон, тобто людина дивиться на світ крізь своєрідні окуляри й замість дійсності бачить лише етикетки, гасла і лінійну причинно-наслідкову зумовленість.

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» [795, с. 96]. Однак, як зауважив той же Самнер, кожную 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 – тобто 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 відбувалась за різними напрямками. Чим більше складових такої еволюції і чим довше вона тривала, тим вища вірогідність принципів культурних відмінностей. Під «культурними відмінностями» в даному разі слід розуміти широкий діапазон життєдіяльнісних факторів – світоглядних, аксіологічних, етичних, естетичних, деонтологічних тощо.

Наступний концептуальний крок у цьому напрямку 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 (тобто в єдності причинно-наслідкової зумовленості), якщо розглядати їх окремо.

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. У межах конкретно-історичного соціуму при всіх можливих відмінностях можна говорити про деяку подібність інваріантної частини картини світу продуцента і реципієнта, де основною одиницею є конвенційний стереотип у вигляді діяльнісно орієнтованого знання.

Як влучно зауважує В. Юлов, «стереотипізація знань у формі переконань має як негативні, так і позитивні наслідки. Останні обумовлені необхідністю збереження цінного змісту свідомості, яка породила відповідні структури (пам'ять тощо). У кожного індивіда діє механізм психологічного захисту значущих для нього знань. У креативних же особистостей він ослаблений, в силу чого вони виявляють підвищену когнітивну відкритість новому. В цілому таке припущення можна прийняти, але щодо світоглядних переконань слід внести уточнення. Захист світогляду від критичних змін може

набувати форми свідомого відволікання від зв'язку між ним та науковим відкриттям. Хоча часткові новоутворення суперечать переконанням вченого, він може ігнорувати їх невідповідність. Замість взаємодії двох сфер свідомості в цьому випадку встановлюється нейтральне співіснування. Така тактика дозволяє досліднику хоча б тимчасово уникнути гострого духовного конфлікту і зберегти сили для творчості» [660].

Конвенційний стереотип утворюється за принципом динамічної функціональної системи, котра 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 певним знанням та його оцінкою, що поділяється частиною індивідів даного соціуму.

Зі стереотипами свідомості тісно пов'язані поведінкові автоматизми – зразки, моделі, схеми дій у повторюваних, типових ситуаціях, звичні в даному суспільстві способи поведінки. Особливо чітко цей зв'язок простежується в соціальних ролях. Взяти, наприклад, інтерпретацію сексуальних (статевих) ролей у європейських країнах. Вагається, що основне завдання чоловіка – бути годувальником сім'ї, працювати і забезпечувати дружину і дітей. Призначення 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.

Концепція Ш. Монтеск'є нації як культури: різні типи культур тяжіють до різних моделей нації – від кровної спорідненості до єдності довкола стилю життя чи концепції блага. Виникає запитання: на які «культурні апріорії» чи «інтегративні моральні інтуїції» ми повинні спиратися, вибудовуючи ефективне суспільство?

Варіант перший: на менталітет, своєрідний «дух нації», тотальну ідеологію в тлумаченні К. Мангейма. Сутність концепції тотальної ідеології як гранично значущих, апріорних ціннісних орієнтацій і структур мислення полягає в такому: тотальна ідеологія поділяється всіма членами суспільства, попри те, що за своєю суттю вона є невловимим ідеологічним фантомом, який вибудовується в систему лише за умов «концептуалізації уявлень». У процесі формулювання тотальної ідеології щоразу генерується ідеологія часткова, партійна, яка відображає уявлення лише певної групи людей про владу та програму дій. Проблема полягає в тому, що, користуючись владними важелями, одна з багатьох часткових (партійних) ідеологій застосовує силові ресурси з метою витіснення зі сфери суспільної свідомості інших часткових ідеологій. Тотальна ідеологія – основа інтеграції. У принципі, держава може не поділяти жодної часткової ідеології, бути нейтральною, забезпечуючи тотальній інтегративній ідеології можливість еволюціонувати

природним чином з метою рефлексії щодо стратегем розвитку нації, пошуку ефективних відповідей на виклики часу.

Інший концептуальний варіант апелює до того, що сучасне суспільство є настільки гетерогенним, що йому слід відмовити в презумпції єдиного менталітету, тотальної ідеології і спільних цінностей. У загальних рисах Б. Парек змальовує цю ситуацію так: «Це суспільства, які тривалий час вважали, що в них є одна національна культура, яку громадяни повинні завоювати. Такі суспільства нині виявили наявність спільнот, яким неможливо нав'язати цю культуру або пристосувати громадян до неї, внаслідок чого з'явився новий, незнайомий виклик» [770, с. 4-5]. У такій ситуації єдність суспільства забезпечується лише низкою політичних рішень. Держава та її складові частини беруть на себе функцію конструювання національної спільноти.

Суспільство не є раз і назавжди сформованою субстанцією, а являє собою безперервний процес перманентних змін окремих елементів і відносин між ними. Взаємини між індивідами призводять до утворення спільноти. Орієнтація на індивідуальний життєвий досвід, з одного боку, і на технічну раціональність – з іншого, може репрезентувати принципову відмінність між світоглядом Сходу та Заходу. «Якщо для Сходу характерне переживання значущих якостей об'єкта, емоційна об'єктивність, культивування цінності світу об'єктів у їх життєвій практичній значущості, то для західної людини типовим є звільнення від емоційної залученості в світ об'єктів, «відчуженість» від цього світу, інкорпорованість в абстрактні ідеї нормативної природи, тобто в ідеї, які претендують на розмежування «правильного» та «неправильного», «хорошого» та «поганого». Ф. Нортроп концептуалізував Схід як «естетичну цивілізацію», а «сутність естетичного ставлення до світу подавав як залученість суб'єкта в об'єкт у його «даності», власній цінності – на відміну від залученості в абстракції, зокрема в такі, які на Заході вважаються «соціальними цінностями» [238, с. 88].

Книга М. Сендела «Лібералізм і межі справедливості» є спробою з'ясувати, «яким чином різні моделі соціального життя – атомістські або холістські – пов'язані з різними трактуваннями особистості та її ідентичності: автономна особистість на противагу її зумовленості обставинами. Цей внесок у соціальну онтологію можна розвивати в різних напрямках. Зокрема, можна було б показати, що оскільки абсолютна автономія особистості неможлива, то крайній варіант атомістської моделі суспільства побудувати неможливо. Можна було б також зазначити, що відносно автономні й ситуаційно зумовлені особистості можливі, тому можливі й відносно атомістські або холістські суспільства, проте життєздатні комбінації цих двох рівнів обмежені певними рамками: спільноту з високим ступенем колективізму навряд чи можна поєднати з автономною ідентичністю, а вкрай індивідуалістичні форми життя виявляються неможливими там, де особистість тісно пов'язана з навколишніми умовами й обставинами.

Будь-яка позиція протистояння між атомізмом та холізмом може поєднуватися з будь-якою позицією дихотомії індивідуалізм/колективізм. Існують не лише атомісти-індивідуалісти (Нозік) та холісти-колективісти (Маркс), а й холісти-індивідуалісти подібно до В. Гумбольдта і навіть атомісти-колективісти на кшталт програмної утопії Б. Ф. Скіннера «по той бік свободи й гідності». Гумбольдт і йому подібні посідають надзвичайно важливе місце в розвитку сучасного лібералізму. Вони репрезентують той напрям думки, який, цілком усвідомлюючи онтологічну й соціальну навантаженість людей, разом з тим високо цінує свободу й індивідуальні відмінності.

В англomовному світі існує сімейство «процедурних» теорій лібералізму, які нині вельми популярні, якщо не панівні. Ці теорії розглядають суспільство як асоціацію індивідів, кожен із яких має власне уявлення про добродічне й гідне життя, а також відповідний план життя. Функція суспільства має полягати в максимальному сприянні цим життєвим планам відповідно до певного принципу рівності, тобто сприяння не повинно мати дискримінаційного характеру. Тут, щоправда, виникають питання про те, що це означає: чи це сприяння прагнути до рівності результатів, ресурсів, можливостей, здібностей або ж чогось іншого. Утім, більшість авторів погоджується, що принцип рівності або відсутності дискримінації був би порушеним, якби саме суспільство підтримувало ту чи іншу концепцію добродічного життя. Це рівнозначно дискримінації, оскільки в сучасному плюралістичному суспільстві існує широкий спектр поглядів на добродічне життя. Будь-який погляд, підтриманий суспільством у цілому, насправді віддзеркалює світоглядні пріоритети лише деякої частини громадян. Права інших громадян, погляди яких не мають офіційного визнання, були би порушені порівняно з тими, хто дотримується встановлених поглядів.

Таким чином, ліберальне суспільство не повинно спиратися ні на яке конкретне поняття добродічного життя. Етика ліберального суспільства є скоріше етикою права, а не етикою блага, тобто її цілепокладаючі пріоритети, основні принципи изначають яким чином суспільство повинно регулювати й примиряти конкуруючі вимоги окремих індивідів. Ці принципи, безумовно, повинні включати в себе ставлення до індивідуальних прав і свобод, однак для будь-якого ліберального суспільства центральним повинен бути принцип максимального й рівного сприяння. Він не говорить про те, досягненню яких благ суспільство буде сприяти, а встановлює, які блага досяжні за даних прагнень і вимог громадян – членів співтовариства. Оскільки центральним пунктом тут є процедура прийняття рішень, тому цю гілку ліберальної теорії називають «процедурною» [796, с. 165-166].

У XIX ст. утопічні соціалісти ототожнювали спільноту з типом суспільства, організованим відповідно до людських потреб. Т. Дезамі наполягав, що спільнота – це найбільш природний, простий і досконалий вид асоціації. Це єдиний надійний спосіб усунення всіх перешкод на шляху розвитку громадського принципу. Це найбільш реальна і несеквестрована єдність у всьому

му – єдність способу життя, законодавства, політичної діяльності, праці, власності тощо.

Наприкінці XIX століття поняття спільноти було уточнене Ф. Тьонісом, який запропонував дихотомію «спільнота» (Gemeinschaft) / «суспільство» (Gesellschaft). Істотним методологічним аспектом залишаються труднощі перекладу термінології Ф. Тьоніса. Його ключове поняття «Gemeinschaft» перекладають або як «грумада», або як «спільнота». Найбільш точним із філологічної, коректний із логічної і адекватний із соціологічної точки зору перекладом «Gemeinschaft» є «спільнота». Оскільки громада означає місцеве самоврядування і церковний прихід, то формальний сенс слова «спільнота» краще відповідає духу тьонісівської формальної соціології. Утім, варто зауважити що деякі дослідники пропонують відмовитися від усіх наявних нині варіантів перекладу слова Gemeinschaft і залишити його в оригінальному написанні, аби не втратити при перекладі автентичні смислові відтінки.

Основне поняття Ф. Тьоніса Gemeinschaft є спільнотою людей, яка характеризується принаймні трьома ознаками:

1) має певну соціальну структуру – іншими словами, існують сукупності людей, які не є спільнотами;

2) поняття спільноти пов'язане з наявністю відчуття належності до громади, «духу громади»;

3) спільнота є самодостатньою формою взаємодії людей, заснованою на сутнісній спорідненості або на родинних почуттях.

На думку Н. Смелзера, слово «Gemeinschaft» («спільнота») має так багато відтінків значень, що цьому поняттю практично неможливо дати змістовно зважене визначення – постійно доводиться робити вибір на користь того чи іншого змістовного аспекта, тоді як інші фактори залишаються на периферії уваги. Спільнота, в тлумаченні Ф. Тьоніса, здебільшого постає певним видом товариства, переважно сільського, в межах якого індивіди пов'язані воедино родинними узами і певним почуттям належності. Натомість міські соціуми пов'язані з руйнуванням общинних цінностей і – відповідно – спільнот.

Ф. Тьоніс зазначав, що категорична несумісність між «спільнотою» та «суспільством» існує лише на концептуальному рівні: і спільнота (Gemeinschaft), і суспільство (Gesellschaft) відображають споріднені модальності взаємодії. Разом з тим не варто недооцінювати й відмінності: спільнота є усталеною і сутнісною життєдіяльнісною взаємодією між людьми, натомість суспільство постає життям формалізованим та ілюзорним; якщо спільнота наділена змістовними ознаками живого організму, то суспільство уподібнюється механічному агрегату і артефакту.

Суспільство і спільнота віддзеркалюють певну сукупність соціальних зв'язків за кількісною ознакою: спільнота – це найближче середовище людини (сім'я, родичі, друзі), маленька модель суспільства, своєрідне субсуспіль-

ство; суспільство ж – не лише найближче, а й віддалене життєдіяльнісне середовище людини [203, с. 34-35].

Згідно з Т. Парсонсом, спільнота – це сукупність осіб, які взаємодіють у певному територіальному просторі як основі для здійснення повсякденної життєдіяльності. Д. фон Гільдебранд наполягав, що в основі спільноти лежать глибші причини, ніж територія і спільна діяльність. Взаємини між індивідами, вважав учений, призводять до утворення об'єднань різних типів і рівнів, але контактам, що виникли на основі спільних цінностей, притаманний більш високий ступінь об'єднання порівняно зі звичайними відносинами. Такі взаємини якраз і утворюють спільноту.

Системна теорія Н. Лумана тлумачить соціальну систему як автопоетичну. Термін «автопоезис» (autopoiesis) виник і закріпився в ужитку в галузі когнітивної біології в 70-х роках ХХ століття. Дослівно він означає «самотворення» («самовідтворення») і застосовувався для відображення принципів функціонування живої матерії. Наприкінці 70-х – початку 80-х років минулого століття Н. Луман застосував це поняття у 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 противагу 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.

Усі суспільні сфери перебувають у корелятивній діалектичній єдності й діють за взаємопотенціюючим принципом. Суспільство може ефективно функціонувати лише за умови послідовного виконання кожною із суспільних сфер свого функціонального призначення. При цьому гіпертрофований розвиток однієї зі сфер негативно позначається на перспективах функціонування всього суспільства – зрештою, як і неповноцінний розвиток якоїсь сфери.

Гордон Олпорт концептуалізував положення, відповідно до якого нова соціальна реальність зароджується на основі інтегрованої поведінки індивідів (принцип конвергенції). В основі такої життєдіяльної інтеграції лежить сутнісна спорідненість значень, цінностей, стереотипів і емоцій, притаманних членам спільноти.

Дітріх фон Гільдебранд у книзі «Метафізика комунікації» навів спостереження про появу нової реальності при утворенні спільноти: не слід вважати єдиною реальною ознакою спільноти пережиті відносини між людьми. Єдність спільноти полягає не лише в тих зв'язках, що виникають під час контактів або в процесі пережитих відносин: там, де існує спільнота, люди об'єктивно й закономірно утворюють якісно нову цілісність.

Спільнота як первісна соціальна організація в процесі ускладнення, структуризації та ієрархізації розвивається в суспільство. Спільнота і суспільство – це ідеальні, абстрактно сконструйовані типи соціальних організацій, які в чистому вигляді практично не трапляються; це два полюси, між якими знаходиться вся багатоманітність реальної надіндивідуальної життєдіяльності.

На відміну від спільноти суспільство постає втіленням формальних, зовнішніх взаємин між людьми. У цілому суспільство зводиться до суми міжособистісних відносин, до об'єднання людей, які посідають відносно обмежену територію і володіють власною більш-менш характерно культурою й інститутами. У вузькому сенсі під суспільством здебільшого розуміють конкретно-історичний тип соціальної системи (наприклад, первіснообщинне суспільство) або окремий соціокультурний організм (зокрема, українське суспільство).

Починаючи своє спільне існування, люди неминуче стикаються з тим, що їх особисті інтереси вступають у протиріччя з інтересами інших людей. Такий конфліктний статус-кво Т. Гоббс образно представив «війною всіх проти всіх». «Стан війни всіх проти всіх характеризується тим, що при ньому ніщо не може вважатися несправедливим. З огляду на відсутність критеріальної ієрархії поняття правильного та неправильного, справедливого та несправедливого тут відсутні, недоречні. Де немає єдиної легітимної влади, там немає закону, а де немає закону, там немає справедливості: справедливість і несправедливість є регулятивною ознакою людей, які живуть у суспільстві, а не на самоті» [143, с. 548].

П. Сорокін наполягав, що суспільство існує не «поза» індивідами й «незалежно» від них, а лише як система взаємодіючих одиниць, без яких і поза якими воно немислиме й неможливе, як неможливе будь-яке системне явище без елементів, які його інституують і конституують. Серед найважливіших причин формування колективної єдності у вигляді суспільства П. Сорокін називає різноманітність соціальних функцій, які виконують різні індивіди. Річ у тім, що кожен індивід може задовольнити лише частину своїх потреб. Для задоволення інших потреб він змушений звертатися до інших індивідів, вступати з ними у взаємодію, кооперувати зусилля. Іншими словами, обмеженість і вибірковість соціальних функцій індивідів – ось та визначальна причина, яка спонукає людей кооперувати зусилля для досягнення мети і задоволення потреб. Суспільство скріплює в єдину цілісність певна «залежність», «зв'язок». Це ключова точка концептуального й інтерпретативного відліку.

Дж. Хоманс обстоював світоглядну позицію, згідно з якою основою життя людей є соціальний обмін. Хоча поняття «взаємодія» та «обмін» вважаються спорідненими, П. Блау зауважив істотний аспект: взаємодія може бути вимушеною і навіть репресивною, натомість обміну завжди притаманний добровільний характер.

З точки зору Дж. Хоманса, головною причиною того, що люди допомагають одне одному, є мотивованість фактором соціальної винагороди,

тобто очікування, що зусилля матимуть симетричну зворотну реакцію з боку оточення. Спільноту утворюють індивіди, які *de facto*, апостеріорі усвідомили єдність (чи принаймні спорідненість і несуперечливість) своїх інтересів і цілей.

Дж. Девіс зробив виразне порівняння: «Все суспільство можна уявити у вигляді павутини міжособистісних почуттів і настанов. Кожну людину можна зобразити епіцентром, пов'язаним зв'язками павутини прямо з небагатьма іншими людьми, структурами й інституціями, а побічно – з усім світом» [204, с. 260].

Відповідно до концептуалістики Г. Зіммеля, суспільство – це комплекс осуспільнених індивідів, сума таких форм відносин, в силу яких з індивідів, власне, й виникає суспільство. Зазначена «сума відносин» складається зі взаємодій, взаємин. Принагідно зазначимо, що концептуальний акцент Г. Зіммеля, згідно з яким суспільство постає симбіотичним переплетенням соціальних зв'язків і взаємодій, набув подальшого розвитку в мережеві теорії суспільства.

Суспільству як соціальній системі притаманна властивість емерджентності, виділена Е. Дюркгеймом: **суспільство – це цілісність, яка не тотожна сумі своїх частин; його властивості відрізняються від властивостей складових частин.**

У кожній системі Т. Парсонс виокремлює чотири визначальні функції: досягнення мети, інтеграція, адаптація, збереження існуючого порядку (латентна функція). Таким чином, система повинна пристосовуватися до середовища, досягати окресленої мети, володіти внутрішньою єдністю, вміти відтворювати структуру і знімати напругу.

В. Беккер охарактеризував шлях від «спільноти до суспільства» як послідовність історичної неминучості: «Спільноти, що складаються з багатьох мільйонів людей, які співіснують на великих просторах і пов'язані мережею господарських і культурних відносин, не можуть організовуватися у формі гомогенного суспільства. Таку безліч людей неможливо направити до єдиної мети і єдиної політичної моралі державним насильством, оскільки підсумком своїм воно матиме нестабільність цілісності» [53, с. 108].

Божественне, яким оперує М. Маффесолі, є «оргіастично-екстатичними енергіями», тією «язичницькою струною», яка ніколи повністю не переставала звучати в глибинах душі практично кожної людини. Саме це буттєве вкорінення дозволяє створити в знеособленому й незатишному світі гармонійні й неформальні спільноти людей, своєрідні острівці соціального єднання, у яких можна відчути екзистенційне тепло. Якщо позолота чеснот, ідеалів і колективних цінностей може потьмяніти і втратити привабливість, то релігійне почуття перманентно породжує ту «іманентну трансцендентність», яка забезпечує стійкість суспільств.

На думку К. Гірца, «досягнення спільної мови в суспільних науках – це справа такої інтеграції теорій і концепцій різного гатунку, яка дозволила б

формулювати осмислені припущення, що спираються на дані, котрі сьогодні ізолювано існують у різних сферах досліджень» [142, с. 56].

«Членство в громадянському суспільстві, – пише Р. Патнем, – вимагає рівних прав і обов'язків для всіх, що досягається горизонтальними зв'язками взаємності й кооперації, а не вертикальними зв'язками авторитету й підпорядкованості. Громадяни взаємодіють як рівні, а не як патрон із клієнтом або правитель із підданим... Чим більше політикам удається поширити серед своїх співгромадян ідеали політичної рівності, тим міцніше виявляється громадянське співтовариство» [461, с. 112-113]. Між іншим, І. Валлерстайн вважає за доцільне взагалі відмовитися від поняття «суспільство», а натомість вдатися до послуг концепту «історична система» як більш адекватного відповідника сутності суспільних явищ і процесів.

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 навчання 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, уніформи й унісексу загалом і соціалізація зокрема покликані забезпечити членам соціуму захисний механізм стресостійкості, узвичаєності, комфорту.

У процесі історичного генезису відбулась істотна трансформація змістових 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 у 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 й точку зору індивідів, включених у ці ситуації, тобто розглядати їх як суб'єктів соціального життя.

Джордж Герберт Мід, розробляючи напрям, що одержав 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.

Серед механізмів соціалізації здебільшого виокремлюють традиційний, інституціональний, стилізований, міжособистісний. Зокрема, традиційний механізм соціалізації передбачає засвоєння людиною норм, еталонів поведінки, поглядів, стереотипів, характерних для її родини і найближчого оточення. Як правило, таке засвоєння відбувається на неусвідомленому рівні за допомогою некритичного сприйняття панівних стереотипів.

До переліку механізмів соціалізації можна віднести такі: імпринтинг – фіксування людиною на рецепторному й підсвідомому рівнях особливостей життєво важливих об'єктів, що впливають на нього; екзистенційний тиск – оволодіння мовою і неусвідомлюване засвоєння норм соціальної поведінки, обов'язкових у процесі взаємодії зі значущими особами; наслідування – слідувати якомусь прикладу, зразку; ідентифікація – процес неусвідомленого ототожнення людиною себе з іншою людиною, групою, зразком; рефлексія – внутрішній діалог, у якому людина розглядає, оцінює, приймає або відхиляє ті чи інші цінності, притаманні різним інститутам суспільства, родині, значущим особам і т. ін.

Інституційний механізм соціалізації функціонує в процесі взаємодії людини із соціальними інститутами, внаслідок чого відбувається накопичення знань і досвіду, що забезпечують соціально схвалювану поведінку, а також досвіду імітації соціально схвалюваної поведінки і конфліктного або безконфліктного уникнення виконання соціальних норм.

Стилізований механізм соціалізації діє в межах кожної субкультури як комплексу морально-психологічних рис і поведінкових виявів, типових для людей певного віку, професійного чи культурного прошарку, що в цілому створює певний стиль життя і мислення вікової, професійної та соціальної групи. Втім, субкультура впливає на соціалізацію людини лише настільки, наскільки групи людей, що є її носіями, референтні (значущі) для неї.

Міжособистісний механізм соціалізації функціонує в процесі взаємодії людини із суб'єктивно значущими для неї особами. У його основі лежить психологічний механізм міжособистісного переносу завдяки емпатії, ідентифікації тощо. Значущими особами можуть бути батьки, будь-який шанований дорослий або приятель-одноліток будь-якої статі. Нерідкі випадки, коли спілкування зі значущими особами в групах і організаціях може впливати на людину інакше, ніж впливає на неї сама група чи організація. Тому міжособистісний механізм соціалізації доцільно виокремлювати як специфічний.

У конкретних статево-вікових і соціально-культурних групах співвідношення ролі механізмів соціалізації різне. В умовах села, малого міста, а також у малоосвічених родинах у великих містах істотну роль часто відіграє традиційний механізм. В умовах великого міста виразно діють інституціональний та стилізований механізми. Для людей інтровертного типу найважли-

вішим є рефлексійний механізм. Різні механізми відіграють різну роль у різних аспектах соціалізації: у випадку сфери дозвілля і слідування моді визначальним є стилізований механізм, натомість стиль життя здебільшого формується за допомогою традиційного механізму.

Соціальна адаптація в цілому є об'єктивною потребою, способом і результатом пристосування до буттєвих автоматизмів, нормативів і стереотипів конкретно-історичного суспільства. Втім, цілком закономірно, що продуктом пристосування є пристосуванці. Напрошується запитання: чи буде ефективним соціум і його освітня сфера, якщо вона складатиметься не з творчих, інноваційних, розкуто мислячих індивідів і суб'єктів, а з дивідів-об'єктів, чийм буттєвим кредо є пристосуванство, соціальна мімікрія і симуляція життя, а не життя як таке?

Не може вважатися ефективним соціум, якщо він складається не з творчих, інноваційних і розкуто мислячих індивідів-суб'єктів, а з дивідів-об'єктів, чийм буттєвим кредо є пристосуванство, соціальна мімікрія і симуляція життя. Цей аспект якраз додатково актуалізує і загострює аспект інтегріоризації, яка має здійснюватися на принципах критично-рефлексійного, а не механічного засвоєння соціальних норм, приписів і рекомендацій.

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 «значущими іншими». Внаслідок такого дотримання загальноприйнятих нормативних стандартів вона стає частиною її мотиваційної структури, її потребою.

Теорії Е. Дюркгейма та Т. Парсонса вплинули і продовжують впливати 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, поданому 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 висуває 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, якій вони висуваються.

У 1887 році Ф. Гідденс у праці «Теорія соціалізації» вперше застосував термін «соціалізація». Сутність соціалізації – це єдність пристосування і відокремлення людини в умовах конкретного етносу. 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.

Відокремлення – процес автономізації людини в суспільстві. У процесі соціалізації закладено внутрішній конфлікт між ступенем адаптації людини до суспільства і ступенем відокремлення її в 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, котрий організовує особливість особистості й цілісність її структури. У 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 із 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.

До психологічних і соціально-психологічних механізмів соціалізації можна віднести такі: *імпринтинг* – фіксування людиною на рецепторному й підсвідомому рівнях особливостей життєво важливих об'єктів, що впливають на неї; *екзистенційний тиск* – оволодіння мовою і неусвідомлюване засвоєння норм соціальної поведінки, обов'язкових у процесі взаємодії зі значущими особами; наслідування – слідувати якомусь прикладу, зразку; *ідентифікація* – процес неусвідомлюваного ототожнення людиною себе з іншою людиною, групою, зразком; *рефлексія* – внутрішній діалог, у якому людина розглядає, оцінює, приймає або відкидає ті чи інші цінності, властиві різним інститутам суспільства, родині, об'єднанню однолітків, значимим особам і т. ін. Рефлексія може являти собою внутрішній діалог декількох видів: між різними Я людини, з реальними або уявними особами. За допомогою рефлексії людина може формуватися і змінюватися в результаті усвідомлення і переживання тієї реальності, в якій перебуває, свого місця в цій реальності й себе самої.

Традиційний механізм соціалізації являє собою засвоєння людиною норм, еталонів поведінки, поглядів, стереотипів, характерних для родини і найближчого оточення (сусідського, приятельського) індивіда. Як правило, це засвоєння відбувається на неусвідомленому рівні за допомогою збереження, некритичного сприйняття панівних стереотипів. Ефективність традиційного механізму досить рельєфно проявляється тоді, коли людина знає, «як треба», «що треба», але це її знання суперечить традиціям найближчого оточення. Ефективність традиційного механізму виявляється в тому, що елементи соціального досвіду, засвоєні в дитинстві, але згодом атрофовані в силу умов життя, що змінилися, можуть з'явитися у поведінці людини при черговій зміні життєвих умов або на наступних вікових етапах.

Інституційний механізм соціалізації функціонує в процесі взаємодії людини із соціальними інститутами, внаслідок чого відбувається накопичення знань і досвіду, що забезпечують соціально схвалювану поведінку, а також досвіду імітації соціально схвалюваної поведінки і конфліктного або безконфліктного уникання виконання соціальних норм.

Засоби масової комунікації як соціальний інститут (друковані інформаційні джерела, радіо, кіно, телебачення) впливають на соціалізацію людини не тільки за допомогою трансляції певної інформації, а й шляхом оприлюднення зразків поведінки.

Людина не залишається пасивною у процесі соціалізації (і стихійної, і спрямовуючої, і відносно соціально контрольованої). Вона виявляє активність не лише як суб'єкт соціалізації, а й як об'єкт і навіть жертва. У кожній із цих іпостасей вона може усвідомити необхідність або бажання змінити що-небудь у собі, аби більшою мірою відповідати очікуванням і вимогам соціуму, як позитивним, так і негативним (в іпостасі об'єкта); протистояти тією чи іншою мірою вимогам соціуму, ефективніше розв'язувати проблеми, що постають перед нею (в іпостасі суб'єкта); уникнути або перебороти небезпеки, не стати жертвою несприятливих умов і обставин соціалізації; набли-

зити свій образ «уявленого Я» (якою людина бачить себе в даний період часу) до образу «бажаного Я» (якою вона хотіла б себе бачити).

Тобто в процесі соціалізації людина так чи інакше самозмінюється. Така самозміна – це процес і результат більш-менш усвідомлених зусиль індивіда, спрямованих на те, щоб стати іншим. Зусилля можуть бути спрямовані на широкий діапазон змін, а саме: своєї зовнішності та фізичних кондицій; особистісних властивостей; інтелектуальної, вольової, експресивної, духовної, соціальної сфер (знань, умінь, цінностей, установок і ін.); поведінкових сценаріїв; способу й стилю життя; ставлення до себе (самооцінки, самоповаги), відносин зі світом (світосприйняття, світобачення), ставлення до світу (самореалізації й самоствердження).

Самозміна може мати просоціальний, асоціальний і навіть антисоціальний (соціопатичний) вектори. Її характер може коливатись у такому діапазоні: самовдосконалення, реалізація потенціалу, здобуття знань, формування бажаних властивостей, а також саморуйнування особистісних, соціальних, фізичних та духовних властивостей (результат – алкоголізм, наркоманія; фізична, духовна й соціальна деградація). Від того, за яким напрямом відбувається самозміна, залежать особливості соціалізованості індивіда.

Людина стає суб'єктом соціалізації об'єктивно, бо впродовж життя на кожному віковому етапі перед нею постають усе нові завдання, для вирішення яких вона ставить перед собою відповідну мету, тобто виявляє свою суб'єктивність (позицію) і суб'єктивність (індивідуальну своєрідність). Від людини відповідно до її вікових можливостей чекають залучення до певного рівня суспільної культури, володіння певною кількістю знань, умінь, навичок, певного рівня сформованості цінностей. Залежно від того, на якому етапі життя перебуває людина, перед нею з'являються нові завдання: її участь у родині, виробничо-економічній діяльності тощо.

Тип суспільства зумовлює 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 здійснювала на підставі навіювання. В епоху античності соціалізація особистості ґрунтувалася на імітації, у середні віки – на ідентифікації з певним соціальним станом. В індустріальному суспільстві Нового часу переважала ціннісно-раціональна діяльність і необхідність усвідомленого самовизначення. Саме в цей час соціалізація особистості набула проблемного характеру і почала ґрунтуватися на моделюванні можливих життєвих ситуацій.

Тотальність соціалізаційних впливів і регламентацій загострює аспект гуманізму: наскільки формальне маніфестування людини як цільового орієнтиру сучасного суспільства відповідає дійсності? Гуманізм як ідейна течія виник у часи становлення новоєвропейської науки. Тривалий час він був явищем, яке корелювалося й асоціювалося винятково з європейською культурою і ментальністю. Останнім часом у країнах зрілої демократії гуманізм

усе більше розуміється не як теорія або вчення, не як «-ізм», а як повсякденна життєва позиція (life-stance), тому Дженіан Фаулер у своєму дослідженні «Гуманізм: переконання і практики» пропонує розрізнити «гуманізм» (*humanism*) як певну доктрину та «гуманізм» (*humanism*) 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 одне одного. Разом з тим можна констатувати дещо спільне у визначеннях гуманізму, із 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» [736, с. 51-52]. В англійських аналітиків гуманізму взяла гору етична світоглядна складова у визначенні цього поняття. Як пише Дженіан Фаулер, «вживаючи термін «гуманізм», ми повинні передовсім зосереджувати увагу на тому, що означає бути людяним» [716, с. 121].

Вільгельм Дільтей уперше застосував термінологічне словосполучення «соціальна реальність». Згодом цей термін набув значного поширення завдяки працям Е. Дюркгейма, І. Ільїна, 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 з метою задоволення матеріальних потреб і духовних інтересів. Соціальне пізнання, яке базується на категоріальному підґрунті українського національного характеру, так чи інакше 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 самостійно існувати, незалежно від індивідуальних виявів» [207, с. 19].

Там, де люди взаємодіють між собою, виникає новий тип соціальної реальності, котрий не зводиться до свідомості індивідів, а є зовнішнім щодо них і здійснює контроль над цією сферою. Згідно з Е. Дюркгеймом, ця реальність містить дві категорії явищ: по-перше, способи дії, мислення, відчуття, які є зовнішніми щодо індивіда і мають силу примусу, по-друге, факти («соціальні течії»), які не мають усталеної форми, але настільки ж об'єктивні й так само панівні над індивідом.

Феномен соціальних фактів Е. Дюркгейм ілюстрував на 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 здійснює тиск на людину. Е. Дюркгейм поділяв усі соціальні факти на два типи: а) морфологічні, які утворюють матеріальну основу суспільства, а також визначають інтенсивність взаємодії між людьми, частоту контактів, особливості життєдіяльності; б) духовні – складові колективної свідомості.

Е. Дюркгейм та М. Вебер – теоретико-концептуальні антиподи. Якщо перший 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, котра активно впроваджується впродовж кількох попередніх десятиліть розвиненими країнами. Йде мова про припущення, ніби в межах однієї країни можуть розвиватися різні рівноправні культури. Але внаслідок застосування цього підходу замість одного плюралістичного соціуму виникло багато різних 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 за економічною ознакою. В кінцевому підсумку ставить під сумнів саме існування їх державності» [120].

У праці «Соціальне: витоки, структурні профілі, сучасні виклики» здійснено дослідження соціального (соціальності) як буття, яке підпадає під критеріальні маркери смислу, конституйованого демаркаційними лініями комунікації, епістемології, аксіології, телеології [526, с. 136]. 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 суспільство, суспільство масового споживання, інформаційно-комунікативне суспільство, суспільство спектаклю, суспільство ризику, постсекулярне суспільство.

Кожен із цих структурних компонентів, форматів, елементів суспільної системи сучасного типу 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 змістовий ідентитет, сутнісні ознаки і функціональний потенціал сучасного суспільства.

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. Динаміку еволюціонування таких ключових сфер соціальності, як Політика і Економіка, Релігія і Мистецтво, Наука і Освіта досліджено крізь змістовну призму концептів автопоезису, інформації, комунікації, функції, хаосу та системи.

Між іншим, наскільки би парадоксально це не звучало, однак корупція цілком може бути системоутворюючим імперативом, за відсутності якого система суспільства розсипається, як картковий будинок. І це не просто гіпо-

тетичне 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 його істотне 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 напрямку 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 відтак – невиконання нею тієї функції, яка є її основним покликанням [201, с. 74-75].

Незавершеність процесу соціальної діяльності і дійсності в цілому залишає можливість для різноманітних шляхів і напрямків 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. У цьому випадку природничо-наукова свідомість повинна визнати свою обмеженість, враховуючи, що пізнання духовного, ідейного і соціально-політичного буття неможливо ефективно здійснити шляхом застосування індуктивних методів природничих наук.

Істотна особливість полягає в тому, що категорії на кшталт свободи, справедливості, гідності і т. ін. неможливо викласти у кількісних термінах – вони потребують інтерпретаційного інструментарію, який віддзеркалювати-

ме їхню якісну сутність і закономірності генезису. Така теоретико-методологічна фаза вкрай необхідна, оскільки вона постає своєрідною дорожньою картою, яка забезпечує змістову 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 змістовими маркерами.

Об'єктивні труднощі зумовлені насамперед і здебільшого 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 тенденцію тлумачать 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, що 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, що необхідні й достатні для існування соціуму, тобто апріорі й апостеріорі роблять можливість його виникнення, функціонування і розвитку реалістичною і навіть неминучою.

На думку Вільфредо Парето, **значна частина соціальних дій не має нічого спільного з логікою, а вчинки індивідів нерідко продиктовані прагненням надати нераціональним діям видимості логічності. Насправді людина керується як інстинктивними «залишками», так і логізованими «похідними» цих залишків.** Як аргументовано стверджує В. Парето, «рушійною силою суспільного розвитку слугує 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 постфактуму 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» [810].

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 такому: 1) значущих чинників небагато, а чинників тривіальних – безліч; 2) лише поодинокі дії призводять 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 отримав 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 зауважив: «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 докладених 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 у 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, що уклали шлюб, відповідальні за 80% розлучень. Нарешті, 20% дітей використовують 80% можливостей, що надаються системою освіти в певній країні» [290].

Зазначений принцип спрацьовує навіть удома: на 20% ваших килимів припадає 80% механічних впливів, що призводять до їх зношення. 80% усього часу ви носите 20% наявного у вас одягу. 80% усіх хибних тривог сигналізації викликані 20% можливих причин. Двигун внутрішнього згорання також чудово підтверджує справедливість принципу 80/20: 80% енергії, що виділилася при згоранні палива, втрачається, а колесам передається лише 20% усієї енергії. Ці 20% палива виробляють 100% усього руху.

Математична залежність, яка лягла в основу принципу 80/20, була виявлена в 1897 році італійським економістом Вільфредо 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 Гарварда Джордж К. Зіпф відкрив принцип найменшого зусилля, який, по суті, був заново відкритим і детально обґрун-

тованим 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, яка взяла на озброєння Принцип 80/20 і найбільш успішно використовувала 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 машини фірм-конкуренток. Розробники персональних комп'ютерів і програмного забезпечення нового покоління, наприклад «Еппл», «Лотус», «Майкрософт», застосовували принцип 80/20 зі ще більшою витонченістю і зробили свої машини більш дешевими і простими у використанні [290].

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 однією з найбільш поширених, глибоко вкорінених у нашій підсвідомості й шкідливих за критерієм результуючого ефекту.

Принцип 80 на 20 з'ясовує, що коли ми проаналізуємо два набори даних, котрі 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 справжнє 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, покупців 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 задаються 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 [290].

Уявленням про справедливість відводиться особливе місце і значення в трансформації соціального хаосу в соціальний космос – тобто у впорядкованість, структурованість, ієрархізованість. З одного боку, такі уявлення постають апріорною мотиваційною спонукою еволюціонування соціального статус-кво в напрямку впорядкованості, з іншого боку, змістова визначеність щодо справедливості в абсолютній більшості випадків є апостеріорним наслідком досягнення принаймні деякого прогресу в питанні про подолання світоглядно-аксіологічного хаосу.

Увиразнення, структуризація та ієрархізація змістових ознак справедливості відбувається під впливом поступальної концептуалізації ідеї справедливості, а також розширення сфери застосування принципів справедливості. Приміром, можна констатувати, що з плином часу суперечки про соціальну справедливість набули переважно догматичного і схоластичного характеру, перетворившись на академічне заняття замкненого кола теоретиків. Це трапилось насамперед тому, що соціальна справедливість віддзеркалює настільки вузький кут зору на справедливість, що часто теоретико-методологічний інструментарій, який ефективно спрацьовує в цій предметній сфері, виявляється практично недієздатним для оперування справедливістю як загальногуманістичним і культурно-цивілізаційним феноменом трансісторичного гатунку.

У XIX столітті утопічні соціалісти ототожнювали спільноту з типом суспільства, організованим відповідно до людських потреб. Т. Дезамі наполягав, що спільнота – це найбільш природний, простий і досконалий вид асоціації. Це єдиний надійний спосіб усунення всіх перешкод на шляху розвитку громадського принципу. Це найбільш реальна і несеквестрована єдність у всьому – єдність способу життя, законодавства, політичної діяльності, праці, власності тощо.

Значна частина труднощів змістового увиразнення справедливості є похідною від кризового стану сучасного суспільства і держави. Зокрема, на відміну від більшості поширених у наш час концептуальних обґрунтувань, Ентоні де Ясаї позиціонує державу «не як пасивний інструмент, який слугує інтересам суспільства в цілому, класу або соціальної групи, а як активний суб'єкт, який переслідує власні інтереси. Таке тлумачення є аналогічним підходу економістів до вивчення виробничої фірми, однак на відміну від останньої держава прагне максимізувати не прибуток, а обсяг владних повноважень і використовувати останні для досягнення власних кінцевих цілей, якими б вони не були. Головним інструментом держави при цьому є завоювання підтримки визначальних соціальних груп і перерозподілу на їхню користь сукупного багатства. Внутрішня логіка розвитку держави з часом неминуче призводить до того, що воно набуває тоталітарних рис, причому незалежно від суб'єктивних якостей і намірів конкретних правителів» [811].

Відверто кажучи, **суспільство як трансісторична єдність є фікцією: фактично різні еволюційні епохи одного й того ж суспільства – це різні суспільства, позаяк істотно різними є змістові й цілепокладаючі іденти-**

тети одного й того ж соціуму різних епох, а саме цей критерій має ключове значення під час суспільної демаркації, типології і систематизації. Відповідно про спадкоємність у ключових сферах життєдіяльності можна вести предметну мову лише в межах однієї історичної епохи конкретного суспільства, оскільки інша історична епоха здійснює істотний (якщо не докорінний) перегляд усієї світоглядно-аксіологічної вертикалі, девальвуючи попередні пріоритети й замінюючи їх пріоритетами новими, які віддзеркалюють нові ієрархії належного, прийняттого і неприпустимого.

Загалом останнім часом у соціальній теорії все 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 зауважив, 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. Унаслідок цього соціум неминуче вступає у конфлікт із людяністю» [591]. Очевидно, не варто здійснювати розлогу аргументацію на користь того, що **«суспільство, яке слугує цілям тих небагатьох, хто намагається використати решту як засіб», не може вважатися справедливим ні апріорі, ні апостеріорі.**

Твердження про кризовий стан суспільства сучасного формату не є чимось екстраординарним чи еретичним – це та тривіальність, яка у фаховому середовищі не викликає жодних сумнівів і заперечень. Різотлумачення і дискутивна незгода притаманна хіба що ознакам, атрибутам, імперативам, особливостям і закономірностям такого кризового status quo, його причинній зумовленості й наслідковим упливам.

Утім, деякі фактори і чинники є настільки очевидними, що не можуть не утворювати корпус консенсусу. Зокрема, треба визнати відчутну нестачу в сучасному інтелектуальному середовищі критично-рефлексійних зусиль. Це виразно проілюстрував Брінк Ліндсі [348, с. 306-307], переконливо з'ясувавши, що глобалізація не є феноменом лише сучасності, а має розлоге історичне коріння. Насправді, сучасна національна держава постає своєрідною ностальгічною фікцією: вона економічно неефективна і змушена підкорятися логіці світової економіки.

Експертне середовище в цілому погоджується з тезою, що «економічна глобалізація попередньої чверті століття не є ні унікальною, ні незворотною. Світ пережив чимало хвиль глобалізації, остання з яких мала місце напри-

кінці ХІХ – початку ХХ століть. Нинішня хвиля викликана не розвитком технологій і політикою «ринкового фундаменталізму», а загальним розчаруванням у практиці всеосяжного державного регулювання. Поступальний розвиток світової економіки і підвищення добробуту широких мас вимагають більш фундаментальних політичних та ідеологічних змін, ніж «глобалізація» [811].

Багато дослідників кризовий стан сучасного суспільства пов'язує із занепадом інституту держави. Цей концептуальний засновок з різних позицій обґрунтували Мартін ван Кревельд у книзі «Розквіт і занепад держави» (1999) [293] та Жак Барзен у резонансній праці «Від піднесення до занепаду» (Jacques Barzun, *From Dawn To Decadence*, 2000). Обидва автори вважають, що національна держава сучасного типу перебуває у фазі затяжного занепаду з причин передовсім втрати віри громадян у спроможність політико-управлінської еліти виконувати свої обіцянки. Люди не відчувають поваги і рівноправного партнерства влади. Якщо ж держава не виконує означених функцій, то потреба в ній, правду кажучи, відпадає.

Ще одна знакова постать сучасного суспільствознавства – Ентоні де Яссаї – взагалі наполягає, що навіть найбільш альтруїстична держава не може переслідувати інші цілі, ніж свої власні [669, с. 322-323]. Для держави лише власні цільові орієнтири мають безперечне значення – будь-яка інша мета реалізується за залишковим принципом. Бертран де Жуневель міркує в тому ж напрямку, стверджуючи, що владі властиве неусувне прагнення експансії, яке має розгалужене психологічне коріння і непередбачувані наслідки [213, с. 250-251].

Цілком природно припустити, що кризовий стан сучасного суспільства істотно зумовлений тими особливостями, які відрізняють його від попередніх історичних форматів суспільства. Справді, «якщо істотна частина валового суспільного продукту створюється в тому секторі господарства, де не праця, а інший тип діяльності – творчість – відіграє ключову роль, де панують інші відносини, там закономірно складаються нові причинно-наслідкові зв'язки розвитку, діють нові критерії, системи оцінок. Як наслідок – це вже не «економічна людина» Адама Сміта облаштовує там свій життєвий простір і не економічне співтовариство утворене сукупністю цих людей! А яке ж? Постекономічне» [18].

І тут з'ясовується цікава особливість: «В умовах, коли матеріальні цілі вже не мають над людьми колишньої влади, внутрішній розвиток особистості стає необхідною і достатньою умовою прогресу людини і суспільства. Однак саме в наш час – як ніколи дотепер – очевидно, що у своїх внутрішніх спонуках і індивідуальних цілях люди набагато більше відрізняються, ніж у стимулах і прагненнях, які об'єднували їх раніше» [231].

На соціетальному рівні суспільство володіє атрибутивними ознаками усталеної, взаємопов'язаної, інтегральної цілісності, котрій притаманна культурна і соціоструктурна диференціація. Пітірім Сорокін наполягав, що «соціальний простір повністю відрізняється від простору геометричного»

[522, с. 497]. Сутність обґрунтування полягала в такому: по-перше, геометричний простір існував завжди і скрізь, оскільки він відображає положення 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 зробити висновок: виправданим є чітке розмежування соціального та фізичного просторів, оскільки доконаним фактом постає своєрідність і притаманна кожній із цих реалій змістова визначеність.

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, соцпакет, соціальний захист, соціальна їдальня, аптека – все це подається як протекціоністські заходи, що здійснюються державою на благо людини. Зауважимо, реалізація цих заходів фактично не вимагає зусиль і напруги з боку самої людини для забезпечення цього *minimum minimum* повсякденного існування, а згодом і привчає її до цього *minimum minimum* як до норми чи навіть до взірця, порівняно з яким будь-що інше вже стерео типізовано 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 механізує.

Поліаспектність і системність сучасного суспільства потребує вдосконалення, підвищення рівня ефективності методології соціальних наук. Про користь такої необхідності свідчить також суперечлива смислова будова соціального світу, складні проблеми, зумовлені неоднозначними причинно-наслідковими тенденціями соціальної реальності.

Необхідна певна дистанційованість і навіть почасти іронічна відстороненість від соціуму, щоб зробити його об'єктом аналізу (тим більше – компаративного аналізу). Іншими словами, потрібне – це те, що Гельмут Плеснер називав «ексцентричною позицією». Це відкриває можливості для осмислення *modus vivendi*, способу співжиття, здавалося б, несумісних одні з одними 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 подібну мету, Гарольд Гарфінкель увів поняття етнометодології «за аналогією з етнографією, предметом якої є знання, за допомогою якого представники примітивних спільнот опановують явища в навколишньому предметному середовищі. Метою етнометодології є: виявити методи (засоби), якими користується сучасна людина в суспільстві для реалізації всієї багатоманітності повсякденних дій» [128, 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 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, сформувався кризове світовідчуття, відображенням якого постала ціла сфера досліджень під назвою «філософія кризи». Важко знайти хоча б одного великого мислителя нашого часу, який би не порушував цю проблему. Очікування прийдешніх катастроф, розуміння гостроти і глобальності кризи пронизує творчість як західних, так і українських філософів, соціологів, культурологів.

Тема кризи сьогодні продовжує залишатися найбільш обговорюваною і актуальною. За інформацією інтернету проблема «філософії кризи» розглядається в більш ніж 500 тисячах праць, а «соціальної та культурної криз» – у більш ніж півтора мільйонах публікацій.

У сучасному науковому обігу поняття «криза» надзвичайно поширене. В різних предметних сферах воно 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, як всюдисущий індуїстський бог Шива, «відповідає» за руйнування раніше створеного, проникає в усі пори сучасного суспільства.

У сучасній пострадянській філософській думці різним аспектам соціокультурної кризи присвячені оригінальні праці В. Андрущенка, А. Ахієзера, П. Гуревича, Б. Єрасова, Е. Золотухіної-Аболіної, Б. Кримського, В. Крисаченка, І. Надольного, М. Поповича.

Тема кризи з кінця ХІХ сторіччя стає однією з центральних у сфері гуманітарних досліджень. Онтологія кризи пов'язана з глибокими трансформаційними процесами, перехідними станами, 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 засад.

Виникає нагальна необхідність осмислення соціокультурної кризи зі світоглядних позицій – як багатовимірного, політемпорального, якісно-визначеного процесу опозиційної взаємодії соціального та культурного на різних рівнях взаємин людини та суспільства. Автор виходить з ідеї неподільності соціокультурного Космосу та обмеженості спроб створити теорію кризи, ігноруючи соціальний, культурний або особистісний аспекти, що обґрунтовано в працях М. Вебера, Г. Зіммеля, П. Сорокіна. У часи докорінних трансформаційних мутацій суспільства особливо зростає статус культури як активного чинника соціальних процесів.

Особистість *homo sociologicus* відзначається абсолютною «засоціалізованістю», перевантаженістю 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 в результаті спільних для них переживань і способу життя» [595, с. 265]. Та наскільки б істотною не була соціальна вкоріненість людини, не варто ігнорувати визначальний аспект – «принципову неможливість для суспільства мати право на людину» [595, с. 267]. 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 – основного чинника, який забезпечує від індивідуальної і суспільної стагнації, деградації, виродження. Отже, вирішального значення набувають перспективи свободи в епоху суспільства масового споживання, яке часто ще називають історичним періодом латентного тоталітаризму. Зарештою, 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 розпочав роботу над книгою «Інстинкт і соціальна поведінка». У цій праці він поставив за мету «з'ясування дії соціального інстинкту в людському суспільстві, змалювання умов, котрі призво-

дять до фрустрації його проявів, пояснення наслідки всіляких 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 Лоренцом інстинкту внутрішньовидової агресії, котрий 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, котрий запобігає вбивству побратима по виду: чим сильніша озброєна тварина, тим категоричніше канонізована еволюцією заборона вбивства. Але людина винайшла зброю, яка не є частиною її тіла, і проти нього природна заборона виявився 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, що на певному етапі історичного розвитку сталася мутація первісного соціального інстинкту, яка створила можливість поширювати згуртованість і взаємодопомогу на 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» явно 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 є не соціальними (*social*), а недостатньо соціальними (*undersocial*) або ж надсоціальними (*oversocial*).

Труднощі «зведення до спільного знаменника» великої кількості факторів функціонування сучасного суспільства – це не привід опускати руки: як влучно зауважив Кліффорд Гірц, «на мене ніколи не справляв враження аргумент, що оскільки повна об'єктивність у нашій сфері знання недосяжна (а з таким твердженням важко не погодитися), то можна дати волю суб'єктивізму. В подібних випадках Роберт Солоу іронізував: невже з огляду на неможливість забезпечити абсолютно стерильне середовище хірургічні операції варто проводити і на смітниках?» [142, с. 39].

Кожне соціальне явище – це результат здійснення певних ідей. **Ідея справедливості посідає в ієрархії всіх суспільств чільне місце. Це вочевидь унікальне явище, позаяк будь-яка інша ідея не має настільки високий сумарний індекс.** Спочатку кожне соціальне явище існує на рівні свого ідейного прототипу і лише реалізувавшись на практиці, набуває ознак соціального факту. Таким чином, будь-яке недосконале соціальне явище так чи інакше є наслідком недосконалих ідей, а значить – якщо ми намагаємося досягти суспільної досконалості, то маємо потурбуватися про досконалий ідейний супровід мети.

Формати ідеї 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 й переконання можуть перебувати у двох відношеннях до реальності: «вони можуть належати або до фактів реальності, або до прагнень, викликаних цією реальністю чи, скоріш за все, 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» [142, 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 результируючим 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, однією з яких є ідея. Її зміст утворює певний елемент узагальненої інформації; це може бути емпіричне уявлення, наукове поняття, закон науки, художній образ, філософська категорія тощо. Ч. Ст. Пірс підкреслював таку ознаку ідеї, як 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, що тільки ясні ідеї демонструють ефективно пізнання.

Діапазон змістової демаркації ідеї надзвичайно розлогий. Зокрема, «Демокріт 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 першоосново ентелехією; неоплатонізм – випромінюванням найвищого світового принципу; середньовічне християнство – «божественною думкою». Згодом ідею трактували все більш суб'єктивістськи. Починаючи з Декарта і Локка, ідея означає лише «образ речі, створений духом». Емпіризм пов'язував ідею з відчуттями і сприйняттями людей, а раціоналізм – зі спонтанною діяльністю мислення. Однак уже в німецькому класичному ідеалізмі спостерігаємо 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» [527, с. 176].

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 на 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 – на знаннях немає ярлика, який вказував би: «користуйтеся мною в такій-то ситуації». Мислителю залишається лише здогадуватися і з великим ризиком помилки вибирати якийсь фрагмент, оцінивши його в якості можливої і успішної ідеї. Народження ідеї завжди передбачає деяку форму творчості» [527, с. 176].

До важливих теоретичних здобутків М. Вебера «належить концепція «ідеальних типів» – певних теоретичних схем, абстрактних мислених конструкцій історичного процесу, які формує вчений з метою осмислення конкретних фактів історичного розвитку. Вебер трактував «ідеальні типи» як

штучну побудову, яка полегшує виявлення економічних закономірностей. Ідеальний тип постає методичним засобом, інструментом досягнення дійсності, причин тих чи інших соціальних явищ і тенденцій. Він конструюється шляхом «уявного доведення» певних елементів «до їх повного вираження». У реальному світі всі характеристики явищ представлені не завжди, проте кожен окремий випадок легше інтерпретувати, порівнюючи з певним ідеальним типом.

М. Вебер стверджує, що ідеальні типи – це утопія, отримана за допомогою гіперболізації. Це уявна теоретична конструкція, що створюється вченим відносно того чи іншого аспекту реальності за допомогою вирізнення окремих моментів, сторін, значущих для цього аспекту досліджуваної реальності. На підставі цих процедур учений конструює уявний образ, котрий відповідає вимогам внутрішньої логіки і несуперечності. **Ідеальний тип є інтересом епохи, вираженим у вигляді теоретичної конструкції.**

Ідеальний тип – у крайній непростий інструмент пізнання: він не є зліпком життєвих реалій, а конструюється дослідником як певна концептуальна сітка, накинута на реальність. Коли такий конструкт не збігається з реальністю, то від нього не відмовляються, а роблять висновок щодо чинного статус-кво, щодо його невідповідності за тими чи іншими параметрами ідеальній версії дійсності.

Виявляючи спільні ознаки в різних історичних явищах, М. Вебер констатував «існування феодалізму ще в античності». Його ідеальний тип – це мисленнєва конструкція, абстрактний еталон для вимірювання подій, процесів і явищ. Такий метод допоміг М. Веберу здійснити змістовну демаркацію нескінченної багатоманітності історичного матеріалу, не підганяючи його під довільні або упереджені схеми.

Для Ф. Тьоніса ідеальний тип був важливий іншим своїм аспектом, завдяки чому він слугував йому своєрідним компасом, правильно вказував головні тенденції або основні закономірності, за якими розвивається об'єктивна реальність, культура і суспільство. У Тьоніса ідеальні типи покликані виконувати функцію «масштабу для пізнання й змалювання реалій». Вони ніяк не прив'язані до епохи, культури або конкретної країни, а віддзеркалюють певну трансісторичну сутність або соціальну універсалію як таку.

Дж. Роулз у «Теорії справедливості» обґрунтував тезу, відповідно до якої тенденціям до нестабільності протистоїть «почуття справедливості». Справедливість же він трактує як «чесність», яка, в свою чергу, розуміється як визнання балансу взаємних прав і зобов'язань або готовністю брати на себе соціальні зобов'язання. Що стосується відмови нести тягар зобов'язань, то вона часто обґрунтовується посиленнями на нерациональність добровільної кооперативної поведінки, оскільки природа суспільних благ така, що ними можна користуватися, в принципі не беручи участі в їх виробництві.

Справедливість співвідноситься Дж. Роулзом насамперед із категорією чесності (справедливість як чесність). З'ясування змісту цієї категорії вимагає попередньо визначити поняття «суб'єкт справедливості».

Дж. Роулз вважає цей термін базисною структурою суспільства, розуміючи цього разу «способи, якими основні соціальні інститути розподіляють фундаментальні права і обов'язки, а також забезпечують переваги соціальної кооперації» [497, с. 22].

Варто зауважити, що інститути розуміються Дж. Роулзом і як закони, і як реальні суспільні відносини, що відтворюються за допомогою цих законів: «Під основними інститутами я розумію конституцію й основні економічні та соціальні структури. Таким чином, захист законом свободи думки і свободи совісті, вільний ринок, приватна власність на засоби виробництва, моногамна сім'я – це приклади основних соціальних інститутів» [497, с. 22].

Дж. Роулз зазначає, що в сучасному суспільстві людина робить вибір тих чи інших цінностей не на власний розсуд, не в автономному режимі, а використовуючи досвід інших людей, соціальних інститутів і спільнот, передовсім орієнтуючись на успіх чи невдачі різних життєвих стратегем. З точки зору Дж. Роулза і загалом усіх теорій сучасного нейтралістського лібералізму, життєвих пріоритетів і перспектив так багато, що їх компаративний аналіз і зіставлення позбавляє надії досягти будь-якого консенсусу, тому **концепція справедливості як основа правил суспільної моралі й основа цілей діяльності державних інститутів повинна бути первинною по стосовно до будь-яких телеологічних теорій.**

Для забезпечення умов гармонії принципів, які раціональний суб'єкт міг би вибрати в природному стані, використовується метод рефлексивної рівноваги. Він дозволяє конкретизувати уявлення людей про справедливість. Цей метод украй важливий у концепції Дж. Роулза і в наш час доволі популярний під час розв'язання етичних проблем, які виходять за межі розуміння справедливості.

Дж. Роулз звертається до ідеї рефлексивної рівноваги насамперед задля увиразнення наших інтуїтивних моральних уявлень про справедливість. «Відповідно до проміжної мети моральної філософії *справедливість як чесність* постає гіпотезою про те, що принципи, які повинні бути обрані в первинному status quo, тотожні принципам, які відповідають нашим моральним судженням, тому ці принципи й окреслюють наше почуття справедливості» [497, с. 54].

Однак таких уявлень недостатньо для того, щоб вони могли стати підставами реальної поведінки або принципами функціонування державних інститутів: «З точки зору моральної теорії, найбільш коректною версією почуття справедливості людини є не та, яка збігається з її концепцією справедливості, а та, котра відповідає її судженням і рефлексивній рівновазі. Ця ситуація стає можливою після того, як людина зважує різні запропоновані концепції або ревізує свої судження для узгодження з однією із концепцій» [497, с. 54].

Прихильники раціоналістичного напряму виводять поняття ідеалу як розумового образу, пов'язаного з відображенням певної соціальної мети в

поняттях і оцінних судженнях. Складне емоційне поле, яке виникає навколо нього, проявиться лише на раціональній основі, за наявності знання про необхідність, можливості й цілі перетворювальної діяльності. Прихильники цього напряму розглядають ідеал у парадигмі цільових орієнтирів та засобів їх досягнення.

Із позицій іншого концептуального підходу, ідеал постає картиною бажаного, моделлю належного. Визначальною якістю ідеалу вважається його аксіологічна спрямованість, здатність бути найвищою оцінкою. З позиції цього підходу, ідеали тому й стають граничними цілями, що є найвищими оціночними орієнтирами, взірцями.

Суспільний ідеал виникає на основі особистісних ідеалів, прагнень, притаманних окремим людям, носіям конкретної культури. Разом з тим 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 створення суспільного ідеалу, відсутність якого автоматично означає відсутність світоглядних азимутів і орієнтирів руху соціуму, а це завжди негативним чином позначається на динаміці й ефективності суспільного функціонування.

Суспільні ідеали засвоюються особистістю і як «моделі належного» починають спонукати її до активності, у процесі якої відбувається їх предметне втілення; предметно ж утілені 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 суще (дійсне) і, таким чином, взаємну нередукованість уявлень про належне та знання про суще (дійсне). Найточніше і найповніше знання того, що є, не в змозі обґрунтувати того, що повинно бути. Метою людської діяльності, зрештою, не є ні знання як таке, ні знання «сущого». На основі цього зауваження згодом і виник дуалізм «буття» та «цінностей».

Якщо Августин і Тома Аквінський вважали ідеалом життя аскета, засноване на заповідях смирення, терпіння й любові, то в епоху Нового часу К. А. Гельвецій і П. А. Гольбах убачали ідеал у задоволенні природних життєвих потреб людини, І. Кант вважав ідеал подоланням усіх протиріч, вказуючи на ілюзорність такого статус-кво, а тому – на принципову недосяжність ідеалів на рівні життєдіяльної 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-от У. Годвін, П. Прудон, М. Штірнер, М. Бакунін, П. Кропоткін) убачали ідеал в ідеї відмови від державної, правової та інституційної організації суспільства. На думку позитивістів (О. Конт, Р. Карнап, Б. Рассел) кожна людина має власні ідеали, на основі яких вибудовує свою життєдіяльність. Поняття ідеалу і свободи перебувають у непо-

дільній єдності в екзистенціалізмі К. Ясперса, Ж.-П. Сартра, М. Гайдаггера, 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.

М. Вебер розумів легітимацію не стільки як відповідність влади букві закону, скільки як віру в її конкретно-історичну доцільність, обумовлену її цінністю в очах індивіда і суспільства. Фактично мірі такої цінності відповідає міра легітимності. Загалом не існує такого явища, як абсолютна легітимність: скрізь і завжди коректно вести мову про часткову, партикулярну легітимність. Це зумовлено тією обставиною, що досягти абсолютної позначки легітимності в очах усіх громадян практично неможливо – завжди існуватимуть такі члени суспільства, які з тих чи інших (здебільшого неусвідомлених та ірраціональних) міркувань заперечуватимуть (чи принаймні ставитимуть під сумнів) того чи іншого представника або інститут влади.

Вістря проблеми цього разу полягає у відсутності консенсусу й неформалізованості канонів легітимності. Точніше, такі канони взагалі відсутні й навіть неможливі в принципі – як апріорі, так і апостеріорі. Утім, це зовсім не означає, що легітимність як цільовий орієнтир представника чи інституту влади – безглузде донкіхотство і марне витрачання часу: навіть якщо показник легітимності величиною 100% є ілюзією, котра жодним чином не підлягає реалізації на практиці, це зовсім не означає, що не варто боротися за показник 90 – 95%.

Загалом рівень легітимності влади є однією з ключових детермінант, які визначають ефективність суспільного розвитку: суспільство з нелегітимною владою може й не скотитися до рівня *bellum omnium contra omnes* (війна всіх проти всіх – лат.), але воно завжди буде в кращому разі стагнаційним і ніколи не підкорить високі позначки динамізму, заможності й конкурентоспроможності. **В основі ж вердиктів щодо легітимності чільні позиції посідають уявлення масової свідомості щодо справедливості наявного *status quo* у сфері влади.** І це стосується не лише окремих соціокультурних ойкумен чи історичних епох – окресленому вердикту притаманний усезагальний і трансчасовий принцип дії.

Як ми вже зауважили, легітимація має аксіологічну природу (тобто відштовхується від рівня значущості влади в особі її представника чи інституту для суб'єкта оцінки). Цілепокладаючий орієнтир легітимації загалом полягає в наданні приватному інтересу загальносуспільного характеру (значення, цінності, доцільності). П. Бергер із цього приводу писав: «Расова міфотворчість американського Півдня слугує легітимації соціальної системи, до якої належать мільйони людей. Ідеологія «вільного підприємництва» сприяє маскуванню монополю діючих великих корпорацій, у яких якщо і залишилося щось спільне з підприємцями старого зразка, так це постійна готовність ошукати своїх співгромадян» [59, с. 174].

Оскільки легітимація на рівні масової свідомості тих чи інших представників чи інститутів влади не зводиться до відповідності певним форма-

льним приписам і канонам, то цілком логічно й закономірно, що вона не обмежується формальним покорою підлеглих і визнанням ними верховенства влади як чогось неухильного: **легітимація немислима за відсутності віри у справедливість і конкретно-історичну доцільність соціальних інститутів і суспільного ладу.** Таким чином, боротьба за легітимність набуває ознак боротьби за віру в неї підлеглих влади.

П. Бергер і Т. Лукман виокремлюють чотири рівні легітимації. Перший – дотеоретичний – передбачає статусні регламентації. Другий рівень містить у зародковій формі теоретичні твердження і пояснювальні схеми на зразок моральних максим, стереотипів та інших способів інтерпретації життєвого світу. На третьому рівні легітимація знаходить повноцінне теоретичне обґрунтування. Нарешті, «четвертий рівень легітимації становлять символічні універсуми, котрі віддзеркалюють певну ідеальну реальність, котра виходить за межі, перевершує реальність повсякденного життя» [61, с. 157].

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, саме 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, усіх інтересів. Від вирішення 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 із 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. Зрештою, групи інтересів та групи тиску є атрибутом і навіть імперативом будь-якого суспільства: вони існують принаймні відтоді, як почали формуватися системи влади.

З огляду на приналежність багатьох груп інтересів одночасно до кількох сфер суспільної життєдіяльності (здебільшого бізнесової і політичної) апріорі 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.**

Вістря 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 змістовий діапазон уявлень про національні інтереси вкарбований у масову свідомість на рівні залізобетонних стереотипів. Тут варто вдатись до аналогії з відсутністю у Великобританії конституції – з цього приводу англійці іронічно зауважують: де хороше 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 вдатись до ще однієї аналогії: у 1952 році на сенатських слуханнях із затвердження на посаді міністра оборони США у Чарльза Уїлсона поцікавилися, чи не призведе до конфлікту інтересів та обставина, що він чимало років пропрацював генеральним директором General Motors. Уїсон 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 вітчизняних національних інтересів, то вони не усвідомлюють комічну нікчемність такого порівняння, не

можуть збагнути, що афоризму Чарльза Уїлсона 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 до бюджету та отримання 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 – дармоїдів, 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 же тенденційним коментуванням, репостами і «лайками». Часто ловиш себе на думці, що якби хоча б децима цих титанічних зусиль, які призводять до сумнівного чи відверто негативного соціального ефекту, була скерована на розв'язання конкретних проблем України, то ми вже б давно жили при комунізмі (в кращому сенсі цього слова). А так – маємо те, що маємо...

Реалізація національних інтересів, становлення політичної культури і свідомості немислима поза елітою, яка постає ключовим суб'єктом функціонування окресленої предметної сфери. Щоправда, існують й інші концептуальні підходи до суспільного значення і функціонального покликання еліти. Один із них в іронічній формі висловив Лев Шестов: «Насправді пастухи значно менше потрібні стаду, ніж стадо – пастухам» [633, с. 88]. У кожному разі еліта є одним із ключових чинників, які визначають конкретно-історичний рельєф і трансісторичні перспективи кожної країни.

Змістовно-функціональну єдність еліти віддзеркалює не так реальність, 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 якоїсь іншої мети (здебільшого особистої або групової, корпоративної). Формальна еліта або взагалі ігнорує національні інтереси, або паразитує на них – у формально-популістський спосіб із метою

отримання або втримання влади як інструмента досягнення своїх справжніх інтересів.

Здебільшого в історії превалував 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, провідні позиції у середовищі формальної еліти отримав 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 розійтись мільйонним тиражем по всьому світу буквально за декілька хвилин.

Ігнорувати цей фактор (на відміну від фактичного ігнорування національних інтересів) вочевидь неприпустимо 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 освідчуватись бажано регулярно й буквально наввипередки, оскільки інформаційний вакуум із 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 в 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 державотворчої недієздатності політичної, економічної та управлінської еліт сучасної України, які здебільшого нагадують театр тіней чи маріонеток, а не соціальний прошарок, чий 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.

До політичних цінностей демократичної держави належать плюралізм, рівність, справедливість вибору, збереження цілісності держави, піднесення рівня національної мови, дотримання закону, народовладдя, індивідуальні свободи та права людини, плюралізм, толерантність, загальний добробут, справедливість, гласність тощо. Однак насправді не кожна демократія їх гарантує й забезпечує. Більше того, в перехідних суспільствах, в умовах незавершеності політичних процесів і невизначеності суспільно-політичної моделі розвитку, використання цих критеріїв часто іноді протистоїть ідеї самого розвитку (плюралізм, демократія, наприклад, може призвести до зниження керованості суспільством або навіть до встановлення недемократичних форм правління).

Утім, це не може слугувати виправданням для України сучасного формату, високопосадовці якої з високих трибун 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 знизилась на ще одну сходинку, є наслідком того, що відносно 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» [438].

Серед найгостріших проблем, які сьогодні перешкоджають природному формуванню та відтворенню людського потенціалу України, слід виділити такі: демографічна криза; гальмування відтворювального процесу людського потенціалу та скорочення частки працездатного населення, пов'язане також із значними обсягами еміграції; стан здоров'я нації; хитке фінансове підґрунтя формування та відтворення людського потенціалу.

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-у позицію в рейтингу, увійшовши до числа держав з високим рівнем людського розвитку. У той же час Україна істотно погіршила свої позиції порівняно з 2015 роком, коли країна перебувала на 55-му місці. При цьому Норвегія, Австралія, Швейцарія, Німеччина і Данія складають 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» [570].

Україна також входить до десятки найнебезпечніших країн світу. Про це свідчить рейтинг, складений Всесвітнім економічним форумом. «Україна посіла 127-е 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 десятку найбезпечніших країн входять Об'єднані Арабські Емірати, Ісландія, Оман, Гонконг, Сингапур, Норвегія, Швейцарія, Руанда і Катар. Росія перебуває на 109-й позиції рейтингу» [568].

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 розповсюджені 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» [214].

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 рейтингу 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 знаходиться 50%. «Процвітаючими», за класифікацією інституту Геллапа, вважаються люди, які оцінюють своє життя на даний 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 із 155 позицій» [569].

У статті професора Стенфордського університету Френсіса Фукуями «Америка в занепаді. Джерела політичної дисфункції», опублікованій на ін-

формаційному ресурсі Foreign Policy, зазначено, 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» [385, с. 170-171].

Істотна особливість суспільно-політичної системи США полягає в тому, що її Конституція «захищає свободу особистості в спосіб 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. При такій системі надлишкової і неієрархізованої влади різні частини уряду можуть легко блокувати одна одну. Результатом стає незбалансована форма правління, яка підриває перспективи необхідних колективних дій» [385, с. 174].

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, позаяк 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 ні часу, ні бажання вирішувати складні питан-

ня державної політики, тому розширення участі просто прокладає шлях для добре організованих груп активістів» [385, с. 178-179].

У праці «Політика як покликання і професія» М. Вебер обґрунтовано наполягав, що політика є «потужним повільним бурінням твердих пластів, яке здійснюється водночас із пристрастю і холодним окоміром» [106, с. 644]. Усі галузі політологічного знання мають один і той же 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 узагалі умовний інтеграл об'єкта, його локалізація, котра уможливорює 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.

Здебільшого поняття влада тлумачиться в розширеному сенсі – не лише як політична влада, а й як будь-яка ієрархія, в якій індивід, що перебуває вище в ієрархічному шаблі, 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 напрямку. Між іншим, саме універсальність ієрархії є основною перешкодою на шляху до свободи і повноцінної комунікації.

Важливим є не стільки зміст самокритики, скільки сам факт її наявності й тональність самооцінки. У сучасному офіційному дискурсі пробіски 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 уздовж 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.**

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 самоочевидне, використовує не тиск, а м'яке переконання, створюючи атмосферу вкрадливої підказки, якою просякнуте все наше громадське життя. Анонімна влада ефективніша за відкриту, 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, у процесі боротьби можна розвивати особисту мужність і незалежність. У разі анонімної влади зникає сам наказ. Ви немов опиняєтесь під вогнем невидимого супротивника: нема нікого, з ким можна було б боротися» [591, с. 144].

Одна з ключових проблем у тому, що «відмінності передвиборних 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 партійних машин; але він цих кандидатів не обирав, він майже нічого про них не знає, їх взаємини так само абстрактні, як і всі інші відносини. 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» [591, с. 147-148].

Якби реклама і політична пропаганда лише спокушали виборців, то з горем пополам із цим можна було б миритися, але вістря 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, політтехнологічними 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 демократією тут і не пахне, позаяк вибір здійснюється на підставі хибних, сфальсифікованих засновків, у результаті чого індивід апriori 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, із наведеними політтехнологічними хитрощами людство так чи інакше мало справу відтоді, відколи 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 виявилась не такою простою: виявляється, і в ті часи існували свого роду «політтехнологи», що 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 намагались 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. У 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» [103].

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.

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 напрямку оптимізації наявного стану речей, то варто пригадати, що аналогічні вади лежали в основі фатальних для України чотирьох десятиліть, котрі ввійшли в історію під назвою Велика Руїна й загалом усього історичного відтинку, який Євген Маланюк влучно назвав «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 сучасного українського суспільства є проблеми, пов'язані із соціальною нерівністю. Ігнорувати цю негативну тенденцію щонайменше безвідповідально.

Прагнучи створити в умовах політичної та економічної нестабільності певний тип «соціальної особистості», держава разом з тим відчутно віддаляється від організації й регуляції самого процесу виховання і навчання, що може вкрай негативно позначитися на процесі суспільного розвитку. Доводиться констатувати, що думка А. Швейцера про те, що «ми живемо в умовах, які характеризуються занепадом культури», коли «взаємодія між матеріальним та духовним набула фатального характеру», в цілому відповідає сучасній ситуації в Україні.

Відчуження від високих зразків вітчизняної культури вкрай негативно позначається на еволюціонуванні й трансформації світоглядно-аксіологічних пріоритетів і преференцій особистості, призводить до деформації духовного світу, обмежує можливості творчої самореалізації людини. Відчуження завдає непоправної шкоди не лише окремій особистості, а й призводить до катастрофічних наслідків у соціокультурному житті суспільства. Люди перетворюються на пасивних споживачів, втрачають зв'язки зі своїм етнонаціональним ґрунтом [555, с. 112].

Трансцендентальна теорія справедливості, яка набула респектабельного реноме в епоху Просвітництва, у наш час також має чимало прихильників

у середовищі інтелектуалів. Її предметом є ідеально справедливий соціальний лад, котрий забезпечує функціонування ідеально справедливого суспільства. Амартія Сен, навпаки, «приділяє увагу порівняльним судженням про те, що вважається «більш» або «менш» справедливим, а також порівняльним перевагам різних соціумів, які склалися внаслідок певних інститутів і соціальних взаємодій. В основі міркувань Сена лежить визнання обґрунтованих відмінностей у нашому розумінні того, що являє собою «справедливе суспільство». Представники різних підходів – наприклад, утилітаристи, економічні егалітаристи, теоретики права на працю, лібертаріанці – пропонують свої відповіді на питання, що стосуються справедливості, всі ці відповіді обґрунтовані, але зовсім різні, парадигмально несумісні. З огляду на цю обставину, Сен закликає прийняти порівняльний підхід до справедливості, який створить можливість робити вибір між альтернативами, з якими нам неминуче доводиться мати справу» [811].

Істотне значення для порозуміння, консенсусу чи хоча б компромісу в питаннях справедливості має методологічний інструмент «спільного знаменника», роль якого найліпше виконує єдність історичного, соціокультурного і ментального досвіду. На жаль, така спорідненість є скоріше винятком із правила, ніж самим правилом. У випадку її відсутності варто вдатися до послуг механізму, який Девід Лернер відрекомендував «емпатією». Це можливість ефективно функціонувати в умовах мінливої і суперечливої суспільної динаміки. Іншими словами, «емпатія є спроможністю побачити себе на чужому місці, проаналізувати свої дії ззовні» [748, с. 50]. Така здатність створює передумови для об'єктивного сприйняття дійсності, якій немає досвідних аналогів. Саме об'єктивність закладає фундамент консенсусних смислових ознак справедливості як одного з ключових регулятивів суспільної життєдіяльності.

1.2. СОЦІОКУЛЬТУРНА ДЕТЕРМІНАНТА УЯВЛЕНЬ ПРО СПРАВЕДЛИВІСТЬ

Уявленням про справедливість притаманна двоєдина особливість: з одного боку, вони володіють високим рівнем значущості для всіх суспільств та історичних періодів, з іншого – соціокультурні середовища інколи істотно відрізняються своїм баченням змістовних ієрархій справедливості. Можна зауважити особливість і водночас закономірність: істотність соціокультурних відмінностей обумовлює глибину розбіжностей тлумачення справедливості.

Розуміння тексту справедливості (як індивідуального, так і надіндивідуального, конкретно-історичного, так і трансісторичного) невіддільне від соціокультурного контексту. Саме соціокультурний контекст постає своєрідною «тінню батька Гамлета», яка перманентно присутня в процесі смислового увиразнення уявлень про справедливість. Він задає

етичне й аксіологічне забарвлення цього процесу, його динаміку і еволюційну спрямованість. **У різних соціокультурних середовищах ідея (ідеал) справедливості розвивається і функціонує по-різному, має різне нормативно-регламентне навантаження.**

Принцип реалізму змушує визнати, що практично жоден світоглядний пріоритет не може бути реалізований у всій чистоті свого первісного акцентування, оскільки на практиці він завжди змушений іти на певні компроміси з буттєвими реаліями. Смысловий універсум уявлень про справедливість ускладнюється поліаспектністю і частковою контраверсійністю соціокультурної сфери як детермінанти віддзеркалення справедливості на рівні свідомості. Йдеться про особливість, яку Талкот Парсонс представив як «іманентна амбівалентність діяння-в-суспільстві».

Соціокультурна зумовленість справедливості забезпечує оригінальний зміст цього феномена. Наприклад, у Єрусалимі здавна було прийнято платити за поради з двох причин: по-перше, кожна порада – це послуга, а кожна послуга повинна бути віддячена, тобто сплачена; по-друге, користь, отримана в результаті несплаченої поради, рівнозначна крадіжці. Отже, плата за раду когерентна справедливості – точніше, дотриманню справедливості. Однак слід враховувати, що таке уявлення про справедливість було притаманне лише Єрусалиму: воно не поширювалось на інші міста Іудеї і Самарії.

Ще одна характерна особливість полягає в тому, що чимало історичних подій і тенденцій, які формально не містили жодних згадок про справедливість, насправді були нав'язані ідеалом справедливості чи навіть претендували на його втілення на практиці. Зокрема, Британська Хартія Вольності 1215 року була де-факто Хартією Справедливості. Між іншим, ця сукупність норм звичаєвого права настільки ефективно регламентувала життєдіяльність Британії, що потреба в конституції так і не набула актуальних ознак.

Відмінності соціокультурних уявлень про справедливість мають як синхронічний, так і діахронічний формат. Приміром, на початковому етапі розвитку чи не кожна соціокультурна ойкумена вважала ідеальним критеріальним маркером принцип справедливості «око – за око», однак із часом абсолютна більшість соціумів відхилила регламентні норми цього принципу. Причину такого еволюційного перегляду світоглядно-аксіологічних пріоритетів іронічно прокоментував Махатма Ганді: якщо на тривалий час взяти за взірець принцип справедливості «око – за око», то з часом на Землі не залишилося б зрячих людей.

Надзвичайно важливим є й завдання дослідження історії концептуалізації ідеї справедливості, а також наявних сьогодні панівних підходів в інтерпретації цієї ідеї та дискусій, що тривають, із приводу справедливості. Уявлення про справедливість передують появі філософії, а з розвитком філософської рефлексії не обмежуються винятково сферою філософського знання. Дослідження історії концептуалізації ідеї справедливості не може зводитися винятково до так званої «концептуальної історії», хоча й передбачає її. Моріс Форкош, реконструюючи історію ідеї справедливості, стверджує, що в ній

можна виділити два основні підходи: справедливість трактувалася або як позаземна (*supratundane*) вічна ідея, незалежна від людини, або як сконструйований людиною соціальний ідеал. Перший із цих підходів відображає філософську рефлексію, а другий – практичну дію. Справді, в історії можна знайти приклади, коли справедливість трактувалася як трансцендентна ідея (зокрема, у Платона) або як норма (закон), що формується шляхом договору між індивідами (наприклад, у Т. Гобса), або, нарешті, як незмінна норма, яка в кожному історичному епоху має свій позитивний вираз.

Упродовж попереднього півстоліття дискурс справедливості розгортається в основному з двох позицій: ліберальних та консервативних. Якщо консерватори наполягають на доцільності мінімізації ролі держави, то ліберали реалізацію своєї концептуалістики справедливості пов'язують із розширенням регулятивно-арбітражних функцій держави, на яку покладається функція гаранта дотримання і забезпечення принципів справедливості. Осередком концептуальної напруги продовжує залишатись також полеміка між лібералами (Дж. Ролз, Р. Дворкін, Т. Нагель, Т. Сканлон) та комунітаристами (М. Дж. Сендел, А. Макінтайр, Ч. Тейлор, М. Уолцер).

Істотною причиною трансісторичної значущості фактора справедливості є та обставина, що уявлення про справедливість слугують регламентною вимогою і моральною санкцією (виправданням) індивідуальної і суспільної життєдіяльності (особливо коли йдеться про переломні, біфуркаційні періоди, які потребують принципового світоглядно-аксіологічного вибору на користь однієї з альтернатив).

Незважаючи на давню історію розвитку уявлень про справедливість, питання про те, що таке справедливість, яке було вперше на теоретичному рівні поставлене софістами й отримало свій системний розгляд у працях Платона й Аристотеля, залишається актуальним і донині. Пояснюється це пов'язаною з процесом соціальних трансформацій динамікою сенсів, які вкладаються в слово «справедливість». Адже кожен етап соціальної історії, оскільки для нього характерна особлива система політичних, юридичних і соціально-економічних відносин, вимагає власної відповіді на позначене вище питання, саме тому проблема справедливості виявляється однією з незмінних тем соціально-філософського дискурсу.

У середині ХХ століття Лунстед представив поняття справедливості таким, що позбавлене сенсу, а в 70-х роках культовий інтелектуал Ф. фон Хайек наполягав на безглуздіості поняття «соціальна справедливість». У часи падіння Берлінського муру побудова всезагальної теорії справедливості вважалася не лише неможливою, а й непотрібною з двох міркувань: по-перше, істотність концептуальних розбіжностей не залишала жодних шансів на генерування єдиної нормативної теорії, по-друге, соціальна практика в будь-якому разі виносила вердикти щодо справедливості на власний розсуд, тож кількість бажаючих працювати «в шухляду» прискореними темпами сходила нанівець. Однак багатоманітність, неоднозначність і суперечливість мегатенденцій попередньої чверті століття відродили й загострили пробле-

матику концептуального осмислення справедливості, її системного аналізу і рефлексійної квінтесенції. Як наслідок – різні аспекти справедливості нині перебувають в епіцентрі уваги фахівців у галузі права, політології, етики, психології, соціальної філософії та інших сфер знання.

Важко не погодитись із тезою, що «справедливість є регулятивним ідеалом соціально-політичних відносин і принципом легітимації влади та соціальних інститутів» [5, с. 390]. Приміром, Конфуцій наполягав, що метою будь-якої політики є досягнення справедливості. Це означає, що політика і мораль мають дуже подібну природу, а функціонально вони й узагалі ідентичні. Й. Гейзінга, навпаки, наполягав, що «політика часто-густо здійснюється на зоологічних засадах», а тому до справедливості й моралі має дуже віддалений і сумнівний стосунок. Ці точки зору є своєрідними полюсами, між якими знаходяться тисячі інших тверджень. Все ж значно більшу симпатію викликає позиція Конфуція, оскільки за відсутності справедливості неможливо розраховувати на побудову солідарного суспільства, вибудованого на принципах гармонії і взаємопідтримки.

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 знаходиться 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. Згодом, у 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 – квазівимірі («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 містить 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 лише 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 призводять до утворення різноманітних форм людської діяль-

ності, яких немає і не може бути у тварин. Людська діяльність – це розумова діяльність. А оскільки сам розум є продуктом культури і формується в кожній окремій особистості під час залучення до неї, то можна сказати, що вся людська діяльність відбувається на основі засвоєння культури, відбитого у ній соціального досвіду.

Істотним аспектом є міра й особливості соціокультурної детермінованості ідей і уявлень про знакові аспекти життєдіяльності. Насправді соціум (соціокультурне надбання, досвід, компендіум) зумовлює не *природу ідей*, а *спосіб (манеру, стильові особливості) вираження*. Зокрема, в суспільстві, де надають перевагу чорній каві, звертання до дівчини з компліментом «ти – вершки у мене в каві» залишило б цілковито невдале враження. Інший приклад: у Японії при згадці про смерть близького друга прийнято посміхатися, тому смисловим еквівалентом (як поведінковим, так і вербальним) в українській мові буде не «він посміхнувся», а «його обличчя стало серйознішим». Тільки в такий спосіб ми забезпечимо соціальну практику Японії українським еквівалентом.

Культура програмує життєдіяльність 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 ґатунку у фаховому середовищі називають 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, котрий 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.

У таких сценаріях можна розрізнити два рівні – культурний та індивідуальний. На першому рівні сценарій виступає у вигляді сюжету, який визначається об'єктивними умовами життя людини і тим, які знання, норми, цінності та ідеали може вона отримати з навколишнього культурного простору. Культурний сценарій виступає як соціокультурно зумовлений сценарійний план, як основна сюжетна лінія життєвих дій. У просторі культури можуть існувати еталонні сюжети культурних сценаріїв та інваріантні, незалежні від конкретних життєвих ситуацій принципи побудови. Але в рамках загального культурного сценарію може існувати цілий набір різноманітних

варіантів і нюансів основного сюжету. Кожна людина вибирає якийсь із них залежно від конкретних обставин свого життя і власних особливостей.

В індивідуальному сценарії діяльності сюжет набуває своєрідності, характерної саме для конкретної особистості. Він охоплює зміни, варіанти, не загальноприйняті в певному суспільстві сценарні репліки і ходи, в яких відбуваються особистісні і ситуативні моменти. 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 людей стає зрозумілою і передбачливою для інших. Але, з іншого боку, межі культурного сценарію стандартизують мислення людини, і це може призвести її до безвихідного становища, коли на неї діють життєві ситуації, які не збігаються зі звичайними культурними умовами і непередбачені еталонними культурними сценаріями. Творці культури, що визначають нові шляхи її розвитку, часто відхиляються від упроваджених культурою сценаріїв і віднаходять не пройдені, оригінальні, раніше невідомі сюжети діяльності (які згодом можуть стати взірцями для нових культурних сценаріїв).

Можна зробити висновки, 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 сферу людського життя, в свою чергу, перебуваючи під їх впливом. Практична значущість системи духовного виробництва для сучасного суспільства проявляється в тому, що в усіх 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 у сфері як 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. Унаслідок цього життєдіяльність людей «обрамлюється» і організується культурою. Зумовлена культурним сценарієм форма, в якій здійснюється будь-яка людська діяльність, виступає як культура діяльності.

Важливою характерною ознакою культури є її креативний потенціал. На відміну від цивілізації, культура практично не може вичерпатись, «вигоріти», вичерпати свої ресурси: навіть якщо з якихось причин культура гине (здебільшого в результаті 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 чієїсь зацікавленості розвіяти попіл і кинути трохи хмизу – як багаття знову врочисто 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, тож 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 у 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 відкрита, тому цілком можливі евристичні міжкультурні взаємодії, схрещення і симбіози.

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 посилювалась 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, котрі забезпечують їх більшу стабільність, однак згодом у процесі розвитку соціальних організмів у них накопичувалися такі властивості, які надавали їм невірноважного 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) інфор-

маційно-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 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 наступним 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 життєвої верхівки суспільства різко зросла інтенсифікація і ефективність виробництва.

Між іншим, добре знана в Україні кукутені-трипільська культура (бере свій початок від 4 тис. 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 із 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 має 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. Відносно населення Британії та Ірландії античні автори ніколи не вживали терміна «кельти», і не збереглося ніяких 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 ст. 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 індоевропейської культурної традиції, арійська Північна Індія замикала сферу її впливу на сході. Розділені величезними просторами, кельти й арії довгий 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.

Більшість дослідників вважає, що підвалини кельтської культури склались із 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 ст. до н. е. кельти, за археологічними джерелами, фіксуються вже від середніх течій Рони і Луари – басейнами Рейну та Дунаю – до верхів'їв Ельби й Одери. Протягом першої половини I тисячоліття до н. е. кельти освоюють усю Західну Європу від Іспанії та Португалії до Британських островів. Однак у Середньому Подунав'ї та на північ від нього пануючою силою в сер. I тис. до н. е. стають народи скіфської культури. Їх війська, перетинаючи області сучасної 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 ст. 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 рр. 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.

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

М. Попович серед кельтських племен особливо виділяє плем'я боїв. Це велике і сильне плем'я було витіснене римлянами на землі сучасної Чехії і Моравії, а звідти германцями в Карпати. Простежується зв'язок цього етноніма з ім'ям карпатських горян-бойків. Кельтським за походженням є назва Галицької землі. 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. Виходя-

чи 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» (вони ж, за римською термінологією, «галли») на шляху до грецьких колоній довелось пройти або навіть частково колонізувати значну частину Підкарпаття, Поділля та Степової України. Між іншим, український субетнос бойки вважається слов'янізованими нащадками кельтського племені боїв. Кельтське плем'я рутенів знають ще в середині I ст. 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 ст. н. е. під натиском гунів і германців частина рутенів помандрувала на схід, у долину Дунаю. Незабаром про них дізнаються у споконвічно кельтському Норіку. На шляху до причорноморських колоній рутени повторили ті самі маршрути, якими сюди добиралися їхні предки, – галати, скіри, бої та ін.

На підставі подібної інформації прихильники кельтського походження Русі роблять висновок про зв'язок цього слова з *Ruth* – русини – *Rutheni*. І закарпатці, 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 із незапам'ятних часів і до Першої світової війни іменували постійно рутенами (лат. *Rutheni*).

Чимало яскравих паралелей дає порівняння слів із кельтської й 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, передусім дуб (слов'янське «древо»). Існує думка, що вшанування дубових гаїв слов'яни засвоїли від кельтів. Шанування дуба взагалі характеризувало в давнину багато європейських народів. Але підкреслений характер воно отримало у кельтів, де зберігалось і після прийняття християнства.

На відміну від римлян кельти не створили єдиної могутньої імперії, зберігаючи родоплемінний лад. У I століття до н. е. вони були витіснені з континенту римлянами і 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 узагалі 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 стійкі залишки кельтської цивілізації збереглися в Ірландії, яка не знала римського панування.

Із-поміж основних функцій культури здебільшого виділяють: *адаптаційну* – надає можливість кожному індивіду, який долучається до процесу функціонування і розвитку, прилаштуватися до наявних у суспільстві оцінок і форм поведінки; *пізнавальну* – ознайомлює зі знаннями, необхідними для оволодіння силами природи і пізнання соціальних явищ, для визначення у зв'язку з цим ціннісного ставлення до світу; *аксіологічну (ціннісну)* – дає можливість виробити ціннісні орієнтації людини, коригувати норми поведінки та ідентифікувати себе у суспільстві. Оцінка творів духовної й матеріальної культури розглядається в ній як артефакти у їх інформаційно-семіотичному значенні; *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; *нормативну* – відпрацювання і поширення відповідних 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; *людинотворчу (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; *світоглядну* – синтезує в цілісну і завершену форму систему чинників духовного світу – пізнавальних, емоційно-чуттєвих, оцінних, вольових тощо.

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 долучення до соціальної взаємодії і повноцінного життя в суспільстві вона повинна освоїти і 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-який поведінковий код, адаптуватися до культури будь-якої країни і епохи, якщо формується в їх світоглядно-аксіологічному контексті.

Таким чином, культура становить зміст процесу соціалізації. Це стосується як індивіда, так і нових поколінь, які приходять на зміну попередникам. Причому цей аспект має значення не тільки й не стільки для нового покоління, скільки для суспільства в цілому, бо завдяки трансляції соціального досвіду забезпечується наступність у функціонуванні суспільства, зберігається його якісна визначеність, самобутність – і це перманентна зміна поколінь і високий ризик розриву ланцюга спадкоємності. Це означає, що культура підтримує стабільність суспільства в історичному (точніше, в трансісторичному) форматі.

Культура постає не лише соціальним досвідом, який засвоюють люди в процесі соціалізації, а й способами, каналами передачі такого досвіду. Культура 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, сім'я) фактично означає деструкцію культури, яка потребує максимального залучення її регенеративних ресурсів. Унаслідок цього порушується органічність, інтегрованість суспільства, яке 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 полягає в тому, що вони не можуть існувати один без одного, а набувають сенсу й значущості лише в контексті один одного. Цінності можуть мати і самодостатнє значення для людей, але здебільшого вони знаходять обґрунтування свого існування в тому, що проявляються через норми і правила поведінки людей, а слідування їм підкріплюється позитивними і негативними санкціями.

Сенс механізму контролю полягає в тому, що культура орієнтує людей на певні поведінкові стандарти, створює стимули і мотиви дій і вчинків, що вважаються в певному соціальному співтоваристві нормальними, природними, правильними і т. ін. У такий спосіб культура «змушує» людей задовольняти свої потреби, досягати своїх цілей прийнятними, допустимими в цьому співтоваристві засобами. Вона немов приборкує людські пристрасті, скеровуючи їх у конструктивне 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 попередженні «неправильної» поведінки 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, скажі-

мо, француза від англійця, українця від поляка. Індивід має національну приналежність 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, і 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 би 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.

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 О. 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 «містечтва» «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 відає 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 тою чи іншою мірою проінтерпретована. Так само те, що називають історичними фактами або документами, не є зліпками або відбитками реальності, а її репрезентантами, котрі потребують декодування, тобто розкриття сенсу шляхом інтерпретації. Інакше кажучи, поняття коду «означає перехід від світу сигналу до світу сенсу» [652, с. 47].

Чимало історично сформованих форм поведінки, звичаїв, обрядів тощо не є системами. Так, у європейській культурі є комплекс звичаїв, згідно з якими люди вітаються: можна просто мовчки кивнути або поклонитися, привітати знайомого підняттям руки, вимовити стандартні слова привітання («Здрастуйте!», «Привіт!», «Добрий день» тощо), обмінятися рукостисканням, поцілувати дамі руку, обнятися тощо. Сукупність цих звичаїв склалась не випадково. Вони мають різне історичне і соціальне походження.

Уклін веде початок від стародавнього язичеського жертвоприношення богам (щоб покласти жертву, потрібно було нахилитися). Рукостискання – пізніший ритуал, що демонструє, на думку окремих істориків, відсутність зброї в руках. Підняття руки – типово міський жест людини, яка поспішає,

якій ніколи зупинитися. У селах такий жест донедавна сприймався з непорозумінням і навіть тлумачився як знак неповаги. А звичай цілувати руку прийшов із лицарського стану в аристократичних колах середньовічної Європи. Звісно, можна уявити собі, що в числі прийнятих у Європі форм привітання могли бути й інші варіанти – скажімо, у вигляді дотику носами, як це робиться у деяких африканських народів.

Отже, культурними системами є конфігурації феноменів культури, що являють собою логічно упорядковані конструкції, в яких окремі складові елементи логічно взаємопов'язані. Наприклад, евклідова геометрія будується шляхом формування усякого числа вихідних аксіом і понять та послідовного виведення з їх серії теорем. У християнській релігії біблійська історія, заповіді Мойсея, життя і діяння Ісуса утворюють єдиний культурний комплекс – зміст християнського вірування.

Культурні форми не ізольовані одна від одної. Вони взаємодіють між собою. Вони можуть поєднуватися і взаємоперетинатися, одні з них можуть бути складовими частинами інших. Проте будь-яка культурна форма має свої культурні ознаки, які складають її специфіку і тією чи іншою мірою виділяють її серед інших.

Однією з особливостей сучасної західної філософії є моралізація філософського дискурсу: проблеми теоретичної філософії відсуваються на другий план, поступаючись місцем філософії права, політики й моралі. Такі авторитетні мислителі, як Р. Рорті та Ю. Габермас вважають не лише можливим, а й необхідним висловлюватися з питань поточної політики, не приховуючи відвертих симпатій одній зі сторін. Подібний поворот можна пояснити станом розгубленості інтелектуальної спільноти перед обличчям культурного плюралізму, котрий визначає формат сучасного світу. Здебільшого для позначення культурного плюралізму використовують термін «мультикультуралізм», який за частотою вживання останнім часом можна порівняти хіба що з постмодернізмом на піку його популярності в середині 90-х років.

Домінування мультикультуралізму як світогляду і методології неминуче тягне за собою релятивізацію соціокультурного пізнання і зачіпає проблему ідентичності філософії. Мультикультуралізм піддає сумніву такі сакральні для філософії поняття, як «всезагальність» і «універсальність», стверджуючи, що культурні відмінності мають статус онтологічних, тобто «остаточних» відмінностей, і не можуть бути подолані без знищення носія цих відмінностей – конкретного народу або соціальної групи.

Визначення культурного плюралізму ускладнене неоднозначністю й невизначеністю самого поняття «культури». Культура – це незмінний набір стереотипів мислення і дії, які базуються на основних цінностях і відрізняють одну групу людей від іншої. Культура об'єднує людей у стійкі спільноти й водночас розділяє їх. Відмінності й інакшість існують у формі культурних груп, члени яких ідентифікують себе на основі належності до цих груп, а самі групи конститууються на підставі фундаментальної цінності, поза якою існування групи втрачає сенс [621, с. 82].

Якщо культура – це насамперед відмінність, то закономірним є питання про те, які відмінності слід вважати «культурними»? Однозначної змістовної відповіді на це питання не існує, бо культурним може бути будь-яке розрізнення, яке для індивіда й групи вважається головною ознакою ідентичності. Раса, мова, стать, релігія, професія та інші фактори можуть становити основу культурного відокремлення й розмежування.

Дроблення, плюралізація культурних форм особливо показові для періодів соціальних змін, коли відбувається руйнування одних форм ідентичності та створення інших. Ідентифікація через створення своєї культурної групи постає основним засобом подолання постмодерністського хаосу [621, с. 85]. Як приклад культурного релятивізму можна взяти ставлення різних культур до полігамії. Якщо ми належимо до культурної традиції, яка засуджує багатоженство, то будь-які дії влади, спрямовані на недопущення практики полігамії, розцінюються нами як справедливі. Але існують інші культури, у яких полігамія вважається не тільки допустимою, а й навіть сакральною.

Не існує ніяких причин для прийняття точки зору, згідно з якою наші моральні принципи, які ми отримали разом з нашою культурою, повинні мати значення й для інших культур. Культурний плюралізм не визнає зовнішніх критеріїв для полегшення вибору між тією чи іншою цінністю, а виходить із того, що лише перебуваючи «всередині» культури, люди в змозі здійснювати об'єктивний вибір між конкуруючими ціннісними уявленнями, спираючись на панівні в цій культурі колективні переконання. На сьогоднішній день культурний плюралізм має статус онтологічного плюралізму. Це означає, що він є абсолютним і щодо нього неможливо виробити інтегруючу форму, якусь «усереднену» культурну цінність.

Можна виокремити основні властивості культурних форм.

Просторова ніша. Кожна культурна форма посідає в просторі культури певну нішу, тобто місце, де створюються і функціонують феномени культури, що належать до своєї форми, і де відбувається діяльність людей із цими феноменами. Така ніша характеризується специфічними співвідношеннями координат, що визначає її місце щодо смислових осей культурного простору. Інакше кажучи, у кожній смисловій формі втілюються якісь специфічні смисли – знання, цінності, регулятиви. Культурна форма діяльності виникає та існує тому, що вона задовольняє потреби людей у цих смислах. Прикладом культурної ніші була доволі поширена така культурна форма проведення дозвілля, як настільні ігри: карти, доміно, лото, шахи, шашки тощо. Усі вони визначаються тим, що потребують певної розумової активності. Щоб грати в них, потрібно мати певний запас знань і вмінь.

Семантичний і соціальний потенціал. Сукупність смислів просторової ніші будь-якої форми культури становить її культурний потенціал. Його можна розглядати у двох планах – інтенсивному та екстенсивному. В інтенсивному плані йдеться про обсяг смислового змісту культурної форми,

тобто про сукупність знань, цінностей, регулятивів, із якими пов'язана діяльність у ній. Співвідношення між цими трьома основними типами смислів може складати по-різному. Наприклад, щоб оволодіти майстерністю гри в шахи, недостатньо оволодіти її регулятивами (правила ходів), потрібно знати шахову теорію (теорію дебютів, мітельшпілью, ендшпілью). Інакше справа складається в азартних картярських іграх, у яких ніякої особливої теорії немає і все залежить від везіння самого гравця. Звісно, що в шахах когнітивні смисли (знання) мають значно більше значення, ніж у картах.

У таких формах культури, як мистецтво чи мораль, регулятиви (правила поведінки і діяльності) зумовлені цінностями та ідеалами – художніми і моральними. А культура виробництва залежить насамперед від виконання відповідних технологічних вимог, тобто регулятивів. Таким чином, у культурних формах одні типи смислів можуть бути провідними, визначними, інші – другорядними, залежними. Співвідношення між цими трьома основними типами смислів визначає внутрішню структуру смислового змісту культурної форми. Залежно від того, який із них переважає в цій формі культури, вона стає ніби «поляризованою», зорієнтованою на ту чи іншу «вісь» культурного простору (когнітивну, ціннісну чи регулятивну).

Для того, щоб рівень семантичного потенціалу культурної форми не знижувався, його потрібно постійно відтворювати, поповнювати. Це потребує від суспільства відповідних затрат: повинні знайтися люди, які будуть зайняті діяльністю в певній культурній формі. Якщо суспільна потреба в якій-небудь формі культури послаблюється, то зацікавленість у збереженні її потенціалу зникає. Так відбувається відмирання форм культури.

У процесі аналізу смислового змісту якої-небудь культурної форми в екстенсивному плані береться до уваги сила впливу його на культуру і суспільство в цілому, тобто ступінь впливу цієї культурної форми на явища багатопольного світу суспільного життя. Ця сила являє собою соціальний потенціал культурної форми. Величина соціального потенціалу визначається тим, наскільки смисловий зміст такої культурної форми, її ідеї і принципи відбиваються на суспільному житті.

Кожна культурна форма має своїх носіїв, або адептів, – причетних до неї осіб, які так чи інакше підтримують її існування. Кількість таких особистостей – один із найбільш основних індикаторів її культурного потенціалу. Чим більша така кількість, тим більш вагоме місце посідає вона в культурі. Адепти будь-якої культурної форми можуть залишатися неорганізованою більшістю, а причетність до неї людей спільних інтересів приводить до їх намагання об'єднати і створити різні спілки, серед яких можна виділити як неформальні об'єднання, так і формально зареєстровані організації зі статутом, правилами членства тощо.

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 вважав 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.

Важливе і в багатьох аспектах ключове значення має виявлення і дослідження тих чинників і факторів, котрі істотно детермінують як конкретно-історичний статус-кво в питанні змістовної ієрархії справедливості, так і динаміку, спрямованість розвитку сфери колективного несвідомого – своєрідного живильного середовища, в межах якого започатковуються, розвиваються, структуруються та ієрархізуються ті чи інші світоглядно-аксіологічні акценти.

Як онтологічним, так і інтерпретативним ключем до колективного несвідомого є феномен архетипу: без його аналізу практично неможливо виявити і впорядкувати причинно-наслідкові зв'язки в означеній буттєвій сфері.

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 у 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» [27, с. 3].

Як зазначає А. Большакова, архетип можна визначити як (мета)концепт: інваріантне ядро людської ментальності, яке видозмінюється відповідно до конкретної історичної ситуації, у 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 Гуссерля, згідно з яким кожне пізнавальне «переживання» (сприйняття, уявлення предмета) апріорі містить «значення», «сенс». Виходячи з того, що сприйняття предмета як значення є одним із головних семіотичних законів, маємо таке: 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 хистка [83].

Карл Густав Юнг констатував: «Платон надавав надзвичайно великого значення архетипам як метафізичним ідеям, «парадигмам» або моделям, тоді як реальні речі у його розумінні є лише копіями цих ідей-моделей. Середньовічна філософія з часів Августина Блаженного, у якого я запозичив ідею архетипів, аж до Мальбранша та Бекона продовжує дотримуватися концепції

Платона. З часів Декарта та Мальбранша метафізичне значення «ідеї» або архетипу постійно зменшувалося – аж до перетворення його в «думку», внутрішню умову пізнання. Нарешті, Кант звів архетипи до обмеженої кількості категорій розуміння. Шопенгауер продовжив процес спрощення, одночасно надавши архетипам майже платонівського значення. Навіть у цьому побіжному змалюванні ми знову бачимо результат того самого психологічного процесу, який приховує інстинкти під покровом раціональних мотивацій і перетворює архетипи в раціональні поняття» [664, с. 334-335].

Природу архетипів Юнг пояснював так: «Існує мислення первісними образами або символами – більш древніми, ніж історична людина. Вічно живі, вони пережили всі покоління й досі складають основу людської психіки. Прожити повноцінне життя можна лише в тому випадку, якщо ми перебуватимемо в гармонії з такими символами. Це питання не віри чи знання, а узгодженості нашого мислення з первісними образами безсвідомого. Вони є матрицями всіх наших думок, на чому б ми не зосереджували наше свідоме мислення. Однією з таких первісних думок є ідея життя після смерті. Наука може вивчати її лише *a posteriori* – подібно до того, як вона вивчала, наприклад, функцію щитовидної залози, котра до початку ХІХ століття вважалася непотрібним органом, оскільки наука не могла її зрозуміти. Однаково для нас було б недалекоглядно вважати зазначені першообрази безглуздими. Стародавній *athanasias pharmakon* – еліксир безсмертя – насправді є значно глибшим і ґрунтовнішим поняттям, ніж нам здавалося досі» [663, с. 326].

Архетипи – це усталена символіка колективного безсвідомого. Вони об'єктивно уподібнюються до схем, які апіорно формують світ людських уявлень і володіють особливою силою навіювання. Це зумовлено тією обставиною, що архетипічний символ є трансперсональним за змістом та міжособистісним за смислом. Однак архетипи не сприяють внутрішній єдності, інтегрованості й несуперечливості особи, а навпаки – вносять істотну фрагментарність в особистісний формат. Крім того, вони не забезпечують смисловими орієнтирами, оскільки є ціннісно нейтральними. Архетипи не допомагають осягнути ні смисл, ні істину. Не можна також сказати, що вони сприяють особистісному становленню, оскільки архетипи часто деморалізують вольові якості, абсорбують індивідуалізм, розчиняючи його в імперсональній стихії.

Якщо Платон відводив архетипам виняткове місце в ієрархії філософських понять, кваліфікуючи їх метафізичними ідеями, парадигмами та моделями, а весь навколишній світ називаючи лише зліпком, більш або менш вдалою копією цих ідей, то Карл Густав Юнг визначав архетипи «системами, що є одночасно образами та емоціями» [85, с. 64]; «символічними формулами, які починають функціонувати там, де або ще не існує свідомих понять, або ж де такі поняття з якихось причин узагалі неможливі» [666, с. 359]; «типовими способами розуміння – де б ми не зустрічалися з регулярними формами розуміння, маємо справу з архетипом, незалежно від того, наскільки усвідомлюємо його міфологічний характер» [664, с. 336].

Згідно з Юнгом, архетипи – це вроджені психічні структури, котрі складають основу загальнолюдської символіки і сприймаються людиною на рівні інтуїції або у «змінених станах свідомості». З огляду на те, що архетипи є універсальними (притаманними всім людям), їхній символізм викликає однакові почуття і схожі поведінкові реакції. «Архетипи – це щось на кшталт органів дораціональної психіки, перманентно успадковувані ідеї, позбавлені специфічного змісту. Такий специфічний зміст з'являється лише на рівні індивідуального життя. Я характеризую архетипи як доміанти безсвідомого, а той шар безсвідомої душі, який складається з цих поширених динамічних форм, називаю колективним безсвідомим» [665, с. 79].

Своє дослідницьке кредо Юнг сформулював так: «Окрім нашої безпосередньої свідомості, яка має цілком особистісний характер і яку ми вважаємо єдиною емпірично достовірною психікою, існує інша психічна система – колективного, універсального та безособового характеру, яка є ідентичною для всіх індивідів. Це колективне безсвідоме розвивається не індивідуально, а передається у спадок» [664, с. 339]. Нескінченна повторюваність закарбувала архетипи, проте не у формі образів, *сповнених змістом*, а у формах *беззмістовних*. У цьому контексті істотне дослідницьке значення має понятійно-концептуальне розмежування архетипів, інтуїцій та інстинктів.

Найбільший внесок у прояснення цих аспектів належить знову-таки Юнгу, який зазначав: «Інстинкт є цілеспрямованим імпульсом із метою здійснення певної складноструктурованої дії, тоді як *інтуїція* становить безсвідоме цілеспрямоване розуміння складної ситуації» [664, с. 332]. Він же інтерпретував архетипи як апіорні, вроджені форми інтуїції, які є детермінантами всіх світоглядних вердиктів індивіда: «Якщо інстинкти змушують вести характерний для людей спосіб життя, то архетипи обмежують можливі способи його сприйняття і розуміння специфічними людськими рамками. Інстинкти і архетипи творять «колективне безсвідоме». Я називаю це безсвідоме «колективним», тому що, на відміну від особистого безсвідомого, воно складається не з індивідуальних, більш або менш унікальних, елементів, а з елементів універсальних і таких, що регулярно виникають. Інстинкт у своїй основі є колективним, тобто універсальним і регулярним явищем, яке не має нічого спільного з індивідуальністю. У цій якості архетипи подібні до інстинктів» [664, с. 333].

Понятійно-функціональне розмежування архетипу та інстинкту полягає в тому, що «першообраз (він же – архетип) доцільно визначити як сприйняття інстинктом самого себе, тобто як автопортрет інстинкту; так само, як свідомість – це внутрішнє сприйняття об'єктивного життєвого процесу. Як свідоме розуміння надає нашим діям форму і напрямок, так і безсвідоме розуміння через архетип визначає форму і напрямок інстинкту» [664, с. 335]. Що ж стосується колективного безсвідомого, то воно «складається з суми інстинктів та їхніх корелятивів – архетипів. Так само, як інстинктами, кожна людина володіє ще й запасом архетипічних образів» [664, с. 336].

Інстинкт – універсальний інструмент самореалізації живої природи загалом і кожного її структурно-функціонального елемента зокрема. На підтвердження цієї тези Юнг наводить приклад квітів рослини юкка, які «розкриваються лише на одну ніч. Метелик бере пилок з однієї квітки і робить з неї маленьку кульку. Потім він сідає на іншу квітку і вводить кульку в отвір маточки. Цю складну операцію метелик робить лише один раз протягом свого життя. Такі випадки неможливо пояснити за допомогою гіпотези про заучування або тренування, тому були висунуті нові способи пояснення, що ґрунтуються на філософії Анрі Бергсона й акцентують на факторі інтуїції.

Інтуїція – це безсвідомий процес, результатом якого є вторгнення безсвідомого – раптової ідеї або передчуття – у свідомість. Це нагадує процес сприйняття, однак, на відміну від свідомої діяльності органів чуття та від самоаналізу, сприйняття є неусвідомленим. Ось чому ми говоримо про інтуїцію як про «інстинктивний акт розуміння». Він є процесом, аналогічним інстинкту, – з тією різницею, що інстинкт є цілеспрямованим імпульсом, спрямованим на здійснення певної складної дії, тоді як інтуїція є безсвідоме цілеспрямоване розуміння» [664, с. 332].

Власне, відрив людини від інстинкту, протиставлення себе інстинктові творить феномен свідомості, надає йому структуризованих ознак. Інстинкт – це частина природи, у той час як свідомість – виклик їй, заперечення ефективності природних засобів самореалізації. «Доти, доки ми заглиблені в природу, у нас нема свідомості і ми живемо під захистом інстинкту, який не знає проблем. Свідомість покликана зробити те, що природа завжди робила для своїх дітей, а саме: прийняти конкретне й безпомилкове рішення. Тут нас охоплює людський страх за те, що свідомість – наша Прометеєва перемога – в кінцевому результаті не зможе слугувати нам так само надійно, як природа» [661, с. 315].

Імовірно, з цієї причини «нам значно зручніше спостерігати за інстинктами у тварин або дикунів, ніж у самих себе. Це пояснюється тим, що ми звикли ретельно розглядати власні дії і знаходити їм раціональне пояснення. Однак це аж ніяк не гарантує бездоганність наших пояснень. Нема потреби у надлюдському інтелекті, аби побачити крізь мілководдя нашого раціоналізування реальний мотив – інстинкт, що стоїть за ним» [664, с. 333-334]. Між іншим, людська поведінка підлягає впливу інстинктів набагато більше, ніж це зазвичай вважається. «Нам властиво надто часто помилятися стосовно інстинктивного перебільшування нашого раціоналізму. Інстинкти – це типові види дій, і як тільки ми маємо справу з одноманітними й регулярними видами дій та реакцій, то оперуємо інстинктом» [664, с. 334].

Етіологічно близькою до архетипів є природа та алгоритм дії методу (механізму) вільних асоціацій. Його сутність полягає в тому, що індивід, споглядаючи одне явище, має на увазі інше, причинно або асоціативно пов'язане з ним. Юнг стверджував, що фактично будь-які безладні форми стимулюють асоціативний процес. Він наводив приклад зі щоденника Леонардо да Вінчі, у якому великий митець визнав, що натхнення для неймовір-

них ідей запозичував у звичайному блиманні вогню, смітті під ногами, хмарах під час заходу сонця і багатьох інших дрібних деталях повсякденності. Виявляється, метод вільних асоціацій без надзусиль «домальовував» усе, чого бракувало, або, навпаки, відсікав, як від мармурової брили, все зайве, залишаючи неперевершену досконалість Венери, Цирцеї та Діви Марії.

1.3. СИМВОЛІЧНА ДІЙСНІСТЬ СПРАВЕДЛИВОСТІ

У гуманітарному пізнанні істина має не лише фактуальний, а й ціннісний характер. Ціннісні підстави істинності гуманітарного матеріалу можуть мати прихований, неявний і раціонально необґрунтований характер. Символічний характер гуманітарного дослідження зумовлений тим, що інтерпретаторська діяльність суб'єкта не має завершеного характеру.

Парсонс, слідуючи не лише за Вебером, а й за тим напрямком думки, який простягається принаймні від Віко, виробив «розуміння культури як системи символів, за допомогою якої людина надає значущість своєму досвіду. Системи символів, створені людиною, що поділяються іншими людьми, які є результатом домовленості, мають упорядковані ознаки і яким можна навчити, забезпечують людей значущою системою координат, у межах якої відбувається їх орієнтація щодо один до одного, до зовнішнього світу і до самих себе. І породження, і визначальний фактор соціальної взаємодії, системи символів по відношенню до процесу суспільного життя є тим же, чим є комп'ютерна програма щодо операцій комп'ютера, генна спіраль – до розвитку організму, креслення – до спорудження мосту, партитура – до виконання симфонії, або, якщо вибирати більш скромну аналогію, рецептура торта – до процесу його випічки. Система символів є тим джерелом інформації, який надає форму, напрям, відмінні риси і сенс повсякденній діяльності» [142, с. 285-286].

У філософському сенсі образ є результатом відображення об'єкта у свідомості людини. Тут взаємодіють два рівні – чуттєвий та мисленнєвий. Кожен символ є образом, і кожен образ певною мірою символічний, але образ вичерпує лише феноменологію символу; можна сказати, що він є зримим корелятом символу, точніше, метаморфеми символу, і як такий неминуче пародіює смислову гаму символу, являючи її у всій наочності. Ідея (метаморфема) стає видимою завдяки конкретності образу; зрощуючись, зіштовхуючись із ним, вона народжує символ як ейдос, як вид. Бачити – означає бути в ідеї; образ є цим буттям. Звідси – й істотна відмінність між словами «дивитися» та «бачити». Образ не *бачать* – на нього *дивляться*, тоді як ідею не можна споглядати (*дивитися*) – її *бачать* або *не бачать*.

Дивитися на образ – значить *бачити ідею*. Що я бачу, дивлячись на картину Рафаеля? Для того, щоб дати відповідь, я повинен спершу з'ясувати, на що я дивлюся. Картина Рафаеля є в цьому аспекті певною сукупністю – зокрема, полотна, рами, фарб, лаку тощо. Отже, дивлюся я на «багато», але бачу

дещо «одне». Це «одне» і є ідея. А от що стосується полотна, рами, фарб і лаку, то на них я насправді *дивлюся*, але у форматі картини я їх *не бачу*.

Художній образ – фіксований у певному зображенні спосіб оцінки зображеного. У цьому сенсі він ідеальний, надчуттєвий. Художній образ є фіксованим у творі мистецтва способом сходження від чуттєвості речі до позачуттєвої людяності суб'єкта естетичної діяльності. Отже, що я бачу, дивлячись на картину? Образ, чуттєво-надчуттєву реальність, чуттєво явлену ідею. Але образ ще не є самою ідеєю; він – «спосіб сходження» до неї. Тому дивитися є «способом сходження» до бачити. Зрештою, можна дивитися, але не бачити.

Історія терміна «ідея» є історією неухильної його деградації: найбільш конкретному зі слів судилося стати найбільш абстрактним. «Ідея», «ейдос» є «тим, що видно»: це саме 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 обидва слова – «ідея» та «ейдос» – походять від спільного слова, котре має два смислових значення: бачити і знати. «Ідея» та «ейдос» означають одне й те ж: розумне бачення; в «ідеї» більше підкреслено «бачення», тоді як в «ейдосі» – «знання». Бачити – значить знати.

Образ вичерпується фазою, коли на нього дивляться, тоді як символ виходить за ці межі й перегукується з ним лише аспектом своєї чуттєвої явленості. Наприклад, коли геометр креслить на дошці геометричні фігури, то очевидно, що, дивлячись на них, він бачить не конкретні «тут-і-тепер» лінії і крапки, а лінію як таку, крапку як таку. Образи, накреслені на дошці, є для нього лише «способом сходження» до ідеї; іншого значення вони не мають. Якщо з дошки стерти ці образи, то стертою виявляється не ідея, а лише умова її видимості, явленості. Стирається чуттєва явленість ідеї; сама ідея такій ексекуції не підлягає. Те, що не «стирається», власне, й складає нередукованість символу в образ.

Символ і алегорія історично найбільш споріднені. До Гете, романтиків і Шеллінга вони майже не розрізнялися між собою. Символ не є алегорією, хоча і в цьому випадку обом термінам притаманна низка спільних характеристик. Алегорія-інакомовлення виражає ідею засобом образів. Загалом це визначення збігається з дефініцією символу. Але саме тут, як ніде, проявляється істина старого латинського прислів'я: «Коли двоє *кажуть* одне й те ж, вони ніколи не *говорять* одне й те ж». В алегорії зв'язок між ідеєю та образом має механічний, розсудливо-навмисний і лише ілюстративний характер. Взаємодія їх позбавлена динаміки діалектичного конфлікту, в результаті якого вони могли б породити якусь якісно нову синтетичну єдність. Вдамося до прикладу відомих алегорій, які підтверджують сказане: лисиця втілює ідею хитрості, заєць – боягузтва, ваги – правосуддя тощо. Алегорії ці винятково ілюстративні й механічні, зумовлені наміром, тенденцією, дидактикою, і не трансформуються в синтез.

Мовою кантівської філософії алегорію можна було б охарактеризувати як зразок «фігурного синтезу», що зображує поняття для його пересадки в сферу практичного розуму, тобто моралі. Тому алегорія, будучи специфічно-смысловим відображенням об'єктивно даного, залишається тільки відображенням без можливості виходу в сферу творчої активності. У цьому і полягає її відмінність від символу, який, будучи також зображенням ідеї, глибоко діалектичний і синтетичний. У символі ідея не тільки відображається в образі, а й перетворюється в ньому, перетворюючи одночасно і його в якісно новій єдності. Образ у символі «сходить» до ідеї; в алегорії він залишається «ейдолоном», котрий наслідує ідеї. Символ сутнісно й онтологічно протистоїть розсудливості й цілеспрямованості; він завжди спонтанний і надзвичайно антитеологічний.

Алегорія, навпаки, цілком зумовлена сферою каузальності й доцільності. Ідея в ній – причина і мета образу. Для того, щоб зробити дурість наочною, вона вдається до гарбуза. Тому алегорія не глибока і принизливо очевидна. Механічно поєднані її елементи зберігають своє автономне значення. Строго кажучи, коли в алегорії я дивлюсь на гарбуз, але не бачу дурість, а лише абстрактно її мислю. Тут мені явлена не *ідея* дурниці, а її **поняття**. У символічному поєднанні, якби воно було можливим у цьому випадку, гарбуз і дурість втратили би своє колишнє автономне значення, і гарбуз уже був би не просто гарбузом, а дурість – не тільки дурістю; до них додалося б якесь «трохи», з якого, за відомою думкою Брюллова, і «починається мистецтво» і з якого в даному разі почався б символ.

Різниця між символом та поняттям принципова, бо поняття виключає будь-яку образність, натомість символ здійснюється, як правило, образно. У гносеологічному відношенні можна було б сказати, що поняття оперує думкою розсудливо, а символ – образно, у результаті чого поняття завжди абстрактне, тоді як символ, навпаки, завжди конкретний. Поняття є доцентровим; гранична ясність і виразність – його ідеал. Натомість символ – відцентровий; ясність і виразність його образу – це мімікрія. Загальнообов'язковість символу – завжди конкретна й індивідуальна. Думка Ф. Шеллінга про твір мистецтва як «несвідому нескінченність» висловлює саме цей аспект. Можна сказати, що якщо загальнообов'язковість поняття є даністю, то загальнообов'язковість символу – завжди заданість, оскільки символ є не просто фактом сприйняття, а його метою. Резюмуючи, зауважимо: символ принципово відрізняється від поняття, а й у цьому випадку поняття як морфема несе в собі потенційно символічність, тобто як і будь-який знак, воно може стати символом.

Ідеї Платона при детальнішому, уважнішому їх розгляді виявляються не чим іншим, як символами. Монадологія Г. Лейбніца в основі своїй символічна. І. Тен, який розумів прекрасне як ідею, видиму через темперамент, безумовно користувався поняттям символу. «Творча еволюція» А. Бергсона і весь фрейдизм – наскрізь символічні, хоча чимало авторів уникають вживання терміна «символ». Вчення Г. Когена та П. Наторпа про гіпотезу, метод

і закон також є, по суті, символізмом, а Е. Гуссерлю завадила бути символістом надто споглядальна теорія ейдосу. Цей перелік можна було би продовжити. Цікаво, що його не уникли б і багато філософів, які зробили вінцем думки саме поняття і логіку, зневажливо ставлячись до образного мислення. Так, наприклад, Г. Гегель високо цінував Я. Бьоме і вважав його одним із провісників новітньої філософії, кваліфікував його як «досконалого варвара» за подібну форму мислення. Це однак не завадило самому Гегелю бути «символістом» і здійснювати під прикриттям понятійної форми ретельно приховувані «переноси»: синтези в гегелівських тріадах швидше метафоричні, ніж такі, що відповідають правилам формальної логіки.

Символ є відображенням явища. Суб'єктивний ідеалізм заперечує незалежність явища від свідомості; формула його говорить: бути – значить бути в сприйнятті. Шопенгауер так і починає свою головну працю: світ – моє уявлення. Це положення здається йому настільки очевидним, що його значення він поширює на всіх істот, здатних до пізнання. Людина, згідно з А. Шопенгауером, не знає ні Сонця, ні Землі; лише око бачить Сонце, а рука відчуває Землю. Отже, світ існує тільки як уявлення. Помірковуємо, чи справді це положення достовірне.

А. Шопенгауера спростовує власна ж логіка, послідовно доведена до кінця. Світ є моє уявлення. Припустимо, що це так. Але це означає, що все, що я бачу, чую, відчуваю, все феноменально існуюче є лише уявленням. Я не знаю ні Сонця, ні Землі, а знаю тільки око, яке бачить Сонце, тільки руку, яка відчуває Землю. Але якщо все, що належить світу, є уявлення, значить поданням є і очі, що бачить Сонце, і рука, що відчуває Землю, та й сама людина як суб'єкт уявлення. Виходить, що не існує розмежування на об'єкт і суб'єкт уявлення; суб'єкт уявлення є результатом свого уявлення, яке, в свою чергу, має свої уявлення.

Символ не лише відображає явище, а й водночас модельно породжує його, і тоді воно саме стає символом. Ця можливість залежить від різних умов. Символічним є факел, що горить на могилі Невідомого Солдата, але зовсім не символічний факел у руках людини, яка обстежує в такий спосіб горище. Символічність речі обумовлена ще й рівнем і настановами свідомості. Не кожна жінка, наприклад, сприймає дзеркало як символ. Так само не всі акцентують увагу на символізмі годинника, дерева або моря. Можлива також суто ситуативна, випадкова символічність явища. Чоловік приходиться у магазин, щоб купити синю сорочку. Продавчиня через неуважність загортає йому чорну. Вдома виявляє помилку, але не надає їй особливого значення. Через деякий час йому приносять звістку про смерть близького родича, який помер тоді, коли робилась покупка в магазині. Такий випадок або збіг обставин набувають глибокої символічності.

За своєю структурою тип аналогічний родовому поняттю формальної логіки, який узагальнює особливості конкретно даного, і тому є, на відміну від символу, не *forma formans*, але *forma formata*. Можливі, однак, і символічні типи; для цього тип повинен бути, по-перше, образним, а не аб-

стракним; по-друге, навіть залишаючись поняттям, він повинен не замика-тися в рамках своїх узагальнень. Символічним типом можна вважати, напри-клад, «прото-рослину» («Urpflanze») Гете. Маючи на меті знайти єдиний прототип, нескінченними модифікаціями якого є всі дійсні та можливі рос-лини, Гете імажинував свою ідею і навіть зробив малюнок «прото-рослини». У цьому випадку тип проявився символічно: узагальнення справжніх рослин у намальованій символіці образу включало в себе також неозорі потенції можливих рослин, тобто смислове і образне відображення конкретно даного. Воно маніфестувало себе не лише зовнішнім виявом, а й внутрішніми зако-номірностями природи, тому стало творчо-конститууючим принципом, який переріс сферу конкретної даності.

Символ так чи інакше завжди типовий, але не кожен тип є сим-волічним. Тип символічний тоді, коли він а) непростий, б) невичерпний, в) винахідливий. У творах мистецтва межа між символом та алегорією часто відносна. За зовнішнім покровом алегорії може ховатися потужна символіка.

Уособлення узагальнює в собі майже всі форми символу. Це і знак у широкому сенсі, і метафора, і образ, і алегорія, і тип, і порівняння. Отже, усе сказане вище стосується і його. Нам залишається відзначити специфіку цьо-го терміна і, відповідно, його специфічний зв'язок із символом.

Якщо в метафорі, образі, алегорії і т. д. зв'язок між означуваним і тим, що означає, має не обов'язково персональний характер, то в уособленні він неминуче персональний. Метаморфема втілюється в образі. Специфіка уособлення саме в тому, що кожна ідея репрезентована в ній як жива істота, особистість, персона. «Що» мислиться тут як «хто», абстрактні поняття наділені всією повнотою одухотвореності.

Стадія уособлення властива розвитку не лише народів, а й кожної індивідуальної свідомості. Можна сказати, що через цю стадію проходить у дитинстві кожна людина. Дитина – класичний міфотворець; їй сили природи вважаються чимось чужим і таємничим, тому вона й справляється з ними по-своєму засобами ігрової фантазії. Пояснення дорослих чужі й недосяжні для дитини: якщо їй пояснити «грим» як «скупчення електрики», то в кращому разі дитя зробить вигляд, що зрозуміло вас. Ставши дорослим, воно прибор-кає грим фізичною формулою, як у дитинстві приборкувала його уособлен-ням, бо без реальної підтримки символу неможливо було б переступити че-рез провалля, утворене між емпіризмом переживання і незрозумілою фразою про «скупчення електрики».

Символ – це завжди порівняння, подоба; в його основі лежить закон аналогії. Можна сказати, що морфема його – якою б вона не була – виступає в якості чуттєвого аналога метаморфеми, тобто співвідношення між обома пластами символу ґрунтується на уподібненні форми змісту. Форма зримо розігрує смисл, є його повноважним представником у модусі наявного буття смислу. Разом з тим сенс є формою, даною як подоба. Символ як єдність форми і змісту – це єдність аналогії в тезі та антитезі її членів. Втім, не кожне порівняння є символічним. Порівняння символічне тоді, коли між його-

го членами існує не лише спільність типологічного гатунку, а й єдність генетичного витоку, тобто коли аналогія є одночасно і гомологією. В іншому разі порівняння може бути чим завгодно, але не символом.

На відміну від образу, символ не просто вказує на символізовану сутність, а й реально містить її в собі, тобто передбачає не лише смисловий, а й онтологічний зв'язок із символізованим. О. Лосєв інтерпретував символ не як образ сам по собі, а як реальну дію в образі символізованої суті, підкреслюючи цим важливість онтологічного зв'язку між зовнішнім явищем та внутрішнім змістом.

Найбільш плідним було розкриття онтології символу в послідовника В. Соловйова – П. Флоренського, який висловив ідею онтологічної 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. Проблему типізації історико-культурних видів символізму вирішував С. Аверінцев. Античне розуміння символу розкривається в А. Тахо-Годі. Онтологічний підхід до розуміння символу не обмежується традицією всеєдності, у руслі якої намагалися осмислити символ М. Мамардашвілі та А. П'ятигорський.

Символи розкриваються як у культурному, так і в 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 у 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 такому: 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.

Рольф Шпрандель переконливо довів, що суспільні групи, які формалізували уявлення про себе у вигляді символів, гербів чи самоназв, є найбільш інтегрованими і володіють найвищим рівнем самоідентифікації. У групах же, які не досягли відповідного рівня символізаційної репрезентації, самоідентифікація відбувається на основі часткових, фрагментаризованих уявлень про себе і навколишній світ (наприклад, засобом агресивності, спрямованої проти інших, відрази щодо етнічних, конфесійних та сексуальних меншин і т. ін.). Такі світоглядно-орієнтаційні й самоідентифікаційні уявлення не складають і не можуть скласти цілісної картини світу, тому світогляд суб'єктів, яким притаманний подібний тип світобачення, не має усталених ознак: інкорпорація будь-якого, навіть незначного, нового сегмента світобудови може призвести не лише до істотного переакцентування загальної інтерпретаційної тональності, а й у цілому до переформатування картини світу, до істотного переакцентування змістовних аспектів.

Під час структуризації образно-символічної картини світу здебільшого виокремлюють три основних типи образів. Їх можна позначити як *міметичні* (наслідувальні), *символічні* (алегоричні) та *знакові*. Вони відрізняються один від одного характером вираження духовного змісту в матеріальних образах. Міметичні образи беруть свій понятійний початок від терміна мімезис (з грецьк. – наслідування) – відтворення певного зразка або сповідування відповідного стилю. Їм притаманний найвищий ступінь ізоморфізму: вони подібні до відображення в дзеркалі, нагадують вправні копії оригіналів.

Символічні образи більш умовні. Якщо філософське судження містить формально-логічну істину, то символічний образ – істину, осягнену за допомогою розуму. Знання про метафізичні істини міститься саме в символах, котрі виникли з метою як з'ясування, так і приховування істини (залежно від конкретно-історичної доцільності). З одного боку, символ слугує для позначення, посилення образу. З іншого боку, він є захистом невимовної істини від «першого-ліпшого», пересторогою для поверхового, профанативного пізнання істини. Повноцінне когнітивне оволодіння символом призводить до вишуканої інтелектуальної насолоди, досконалого завершення процесу пізнання.

Що ж стосується знакових образів, то доволі поширеним і усталеним є уявлення про них як про знамення, «чудесне явище, яке порушує порядок феноменального буття і сповіщає про деякі надзвичайні події, пов'язані в основному зі здійсненням пророцтв» [96, с. 50]. У цьому розумінні знак уподібнюється до певної скрижалі, до того, що підлягає засвоєнню, а не рефлексії чи дискурсу. Це щось на кшталт натяків життєвої логіки чи історичного фатуму. Ними можна скористатися або знехтувати, втім, не підлягає сумніву,

що з приводу наукової достовірності та фактичності такого типу образів відкривати дебати безглуздо, бо вони здебільшого є не актуалізованими фактами і не способом dokonаної дії, а чимось на кшталт формалізованої евристики, якій притаманні потенційність (тобто наявність як потенціалу, так і потенціювання), імовірність, евентуальність і перспективізм.

Знак є предметом, що слугує для заміщення або репрезентації іншого предмета (властивості або відношення). Він використовується для збереження, переробки й передачі повідомлення. Знак – інтерсуб'єктивний посередник, а знакова діяльність – засіб масштабування, структуризації та ідентифікації соціального світу (змісту). Як канонізовані, так і апокрифічні євангелія свідчать, що одним із найбільш поширених висловів Ісуса Христа було запитання: «Чи вмієте ви читати знаки?» Це питання – не пряме й не риторичне: його особливість і значущість полягала у підтекстуальному ствердженні можливостей кожної людини читати знаки, вловлювати їхнє семантичне навантаження, екзистенційну напругу, психологічну акцентованість, телеологічну спрямованість тощо.

Співвідношення знака та тієї реальності, яку знак покликаний відтворити (віддзеркалити, витлумачити, проінтерпретувати), вважається доволі простим і навіть тривіальним, проте насправді зазначений аспект є складним і суперечливим як у смисловому, так і в телеологічно-функціональному аспекті. Найбільш ґрунтовна й переконлива версія кореляції знаку та реальності належить Ернсту Кассілеру, який констатував: «Якби знак був лише повторенням готового змісту сприйняття або уявлення, то було б незрозуміло, навіщо потрібна така убога копія і яким чином досягти її достеменно адекватності. Не дивно, що з таким підходом неухильно приходиш до принципового скепсису щодо знаків узагалі. Якщо справжнім та головним завданням мови вважати повторне вираження засобом мовних знаків тієї реальності, яку ми знаходимо вже готовою в окремих відчуттях та сприйняттях, то одразу з'ясовується, наскільки далекою від цього завдання є кожна мова. У порівнянні з безмежним багатством і багатоманітністю даної нам у спогляданні дійсності всі мовні символи повинні здаватися порожніми, абстрактними і невизначеними» [251, с. 202].

Ні, знак – не просто відбиток чи копія якоїсь реальності – йому притаманні цілком оригінальне й суверенне значення і функціонально-інструментальне покликання. Цінність знаку полягає не лише й не стільки в тому, що він отримує із чуттєво конкретного змісту, скільки в тім, що він до цього змісту додає. Це перегукується із законом загального емоційного знаку Теодюль Арман Рібо, згідно з яким знак ніколи не буває емоційно нейтральним чи індиферентним: він завжди коригує, конкретизує і концептуалізує, підштовхуючи людину в певному психологічно-вольовому і аксіологічно-телеологічному напрямках.

Тут варто знову вдатися до ілюстративних послуг Ернста Кассілера: «Художнє зображення є тим, чим воно відрізняється від звичайної

механічної репродукції. Воно не є відтворенням враження в його чуттєвій повноті, воно добуває з нього певні «виразні моменти», тобто моменти, за допомогою яких наявна буттєвість розширяється за межі самої себе і які ведуть художню, творчу, синтетичну, просторову фантазію в певному напрямку» [251, с. 203]. Тому загалом можна погодитися з Фердинандом де Соссюром, коли він стверджує: «Зв'язок між знаком та його значенням є довільним» [525, с. 100]. Єдине, що слід було б дещо скоригувати, то це пом'якшити модальність висловлювання за рахунок зниження рівня категоризму.

Можна погодитися з Карлом Густавом Юнгом, коли він зазначає: «Кожне розуміння, яке витлумачує символічне вираження в сенсі аналогії певного знайомого предмета, має семіотичну природу. І навпаки, розуміння, яке витлумачує символічне вираження як найкращу і найбільш зрозумілу формулу порівняно з невідомим предметом, має символічну природу. Розуміння ж, яке витлумачує символічний вираз як іншомовлення якогось знайомого предмета, має алегоричну природу. Наприклад, пояснення хреста як символу божественної любові є поясненням семіотичним, оскільки «божественна любов» з'ясовує сутність предмета точніше й краще, ніж це робить хрест, який може мати багато інших значень. Навпаки, символічним виявиться таке пояснення хреста, яке розглядає його, окрім інших пояснень, в якості вираження чогось незнайомого і незрозумілого, містичного або трансцендентного, тобто перш за все психологічного аспекту, який точніше виражається у вигляді хреста» [666, с. 255].

Важливе методологічно-концептуальне і когнітивно-гносеологічне значення має аспект співвідношення знаку та символу. Ця істотність зумовлена вже хоча б тією обставиною, що понятійне й функціонально-інструментальне розмежування наведених аспектів свідчить про теоретичну зрілість, певний ступінь дослідницької розробки предмета дослідження. Гомогенізаційний підхід до інтерпретування знаку та символу був притаманний Ернсту Кассінеру, який вважав символічним будь-яке сприйняття реальності за допомогою знаків.

Утім, найбільш переконливим в аргументаційному та ілюстративному плані є гетерогенно-розмежувальне змалювання функціонального призначення знаку та символу, яке асоціюється насамперед із постаттю Карла Густава Юнга: «Знак завжди менший, ніж репрезентоване ним поняття, тоді як символ завжди містить більше, ніж його очевидне значення. Крім того, символ – це природний і спонтанний продукт. Жодний геній не брався за перо або пензель зі словами: «Отже, зараз я створю який-небудь символ». Жодна людина не може взяти більш або менш раціональну думку, отриману шляхом логічних висновків, і надати їй «символічної» форми. У який фантастичний одяг не вбрати її, вона однаково залишиться знаком, який прикриватиме раціональну ідею, а не символом, що таїть у собі щось нове, незбагненне. Тому сни спонтанно породжують символи, а не структуруються засобом тверезого розрахунку» [661, с. 49]. Із цього при-

воду Титус Буркхардт додає: «Символ не є лише умовним знаком. Завдяки певному онтологічному закону він виявляє свій архетип. Саме з цієї причини традиційна символіка ніколи не втрачає своєї краси» [430].

У перекладі зі старогрецької слово символ означає поєднувати, пов'язувати. Ці первісні уявлення про смислове навантаження будь-якого конкретного символу зокрема і символіки взагалі, вочевидь, були найбільш автентичними і адекватними глибинному призначенню символіки як такої. Символи – найвпливовіші посередники між людиною та світом: правду кажучи, «сене нашого буття розкривається в ієрархії символічних дисциплін пізнання та творчості» [54, с. 132]. Сама мова *de facto* є символічним засобом порозуміння, а будь-яка символічна форма (понятійний світ пізнання чи образний світ мови, міфу, мистецтва), за влучним зауваженням Іогана Гете, – це «синтез світу та духу».

Символ є загальним конструктивним принципом, який покликаний сприяти змістовно-критеріальній гомогенізації суб'єктами об'єктів. Будь-яка символізація – це смислове зачаклування, інтерпретаційний аверс відповідного феномену чи явища. Тому, з'ясування первісних, автентичних смислових параметрів об'єкта дослідження потребує розчаклування герменевтичного реверса. Залежно від соціального, психологічного і культурного контексту змінюється не істина, а символи, які ми створюємо в процесі наших спроб пізнати істину. Сила символу полягає в його спроможності охоплювати, позначати й сполучати соціальні реальності, які не піддаються обмеженій термінології науки, адже символ дозволяє передати істотно складніший смисл, ніж передбачає буквально розуміння.

У праці «Символічний інтеракціонізм. Перспективи і метод» (1969) Герберт Блумер зазначав: оскільки людина живе в світі значень, то символічний інтеракціонізм – це дії на підставі значень, отриманих унаслідок відповідної інтерпретації дійсності. І хоча значення нам задані як визначення (дефініції), однак лише розуміння їх розкриває перед суб'єктом горизонт смислової перспективи і можливі вектори дії. Таким чином, ми маємо справу не стільки з об'єктами, скільки з дефініціями об'єктів, інтерпретуючи їх засобами переважно символів. І оскільки соціальне буття насамкінець є наслідком інтерпретацій, оцінок і визначень символічного походження, то його дослідження має бути орієнтоване на осмислення логіки і закономірностей символічної діяльності символічного суб'єкта.

Ното *symbolicus* (людина символічна як основний концепт «Філософії символічних форм» Ернста Кассіра) – це індивід, наділений здатністю формувати символи і спілкуватися за їхньої допомоги. Завдяки символам ми трансформуємо уявлення про світ у ті форми, рефлексії і стереотипи, котрі найбільш прийнятні, зрозумілі й зручні. Засобом символу людина здійснює як процедуру декодифікації (розшифрування) світу, явища, феномена, так і ритуал кодифікації (зашифрування) в термінах, оптимальних для засвоєння, відтворення, рефлексії тощо. Отже, світогляд кожного з нас – це своєрідна послідовність та ієрархія символів.

Значущість символічного інструментарію соціальної взаємодії була переконливо доведена представниками теорії символічного інтеракціонізму (Чарльзом Кулі, Вільямом Томасом, Джорджем Мідом, Робертом Парком) в 20–30-х роках ХХ століття. Символічне мислення зробило революційний прорив у становленні новітньої людини, спроможної мислити абстрактно і здійснювати мисленнєві операції щодо тих феноменів, які не перебувають у безпосередньому полі її зору. Власне, символізм поклав початок структурованому й ієрархізованому мисленню, мистецтву як такому. Він виявився необхідною передумовою філософського оперування дійсністю, адже до появи символічного мислення людина була спроможною констатувати лише тут-і-тепер дійсність, а завдяки символам вона почала оперувати минулим та майбутнім, щоразу поглиблюючи й ускладнюючи інтерпретативний діапазон цих символічних абстракцій.

Вузьке розуміння символізму зводить символ до аналогії. Широке ж наполягає на символічності будь-якого сприйняття дійсності через знак, перцепцію, міф, мистецтво і навіть науку. Згідно з Фрідріхом Шеллінгом, символ не є схемою, оскільки в схемі превалує загальне над частковим, особливим. Символ також не є алегорією, оскільки в останньої якимось одиничним змістом закривається загальне та ідеальне. Синтез же цих обох способів зображення, де ні загальне не означає особливого, ні особливе – загального, але де обидва вони по суті перебувають в абсолютній єдності, окреслює периметр поняття символічне. Символ – тотожність загального та особливого, ідеального та реального, безконечного та скінченного. У ньому жодна зі сторін не переважає іншу і всі урівноважують одна одну. У символі ідеального рівно стільки, скільки необхідно для реальності; і в ньому рівно стільки реальності, скільки потребує його ідеальна заданість.

Мислення – це насамперед конструювання і випробування символічних систем, які виконують функції моделей для інших систем (фізичних, біологічних, психологічних, соціальних), забезпечуючи необхідний рівень розуміння як дійсної, так і евентуальної реальності. Символізм виконує функцію своєрідного розшифрування, декодування смислової закодваності буття, а процедури міркування, концептуалізації та розуміння виявляються не примарними процесами в голові індивіда, а стикуванням символічних моделей зі станами та процесами світу (чи окремого його сегмента), що підлягає пізнанню, інтерпретуванню, смисловій адаптації («прирученню»).

Що стосується образного мислення, то субстанційно воно є побудовою образу (моделі) середовища, включенням цієї моделі на більшу, ніж у середовища, швидкість, із метою передбачування такого status quo, у якому середовище матиме аналогічний моделі поведінковий алгоритм (що, власне, й визначає дослідницько-апробаційну цінність, значущість моделі). Перший крок у розв'язанні проблеми – побудова моделі або образу середовища. Як тільки модель вибудована, її випробовують у різних гіпотетичних умовах. Людина спостерігає за цими випробуваннями, проектує їх на досліджуване

середовище, роблячи адекватним дійсності феномен стратегічного планування. Таким чином діє, наприклад, авіаконструктор, коли випробовує модель нового літака в аеродинамічній трубці; аналогічним чином мислить і автомобіліст, коли проводить пальцем по карті: його палець слугує моделлю автомобіля, а карта – моделлю дороги.

Ця схема не відмінняє і не заперечує свідомості – вона її визначає. Кожне свідоме сприйняття є актом розпізнання та суміщення за допомогою відповідного символу. Мало сказати, що хтось усвідомлює щось; значно важливішим є усвідомлення, чому це щось – саме щось, а не будь-що інше. Існує різниця між сприйняттям гештальта та його осягненням за допомогою символічного знаряддя: оглядаючи кімнату, людина усвідомлює декілька майже автоматичних актів стикування – між баченням об'єкта та знанням того, чим саме об'єкт є. Якщо погляд падає на щось незнайоме, то індивід негайно усвідомлює, що одного учасника пари бракує. Тоді він запитує: що це за об'єкт? Те, чого бракує і з приводу чого сформульоване запитання, якраз і є символічною моделлю, під яку можна підвести щось незнайоме, зробивши його знайомим.

Параметри символізму детерміновані сферою безсвідомого: символізм існує в свідомій реальності настільки, наскільки він попередньо існував у реальності безсвідомій, яку Зигмунд Фрейд пропонував називати імпульсами, запозиченими в ілюзіях, снах, міфах тощо. «Окремі обставини не зачіпають нашої свідомої уваги, проте неусвідомлено сприймаються й залишаються з нами, не переходячи поріг свідомості. Ми можемо помітити їх лише після зосередженого обмірковування, коли згадуємо, що певна подія справді мала місце, але виявилася проігнорованою з огляду на свою неістотність. Цей спогад піднявся з глибин підсвідомості й був зафіксований запізнілою думкою, хоча міг і набути форми сну. Як правило, у сновидіннях нам являються безсвідомо сприйняті аспекти подій – причому не в раціональній, а в символічній і образній формі. Історичний факт: саме вивчення снів уперше дозволило психологам дослідити підсвідомі аспекти усвідомлено сприйнятих психічних явищ» [661, с. 17].

Між іншим, «життєвий символ не може сформуватися в нерозвиненому духові, оскільки такий дух задовольняється вже існуючим символом, запропонованим йому традицією. Тільки томління високорозвиненого духу, для якого існуючий символ вже не передає сутності вищої єдності, може створити новий символ» [666, с. 260].

Це тим більш істотно, якщо врахувати: високі зразки знання відкриваються людині не в поняттях, а саме в образах і символах. Понятійному ж мисленню доступна лише сфера знання засвоєного, узвичаєного, розтиражованого. І чим далі ми заходимо у скеровуванні символічного, суто сигніфікативного, тим більше ми відходимо від основ первинної інтуїції. Тут слід зазначити, що не буває суто інтуїтивного чи суто інтелектуального пізнання; когнітивний процес – це, як правило, складний симбіоз інтуїції та інтелекту. Ін-

телект у знятому форматі обов'язково містить інтуїцію – і чим потужніший струмінь творчої інтуїції, тим вищі здобутки інтелекту.

Людське пізнання не може обійтися без образів та знаків, і саме тому воно характеризується як людське, тобто як обмежене й скінченне, якому протистоїть ідеал досконалого розуму. Навіть у Імануїла Канта, який вказав цьому ідеалу точне місце, визначивши його як демаркаційне поняття пізнання, навіть у нього – в тому місці, яке з методологічної точки зору є вершиною «Критики спроможності судження» – протилежність між «*intellectus archetypus*»^{*} та «*intellectus ectypus*»^{**}, між інтуїтивним та дискурсивним, «таким розумом, що потребує образів», доведена до найвищої принципової напруги. З точки зору цієї протилежності вважається неухильним, що «чим багатший символічний зміст пізнання або якоїсь іншої форми духу, тим більш змарнілим повинен бути її сутнісний зміст. **Багатство образів насправді не розкриває, а приховує як оболонка те єдине, що відображає**» [251, с. 208].

Оскільки знак означає щось змістовно вужче, ніж відтворювана ним дійсність, то його тлумачити значно легше, ніж символ, який володіє істотно більшим за означувану ним дійсність потенціалом значень. Це, зокрема, пояснює, чому для інтерпретації символів часто вдаються до послуг медіумів – людей, які, використовуючи інструмент трансу, отримують знання про події та факти, що лежать поза межами звичайної людської когнітивності. І хоча знання медіума є недосконалим і ненадійним із точки зору верифікативного підкріплення, проте воно «виходить за межі», а саме це набуває вирішального значення під час інтерпретації символічної дійсності.

Як слушно зазначив Мішель Малерб, «те, що вирає в легкості розуміння людьми різних прошарків, може виявитися недоліком з точки зору неточності послання. Тому символічна мова ліпше пасує релігіям, які залишають широкий діапазон для можливих тлумачень» [381, с. 334]. Звичайно, символізм виявляється ефективним на рівні не лише релігійного, а й також мистецького та ідеологічного інтерпретування. Субстанційно та інтенційно ідеологія за своїм покликанням і функціональними особливостями зацікавлена навіть у дещо ширшому інтерпретаційному діапазоні, аніж релігія. Це зумовлено тією обставиною, що ідеології притаманні істотно вищий аргументаційний експансіонізм і спрямованість у майбутнє, у той час як тлумачення релігії стосуються більшою мірою минулого й сьогодення. Звідси – герменевтична статичність релігії та інтерпретаційний динамізм, евристичність і креаціонізм ідеології. Між іншим, дієвим засобом досягнення ідеологічної мети є саме символічний інструментарій.

Взаємини науки із символізмом також не належать до числа випадкових чи спорадичних: «Оскільки кожна наукова теорія містить у собі гіпотезу,

* інтелект, поняття якого є першообразами (archetypa). За Кантом, божественний розум, який безпосередньо споглядає архетипи.

** інтелект, поняття якого є відображеннями (ectypa) предметів. У філософії Канта – людський розум.

тобто передбачуване визначення по суті ще невідомої обставини, остільки вона є символом. За великим рахунком, кожне психологічне явище є символом за умови, якщо воно означає дещо більше й інше – те, що вислизає з поля зору сучасного пізнання» [666, с. 256]. Таким чином, на протигагу поширеному стереотипу, згідно з яким наука та символізм – явища не дуже сумісні, маємо визнати тісний функціонально-інструментальний взаємозв'язок науки та символічних засобів інтерпретування і засвоєння знання.

Чим більш високорозвинених ознак набуває наука, тим більше головна її праця передислоковується в символічну сферу мислення, яка використовує первинно орієнтовані на інтуїцію поняття лише символічно (як інструменти у своєрідній грі). Крок за кроком удосконалюється майстерність введення символічних процедур, раціональність яких, по суті, така, що прив'язана лише до символічного, і, оминаючи фазу інтелектуального проникнення, з самого початку передбачає лише цінність пізнання символів.

За великим рахунком, «кожна культура є символічною, а не реалістичною» [63, с. 253]. В основі кожного будь-якого культурного явища лежить специфічний пра-символ, із якого згодом виростає реальна конкретно-історична форма культури. Що ж стосується культурної цінності та спонукальної інтенсивності символу, то вони завжди істотніші й соціально вагоміші, ніж цінність причин, що їх викликали (спадщини певної історичної епохи, ціннісно-світоглядної орієнтації і т. ін.).

Історично-спадкоємнісне надбання засобом знаково-символічних форм спонукає до визнання, що «культура та цивілізація – зовсім не одне й те ж. Культура народилася з лона культу. Її витoki – сакральні. Культура – благородного походження. Вона символічна за своєю природою. Свій символізм вона отримала в спадок від культової символіки. У культурі не реалістично, а символічно виражене духовне життя. Всі досягнення культури за своєю природою символічні. Цивілізація ж не має такого благородного походження. Вона завжди – своєрідний «parvenue»*. У ній відсутній зв'язок із символікою культу. Якщо культура йде згори донизу і шлях її аристократичний, то цивілізація йде 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 має душу, цивілізація ж має лише методи та знаряддя» [62, с. 195-196].

Оскільки різні види культурних символічних систем є зовнішніми джерелами інформації і своєрідними шаблонами для організації соціальних процесів, то їх наявність актуалізується тоді, коли бракує інформаційних ресурсів, за умов слабкості або взагалі відсутності керівництва до дії для почуттів, поведінки й мислення. Ідеологічні дорожні карти потрібні там і тоді, де і коли топографія світоглядної місцевості виявляється ідейно-телеологічно невизначеною, непередбачуваною.

* вискочка (фр.).

Світоглядно-метафізичний символізм володіє феноменальною особливістю – на відміну від більшості форм, систем, стилів і механізмів світобачення, з усього діапазону критичної думки до нього збереглося поважне, якщо не сказати боязке ставлення. Це пояснюється тим, що від початків людського самоусвідомлення (виокремлення з тваринного світу) на символізм була покладена місія інтерпретаційної вербалізації ціннісно-сенсожиттєвих пріоритетів, функція містично-інтуїтивно-символічного відтворення буттєвого ретро-перспективізму як окремої людини, так і багатьох поколінь, людства в цілому.

Що є символом, а що ні – залежить від вердиктів конкретно-історичної свідомості: «Цілком можливо, що хто-небудь створює таку обставину, яка, на його переконання, зовсім не є символічною, хоча може вважатися такою у свідомості іншої людини. Втім, часто ми маємо справу з феноменами, символічний характер яких залежить не лише від настанов свідомості, а виявляється в результаті символічного впливу на суб'єкта споглядання. Зазначені феномени втратили би будь-який смисл, якби їм не був притаманний смисл символічний. Наприклад, трикутник із включеним у нього оком в якості простого факту є настільки безглуздом, що суб'єкт споглядання не може його сприйняти як випадковість: такий образ безпосередньо й неухильно нав'язує нам символічне розуміння» [666, с. 257].

Англійський мистецтвознавець Ернст Гомбріх акцентував увагу на двох якісно відмінних філософських традиціях у тлумаченні символізму: аристотелівській (раціоналістичній) та неоплатонівській (містичній): «Те, що я назвав аристотелівською традицією, засноване на теорії метафор і цілепокладання, яка базується на методі візуальних дефініцій. Ми дізнаємося про самотність, досліджуючи те, що з нею асоціюється. Інша традиція, яку я назвав неоплатонівською, або містичною, інтерпретацією символів, стверджує, що смисл знаків не встановлюється угодою, – він прихований у ньому самому і може бути віднайдений інтерпретатором» [149, с. 141].

Утім, принципи тлумачення символізму зовсім не обмежуються аристотелівською та неоплатонівською герменевтичною традиціями: наприклад, згідно з Фердинандом де Соссюром, символ – це передусім результат певної мотивованості, а за Чарльзом Пірсом – конвенційності. Загалом же різнотлумачення символів складає одну з найбільш фундаментальних герменевтичних проблем. Ця проблема є перманентною відтоді, як відбулося розмежування символів за семантичним навантаженням – хронологічно від самого початку символотворення.

Символ та символізація – найбільш адекватна форма пізнання й інтерпретації будь-чого. Діапазон її дії – від артикуляції і аж до інтерпретації за собом рефлексії. Чим ширшою, всеохоплюючою є система, тим ґрунтовніші підстави для тлумачення символів, котрі її складають. Важливість, необхідність та істотність цього постулату ще більше зростає з огляду на смислову неоднорідність і багатозначність символу. Така атрибутивна ознака символічного інструментарію інтерпретації призводить до того, що різноманітне

поєднання символів може означати одне й те ж; водночас одна й та ж група символів у різних контекстах часто має різне значення.

Тому ідентифікація символу з тим чи іншим конкретно-історичним значенням можлива лише в результаті врахування смислового навантаження контексту символу. Сам же контекст, контекстуальність і смислова поліваріативність контексту виявляються найбільш істотними аналітичними та компаративістськими проблемними аспектами під час розв'язання дослідницької проблеми. Відомо, наприклад, що один і той же жест – наприклад, підняту руку – можна тлумачити і як молитву, і як голосування, і як вітання, і як бажання зупинити таксі.

Символ – це універсальний інтерпретаційний знак: кожен феномен і закономірність, що мають місце у Всесвіті, виявляються доступними саме завдяки символам. Про «тотальність символу творчості» переконливо писала Симона Лангер*. Вона вбачала в процесах символізації емоційно-спонтанний вияв людської природи, що інстинктивно утверджується в самодостатності символічних репрезентацій. Однак слід мати на увазі: «Якщо недосконала форма може бути символом, то ілюзія та фальсифікація не символізують нічого» [94, с. 194].

Істотний аспект понятійного розмежування символу та відображення переконливо з'ясував Олексій Лосєв: «Кожен символ речі є перш за все її відображенням, однак зовсім не кожне відображення речі є її символом. Кожна стіна відбиває кинутий у неї гумовий м'яч, як і кожна дзеркальна поверхня відображає промінь світла. Однак ні промінь світла, що потрапив на поверхню дзеркала, ні саме дзеркало, ні відображений промінь, ні сам факт відображення не є символами і мисляться поза будь-яким поняттям символу, без вживання терміна «символ». Всі фізіологічні рефлекси також суть відображення – в них нема нічого символічного. Річ у тім, що кожен символ указує на деякий предмет, який виходить за межі його безпосереднього змісту» [357, с. 257].

Поль Рікер на численних емпіричних прикладах довів: семантично символ влаштований таким чином, що його «первинний, буквальний, земний, фізичний смисл відсилає до смислу фігурального, духовного, екзистенційного, онтологічного» [489, с. 39]. Розвиваючи цю тезу, Лосєв наводить приклад трійки у Гоголя, яка «зображає Росію і є її символом. І не лише тому, що вона виявляє певний узагальнений смисл Росії, яким той уявлявся Гоголю, а з огляду на те, як змальовувалася картина цієї трійки: в її образі Гоголь мислив і величезну потужність країни, і її швидкий прогрес, і ще багато чого іншого. Тому слід вважати гоголівську трійку не просто поетичним образом, а саме символом» [357, с. 258]. Так само і «вишневий сад у Чехова є типовим символом; Чехов затратив чимало фарб, аби змалювати цей художній образ. Але вишневий сад у Чехова є значно більшим, ніж просто художній образ, оскільки це зовсім не зображення

* Див. : Langer S. Philosophy in New Key. N.-Y., 1942; Feeling and Form. N.-Y., 1953; Problems of Art. N.-Y., 1957.

вишневого саду як такого, взятого у вигляді картини. Це – саме символ» [357, с. 259].

Найбільш стислою і сутнісно бездоганною варто визнати дефініцію символу, зроблену Павлом Флоренським: «Буття, яке більше від самого себе, – таким є основне визначення символу» [583, с. 287]. Більш розлого цю тезу подав Карл Густав Юнг: «Символом ми називаємо термін, назву або образ, який, окрім свого загальнозживаного значення, володіє ще й деяким додатковим, що містить дещо невизначене, невідоме. Символічним є таке слово або образ, значення якого виходить за межі прямого і не піддається точному визначенню або поясненню» [683, с. 15]. Один з учнів Юнга переформулював цю тезу так: «Символ – це об'єкт відомого світу, який натякає на щось невідоме; це відоме виражає життя і смисл того, що виразити неможливо» [673, с. 262].

Йдеться про надзвичайно істотний аспект: оскільки «запас смислу первинних символів значно багатший, ніж запас, який забезпечують раціоналістичні методології» [489, с. 41]. А враховуючи ту обставину, що можливості людини бачити, чути, сприймати, відчувати та розуміти завжди тією чи іншою мірою є обмеженими, то індивід постійно вдається до послуг символічної термінології для позначення понять, чітке й достовірне розуміння яких йому непідвладне. Тому, як зауважив Юнг, «коли розум намагається охопити певний символ, то неухильно приходить до ідей, які лежать *поза межами логіки*» [661, с. 15].

Утім, не надто тісна взаємодія з логікою не повинна ставати на заваді вивченню й ефективному використанню символів, оскільки нехтування ними є суспільно небезпечнішим, аніж можливість формально-логічної розбалансованості якогось із тлумачень смислу. «Антропологи неодноразово змальовували суспільство дикунів в умовах зіткнення його духовних цінностей із впливом сучасної цивілізації. Дикуни втрачають інтерес до життя, їхній життєвий устрій порушується, а самі вони морально деградують. Нині ми перебуваємо в подібній ситуації. Відмінність полягає лише в тому, що ми так і не усвідомили величину і формат втрат, оскільки наші духовні вожді були, на превеликий жаль, більш стурбовані захистом інститутів своєї влади, ніж проникненням у потаємні глибини релігійної символіки» [661, с. 92].

Ця думка отримала переконливий розвиток у Менлі Палмера Холла: «За допомогою символів люди намагалися повідомити один одному дещо таке, що перевершує межі та можливості мови. Відхиливши зрозумілий людині діалект як неадекватний передачі божественних ідей, Містерії обрали символізм як значно більш винахідливий та дієвий метод збереження трансцендентного знання. В одній і тій же фігурі символ може бути як прихованим, так і очевидним, оскільки для втаємничених предмет символу зрозумілий, в той час як для невтаємничених фігура думки залишається незбагненою» [609, с. 43-44].

Це значною мірою пояснює, чому «символізм відіграє подвійну роль: *приховування священних істин від невтаємничених та водночас відкриття*

цих істин тим, хто символи розуміє» [609, с. 657]. Тут знову можна скористатися аргументацією Карла Густава Юнга: «Символ – це не знак, що приховує відоме. Не таким є його значення. Навпаки, він є спробою пролити світло засобом аналогії на те, що досі належало світу невідомого або на щось нездійснене» [738, с. 287].

А от Ханс Захс та Отто Ранк тлумачили феномен творення символів як подію, котра має переважно репресивну природу – зниження рівня мислення до образного рівня внаслідок неможливості прийнятної адаптації до реальних подій.

В інтерпретуванні природи символу нема рівних Юнгу: «Природі символу властиво поєднувати протилежне. Так він поєднує і протилежність реально-ірреального: будучи, з одного боку, психологічною реальністю або дійсністю, він, з іншого боку, не відповідає ніякій фізичній реальності. Символ є *фактом* і все-таки *видимістю*» [666, с. 170]. Природа символу зумовлює ту обставину, що він є «найкращим вираженням певної даності, яку не можна виразити інакше як засобом більш або менш близької аналогії» [666, с. 97].

Юнг наполягав, що під час творення символів нема й не може бути в принципі ніякої випадковості. Символи – це віддзеркалення колективного безсвідомого. Наскільки природно, що філософія, література та історія міфологізують першочергово ті царини, у яких накопичилося найбільше проблем, настільки ж очевидно, що кожен міфологічний образ може бути розкритий і переконливо проінтерпретований за допомогою символічної мови. Яскравим і рефлексійно насиченим прикладом цієї тези варто визнати албанську легенду, згідно з якою дві свічки символізують життя та смерть; коли ж вони перехрещуються, це означає біль – фундаментальний атрибут і категоричний імператив кожного повноцінного життєвого циклу.

Використання символів зумовлює виникнення складних герменевтичних і в цілому когнітивних проблем: «Кожен тлумачить символи залежно від досвіду та контексту. Одне й те ж повідомлення різні співрозмовники можуть зрозуміти по-різному. Точніше, труднощі виникають із причин надто буквального або надто символічного тлумачення одного й того ж тексту. Обмежені люди обурюються тлумаченням, яке, на їхню думку, є надто далеким від тексту; навпаки, надто інтелектуальні доходять тенденційного висновку, який спотворює смисл слів. Жодній релігії, яка ґрунтується на священних текстах, не вдається уникнути цієї проблеми, котра призводить до багатьох суперечок і конфліктів» [381, с. 333].

Застосування символів іноді нагадує своєрідну інтелектуальну гру: «Замість того, щоб символи допомагали пізнати непізнане (що є їхньою основною функцією), дехто надає їм настільки прихованого смислу, що тлумачити символічно можна майже все. Найбільш дивовижний приклад цього тлумачення стосується цифр та букв: тривалий час у таких мовах, як арабська та древньоєврейська, буквам надавали числового позначення: А, В, С, D або 1, 2, 3, 4. Виходячи з еквівалентності буква/цифра, кожне слово може

набувати шифрованого значення. На цій підставі робився безглуздий висновок: якщо ім'я людини виражається тим же числом, що, скажімо, слово «демон», то ця людина – посланець Диявола. Така дивна роль цифр виявляє себе різною мірою в усіх езотеричних формах релігій, але кульмінаційної точки вона досягла в єврейській кабалістиці» [381, с. 334].

Абстрактне мислення реалізує себе засобом символів, за допомогою яких людина опосередковано аналізує зовнішній світ. Саме тут пролягає демаркаційна лінія, що розмежовує тварину, яка живе у фізичному світі, та людину, яка реалізує себе не лише у фізичному, а й у метафізичному, символічному універсумі. Мова, міф, мистецтво, релігія – все це частини символічного універсуму. Згідно з Ернстом Кассілером, символ є рафінованою функцією, інтегратором досвіду, динамічним началом, принципом абсолютно всього більш-менш значущого. Будь-які спроби десимволізації наших мисленневих функцій приречені на невдачу, оскільки **подолати символ ми не можемо інакше, як символічно. Дійсність символічна, і філософія дійсності є філософією символічних форм.**

У праці «Турботи та Дні» Вячеслав Іванов наполягав, що справжній символізм – це завжди, по-перше, «подія внутрішнього досвіду», по-друге, «акт звільнення душі». Зауважимо: можливо, це акт не стільки звільнення душі, скільки її паспортизації, ідентифікації з чимось графічним, пластичним, акустичним тощо. Саме символічне мислення дозволило людству здійснити прорив до нових знань і технологій. Разом з тим символічний інструментарій відкрив ящик Пандори витончених методик управління людьми: за влучним висловом того ж Кассілера, свідомість суспільства може перетворюватися в театр тіней, де найбільш умілим режисером виявиться диявол.

Як це не дивно, але людина відчужена від безпосередньої реальності, зв'язок з якою здійснюється опосередковано, за допомогою символів, що кодифікують буттєвий зміст. Це – перша істотна проблема. Друга полягає в тому, що дійсність здебільшого динамічно змінюється й еволюціонує, а символам притаманний більш статичний алгоритм функціонування: їх семантичний формат переглядається на предмет корекцій не настільки часто, наскільки змінюється дійсність, витлумачувана символами.

Буття може бути відображене «хибно» чи «істинно», проте дослідницький нерв полягає в іншому: головне – мета та смисли, тобто чи вважаємо ми їх гідними, доцільними й автентичними. Як зауважив Поль Рікер, нема такої соціальної дії, яка не виявилася б символічно опосередкованою. У якості «структури символів» ідеологія відіграє роль своєрідного посередника в контексті як організації соціальної дійсності, так і формування ідентичності. Враховуючи цю обставину, маємо визнати, що принципові для марксистів відмінності між базисом та надбудовою розмиваються, оскільки символічні системи належать до числа імперативів людського буття.

Філософія символічних форм немислима за відсутності щонайменше двох функцій: воскрешувальної та інтерпретаційної. Особливістю кожного

символу, за допомогою якого людина відтворює свої думки та почуття, бажання та мрії, ідеали та віру, є зміна сили та виразності його впливу. Ще вчора якийсь символ був спонукально переконливим і мотивував дії мільйонів людей, а сьогодні він може потьмяніти і виявитися для більшості непереконливим або й узагалі порожнім звуком. Таким чином, виникає потреба в оживленні, воскресінні символів, що втратили попередню ясність та переконливість. Ілюструючи цю особливість, Фукідід зазначав, що функція історика полягає у вічному воскресінні людської пам'яті, адже якщо не докласти цих зусиль, то все виявиться ефемерним, безбарвним і безглуздим.

Воскресити – це значить відповідним чином проінтерпретувати. У принципі, «кожну теорію можна назвати інтерпретацією фактів, які вона досліджує. Наприклад, якщо в оптиці я поділяю ньютонівську теорію світла, якщо вважаю, що світло виникає в результаті випромінювання мікроскопічних частинок із тіла, що світиться, значить я інтерпретую світло в термінах механіки; якщо ж я прихильник теорії Максвелла, то інтерпретую те саме явище в термінах електродинаміки. Тому ми зобов'язані знайти різницю, що існує між такими фізичними способами інтерпретації та тими її видами, які характерні для історика і є для нього вирішальними. На жаль, це одна з найбільш заплутаних проблем теорії пізнання» [250, с. 128].

Щодо природи і архітектоніки філософії символічних форм Ернст Касірер зауважив таке: «Кожна істотна функція духу має з пізнанням лише одну вирішальну подібність: для неї іманентною є творча, а не просто копіювальна сила. Вона не лише пасивно фіксує наявну дійсність, а заключає в себе певну енергію духу, завдяки якій буттю надається певне «значення», своєрідний ідеальний зміст. Це однаковою мірою стосується мистецтва, міфології, релігії та пізнання. Усі вони функціонують у власних образних світах, у яких емпірично дане не просто відображається, а скоріше створюється за самостійним принципом. Усі вони структурують свої особливі символічні форми, які, якщо й не аналогічні інтелектуальним символам, то принаймні подібні до них за своїм духовним походженням. Кожна з цих форм не зводиться до іншої і не виводиться з неї; кожна з них означає певний духовний спосіб сприйняття, завдяки якому конституюється своя особлива сторона «дійсності». Це не різні способи, якими одне суще відкривається духові, а шляхи, якими дух слідує до своєї об'єктивації, самовираження. Якщо мистецтво та мову, міфологію та пізнання розуміти в цьому сенсі, то виникає проблема, що започатковує новий підхід до загальної філософії гуманітарних наук» [251, с. 168-169].

Як зауважив Мішель Малерб, «у наш час прагнення символічного прочитання дійсності дещо вийшло з моди, однак воно не зникло зовсім, оскільки вкорінене в самій глибині нашої душі. **Ми часто надаємо більшій значущості словам, аніж реальності, яку вони охоплюють. Слова, таким чином, виявляються різновидом магічного заклинання, яке намагається вплинути на реальність.** Політики мають репутацію майстрів з уживання слів, відірваних від їхнього первісного смислу: наприклад, іноді вони вимов-

ляють «народно-демократична республіка», тричі повторюючи одне й те ж з приводу політичної системи, у якій народів не залишається права вибору» [381, с. 334].

У «Антропології нації-держави» Люїс Фоллерс зауважив, що найскладніші проблеми, котрі постають перед націями-державами, насправді стосуються не сфери економіки, політики чи оборони, а символів. Кожна успішна нація володіє набором стрижневих символічних об'єктів, котрі слугують своєрідними орієнтаційними та телеологічними маркерами. Саме ці символи заохочують лояльність, конкретизують почуття гідності й самоповаги, створюють моральну та вольову основу для участі у функціонуванні соціальних та економічних інститутів. За відсутності ж такого стрижня і економіка, і політика, і оборона втрачають здатність до регенерації та ефективного становлення, поступу, розвитку.

Залежно від динаміки соціокультурного контексту змінюється не істина, а символи, які ми створюємо, аби істину осягнути і нею оперувати. Тому слід тим більше зважено й аргументовано оперувати тезою, згідно з якою **а) сила символу полягає у його спроможності осягати, означати та повідомляти відповідну соціальну феноменологію, що не піддається консервативній мові науки, б) символ передає значно складніший смисл, ніж передбачено буквальним розумінням.**

Дискусійним продовжує залишатися питання щодо міри всезагальності й універсальності символічних смислів, нормативів, регламентацій тощо. Іншими словами, наскільки тлумачення символу, яке є аксіоматичним в умовах однієї культури, цивілізації і аксіологічно-телеологічної системи координат, може розраховувати на безапеляційне сприйняття в умовах інших соціальних реалій? І наскільки воно взагалі залежить від таких реалій, наскільки зумовлено, детерміновано ними?

Такі, здавалося б, другорядні запитання насправді є принциповими з точки зору філософської рефлексії і визначальними з огляду на потреби соціальних практик, які реалізуються засобом символів (повністю чи хоча б частково). Адже якщо визнати, що символізація має в своєму генеалогічному арсеналі певну універсальну матрицю смислів, цінностей та спонук, то цим повністю відхиляється доцільність коригування символічної текстуальності соціальним контекстом, а це суперечить як індивідуальному досвіду кожного з нас, так і сукупному соціально-історичному досвідному масиву. Якщо ж припустити, що символи не мають іманентного й апріорного значення та смислу, а будь-який значеннєвий та смисловий вердикт – це результат креативних зусиль соціокультурного середовища, то в такому разі символи взагалі втрачають респект самостійного фактора суспільно-історичної структуризації, перетворюючись на своєрідних агентів, маріонеток у руках соціуму, який надає їм довільних – залежно від власних забаганок та кон'юнктури – значень, смислів, акцентів, забарвлень тощо.

Як підказує досвід, подібний інтерпретаційний підхід також не поспішає узгоджуватися із історичною та культурно-цивілізаційною дійсністю,

адже чимало символів, попри численні спроби витлумачувати їх у надзвичайно широкому, інколи діаметрально протилежному сенсі, продовжують зберігати деякі трансперсональні та трансісторичні значення, натякаючи щонайменше на обмеженість соціальних можливостей із «приручення», «культтивування» сфери символів. На цій ноті філософської рефлексії доцільно зупинитися, оскільки спроба подальшої деталізації наражається на ризик сумнівних тез і неоднозначних сентенцій.

Олексій Лосєв наголошував, що символ – «не просто чуттєвий та пасивний для сприйняття образ, не абстрактна та мертва ідея або поняття, не поєднання їх і не створений з них художній образ» [359, с. 40]. Він «відрізняється від реалістичного образу тим, що не просто відображає дійсність, а є її породжуючим принципом» [359, с. 165]. Символ – це оболонка ідеї, її логотип, висловлюючись популярним неологізмом, *trade mark*. Чим більше емоційних асоціацій викликає раціональна ідеологема, тим вона ефективніша. Таким чином, символізм – невід’ємний атрибут кожної ефективної, дієвої ідеологеми, ідеології, ідеологічної дійсності.

Ми вживатимемо термін «символ» у широкому сенсі: як будь-який фізичний, соціальний, культурний акт або об’єкт, що слугує провідником певної ідеї. «Символ речі завжди містить певну ідею, яка виявляється законом усієї його побудови. І побудова ця, втіливши закон, завжди є певною впорядкованістю, тобто певним чином упорядкованим образом» [357, с. 259]. Символи так чи інакше – поволі, опосередковано чи безпосередньо – визнають, детермінують, мотивують ідеї, оскільки є ефективним осереддям продуктивного руху думки.

Відповідаючи на ключове запитання щодо функціональних та інструментальних особливостей символізму, фундатор структурної лінгвістики Фердинанд де Соссюр аргументовано довів: для соціальної дійсності вирішальне значення має не автентична дійсність чи її окрема складова, сегмент, елемент, а смислові параметри («фонові значення», «віддзеркалення») такої дійсності на рівні масової свідомості.

Річ у тім, що кожен соціум (суспільна свідомість) керується насамперед і головним чином структурованим і присвоєним значенням (вторинним смислом) соціальної феноменології, а не її аутентичною фактичністю (первинним смислом). «У цьому, – як зазначає Ернст Кассіерер, – полягає неминуча доля культури: все, що вона створює в безперервно прогресуючому процесі оформлення та «конструювання», віддаляє нас у тій же прогресії від першоджерела буття. Людина виявляється все більш обтяженою своїми ж власними творіннями – словами мови, образами міфів або мистецтва, інтелектуальними символами пізнання, – які лягають на неї ніжною і прозорою вуаллю, котра, проте, є надзвичайно міцною. Тому справжнє, глибинне завдання філософії культури, себто філософії мови, пізнання, міфології і т. ін., полягає саме в тому, щоб зірвати цю вуаль: із опосередкованої сфери значень та позначень повернутися назад – у первісну сферу інтуїтивного споглядання» [251, с. 209].

Таким чином, якщо культура репрезентує себе засобом творення відповідних символічних форм чи ідеальних образів світу, то мета філософії має полягати не в тому, щоб відгородитися від них, а в тому, щоб «зрозуміти їх на рівні фундаментального формотворчого принципу. Лише так зміст життя вперше знаходить свою справжню форму. Життя виходить за межі буття, наданого природою; воно є частиною цього буття не просто в якості біологічного процесу, а знаходить своє буттєве завершення у формі «духу». Тому заперечення символічних форм насправді приводило б нас не до досягнення змісту життя, а було б руйнацією форми духу, природно пов'язаного з цим змістом» [251, с. 209]. І далі: «Якщо піти іншим шляхом, тобто не слідувати ідеалу пасивного споглядання реальностей духу, а увійти в самісінький центр їхньої (реальностей) активності, якщо зрозуміти їх не як індиферентне споглядання сущого, а як функції і творчі енергії, то можна видобути певні загальні й типові характеристики процесу формотворення. Якщо філософії культури вдасться зафіксувати й виявити такі характеристики, то можна вважати, що вона виконала завдання – у *множинності форм* духу знайти *єдність сутності*» [251, с. 210].

За версією Зигмунда Фрейда, символи є мисленнєвими зв'язками між ідеями. Ще в 90-х роках XIX століття засновник психоаналізу разом із Йосифом Брейером переконливо розтлумачив, що такі невротичні симптоми як, істерія, невмотивована поведінка, больові приступи або нудота, насправді мають символічне коріння, походження та значення. Це – своєрідний спосіб самовираження безсвідомого мовою відповідних символів. Значний теоретико-концептуальний внесок у розробку зазначеної теми зробила праця Карла Густава Юнга «Символіка перетворення в натовпі».

Зрештою, до цієї проблематики зверталися й значно раніше. Платон, зокрема, стверджував, що філософи подібні до живописців: вони змальовують державу та народ, керуючись божественним першообразом. Сутнісні аспекти ідей-першообразів філософи повинні передавати народу, вселяти в його душу, запліднювати сукупну суспільну інтенційність. Платон уподібнював ідею до символічного міфу. На його переконання, Число є старшим і первіснішим, ніж Ідея; саме Число передбачає Ідею, а не навпаки. У порівнянні з Числом Ідея є чимось істотно змістовним і якісним. Згідно з Георгом Гегелем, Число – це «байдужа до себе самого визначеність»; воно є чимось більш фундаментальним, ніж Ідея, воно – структура і форма самої Ідеї, чисте «як» Ідеї, її формоутворюючий принцип.

РОЗДІЛ 2. СПРАВЕДЛИВІСТЬ ЯК СВІТОГЛЯДНИЙ ІНТЕГРАЛ ЛЮДИНИ І СУСПІЛЬСТВА

2.1. ОБРАЗ ЛЮДИНИ ЯК КРИТЕРІАЛЬНИЙ МАРКЕР СПРАВЕДЛИВОСТІ

Як влучно зауважив Кліффорд Гірц, справедливість є явищем філософським настільки, наскільки філософським є її смисл. Практично кожен більш-менш значущий феномен суспільних дисциплін є амбівалентним і вірогіднісним за своєю природою, тому він може відігравати як культуротворчу, так і варваризуючу роль, часто будучи предметом взаємовиключаючих тлумачень. Це стосується, зокрема, таких термінів, як справедливість, людина, соціум, держава та багатьох інших. Особливості їх тлумачення зумовлені специфікою практичного застосування досвідних даних суб'єкта інтерпретації.

Мішель Фуко влучно зауважив, що світ, який втратив аксіологічно-телеологічну прозорість, з усією неухильністю призвів до плюралізму тлумачень. Множинність і розмитість смислу, а деколи навіть його цілковита втрата набули ознак звичного явища – настільки поширеного, що пов'язати плюралізм тлумачень виключно з позитивними оцінками може хіба що цілковито некритичний погляд на стан речей. «Розпад онтологічної єдності світу» (вислів Карла Мангейма) призвів до того, що артикулювати буття в якості певної цілісності (загальнолюдських цінностей, демократії і т. ін.) вже неможливо; можна вести мову лише про певне особливе буття, про якийсь сепаратний сегмент дійсності – тієї ж ідеології чи окремих її аспектів, котрі є предметом ідеологічного дискурсу сучасності (наприклад, загальнолюдських цінностей, демократії тощо). Очевидно, за таких умов некоректно наполягати на функціональній однозначності ідеології, загальнолюдськості деяких цінностей та універсальній інструментальності демократії.

Втім, змістовному компендіуму справедливості притаманні не лише історична мінливість і динаміка розвитку, а й спадкоємність трансісторичних стереотипів та телеологічних пріоритетів: «Воістину дивовижною і таємничою є внутрішня єдність, яку кожна історична епоха засвідчує в усіх своїх виявах. Єдине натхнення, один і той же життєвий стиль пульсують у зовні несхожих мистецтвах. Несвідомо, суто за рахунок навіювання молодий музикант намагається достеменно відтворити в звуках ті ж естетичні цінності, що й художник, поет і драматург – його сучасники. І ця єдність, спорідненість художньої чутливості мимохіть призводить до однакових соціологічних наслідків» [447, с. 230-231]. Хоча наведена думка Хосе Ортеги-і-Гассета стосувалася мистецтва, однак її поширення на сферу справедливості виявиться методологічно й евристично цілком коректним, ефективним та перспективним.

Ідея смислу – своєрідний пробний камінь філософської концептуалістики. Відсутність же смислу означає відсутність самих підстав для концептуалізації, філософії як такої. Сократ із цього приводу зазначав: **неосмілене життя не варте того, щоб його прожити**. Ясна річ, наведену думку слід сприймати не буквально, не як категоричний імператив, а концептуально – як сукупність певних аспектів, що формують смислові обрії життєвого цілепокладання. До таких факторів належать телеологічні, аксіологічні, волевові, етичні, педагогічні тощо.

Аспект смислотворення характеризується проблемністю практично всього змістового і формального периметру. Йдеться і про потаємність смислу, і про сублімацію прихованих смислів, і про хиткість критеріїв смислового розмежування, і про інтерполяцію (знаходження проміжних значень), і про відтінки смислу, які містять грандіозний потенціал значень, натяків, акцентів, наголосів, ритмомелодики тощо. Практично в будь-якій світоглядній сентенції можна знайти значення, яке не висловлене взагалі або висловлене в аморфній, латентній формі, проте є цілком легітимним і необхідним для засвоєння індивідуальною і суспільною свідомістю. А от проблему «прихованого смислу», його спотворення та розгалуження таких спотворень у сфері культури, мистецтва, моралі та релігії широкоформатно виклав Зигмунд Фрейд. Що ж стосується аспекту множинності смислу як неухильного наслідку алегоричної функції мови, то її докладно з'ясували постструктуралісти і постмодерністи.

Сукупність зазначених факторів спонукає до висновку: пірнати в глибини смислів без скафандра розважливості та рефлексійного досвіду вкрай небезпечно. Такий екстремальний вид інтелектуального спорту можуть собі дозволити або справжні відчайдухи, або неперевершені віртуози смислових відтінків, які бездоганно осягнули множинність архітектоніки смислу і багатозначність смислових нюансів. До останніх, безперечно, належать Гете та Ніцше. Між іншим, за визнанням Освальда Шпенглера, найбільш істотний вплив на становлення його світоглядної картини світу справили якраз Гете та Ніцше. Зокрема, у Гете Шпенглер навчився методиці мислення, а Ніцше забезпечив головне – вміння формулювати запитання, а відтак – Смысл та Мету.

Як зауважив Михайло Бахтін, смысл завжди відповідає на деякі імпліцитно чи експліцитно наявні запитання. У цьому полягає принциповий функціонально-інструментальний діалогізм смислотворення, його філософська рефлексійність, аналітичне оперування смисловими альтернативами. Оскільки ж когнітивні процедури природничо-наукової сфери майже винятково монологічні, остільки проблематика осягнення смислу для них практично неактуальна: її заміщує аспект виявлення фактів, фактичності. Інша річ – дисципліни гуманітарні: зокрема, філософія, будучи осердям гуманітарного типу знання, виявляється парадоксальним симбіозом яскраво вираженого діалогізму й інтерактивного обміну та водночас повчального і безапеляційного монологізму. Зрештою, «філософія не може не вчити,

оскільки вона завжди – хоче цього чи ні – кульмінує в проблемі смислу» [499, с. 71].

Існує чимало принципів і критеріїв структуризації смислу. Зокрема, французька філософська традиція оперує переважно термінами *bon sens* (здоровий глузд), *sens unique* (єдиноможливий смисл), *sens commun* (загальнозначущий смисл). При цьому міра загальноприйнятності явища чи тези французами доволі чітко корелюється з питомою вагою смислу (осмисленості) явища та тези. Водночас вони визнають, що динаміка історичного ревізювання смислових парадигм, по суті, заперечує абсолютизацію смислу (осмисленості) на підставі загальнозначущості та принципу здорового глузду, оскільки такі критерії також історично мінливі.

Наприклад, у часи середньовіччя спалювання інквізицією еретиків мало на меті очистити і вберегти душі відступників від Бога. Таким чи подібним чином сформульовані мета та засіб її досягнення цілком уклалися в прокрустове ложе тодішнього формату здорового глузду й загальнозначущості. Проте з плином часу критерії та одиниці виміру здорового глузду і загальнозначущості зазнали істотних змін, тому нині вже ніхто не наважиться зараховувати спалення людей з метою очищення і спасіння душ до засобів, прийнятних як з точки зору здорового глузду, так і з позицій суспільної нормативності.

Ще одним методологічно істотним принципом і критерієм структуризації смислу є визнання того факту, що смисловий феномен часто буває не стільки *власне смислом*, скільки *резервом смислу*, який можна актуалізувати й акцентувати в будь-якому напрямку. Це посилює креативний потенціал смислотворення, інституціалізації і нормативістики смислу, робить процес осмислення гнучким і динамічним, спроможним оперативно й адекватно реагувати на зміни як в індивідуальній, так і в соціальній буттєвості.

Когнітивно визначальним для оперування феноменологією справедливості є аспект деконструкції (процес упорядкування смислових конструкцій, знакової буттєвості задля виявлення справжнього, автентичного смислу) в його понятійному, концептуальному, методичному та методологічному форматах. Це один із найбільш ефективних інструментів проти замулення і спотворення інтерпретаційного супроводу буттєвості справедливості найрізноманітнішими хибними і кон'юнктурними тлумаченнями. Проте, проблему інтерпретації не слід зводити винятково до виявлення «первинного» та «похідного» смислу, адже навіть достеменно витлумачення «справжнього», «автентичного» і т. ін. сенсу того чи іншого феномена справедливості в практичній площині майже нічого не змінює, оскільки спотворене тлумачення зазвичай спричинене не стільки браком знання, не когнітивним вакуумом чи дефіцитом, скільки цілепокладаючою інтерпретаційною установкою кон'юнктурної етіології.

Смисл – це симбіотичне віддзеркалення сутності, змісту, значущості, функціонального й цільового призначення, сукупності субстанційних властивостей, які визначають формат зв'язку об'єкта із суб'єктом, місце об'єкта

в системі життєвої стратегії і тактики суб'єкта. Смысл нематеріальний; він – не *факт* і не *явище*, а *сутність*. Отже, окреслити смислові параметри феномена означає виявити його субстанційні ознаки, які визначають закономірності становлення, еволюційні особливості та стереотипізм взаємодії з іншими явищами.

Надзвичайно важливим для динамізації інтерпретаційних можливостей є розмежування значення (*Bedeutung*) та смислу (*Sinn*), здійснене наприкінці XIX століття Готлібом Фреге. Якщо значення вказує на зв'язок імені з об'єктом, який і позначається цим іменем, а також із будь-яким знаком, котрий виконує мовну функцію, то смисл – це уявлення про об'єкт. Візьмемо дві мовні конструкції – «ранкова зоря» та «вечірня зоря». Значення в обох випадках однакове: йдеться про планету Венера. Зміст же різний: в одному випадку мають на увазі зорю ранкову, а в іншому – вечірню.

Між іншим, термін *значущість* (*Geltung*) увів у філософський обіг (для доповнення разом із поняттям *існування*) Едуард Гартман. Рефлексійний рух у цьому напрямку продовжили Вільгельм Вільденбанд, Генріх Ріккерт та Герман Коген, доповнивши явище значущості поняттям *належне* (*Soll*) та *цінність* (*wert, value, valeur*; від лат. *valere* – мати значення). Ріккерт наголошував, що «сутність цінностей полягає в їхній *значущості*, а не у *фактичності*» [490, с. 128]. Він закріпив за феноменом цінності статус системо- та смислотворчої філософської категорії. На його переконання, «все, що не можна віднести до переліку цінностей, не має жодного смислу» [491, с. 100]. Концептуальний напрямок Ріккерта добудував Віндельбанд: «Під філософією у її систематичному смислі слід розуміти критичну науку про загальнообов'язкові цінності: саме цей аспект визначає предмет філософії та її метод» [111, с. 23].

Неокантіанська теорія інтересів має таку ієрархію: 1) цінність як надісторичний інтерес, 2) інтерес історичної епохи, 3) індивідуальний інтерес. В основу наведеної смислової структуризації покладено часовий критерій, а саме: поточна і короткотермінова значущість виокремлює індивідуальний тип (спосіб) смислотворення, середньо- і довготривала значущість детермінує субстанційні ознаки епохального типу смислотворення, нарешті, значущість трансепохального формату (та, що проходить успішну ротацію різними історичними епохами) задає метаісторичні смислові азимути.

Альфред Вебер наполягав на доцільності розмежування цінності та оцінки. Якщо перша трансформує індивідуальні (суб'єктивні) враження в об'єктивне й загальнозначуще, то друга не виходить за межі суб'єктивності. Таким чином, оцінка може виконувати функцію індивідуального смислотворення, однак її претензії на структуризацію надіндивідуальних смислів є безпідставними: для зазначеної мети треба застосовувати смислотворчий потенціал цінностей.

Смысл справедливо визнається кроспарадигмальною реальністю, перетином реального та ідеального, життєвих цінностей та можливостей їхньої реалізації. Як зазначав Віктор Франкл, людина позитивним чином розв'язує

для себе питання сенсу життя лише в тому разі, якщо слідує певним цінностям. Саме побудова якомога детальніше структурованої ціннісної ієрархії запліднює життєвий простір необхідною смисловою перспективою, доцільністю життя як такого. Зрештою, зовсім не обов'язково, що такий смисл виявиться цілковито автентичним і адекватним життєвим реаліям, проте навіть частково хибна й не завжди досконала світоглядна стратегія виявиться ліпшою, ніж абсолютна відсутність будь-яких стратегічних орієнтирів і цілепокладань.

З точки зору теоретико-методологічного і в цілому наукового підходу конче необхідно проводити чітке розмежування смислової багатозначності, котра виникає внаслідок нарощування обсягів смислу та смислової багатозначності (невизначеності), пов'язаної з нечіткістю, неструктурованістю смислу. Смислові багатозначності – величини різноякісні: ми маємо справу з класичними омонімами, які об'єднує семантична кодифікація, а не спільність смислу. І якщо смислова багатозначність як наслідок надлишку смислу є предметом наукової зацікавленості герменевтики, то смислова багатозначність як результат аморфного, розмитого та неструктурованого смислу належить до сфери винятково логіки.

Ролан Барт наполягав, що, акцентуючи та міфологізуючи окремі змістовні сегменти, деформуючи смислову автентичність та в цілому сенс соціальної дійсності, ідеологія паразитує на реальності. Використання філософією неоднозначних термінів і висловів викликає зрозуміле застереження й заперечення з боку логіки. Однак не варто ігнорувати ту обставину, що сама природа рефлексійного мислення містить у якості невід'ємного атрибута принцип логіки подвійного смислу. Відтак, для об'єктивної оцінки дійсності справедливості (особливо в її пропозиційній частині) в арбітри доцільно брати не лише формальну, а й трансцендентальну логіку, яка аналізує матеріал з позицій не дійсного, а можливого, евентуального та належного.

Видатний авторитет у галузі культур та цивілізацій Освальд Шпенглер наполягав, що культури виникають «з піднесеною безцільністю, мов квіти у полі». Втім, навіть якщо це й так, то соціум усе-таки мусить структурувати й формулювати певну ціль, смисл, доцільність свого становлення – особливо й головним чином тоді, коли йдеться про «піднесену фазу розвитку», бо, як писав інший великий знавець, щоправда, не культур, а людських душ, Лев Толстой, «за відсутності смислу людина не житиме й дня – навіть якщо довкола неї жита по пояс». Кожне суспільне явище необхідно сприймати з урахуванням того, як, яким чином люди його сприймають, які смисли йому надають, який зміст у нього вкладають. Поза цими символічними значеннями конкретно-історичного і праксеологічного ґатунку явище чи факт повисає в повітрі незаземленою, відчуженою і в цілому незрозумілою даністю. Як зазначав Макс Шелер, людині притаманний могутній, проте сліпий життєвий порив. Зрячим його робить смислотворення. Власне, така мета і є першочерговою для кожної людини як істоти, наділеної інтелектом.

Окрім конкретно-історичної статистики та соціокультурної динаміки смислів, проблемна канва окреслює необхідність пошуків субстанційно мета-буттєвих смислових регламентацій, сповнених глибокого й заповітного смислу, тобто тих смислових оберегів, які жорна часу не в змозі перемолоти і які допомагають пройти без втрат мінні поля часткових, кон'юнктурно сегментизованих смислових позиціонувань, акцентів та наголосів. Ідеться про потребу пошуку, структуризації та формалізації як смислового Логосу*, так і узагальнюючого Нусу**. За відсутності зазначеної метасмислової нитки Аріадни спорадична осмисленість окремих сторін буття нагадує або бусинки розірваного намиста, або непереконливі відблиски Світла у царстві незворушної Пітьми.

Для теорії смислу та її конкретизації на рівні соціальної філософії і філософії історії вочевидь нагальною і перспективною залишається проблема *есенціалізму* – виявлення сутнісних параметрів (аспектів, факторів) певного поняття чи явища, котре є предметом дослідження. Річ у тім, що трансцендентний смисл, мета життя в цілому зумовлює смислові межі й детермінує багатоманітність часткових (тактичних) життєвих смислів, тому уявлення про категоричні імперативи (стратегічні смисли) об'єкта дослідження допомагає вибудувати ефективну тактику смислового цілепокладання, яка дозволяє визначити реальні азимути та дієві інструменти індивідуального буття.

Саме до цієї проблеми алармістськи привертав увагу Карлос Кастанеда: «Безглузда жертва і непотрібна трата часу – жити, щоб харчуватися, і харчуватися заради життя, і знову жити, щоб харчуватися, і так – аж до самої смерті. Розваги, вигадані людьми, – лише жалюгідні силкування забути, не виходячи за межі зачарованого кола: харчуватися, щоб жити, і жити, щоб харчуватися... Як на мене, то не може бути втрати страшнішої та згубнішої» [253, с. 200]. Карл Ясперс висловився в тому ж дусі: «Наша епоха ще не визначена у своїй сутності, тому за відсутності розуміння себе й ситуації люди, цілком імовірно, борються проти справжнього смислу» [672, с. 398].

Зазначена небезпека актуалізує потребу рефлексійно глибоких і водночас збалансованих, урівноважених феноменологічних установок стоїчно прийняти вердикт, згідно з яким ми можемо так ніколи й не дізнатися про справжній формат субстанційних ознак дійсності, якщо будемо пояснювати життя та людей суто об'єктивно (як об'єкт-річ) та винятково природничо-науковими засобами. Мета феноменології полягає у виявленні й змалюванні того, як ми засвоюємо когнітивний досвід у термінах «сутностей» та «сми-

* Логос – категорія світового смислу. На неї можна натрапити ще в Геракліта. Згодом її засвоїло християнство – зокрема, Євангеліє від Іоанна починається фразою: «Спочатку був Логос» (в узвичаєному перекладі з грецької: «Спочатку було Слово»).

** Нус (від грецьк. nous – розум, дух) – згідно з дефініцією одного з найбільших знавців неоплатонічних категорій – «узагальнення всіх смислових, розумових і мисленневих закономірностей, що панують у Космосі і поширюються на людину». (Лосев А.Ф. Нус // Философская энциклопедия. В 6 т. – М.: Советская энциклопедия, 1967. – Т. 4. – С. 104-105).

слів». Феноменолог покликаний не лише змалювати те, що явлено свідомості, а й також окреслити межі такої явленості. Феномен – це ідеальна сутність, котра володіє безпосередньою достовірністю, неспростовною даністю. Таким чином, феноменологія оперує не речами, а їхніми смисловими еквівалентами, змістовно-пізнавальними сутностями.

Хосе Ортега-і-Гассет помітив: «Тільки наше життя володіє саме по собі «смыслом», а тому піддається оперуванню інструментарієм інтелекту» [768, с. 387]. Видатний іспанський філософ не випадково взяв у лапки слово *смысл*, оскільки мова йде про гранично заземлене, фізичне й утилітарне розуміння цього явища. Ортега-і-Гассет не виключав можливості існування смислів значно вищого гатунку – метафізичних, трансцендентних, всезагальних і вічних, проте він висловив аргументований сумнів із приводу можливості осягнення таких смислів засобом інтелекту.

Погодившись із принциповою неможливістю збагнути метафізичний смисл інструментарієм фізичної дійсності, зауважимо, що це зовсім не означає потребу припинити інтелектуальний пошук у зазначеному напрямку. Місцем застосування інтелектуальних зусиль може виявитися, наприклад, конструювання несуперечливого смислу (по суті, фізичного за походженням і разом з тим метафізичного за імперативністю) – оптимального для людства з точки зору перспективності, гармонійності та відповідальності (екзистенційної, гуманітарної, громадянської тощо).

Жан Бодрійяр привернув увагу до «семантичного анулювання реальності», Роман Барт – до «смысловій кастрації дійсності». Втім, смысловій незавершеності чи навіть відсутності смыслового стрижня індивідуального й суспільного буття не слід надавати винятково негативного значення, оскільки такий біфуркаційний стан, по суті, є доволі креативним. Він, зокрема, мотивує структурування гармонійних смыслових проектів і знімає контрпродуктивні обмеження, які обов'язково мали би місце у випадку інституалізованих, унормованих смыслових каркасів.

Смыслова невизначеність також актуалізує аспект ризоми – концептуальної компоненти теорії нелінійних динамік. Поліаспектність ризоми з'ясовує, чому дослідники акцентують увагу на її функціональних можливостях. Зокрема, згідно з Роланом Бартом, ризома – це принципово інший спосіб зростання. Жіль Дельоз та Фелікс Гваттарі наголошували на її інструментальних можливостях подолати семантичну розбалансованість сьогодення. У праці «Rhizome» вони зауважили, що «світ втратив свій смысловий стрижень», оскільки «мови як такої вже не існує», натомість доводиться констатувати змагання діалектів, жаргонів та спеціальних мов – «принципово гетерономних, хоч і нероз'ємних у своїй синтетичній буттєвості».

Потреба осмысленого буття очевидна; втім, необхідно бути готовим до того, що досвід смыслоосягнення, смыслотворення й смыслозасвоєння є непростим, драматичним, ментально та психологічно затратним. Тут нічого не вдієш: як кажуть у таких випадках іспанці, нема карнавалу без затрат. У будь-якому разі, суспільні збитки внаслідок вакууму смыслу виявляться

значнішими, ніж інтелектуальні й матеріальні видатки на аргументоване формулювання смислових орієнтирів суспільного цілепокладання.

Сам факт буттєвості об'єкта (явища) передбачає певний апріорний, іманентний смисл, який є нестатичним, оскільки функціонує в перманентній динамічній взаємодії (взаємодоповненні чи/та взаємообмеженні) з іншими об'єктами (явищами), із соціокультурними, ментальними, аксіологічними та телеологічними тенденціями. Питання полягає в тому, наскільки аргументаційно підкріпленим, легітимним і семантично виправданим виявиться вживання одного й того ж слова (терміна, поняття, категорії) як щодо первісного об'єкта (явища), так і його смислового заломлення внаслідок динамічної взаємодії з іншими об'єктами (явищами).

Фундатори школи логічного позитивізму були дуже близькими до істини, коли стверджували: більшість проблем суспільства породжені нечіткістю, розмитістю й невизначеністю термінів, понять і категорій. Таким чином, достовірне, адекватне відображення реальності цілком очевидно передбачає конкретизацію мовних форм, легітимізованих науковим співтовариством, визнаних ним як комунікативних інструментів. У цьому контексті вкрай необхідним є розмежування *конвергенції* – (об'єднання, злиття смислів і значень), *дивергенції* – (роз'єднання єдиного смислу на окремі під смисли) та *конверсії* (якісної реструктуризації смислу й значення).

У 1984 році в резонансній праці «Реальні свідомості, можливі світи» Девід Брунер інститував розмежування логіко-наукової (парадигмальної) та наративної раціональності. Логіко-наукова раціональність демонструє, що кожне твердження пов'язане з попередніми фактами й аргументами певними причинно-наслідковими зв'язками, котрі можна виявити і відтворити засобами формальної логіки. А от функціональний обов'язок наративної раціональності полягає в тому, щоб, по-перше, сформулювати смисл подій, явищ, ідей і ідеалів, а по-друге, розмежувати феномени, котрим притаманний смисл (як апріорно, так і апостеріорно), та феномени, яким смисл не притаманний у принципі, оскільки вони актуалізують себе засобом подійного чи поведінкового автоматизму, стереотипізму, усталеної «конвеєрності» й узвичаєного алгоритмізму (в цьому контексті наративна раціональність часто акцентує увагу на «поневолювальній, уявлювальній силі суспільних стереотипів як проблемі універсального значеннєвого формату»). Таким чином, наратив набуває ознак інструментальної лінзи, своєрідного фокуса, крізь який позірно автономні й незалежні один від одного явища статичної та динамічної буттєвості структуризуються в семантично ієрархізовану систему взаємозалежності.

Кожна соціальна подія, з одного боку, має точковий характер, а з іншого, – оскільки вона пов'язана з деякими подіями, то характеризується континуальними властивостями (останні передбачають принципову неможливість для події існувати ізольовано від решти світу). Що стосується поняття сингулярності, то воно означає точковий формат континуальності. Власне, послідовна сукупність точкових смислів (синхронізована перспектива) якраз

і забезпечує смислову адекватність, автентичність континуальної події (процесу) в цілому.

Субстанційно та концептуально істотним визначенням влади Талкот Парсонс вважав таке: політичний інструмент, що володіє засобами універсального впливу на смислотворення. Ставлення політичних, ідеологічних і владно-управлінських метасмислів до реальності є доволі специфічним. Його сутність полягає в тому, що метасмисл зароджується всередині систем соціальних практик та інститутів, які – з одного боку – керуються власними критеріями й світоглядно-аксіологічними пріоритетами (зазвичай істотно відмінними від критеріїв і пріоритетів інших інститутів та практик), проте – з іншого боку – намагаються універсалізувати власне бачення, інтерпретацію, версію метасмислу.

Не підлягає сумніву достовірність тези, згідно з якою революційні перетворення суспільного формату і зростання соціальної напруги призводять до драматичних світоглядних зрушень, зумовлюючи зміщення «смислових обривів» на рівні як індивідуальної, так і масової свідомості. Цілковито припиняє існування чи принаймні істотно розмивається впорядкована послідовність (структурованість) смислів; людина виявляється затисненою в лещата нових смислів – суперечливих, антиномічних та амбівалентних. Ще один закономірний результат – ідейна й ідеологічна розгубленість (цей фактор часто виявляється визначальним для подальшого перебігу кризової симптоматики суспільства в цілому). Наслідком таких тектонічних зрушень на рівні суспільної свідомості є постання на повен зріст проблеми переосмислення, перегляду попередніх (узвичаєних, усталених) смислів, які втратили свою значеннєву й ціннісну легітимацію, ефективність.

Дуалізм буття та смислів, суцього та належного не стільки розв'язав попередні проблемні вузли філософії, скільки позав'язував нові, спровокував химерні мутації смислового генезису. Він призвів до дисенсусу – порушення або втрати смислової виразності, визначеності й стрункості. Світоглядна та цілепокладаюча дезорієнтація відбувається передовсім унаслідок дискредитації узвичаєних образів і стереотипів соціальної буттєвості (належного) новітнім досвідом суспільно-політичного праксису (дійсного), у зв'язку з чим чіткість смислових меж істотно розпорошується, а ключові денотати* суспільного буття виявляються суперечливими й спростованими суспільним праксисом, перебігом соціальних подій.

Зрозуміти – означає оволодіти смислом, впорядкувати, виявити систематичну організованість, яка принципово піддається інтелектуальному оперуванню. Як слушно зауважує Максим Розумний, «смысл – це зміст свідомості, що рефлексійно співвідноситься з певним знаком і тільки в цій співвіднесеності гіпостазується як семантична цілісність. Відтак, смысл, поняття та ідея є термінами, що описують єдиний цілісний механізм самовідтворення людської свідомості, який вступає в дію на певному етапі

* *денотат* (від лат. *denoto* – означаю) – предметне значення імені (знаку), тобто те, що називається цим іменем.

розвитку цієї свідомості, за певних історичних умов і який узагальнено ми називаємо рефлексією» [496, с. 7].

Отже, здатність осмислювати життєву процесуальність виявляється фундаментальною, субстанційною ознакою людини як істоти інтелектуальної – такої, що розуміє або принаймні прагне зрозуміти, оволодіти смислом, сформулювати (структуризувати, сформулювати) якомога повніше смислове уявлення про дійсність, а значить про її логіку, тенденції і закономірності становлення. Не дивно, що у філософії ХХ століття на перший план вийшов образ саме *homo significans* – людини смислотворчої, а за самим смислотворенням («винаходом світу» – за влучним висловом Фелікса Гваттарі) закріплена домінативна функція й ідентифікаційна ознака всієї духовно-культурної діяльності людини і людства в цілому. У цьому контексті надзвичайно слушним лейтмотивом звучить теза Еріха Фромма про категоричну й неухильну необхідність для людини «не лише мати в своєму розпорядженні певну систему мислення, а й знайти певний об'єкт самовіддачі, який надавав би сенс її життю і становищу у світі» [594, с. 482].

На думку Жіля Дельоза, запліднення таким сенсом відбувається за допомогою інструменту події, подійності, співбуття. Власне, співбуття не є рафінованим, дистильованим смислом, однак саме воно задає алгоритм сприйняття смислу, його критеріальності, інституціалізації та нормативності. Результатом особистісної, суб'єктивно-екзистенційної участі людини (тобто співбуття) в різноманітних інтерактивних обмінах, практиках, дискурсах та інституціях є надання смислу (цінності, значення, впливовості тощо) дійсності (подіям чи відсутності подій, буттєвій динаміці чи статиці). Таке «запліднення смислом» цілком природне, адже сама екзистенція сутнісно визначається як буття інтенційне та смислотворче.

Дуже часто причиною і майже завжди результатом участі соціального суб'єкта в різноманітних соціальних практиках, дискурсах та інституціях є надання певного сенсу (цінності, значення) тим чи іншим подіям (процесам, тенденціям), котрі перебувають в епіцентрі чи на не надто віддаленій периферії від зазначених практик, дискурсів та інституцій. По суті, смислотворення є процедурою вкладання у феномени, явища та процеси певного сенсу. Йдеться про сенс особистісний, межі якого індивід прагне розширити максимального, гранично можливо, закріпивши його за якомога більшим ареалом буттєвості. Так відбувається збирання, кристалізація, структурне оформлення смислу на підставі складних раціонально-ірраціональних процедур синтезування всієї сукупності когнітивного масиву, яка стосується актуалізованої проблематики смислу.

Фрідріх Ніцше, щоправда, наполягав на деяких винятках, а саме: «Є дві надзвичайно високі речі: *міра* та *середина*^{*}; про них краще ніколи не говорити. Лише декому відомі їхні ознаки та справжня сила. Таке знання

^{*}У даному разі Ніцше мав на увазі не звичайну *середину*, а *золоту середину* – той *золотий перетин*, який здебільшого просторово дислокується аж ніяк не посередині. Таким чином, йдеться не про *геометричний*, а про *ціннісно-естетичний* підхід, про прагнення гармонії і балансу.

здобувається на потаємних життєвих стежках, у містеріях внутрішніх переживань і перетворень. Одиниці посвячених шанують це знання як щось божественне...» [717, с. 129]. Карл Ясперс узагалі зазначав, що для видатного концептуаліста вічного повернення «життєва цілісність залишається по той бік як смислу, так і його відсутності» [671, с. 47]. Втім, спроба подолання «штучного антиномічного поділу буття» на Смысл/Відсутність Смыслу/Абсурд притаманна не лише Фрідріху Ніцше. Зокрема, Жіль Дельоз безапеляційно стверджував: «Сенс – це неіснуюча сутність; він підтримує надзвичайно тісні й специфічні стосунки з нонсенсом» [182, с. 13]. Висновок: вести мову про якусь принципову опозицію між смыслом та абсурдом недоречно.

Смыслотворення актуалізує аспект міри заданості (за-даності, наперед-даності) смислу (смыслів, смыслових параметрів, смыслової парадигми тощо). Принагідно зауважимо, що найвизначнішим мислителям так і не вдалося сформулювати консенсусну точку зору з цього приводу. Одні наполягали на наявності універсального, метафізичного і трансцендентного смислу. Інші заперечували цю тезу, схилиючись до думки, що «первісно світ не мав (і не має) ніяких смыслів. Усі закони, поняття й ідеї легітимізовані людиною в результаті її бажання впорядкувати світ. Смысл – це штучна категорія, яка некоректно приписується світові, речам та історичним подіям» [419, с. 84].

Зрештою, навіть якби світ і володів деякими апріорно-автентичними смислами, то сучасні пізнавальні можливості людства не дозволяють їх виявити достеменно й безперечно. Тому **питання смылової інтерпретації і тлумачення смылової ідентичності в будь-якому разі посідатиме в недалекому майбутньому провідні позиції в рефлексійному оперуванні категорією «смысл», незалежно від конкретно-історичного формату такого смислу – індивідуального, корпоративного (ойкуменного), суспільного, цивілізаційного, епохального (історичного) тощо.**

Між іншим, праксеологічна ефективність тієї чи іншої версії смислу виводить дослідницьку процедуру знову-таки на ідею евентуального смислу трансцендентного й метафізичного типу: якщо конкретно-смылова пропозиційність виявляється ефективною, то це означає, що вона відповідає універсальній смыловій за-даності (звичайно, якщо остання взагалі існує); якщо ж смыловий проект не спрацьовує, виявляється неефективним, то, очевидно, він не надто кореспондується з категоричними імперативами мега-та метасмылу (знову ж таки за умови, що останні справді мають місце).

Цю струнку схему, щоправда, дещо розбалансовує часовий параметр. Річ у тім, що смылова ефективність будь-якої смылової пропозиційності є неоднорідною в часі: наприклад, у короткотерміновій перспективі певна смылова модель може не спрацьовувати або мати відверто маргінальний статус, однак у середньо- чи в довготривалій часовій перспективі вона виявляє максимум переваг, гранично актуалізує свій потенціал, унаслідок чого опиняється на чільних суспільних позиціях.

Сформульоване зауваження виявиться справедливим щодо практично всіх смислотворчих (смислопропозиційних) проектів у науковій, релігійній та ідеологічній сферах: **кожна значна наукова, релігійна та ідеологічна доктрина спочатку (впродовж років, десятиліть, а інколи й століть) мала статус ересі, інтелектуального збочення або духовної провокації**, тому могла розраховувати лише на маргінальний статус у суспільній свідомості й бутті; і лише згодом, унаслідок праксеологічної дискредитації чи тривіального занепаду традиційних доктрин (наукових, релігійних та ідеологічних картин світу і самих методів, принципів, кутів зору на дійсність) аргументи концептуальних каркасів маргінального типу здобували необхідну підтримку, легітимізуючись на рівні як наукового, релігійного, ідеологічного середовищ, так і суспільств, культур та цивілізацій.

Ще один істотний дослідницький вимір полягає в тому, що людина не лише формулює смисл, а й формує його (себто генерує прийнятну для сприйняття форму), структурує (задає певні структурні параметри). Думати чи стверджувати інакше – означало б образити здоровий глузд. Драматизм буття (індивідуального, суспільного, історичного) якраз і полягає в необхідності перманентного вибору між прийняттям та відхиленням тих чи інших смислових пропозицій засобом формулювання, формування та структурування смислової феноменології.

У принципі, смисл може й не видобуватися з дійсності, не генеруватися з якихось її субстанційних атрибутів та категоричних імперативів, а конструюватися, моделюватися для оптимуму її функціонування. Такий процес смислотворення відбувається в доволі широкому діапазоні: від розважливо-рефлексійного й до містично-екстатичного. Смислотворення може бути як анамнезисом (тобто пригадуванням, мозаїкою спогадів), патерном* (базовою інтуїцією, споглядальним баченням), так і звичайною інтелектуальною технологією, покликаною інструментально забезпечити вибір на користь тієї чи іншої екзистенційної, аксіологічної, телеологічної і в цілому буттєвої альтернативи. Зрештою, **будь-яке конституювання, нормативування і структуризація є наслідком передовсім смислотворення, укладання герменевтичної конвенції щодо смислової наповненості явища, феномена та предмета**.

По-справжньому невичерпний дослідницький потенціал містить аспект форми та засобів вираження змісту (мети), передумов (аксіологічних, гносеологічних, індивідуально-волонтаристських тощо) смислотворення, можливостей та перспектив смислотворчого операціоналізму. Виявити сукупність, ієрархію факторів, які визначають, детермінують, задають відповідні смислові горизонти, з'ясувати їхню корельованість часовими, соціокультурними, конфесійними та цивілізаційними параметрами –

* Патерни забезпечують стійкість, повторюваність і фіксованість автентичної смислової конфігурації, яка посилює світобачення ресурсом смислу, осмисленості. Патерн не стільки *вибирають* за якимись раціональними критеріями, скільки *віддають йому перевагу* з огляду на сукупність аргументаційних «за», значну частину яких важко зарахувати до числа раціональних. Загальним місцем досліджень патернів є вердикт щодо їхньої принципової несумірності.

надзвичайно перспективне і відповідальне завдання для філософської рефлексії.

Якщо сформульовані світоглядні акценти екстраполювати на сферу справедливості, то дійдемо висновку, що нема такого аспекту справедливості, який неможливо формалізувати (проаналізувати, провести семантичну вівісекцію) засобами (термінами, методами, стереотипами) смислотворення. Отже, феноменологію справедливості не лише можна, а бажано, необхідно (з методологічної точки зору) розглядати крізь призму інтерпретаційно-смислотворчої парадигми. Така герменевтична вимога є не лише очевидною, а й надзвичайно перспективною та дослідницьки евристичною.

Людвіг Вітгенштейн слушно застерігав від використання суперечливих та багатозначних термінів, оскільки ті істотно замулюють філософський дискурс. У таких випадках опоненти уподібнюються до людей, що спілкуються різними мовами. Зрозуміло, за подібних обставин аргументовний і по-філософськи плідний обмін думками виявляється істотно утрудненим або й узагалі неможливим: для початку треба виконати елементарну вимогу герменевтики та епістемології щодо смислової прозорості й визначеності базисних концептів. Це та *franca lingua* (спільна мова), котра робить порівняльно-аргументаційні зусилля в принципі можливими. Зазначена процедура тим більше бажана і доречна у випадках, коли дискурс стосується проблемної феноменології: за таких обставин смислова транспарентність узагалі набуває вирішальних ознак для виходу із зачарованого кола як теоретичних непорозумінь, так і практичних спотворень настанов теорії.

Об'єктивно проблема полягає в тому, що «масове поширення знання призводить до зношування слів і фраз. У хаосі освіченості можна сказати все, але таким чином, що, власне, нічого не мають на увазі. Невизначеність смислу слів робить сутнісне розуміння неможливим» [672, с. 360]. Як наслідок – актуалізується аспект змістової аутентичності, семантичної відповідності терміна (поняття, категорії, концепту, екзистенціала тощо) значенню (в усій його повноті й органічній неподільності) відповідного феномена. Ще одна проблема полягає в тому, що буття світу є суперечливим, а здоровий глузд людини підсвідомо побоюється, уникає суперечностей, витісняє їх на ментальну периферію. Звідси – розбалансованість природи світу та природи людини. Це призводить до герменевтичної невідповідності, смислового спотворення людським тлумаченням дійсності.

Значення будь-якого слова (і термін «справедливість» у даному разі не є винятком) окреслюється параметрами його застосування в мовній практиці. Універсальне значення здебільшого не має понятійної окресленості, фіксованості й остаточності; воно коригується в доволі широкому діапазоні й зумовлене гетерогенними практиками слововжитку, лише деякою суб'єктивною презентацією. Наприклад, такі терміни, як *справедливість*, *свобода*, *прогрес*, *порядок* у розмовній мові означають суб'єктивні реальності – і тільки. Їхніми конкретними значеннями є суб'єктивні й здебільшого

ситуативні визначення. Суб'єктом інтерпретації може бути не лише окремий індивід, а й колектив, конфесія, ойкумена, соціум, культура, цивілізація.

Що ж стосується таких термінів, як *реформи*, *демократія* і т. ін., то вони набули у слововжитку сучасного українського суспільства настільки розмитих смислових параметрів, настільки взаємовиключаючих смислових аспектів і мотивів, що можуть означати будь-що. Зрештою, не вони – перші, не вони – й останні: серед тих, які вже встигли набити оскомину попередніми роками, варто виокремити *перестройку*, *гуманітарну допомогу*, *довірче товариство* тощо. Також не викликає сумніву, що у *реформ* та *демократії* будуть терміни-послідовники, котрі успадкують механізми девальвації смислу. Семантика з'ясовує значення, смислове навантаження слів. Як слушно зауважує Іван Головінський, «суть розуміння слова залежить не тільки від *назви*, а й від історичного та культурного *контексту*, в якому згадане слово закріпилося. Наприклад, терміни «езуїт», «націоналіст» та «чекіст» викликатимуть різні підсвідомі асоціації в залежності від того, в якому історичному чи суспільно-політичному середовищі людина виросла» [572, с. 74].

Культурно-історична ритуалізація піддається адекватному осягненню насамперед і головним чином як істотна складова частина певної системи комунікації. Конрад Лоренц з цього приводу зауважував: «Людина за своєю природою істота культурна. Це зумовлює її вроджену готовність сприймати передбачену відповідною культурою ритуалізовану поведінку як своєрідну другу природу» [354, с. 237]. Знання і врахування категоричних імперативів відповідної культури (субкультури), її стереотипів і автоматизмів мислення, безперечно, виявиться істотною підмогою для впровадження необхідних ідеологічних ініціатив, пропозицій і нововведень.

Таким чином, можна зробити деякі висновки: по-перше, **не існує універсально досконалих герменевтичних методик**; по-друге, **мета формування ефективної герменевтичної пропозиції досягається засобом досконалого знання конкретно-історичного об'єкта, а також умілого використання тих герменевтичних аргументів, які в даному випадку є найбільш дієвими, результативними**. Безперечно, це *via crucis*^{*}, однак з точки зору вимог ефективності він безальтернативний.

Значення – специфічний культурний засіб поєднання людини з навколишнім світом і взагалі суб'єкта з об'єктом за допомогою знаків. Якщо в економічній діяльності людина поєднується із зовнішнім світом через ведення господарства, а в політиці за посередництва владних відносин, то культура наділяє значеннями факти, явища і процеси. Вона формує складну й багатоманітну знакову систему, через яку відбувається накопичення, підтримання і організація досвіду. До числа знакових систем належать природні й штучні мови, різні системи сигналізації, мови образотворчих систем (образи, символіка тощо).

^{*} тяжкий, нестерпний шлях (лат.).

Синонімом до терміна «значення» є слово «смысл». Утім, ці терміни не можуть вважатися повністю синонімічними, бо поняття «смысл» зазвичай пов'язується із суб'єктивним розумінням культурних засобів – на відміну від об'єктивованого «значення» культурних компонентів у системі культурної регуляції. **Якщо «смысл» означає відношення знака (або виразу) до свого предмета, тобто його смисловий зміст, то «значення» швидше розкриває відношення культурних компонентів (норм, цінностей, знань) з іншими засобами соціальної регуляції.** Теорія значень та її співвідношення з процесом пізнання – важлива проблема багатьох філософських напрямів – насамперед аналітичної філософії, яка розкриває логічні й семантичні аспекти знакових систем.

Платон стверджував, що речі які чуттєво сприймаються, є недосконалою подобою їх еталонів-прототипів зі світу ідей (наприклад, будь-який реальний стіл є лише недосконалим утіленням ідеального столу). Паридигмальні форми культури – це типові, установочні структури, які визначають організацію смислового змісту культурних феноменів. Трьом основним видам смислів у світі культури – знанням, цінностям і регулятивам відповідають три види парадигмальних форм: 1) когнітивні, 2) ціннісні, 3) регулятивні. Парадигмальні форми не ізольовані одна від одної. У когнітивних парадигмах присутні ціннісні та регулятивні елементи, і навпаки, в ціннісних та регулятивних парадигмах – відповідні знання. Проте головний зміст будь-якої парадигмальної форми визначається тим типом смислів, які в ній створюються, тією віссю, до якої вона прикріплена.

Смисли утворюють фундамент світоглядної гравітації. Не випадково А. Камю наполягав, що людину можна коректно визначити лише засобом ієрархії смислових пріоритетів, обраних за життєвий взірєць. Смисли у формі світоглядного і методологічного знання постають передумовами і способами соціокультурної зумовленості. Як влучно зауважила М. Тетчер, навіть мовчання може бути промовистим – принаймні настільки, наскільки виразними є смислові параметри мовчання почесного караулу.

У своїх працях Р. Павільоніс і Г. Тульчинський розкрили багатоманітність концептуальних підходів до феномену смислу. М. Бахтін зауважив, що смысл – це завжди відповідь на певне питання. Іншими словами, якщо певний епістемологічний сегмент не відповідає на жодне значуще запитання, то він позбавлений смислу – точніше, не позбавлений, а не наділений смислом. На переконання Ж.-П. Сартра, життя не наділене апріорним смислом – ми самі надаємо йому певного смислу в процесі екзистенціювання, життєдіяльності. Ціннісна ієрархія в даному разі віддзеркалює канонізовану індивідом ієрархію смислів.

Очевидно, «будь-які пошуки смислу передбачають певне попереднє знання про нього, наявність у свідомості того, хто шукає, уявлень про предмет пошуку. Саме це попереднє інтуїтивне знання смислу, котре робить можливими пошуки, слугує джерелом сумнівів» [554, с. 65], оскільки «інтуїція смислу є інтуїцією як істинно суцього, так і належного» [554, с. 65].

Смисл існування полягає в змістовно-телеологічній насиченості людського буття, а цінність, інтрига життя – у спроможності вдосконалювати світ і самого себе. М. Малерб, безперечно, мав рацію: «Незалежно від того, чи вірить людина в Бога, прагнення зрозуміти безконечність, смисл життя, причини несправедливості й страждань, а також надія на продовження існування після смерті залишаються основними складовими людського духу» [381, с. 11].

Звичайно, «індивід може на тривалий час поринути з головою в буденні справи, у матеріальні турботи, однак життя влаштоване таким чином, що зовсім і назавжди відмахнутися від питання щодо сенсу життя не може навіть найневибагливіша, духовно спляча особа. Неусувний факт наближення смерті та її неминучих провісників – старіння і хвороб – для кожного з нас є нагадуванням нез'ясованого, відкладеного на потім питання щодо сенсу життя. Це питання – не «теоретичне», не предмет бездіяльної розумової гри; воно складає стрижень усього життя» [588, с. 149].

Смисл – специфічно культурне явище, результат попереднього осмислення і надання смислу. Усвідомлення і поширення смислів – явище глибоко соціокультурне й історичне в тому сенсі, що воно є апостеріорним продуктом, наслідком, ефектом і результатом певного історичного та соціокультурного досвіду, який обов'язково мав передувати такому усвідомленню (поширенню) і на підставі якого, власне, й створюється оптичний, епістемологічний та гносеологічний механізм оперування смислами.

Теоретична трудність оперування цими проблемними аспектами полягає у вибірковості як смислових акцентів (наголосів), так і сприйняття смислового масиву. Ще один істотний аспект – відсутність *смислу «взагалі»*: кожен суб'єкт суспільних відносин формулює щодо всього буттєвого діапазону **власний смисл**, який часто виявляється несумісним зі смисловими вердиктами інших суб'єктів із позицій аксіологічних, етичних та інтерпретаційних акцентів.

Між іншим, редуccionізм цінностей і смислів постає атрибутивною ознакою розвиненої соціокультурної сфери. На перший погляд, це алогічно, іронічно й парадоксально, адже рівень ціннісно-смислової розвиненості й структурованості перебуває в прямій, а не в діаметрально протилежній залежності від ступеня розвитку соціокультурної сфери.

Загалом важко не погодитись із тезою, що «кожна річ, послуга, інтелектуальний чи емоційний продукт має дві іпостасі: корисну споживчу сутність і сформоване в свідомості, не завжди адекватне уявлення про неї (віртуальний образ)» [14, с. 133]. Змістовна і аксіологічна динаміка людини постає об'єктом її рефлексії і діяльності (самовдосконалення), внаслідок чого в людині культивується «третя природа» як «дія людини в людині». Мета валюативної соціальної філософії полягає в пошуку смислів і цінностей людського існування в соціумі, побудова моделей ефективного суспільного ладу.

Як влучно зауважив К. Роджерс, «людина не просто володіє характеристиками машини, затисненої в лещата безсвідомих мотивів, – вона є осо-

бистістю, яка творить сама себе, смисл свого життя і уособлює певну ступінь суб'єктивної свободи» [785, с. 307]. Цю тезу поглибив С. Франк: «Початкова мінімальна умова досягнення смислу життя пов'язана зі свободою, адже лише будучи вільними, ми можемо діяти осмислено, досягати розумної мети і шукати задоволення. Все необхідне – навпаки – діє сліпо, як камінь, що прилягується землею під час падіння. На жаль, ми з усіх боків скуті силами необхідності: якась жалюгідна бацила туберкульозу може обірвати життя генія, зупинити оригінальну думку і величний намір. Крім того, ми ще й упокорені сліпими законами органічного буття: термін нашого життя навіть за сприятливих обставин є надто нетривалим, аби виявити і реалізувати закладені в нас духовні можливості. Тому ми не встигаємо навчитися розумно жити і правильно здійснювати наше покликання. Тут вкорінене те трагічне почуття передчасності й несподіваності смерті – як, невже кінець?!» [588, с. 170-171].

Показовим є визнання Е. Фромма: «Я впевнений, що ні життя, ні історія не володіють остаточним смислом, котрий, у свою чергу, запліднював би смислом буття всіх людей і виправдував їхні страждання. Втім, якщо врахувати протиріччя, з якими кореспондується існування людини, то цілком природними виявляються пошуки деякого «Абсолюту», оскільки він пропонує хоча б ілюзію визначеності, звільняючи від конфліктів, сумнівів і відповідальності. Однак не Бог надає порятунок або виносить вирок людині – вона сама знаходить мету свого життя й засоби її досягнення» [592]. Це закріплює за аспектом цілепокладання (індивідуального, корпоративного, суспільного, ідеологічного тощо) першочергове значення в системі людської буттєвості.

Фундаментальна проблема полягає в тому, що аспект існування Бога принципово не верифікований (принаймні в умовах сучасних пізнавальних можливостей людства): завдяки нинішньому науково-дослідницькому інструментарію неможливо довести ні наявність Бога, ні Його буттєву відсутність. Це саме той випадок, коли доводиться визнати: *ignoramus et ignobimus**. Філософія оперує зазначеним аспектом здебільшого з позицій доцільності та смислотворення: чи доцільним є твердження про існування Бога? І якщо так, то в чому полягає смисл цієї доцільності, в чому її цінність – аксіологічна, педагогічна, етична і в цілому світоглядна?

П. Юркевич, безперечно, мав рацію: «Приписи розуму не є причинами людських вчинків» [620, с. 194]. К. Поппер з аналогічного приводу додавав: «Повністю раціоналізувати унікальну особистість з її вчинками, досвідом і стосунками неможливо. Людські взаємини набувають значення лише у сфері ірраціонального, у царстві неповторної індивідуальності. Більшість людей, наприклад, відчуває, що те, заради чого варто жити, може зникнути, якщо життя позбудеться унікальності і в кожному конкретному випадку виявиться типовим для певного класу людей – тобто буде лише повторенням діяльності та досвіду інших людей... Саме унікальність нашого досвіду, неповторність

* не знаємо й не дізнаємося (як констатація меж пізнання відповідного явища) (лат.).

вражень від пейзажу, від заходу сонця, від виразу людського обличчя надає нашому життю тієї цілепокладаючої спрямованості, заради якої варто жити» [476, с. 266].

Свідомість і поведінка людини мають безліч засновків генетичного, біологічного, психофізіологічного, культурно-телеологічного і суспільно-політичного гатунку. Ця обставина зумовлює буттєвість феномена, який З. Фрейд назвав як «нав'язливе відтворення попередніх станів»: на момент народження людські істоти вже володіють багатьма задатками й інтенціями, запозиченими від попередників; такий спадок значною мірою визначає поведінку, з'ясовуючи, що і як люди усвідомлюють, на що і як вони реагують за тих чи інших обставин.

В одній із найбільш системних праць «Міркування щодо методу» Р. Декарт зауважив, що доцільно зосереджувати зусилля на перемозі самого себе, а не долі, вдосконалювати насамперед себе, а не світопорядок, котрий, разом з долею належить до явищ трансцендентного гатунку, перспектива пізнати які або запобігти яким є малоімовірною і невдячною. З огляду на це найбільш цінним і продуктивним залишається подолання власних недоліків, опанування власними емоціями, творення власної гармонійної світобудови. Безперечно, подолання самого себе, своєї недосконалості та своїх недоліків – гідне життєве кредо, от тільки чи виявиться воно достатнім для протистояння долі та оптимізації світопорядку? У будь-якому разі генерування внутрішньоособистісної гармонії має полягати не в «мистецтві прийняття життя», а в драмі чи навіть в оптимістичній трагедії його подолання. Тут міститься родзинка зваби нашої Долі, момент істини нашого Покликання, запорука повноти нашого Життя.

Це може здатися дивним і навіть парадоксальним, але статус людини з точки зору місця на шкалі генезису не є предметом безкомпромісного світоглядного протистояння. Разом з тим цілком очевидно, що зовсім не однаково, який об'єкт ми визнаємо вихідною точкою дослідження – **людину як результат, апогей історії чи як проект, цілепокладаючий обрій, напрям**. Здається, коли кухарчуки гуманістичної кухні, бажаючи вислужитися перед невибагливою публікою, зробили, здавалося б, безпрограшний хід, надавши людині статус апофеозу історичного розвитку, то вони здійснили стратегічний промах, бо не врахували, що з моменту цього величнього меморандуму всі кострубатості, дефекти і недоліки вдарять бумерангом по репутації самого гуманізму, адже за недоліки хтось повинен нести відповідальність, тому якщо гуманізм наполягає, що це – не наслідок «труднощів зростання», то, очевидно, – результат труднощів самого гуманізму.

Інтелектуально значно витонченішим, етично й аксіологічно відповідальнішим та й загалом практично перспективнішим і більш евристичним є вибір на користь визнання природи людини як проекту, цілепокладаючого обрію. Завдяки такому світоглядному підходу ми уникаємо попури процесуальності безплідного перемивання кісток і «розборів польотів»

із приводу кожного випадку людського дегенератизму, отримуємо можливість сконцентруватися на овчині, вартій вичинки, – на справді величній парадигмі світобачення, гідній Людини. Треба лише аргументаційно і телеологічно піднести світоглядні пріоритети людства на рівень такої парадигми, надати їм статусу *facultas praeformandi**.

Щоправда, в даному разі треба бути надзвичайно обачним і обережним, пам'ятаючи дотепний парадокс О. Уайльда: що може бути гіршим, ніж недосягнута мета? – лише її досягнення. На жаль, «прогресуюча тенденція уникати невдоволення діє на людей настільки деструктивним чином, що порівняно з нею безмежне прагнення до задоволення здається зовсім невинним і наївним. А оскільки спроможність відчувати задоволення зникає головним чином з причин звички до сильних подразників, то не дивно, що пересичені враженнями індивіди полюють за все новими подразниками. Ця лихоманка «неофілії» охоплює практично всі відносини. Для індивіда, враженого такою хворобою, будь-яка річ – пара черевиків, костюм або автомобіль – упродовж нетривалого часу втрачає свою привабливість; зрештою, так само, як і кохана, друг або навіть вітчизна» [353, с. 25].

Для перехідних соціумів (до складу яких належить і сучасне українське суспільство) велике значення має зауваження одного з фундаторів персоналізму Е. Муньє, який навів переконливі аргументи на користь такої тези: «Втрачаючи висоту, людина не лише спускається нижче середнього, людського рівня (чи, як інколи кажуть, перетворюється на тварину) – вона падає значно нижче: жодна тварина не створила таких жорсткостей і підлот, в яких людина знаходить своє задоволення» [422, с. 170].

Згідно з М. Горкхаймером, соціальна філософія – це рефлексія соціальною теорією своєї власної соціальної зумовленості, котра, власне, й робить цю теорію глибоко критичною. Світоглядна і методологічна функції соціальної філософії взаємозумовлені, а сама соціальна філософія постає особливою формою знання, яка здійснює рефлексію щодо особливостей і закономірностей соціального процесу, забезпечує евристичне розуміння його континуальності.

В. Зомбарт обстоював необхідність аналізу суспільних процесів і явищ із позицій розвитку «духу епохи», який мав повноваження спонукальної сили, котра організує суспільне буття в певні історичні періоди. Основною ознакою сучасного «духу епохи» є тотальна розмитість критеріальних маркерів і змістовних ієрархій, унаслідок чого невиразність смислових і функціональних контурів притаманна, здавалося б, абсолютно очевидним і фундаментальним явищам повсякденного буття.

Тавром смислової дезорієнтації позначене навіть слово «гуманізм». Іноді складається враження, що в сучасних умовах воно взагалі безглузде – просте коливання повітря, *flatus focus*. Джерелом плутанини слугує і некри-

* можливість існування (лат).

тичне вживання термінів гуманізація та гуманітаризація. Це тим більше прикро, що зазначені поняття претендують на звання концептів – тобто відправних точок світоглядної концептуалістики. Та сума схоластики, яку за інерцією продовжують по-блюзнірськи називати гуманітарною наукою, вже підійшла до критичної межі, котра на сучасну пору ознаменувалася практично цілковитою розгубленістю щодо глибинних питань смислу, доцільності, мети й засобів їх досягнення.

Теоретичною базою гуманізму вважається гуманітаризм – сукупність знань, котрі досліджують і формують людину як особистість. Як зауважив М. Гайдеггер, «*humanum* всередині слова «гуманізм» вказує на *humanitas*, на сутність людини. «Ізм» підводить до думки, що сутність людини слід брати в субстанційному форматі» [732, с. 30]. Справжній гуманізм убачає глибинну цінність людини не в родовому, соціальному або взагалі в будь-якому типологічному аспекті, а навпаки – в особистісній автентичності людини, в її унікальності, неповторності й адекватності самій собі, позбавленій світоглядних, ціннісних, етичних і т. ін. нашарувань зовнішнього середовища.

Ці нашарування соціальної нормативності в цілому здійснюють ментально дегенеративний і неврастенічний (чи навіть психопатологічний) вплив на індивіда, позбавляючи його зв'язків із самим собою, зі своїм духовним корінням, із фундаментальними архаїчними структурами власної свідомості. Унаслідок цього людина або втрачає опорні (кодифікаційні) точки індивідуальної неповторності й унікальності, або, частіше за все, стає певною мірою шизофреніком, чия свідомість розщеплюється і функціонує в площинах декількох реальностей, по черзі або навіть одночасно обслуговуючи і відповідаючи на запити як власного світовідчуття, так і запозичених ззовні нормативів, канонів і стереотипів.

Соціально-філософське бачення людини багато в чому парадоксальне: з одного боку, людська істота залишається майже *tabula rasa* з точки зору епістемології, а з іншого, – вона не лише об'єкт, а й суб'єкт соціальної дійсності, процесуальності, динаміки. З цього приводу В. Новиков зауважує: «Сучасна гуманітарна думка тоне в багатослів'ї, зовсім не відчуваючи меж між головним та другорядним, новим та вже відомим, суттю та порожніми фразами. Спільна властивість всієї світової культури останньої чверті ХХ століття – екстенсивність. Сьогодні в цілому світі важко знайти духовних лідерів, інтелектуальних сміливців, винахідників нових систем. Філософами називають себе в основному позери і фразери. Якщо ти – справді філософ, то скажи, яким є твоє нове слово про світобудову і людину» [430, с. 9]. І далі: «Наша академічна словесність гострих питань порушити не в змозі – вона або топчеться в безсюжетних абстрактних міркуваннях, або вибудовує сухі, байдужі до реалій дійсності фантазії. Сьогодні вкрай необхідна нова сміливість – сміливість виразності, підкріплена мобілізацією всіх внутрішніх ментально-емоційних ресурсів» [430, с. 9].

Якщо пріоритетом раціонального, світського гуманізму є людиноцентризм, людина як центр світу, а оптимум її буття сприймається як мета суспі-

льного розвитку, то ірраціональний, теологічний гуманізм надає людині шанс наблизитися до Бога засобом морального вдосконалення й дотримання релігійних догматів («поводься з іншими так, як бажаєш, щоб вони поведилися з тобою»).

Минуло століття відтоді, як К.-Г. Юнг сформулював тривожний діагноз буття людства: «Великі світові релігії охоплені анемією... Наше теперішнє життя підкорене псевдобогу, ім'я якому – інтелект. Він – найбільша і найсумніша ілюзія. Сучасна людина стоїть перед гірким фактом неспроможності великих релігій і філософських учень запропонувати настільки натхненну й захоплюючу ідею, котра принесла б заспокоєння – таке необхідне й жадане в епоху загрозливих небезпек» [661, с. 99]. Зрештою, і в наш час наведена діагностика не втратила своєї адекватності суспільним реаліям: «Засобом лише науки неможливо вибудувати живий і цілісний світогляд, оскільки в його творенні, окрім розуму, обов'язково беруть участь ще й ірраціональні елементи почуттів – зокрема, серце» [90, с. 206].

Це треба визнати хоча б тому, щоб потім ми не розводили руками – мовляв, усе знайшли, а Людину згубили. Прикро буде. Щоправда, прикрість у даному разі варто визнати недостатнім аргументом, тому підніmemo каузальну планку дещо вище: це виявиться показником помилковості вибору стратегічного напрямку соціально-філософських зусиль. Щоб вести предметну мову про ідею справедливості та образ людини, який лежить в її основі, треба насамперед увиразнити понятійний інструментарій. Крім того, такий намір є цілком закономірним і навіть обов'язковим із теоретико-методологічних міркувань. Отже, від якого смислового компендіуму доцільно відштовхуватися, коли йдеться про ідею взагалі й ідею справедливості зокрема?

Варто одразу визнати, що історія терміна «ідея» є історією неухильної його деградації: найбільш конкретному зі слів судилося стати найбільш абстрактним. «Ідея», «ейдос» є «тим, що видно»: це саме 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 обидва слова – «ідея» та «ейдос» – походять від спільного слова, котре має два смислових значення: бачити і знати. «Ідея» та «ейдос» означають одне й те ж: розумне бачення; в «ідеї» більше підкреслено «бачення», тоді як в «ейдосі» – «знання». Бачити – значить знати.

Образ є системним об'єктом, складним, полікомпонентним, але цілісним функціональним утворенням. Він комплексний і складається із системи взаємодіючих компонентів. Основним його компонентом є концептуальна модель як системоутворюючий фактор образу. На основі концептуальної моделі вибудовується образ-мета. Образ – це мета дій, уявний результат – те, чого ще немає, але що треба отримати в результаті діяльності. Другим компонентом образу є оперативний образ, котрий віддзеркалює стан об'єкта в кожен момент часу. Сутністю оперативного образу є образна інформація, що надходить виконавцю в процесі його життєдіяльності. У процесі співвідно-

шення, порівняння оперативного образу з образом-метою реалізується основна функція образу – регуляція предметних дій.

Образ опосередковує зв'язок суб'єкта та об'єкта. Будь-яка діяльність людини є предметною: її предметність спочатку виявляє себе через існуючий незалежно від суб'єкта предмет діяльності, а згодом – через образ цього предмета. Власне, з цього впливає і двоїстий характер регуляції діяльності: а) самим об'єктом, б) його образом. Як суб'єктивний продукт діяльності, образ фіксує, стабілізує і містить у собі її предметний зміст. Отже, предметність (об'єктивування) образу пов'язана з тим, що, по-перше, він виникає в предметній діяльності, по-друге, в ньому відображаються не суб'єктивні стани людини, а реальні об'єкти; по-третє, предметність образу полягає в тому, що властивості предмета відображаються в образі не ізольовано, а як притаманні предмету властивості.

Як слушно зауважив З. Самчук, «сене життя загалом і людського життя зокрема – основна світоглядна проблема, ключ до решти онтологічних і екзистенційних проблем людини і людства. Жодна фундаментальна проблема буття і свідомості не може бути ні осмислена, ні розв'язана поза світоглядним рівнем оперування. Саме світоглядна концептуалістика є альфою і омегою будь-якої інтелектуальної інтриги, адже саме з неї розпочинається кожен респектабельний інтелектуальний процес і саме вона підбиває всі підсумки» [509, с. 432].

Доволі поширеним залишається марксистське тлумачення: сутність людини – це не абстракт, притаманний окремому індивіду, а сукупність усіх суспільних відносин. На жаль, автори цього світоглядного акценту ігнорують той факт, що подібна інтерпретація за принципом «середньої температури по палаті» фактично не лише нічого не пояснює, а й набуває достеменно міфологічних і аргументаційно безпорадних ознак, позаяк ні апріорі, ні апостеріорі неспроможна відповісти на жодне конкретне запитання. Такі понятійні конструкти, як людиномірність, людиновимірність, людиноцентризм і т. ін., не можуть поскаржитися на дефіцит уваги до себе: ними регулярно оперують філософи, педагоги, психологи і культурологи. Справді, ці терміни – щоправда, в інших модифікаціях – споконвіку були важливим складовим елементом гуманізму в його різноманітних інтерпретаціях – від найвужчої до найширшої.

Утім, бути, з одного боку, часто вживаним, а з іншого боку, виразним із точки зору смислових параметрів – це не завжди одне й те саме. В абсолютній більшості випадків ті, хто вживає термін «людиномірність», не обтяжують себе потребою сформулювати його авторську дефініцію. Як результат – смислові параметри людиномірності розмиваються і розпорошуються, а предмет розмови стає нечітким і невиразним. Звідси буквально півкроку до зовсім кепської ситуації, у межах якої дискурс втрачає свій предмет, тобто набуває статусу безпредметного. Це – надзвичайно істотна вада, а нівелювання такого статус-кво – справа непростя: як казав у подібних випадках Рональд Рейган, якщо телевізійний жарт невдалий, то його не врятує навіть сміх за

кадром. Інша річ, якщо вислів не претендує на реноме жарту. Провівши аналогію з нашим випадком, матимемо визнання того, що термін «людиномірність» не посягає на лаври чіткого наукового поняття чи категорії – іншими словами, що в строгому сенсі слова він не є науковим.

Вірогідно, така альтернатива задовольнить небагатьох, а декого вона навіть налякає: мовляв, як ми можемо собі дозволити оперувати ненауковою термінологією? Адже якщо ми так чинитимемо, то – за логікою речей – дискурс автоматично втрачатиме науковий статус. Насправді все не настільки безнадійно. Якщо дискурс оперує явищами і процесами, котрі не володіють науковою легітимністю, то це ще не означає, що він також ненауковий. Наука слугує універсальним інструментом осмислення процесів і явищ – причому процесів і явищ будь-яких: зі сфери дійсності, евентуальності, вірогідності і т. ін. Дискурсу надає наукового статусу не об'єкт чи предмет дослідження, а дотримання певних дослідницьких процедур, причинно-наслідкових зв'язків тощо.

Сутність наступної світоглядно-концептуальної фази можна сформулювати в такому форматі: якого статусу людиномірності все-таки варто надати – наукового поняття (з дотриманням усіх передбачених у такому випадку вимог) чи світоглядного маркера на кшталт символу, алегорії, концептуальної метафори і т. д.? Однак слід мати на увазі, що в разі вибору на користь наукового поняття доведеться щонайменше закріпити за людиномірністю нормативний смисл – тобто концептуалізувати одиниці виміру людиновимірності (на кшталт – метри, кілограми, секунди тощо). Вже сама постановка питання в такому форматі натякає, що комічна ситуація заперечує доцільність руху в цьому напрямку.

Справа навіть не в тому, що вся сукупна філософська думка, починаючи з Піфагора і Геракліта й закінчуючи сьогоднішнім не змогла істотно наблизитись до концептуалізації тих одиниць, у яких можна адекватно і коректно виміряти людину; справа в іншому: існують явища, які принципово і категорично не підлягають вимірюванню. Потрібні приклади? Будь ласка: у чому, у яких одиницях виміряти любов матері до дитини?

Серед есе Мартіна Лютера одне мало назву риторичного запитання: «Як виміряти Бога?» А ніяк: будь-яка одиниця виміру Бога виявиться профанативною, абсурдною, комічною. Між іншим, у житті кожного з нас є чимало речей, які не підлягають вимірюванню. Причому до цієї когорти належать практично всі екзистенціали – тобто те, що людині найдорожче; те, за що вона готова перекреслити своє життя і піти на хрест чи ешафот. На жаль чи на щастя, але в таких справах нема дна, ступивши на яке, можна з упевненістю стверджувати, що ти пізнав істину. Тут є лише можливість досягти певного аргументаційного, пропагандивного та іміджевого ефекту. Або не досягти його.

Як зазначав Умберто Еко, не біда, що не існує правил, котрі дозволяють виявити інтерпретації «найкращі» – добре, що є правила (чи пак – інтелектуальна інтуїція), які допомагають розпізнати, котрі з інтерпретацій кеп-

ські. Якщо не вдається надати явищу чи процесу науково нормативних ознак, то це не безнадійно – значно гіршим є будівництво світоглядних фантомів. Отто Бісмарк не випадково наголошував: остерігайтесь будівництва повітряних замків, бо ці будівлі легко звести, але надзвичайно важко зруйнувати; а найгірше те, що коли руйнування стає доконаним фактом, то під уламками гине найголовніше – сенс життя.

Між іншим, наука також має межі дослідницьких та інтерпретативних можливостей: наприклад, вона досі не може пояснити як феномен пасхального сходження благодатного вогню у храмі Гробу Господнього, так і його неймовірну властивість не обпікати руки і не обсмалювати волосся впродовж декількох перших хвилин після сходження. Завдяки цій особливості вогнем буквально вмиваються. Такий ритуал всіма християнами визнається найбільш виразною і переконливою ілюстрацією Божественної благодаті.

З огляду на зазначене пропоную відмовитися від невдячних спроб надати терміну «людиномірність» статусу повноцінного наукового поняття і зупинитися на висновку, що це – своєрідний образ, концептуальна метафора і т.ін., яка виконує надзвичайно важливу світоглядно-евристичну, креативну і аналогово-екстраполятивну функції.

Зрештою, навіть у цьому випадку залишиться чимало аспектів, які потребують ретельного осмислення, рефлексії і концептуалізації. Наприклад, коли йдеться про людиномірність, людиновимірність і людиноцентризм, то що є точкою відліку, критерієм і детермінантою – *те, що іманентно притаманне людині*, чи все-таки *те, що знаходиться поза людиною і слугує для неї орієнтиром, взірцем і ідеальною моделлю життєдіяльності?*

Питання непросте. На нього без особливих успіхів намагалися відповісти інтелектуали першої величини всіх історичних епох. Приміром, у 1762 році вийшла друком праця Ж. Ж. Руссо «Еміль, або про виховання». За релігійне вільнодумство щодо неї було винесено вирок: спалення на підставі ознак еретизму. Втім, ключова ідея книги доволі проста і має не так уже й багато спільного з еретизмом – вона полягає в такому: дитина може стати ідеальною і досконалою в тому разі, якщо її ізолювати від негативного впливу соціального середовища. Інша річ, як це зробити, адже безлюдних островів значно менше, ніж дітей, котрі потребують такого виховання.

Під час французької революції Робесп'єр зробив рішучу спробу втілити ідеї Руссо в життя, перетворивши Францію на грандіозний експериментальний майданчик, а об'єктом експерименту зробивши весь народ. Він увів культ Верховної Істоти. Значення цього культу полягало в бездоганному виконанні людиною її обов'язків, ієрархію яких очолювала ненависть до брехні і тиранії, готовність до покарання тиранів та зрадників, допомога нещасним, захист пригноблених, а також справедливість за будь-яких обставин. По суті, людство отримало нове Євангеліє, своєрідний кодекс будівника комунізму. Але, як довів історичний досвід, людські недоліки не зникли, зло і несправедливість не вдалося викоренити. Тоді було застосовано терор як найбільш

ефективний засіб управління і виховання. Але навіть за таких обставин люди вперто не поспішали ставати «новими»...

Важко не погодитися з К. Ясперсом «Фізичне знищення видатних людей, які потерпають під тиском реальної маси, – найбільш ганебне явище в історії. Лавиноподібне зростання кількості посередностей, у яких апріорі відсутнє бажання чи спроможність мислити, самим фактом своєї тотальності пригнічує духовну велич. Повсякчас відбувається селекціонування неповноцінних» [672, с. 259]. Така, з дозволу сказати, «варваризація суспільних зв'язків» призводить, як зазначав у книзі «Слова і речі» (1966) М. Фуко, до «смерті людини».

Віддзеркаленням цього феномена слугує генерування принципово антигуманної системи, яка перетворює індивіда не в *мету*, а в *засіб*. Як наслідок – першочергового значення набуває не особистісний потенціал людини, а утилітарні інструментальні здібності, котрі дають змогу пристосуватися, призвичаїтися, соціалізуватися, адаптуватися тощо. Натомість суспільство в абсолютній більшості випадків зосереджує першочергову увагу не на розвитку індивіда і не на поєднанні зусиль членів соціуму довкола перспективних для всієї громади орієнтирів, а на впровадження все більш досконалих і витончених способів маніпулювання внутрішнім світом людини.

Замість повноцінного суб'єкта, як аргументовано доводить Г. Маркузе, з'являється тривіальний об'єкт – одновимірна людина – індивід, позбавлений самості, саморефлексії, індивідуальної унікальності, обличчя, точки зору і навіть голосу. Це конформіст, який *de facto* капітулював перед бюрократичною раціональністю. По суті, він уже й не людина, а лише маріонетка, гвинтик у жорстко корпоративній і знеособленій системі технічно-бюрократичного відтворення.

У книзі «Ідеологічні витоки Американської революції» Бернард Бейлін зауважив істотну особливість політичних дискусій часів американської революції, сутність якої полягає у практичній відсутності формату соціальних проблем, тому вони жодним чином не корелювали з аспектом соціальної справедливості, а розглядали ступінь досягнення справедливості під іншими кутами зору [48, с. 117-118]. Зокрема, предметом обговорення громадської думки США були питання захисту індивідуальних свобод, взаємини громадянина та держави, політичної організації суспільства і свободи совісті.

Б. Бейлін навів концептуальні акценти, сформульовані батьками-засновниками США: всі люди створені рівними й наділені Творцем деякими невідчужуваними правами, до переліку яких належить життя, свобода і прагнення щастя. Відповідно, на думку американської ментально-цивілізаційної традиції, **кожне суспільство слід позиціонувати на шкалі справедливості залежно від того, наскільки означені ідейно-світоглядні, аксіологічні та політико-ідеологічні пріоритети втілені на рівні практичної життєдіяльності соціуму.** З цією тезою важко не погодитися.

Попри те, що фактор справедливості є відчутним подразником індивідуальної і суспільної свідомості практично всіх культур і народів, змістов-

ний інваріант уявлень про справедливість залишається недосяжною метою з різних причин, дві з яких мають найбільш виразний детермінативний статус, тому потребують першочергової концептуалізації.

Перший причинно-наслідковий чинник можна назвати *принципом соціокультурної терпимості*. Можливо, більш адекватним, коректним відповідником терпимості в даному разі є англійське слово «tolerance» в сенсі «визнання і поваги інших поглядів, переконань, традицій, стилів і практик життя за відсутності внутрішньої згоди з ними» [159, с. 174]. У будь-якому разі принцип соціокультурної терпимості полягає в тому, що різні культурно-цивілізаційні ойкумени можуть володіти внутрішньо несуперечливими, але разом із тим несумісними логіками (логічними умовиводами, автоматизмами світосприйняття і артикуляції сприйнятого).

Тут важко не помітити спадкоємнісних аналогій із принципом терпимості Рудольфа Карнапа, відповідно до якого кожен індивід (соціум, культурно-цивілізаційна епоха) у принципі може послуговуватися «власною логікою», застосовувати оригінальні способи аргументації, відштовхуватись від своєї системи постулатів, аксіом і критеріїв переконливості, яка істотно відрізняється й навіть узагалі несумісна із системами логічного впорядкування картин світу інших індивідів і надіндивідуальних форматів. Така «власна логіка» легітимізує своє право на існування за однієї умови: внутрішньої несуперечливості і методологічної послідовності.

Другий істотний аспект, який обумовлює різнотлумачення щодо справедливості, пов'язаний із феноменом соціокультурного парадоксу. Відповідно до цього детермінативного механізму, навіть соціокультурна дійсність однієї ойкумени, заломлюючись крізь призму різного соціокультурного досвіду, призводить до різних (часто несумісних, діаметрально протилежних) логічних, аксіологічних, ментальних і загалом світоглядних висновків (вердиктів), що в багатьох випадках стає на заваді напрацюванню не лише консенсусних, конвенційних, а й навіть компромісних норм щодо справедливості та інших нормативно-регулятивних факторів соціального буття.

Означений парадокс віддзеркалює фактичний розпад (принаймні на рівні можливості) соціокультурної єдності й спадкоємності в траншчасовому форматі. Іншими словами, **про соціокультурну єдність коректно вести мову лише за певних конкретно-історичних умов – тієї епохи еволюційного розвитку, в межах якої соціум володіє стрункою, внутрішньо послідовною і несуперечливою системою (принаймні гомогенною сукупністю) світоглядних, аксіологічних та цілепокладаючих уявлень про дійсність, яка створює латентний детермінативний вплив на прийняття ним будь-яких рішень, усіх більш-менш значущих вердиктів.**

З часом, коли епоха вичерпує свій ресурсний потенціал, означена системність і гомогенність втрачають свої фактичні ознаки, поступаючись місцем світоглядній аморфності, невиразності, можливості співіснування принципово відмінних і навіть де-факто світоглядно й аксіологічно несумісних уявлень і вердиктів. Настає фаза розвитку, яку М. Михальченко та З. Самчук

влучно назвали «межичассям» [411, с. 125-126]. Це найбільш небезпечний для буттєвих перспектив суспільства історичний етап, оскільки в межах тотальності його буттєвих автоматизмів, інерції і принципів дії драматично співіснують і безкомпромісно взаємодіють між собою різні парадигмальні уявлення про добро та зло, про справедливе та несправедливе, про праведне та неприйнятне, про Божове та кесареве і т. ін.

Суто гіпотетично такий статус-кво може бути вкрай необхідною передумовою для становлення того, що в наш час прийнято називати вільним, відкритим, демократичним суспільством. Втім, існує принаймні одне «але», яке рішуче зводить нанівець таку перспективу: річ у тім, що, попри позірну принциповість, уявлення про визначальні орієнтири світобудови й індивідуального життя в такому соціумі позбавлені критично-рефлексійного стрижня, який створює можливість якщо не консенсусу, то хоча б критеріальної виразності, на підставі якої можливі компроміси вільного, відкритого і демократичного суспільства. Отже, замість компромісів доводиться констатувати *bellum omnium contra omnes* – тобто війну всіх проти всіх, результатом якої часто є знекровлення, руйнація і розпад суспільства на ворожі протиборчі чи індиферентні сегменти.

Якщо на цьому етапі історичного розвитку суспільству вдалося уникнути масштабних деструкцій, то воно еволюціонує в нову епохальну єдність, яка може істотно відрізнитися в ментально-ідентифікаційному сенсі від цього ж суспільства зразка попередньої епохи. Історії відомі чимало прикладів подібних метаморфоз, найбільш інтригуючі з-поміж яких метаморфози редукціоністські та елеваціоністські [600, с. 53-54]. Прикладом редукціоністської метаморфози може вважатися трансформація суспільства грецьких полісів епохи античності в середньовічне й навіть сучасне суспільство: у постхристиянську епоху Греція не спромоглась не лише перевершити, а й навіть наблизитись до своїх античних здобутків у сфері світогляду, мистецтва і культури. Аналогічний вердикт виявиться коректним і щодо Риму (Італії), Єгипту, Персії (Ірану), Вавилону (теперішнього Іраку).

Ілюстрацією елеваціоністської метаморфози може слугувати історична еволюція германських і британських племен. Показово, що римляни перших століть нашої ери називали союз германських народів варварами не лише й не стільки тому, що ті спілкувались незрозумілою мовою, а передовсім і в основному тому, що ті «не мали честі» – себто не володіли уявленнями про справедливість або не керувалися ними в повсякденному житті. На думку тогочасних римлян, **відсутність життєво-поведінкових регулятивів, в основі яких знаходиться певна світоглядна ієрархія справедливості, призводить до фатальної невизначеності.** Ця особливість ставала на заваді будь-яким угодам із германцями-варварами (які якщо й уклалися, то винятково з тактичних міркувань – щоб зібратися силами, «переграти» противника і вдарити по ньому в найбільш зручний момент).

Падіння Риму призвело до зовні парадоксальних наслідків для суспільної думки германських племен – кризового стану, в основі якого був не-

звичний для них вакуум у сфері двох ключових аспектів: по-перше, хто віднині ворог, по-друге, що є подальшою основною метою [95, с. 94-95]. Оскільки подолання світоглядної кризи неможливе за відсутності рефлексійних зусиль, то германці вперше в своїй історії почали рефлектувати. Стрижневим тематичним напрямком таких рефлексій була чеснота справедливості, уявлення про яку фактично визначали, концептуально увиразнювали такі фундаментальні життєдіяльнісні регулятиви, як Бог, Благо і Добро.

Упродовж тисячоліття з часу падіння Риму германська культурно-цивілізаційна ойкумена пройшла два етапи парадигмального переосмислення фундаментальних основ буття, кожен з яких істотно заперечував попередній, був його своєрідним концептуальним Альтер-Его. Спочатку ідея Риму як трансісторичної доцільності була реабілітована. Це дещо незвично й алогічно з огляду на півтисячолітнє криваве протистояння германців Римові. Втім, германська рефлексія знайшла вихід-виправдання: сама по собі ідея Риму справедлива й перспективна (вірогідно, навіть бездоганна), а той факт, що в межах реалізації цієї ідеї на практиці германці протистояли Риму, є грою історичної долі, а не закономірністю, на яку треба завжди зважати.

У межах такої парадигмальної системи координат зрозуміло, чому практично кожен з очільників германських племен прагнув заручитися підтримкою того Риму (точніше, Ватикану), який наприкінці V ст. н. е. був зруйнований і пограбований їх попередниками. Апофеозом цієї рефлексійної ієрархії можна вважати ледве не параноїдальні спроби відновлення Римської імперії (з 962 року – у форматі Священної Римської імперії, а з 1512 року – у статусі Священної Римської імперії германської нації). Воістину іронія історії не знає меж.

З часів Реформації у свідомості германської еліти почав превалювати світоглядний акцент цивілізаційного усамостійнення як результату критичного переосмислення потенціалу і практичних наслідків ідеї Риму. У цьому контексті розрив із католицькою традицією був лише верхівкою ментально-світоглядного айсберга, у межах якого відбулась абсолютна метаморфоза: відтоді вже германці звинувачували у варварстві й нехтуванні аспектами справедливості Рим, викривали «генетичні недоліки» римського світосприйняття і способу буття.

Еволюціонуванню британських племен притаманна схожа елеваціоністська метаморфоза: тривалий час римляни відкладали загарбання Британії насамперед із тієї причини, що там нібито мешкають «абсолютні дикуни», порівняно з якими навіть бедуїни Північної Африки вирізнялися очевидними перевагами. Відтоді минуло майже два тисячоліття і в багатьох аспектах світоглядні вердикти змінилися ледве не з точністю до навпаки: тепер уже британці (принаймні на побутовому рівні), споглядаючи по телевізору за купами сміття на вулицях Неаполя, не відмовляють собі в задоволенні звинуватити італійців у варварстві й дикунстві.

Феномен соціокультурного парадоксу відзеркалює фактичну втрату соціумами своєї ідентичності в сенсі сутнісних ознак у сфері ментальності,

світоглядно-аксіологічних пріоритетів і т. ін. Така ідентичність і спадкоємність залишається доконаним фактом лише в межах однієї історичної епохи, натомість настання іншої констатує істотно інший стан речей в означених сферах. Висловлюючись точніше, на відміну від епох глобального формату настання чергової історичної епохи для того чи іншого суспільства чи культурно-цивілізаційної ойкумени є результатом істотних змін на світоглядно-аксіологічному рівні їх буттєвості [584, с. 45-46].

2.2. ЗМІСТОВА КРИЗА СПРАВЕДЛИВОСТІ ЯК РЕЗУЛЬТУЮЧИЙ ЕФЕКТ КРИЗИ ІДЕНТИЧНОСТІ

Кризовий стан змістових маркерів справедливості, істотні труднощі на шляху конвенціоналізму щодо сутнісних ознак справедливості детерміновані багатьма факторами і чинниками соціокультурної дійсності, один з яких – прогресуюча аморфність і сутнісна невиразність усіх рівнів і шаблів ідентичності.

Предметна і проблемна сфера ідентичності містить чимало інтерпретаційних перехресть і контраверсійних розгалужень, кожне з яких задає своєрідний вектор світоглядної концептуалізації, який істотно несумісний із баченням цієї предметної сфери крізь іншу когнітивно-аксіологічну призму. Для прикладу візьмемо найпростіший, початковий рівень з'ясування сутності справ: хто кого обирає: індивід – ідентичність чи ідентичність як соціокультурний тренд – індивіда? Чи можна в принципі ідентичність вибрати (чи пак – присвоїти, адже часто доводиться мати справу з термінологічним інструментом «присвоєна ідентичність»), якщо це – не річ і не тренд світу моди, а дещо змістовне, не зовнішнє, а внутрішнє щодо суб'єкта «вибору», яке віддзеркалює, симптоматизує конкретно-історичний сутнісний екзистенціал індивіда, соціуму, ментальності, культури, цивілізації? І чи не є в такому разі словосполучення «вибір ідентичності» абсурдним, апріорі позбавленим сенсу?

Якщо підвести первісну результуючу ризик, то її змістовна квінтесенція матиме такий вигляд: феномен ідентичності просякнутий теоретико-концептуальною проблемністю буквально наскрізь – починаючи з предметно-змістовної сфери, зі сфери смислової демаркації явища ідентифікації й до суб'єкт-об'єктної статусності – себто хто (або що) визначає причинно-наслідкову зумовленість, детермінує перебіг ідентифікаційної процесуальності, ким може бути і ким є за тих чи інших обставин людина – суб'єктом чи об'єктом?

Філософські розробки поняття ідентичності сягають часів Аристотеля, який тлумачив ідентичність як «тотожність», характеристику буття, котра більш фундаментальна, ніж відмінність: всяке суще тотожне самому собі. Термін «ідентичність» походить від пізньолатинського *identitas* – тотожність,

яка похідна від займенника *idem, eadem* – той самий, тобто *identitas* означає «те ж саме», «тотожність».

Фундатором розробки проблеми соціальної ідентичності та соціальної ідентифікації вважається У. Джеймс. Він зазначав, що людина усвідомлює себе в двох площинах: в особистому аспекті, генеруючи особисту самото-тожність, та в соціальному аспекті, формуючи багатоманітність соціальних Я індивіда. При цьому термін «ідентичність» У. Джеймс не використовував, вживаючи замість нього слово «характер». На його думку, складові елементи індивіда структуруються на три класи: 1) фізичну особистість, 2) соціальну особистість, 3) духовну особистість.

Як і У. Джеймс, Дж. Мід та Ч. Кулі не послуговувались терміном «ідентичність», оперуючи поняттям «самість» – *self* (яке за своїм змістом дуже близьке до ідентичності). Вони поділяли точку зору про складну структуру індивіда і виокремлювали два аспекти самості: особистий – *I* – спонтанне, внутрішнє, суб'єктивне уявлення індивідом про себе; соціальний аспект – *Me* – узагальнені уявлення інших, які засвоюються індивідом, тобто те, як люди бачать себе очима інших.

Дж. Мід акцентував увагу на соціальних умовах, необхідних для формування самості. Він доводив неможливість формування самості без «узагальненого іншого» (деякої соціальної групи, до якої індивід прагне себе віднести). «Для розвитку індивідом самості недостатньо просто прийняти настанови інших індивідів щодо нього в межах людського соціального процесу, вводячи цей соціальний процес в свою індивідуальну свідомість. Він повинен прийняти їхні настанови щодо різних фаз або аспектів загальної соціальної діяльності, куди в якості членів соціальної групи всі вони залучені» [401, с. 124], і відповідно до цих настанов керувати своєю поведінкою.

Дж. Мід довів, що соціальна ідентичність індивіда формується за допомогою соціалізації, під впливом групових настанов, цінностей та стереотипів. У праці «Інтерналізовані інші та самість» він писав: «Всі ми володіємо певним набором звичок – таких, наприклад, як особливі інтонації, які людина може використовувати в своїй промові. У даному разі перед нами набір звичок голосового вираження, якими індивід володіє, але про які він майже нічого не знає. Набори звичок такого ґатунку не мають для нас жодного значення; ми не чуємо інтонацій своєї мови, які чують інші, якщо, звичайно, не приділяємо їм особливої уваги. Звички емоційного вираження, що належать нашій мові, мають аналогічний характер. Ми можемо знати, наприклад, що висловилися дотепно, але деталі процесу не доходять до нашої свідомості. Існує чимало звичок, які не проникають у свідому самість, але сприяють формуванню самості несвідомої».

Те, що ми розуміємо під самосвідомістю, є пробудженням у нас тієї групи настанов, яку ми пробуджуємо в інших, особливо якщо це – важливий набір відгуків, які є визначальними для членів співтовариства. Дж. Мід наголошував, що не слід плутати свідомість у звичайному сенсі та само-свідомість. Свідомість у широкому сенсі є чимось, що має стосунок до сфери

досвіду; самосвідомість же належить до здатності викликати в нас набір певних відгуків, якими володіють інші члени групи. Отже, свідомість та само-свідомість знаходяться на різних рівнях.

Ч. Кулі поділяв точку зору про складну структуру особистості індивіда, його самості, що складається з особистого та соціального аспектів, І та Ме. Він розробив «теорію дзеркального Я». Ч. Кулі наполягав: «Таке уявлення має три основні елементи: образ нашої зовнішності в уявленні іншої людини, образ її думки про нашу зовнішність і якесь самовідчуття, наприклад гордість або приниження. До гордості або сорому нас штовхає не просто наше механічне віддзеркалення, а якась вигадана думка, уявна дія цього віддзеркалення на свідомість іншої людини Ми завжди уявляємо і, уявляючи, поділяємо думки іншої свідомості» [304, с. 175]. Теорія дзеркальної самості відіграла важливу роль, оскільки розкрила механізм взаємодії індивіда та суспільства. Вона пояснила, як суспільство впливає на формування ідентичності людини і водночас як людина може впливати на формування суспільства.

Ч. Кулі стверджував, що процес формування соціальної самості розрізняється залежно від статі. На його думку, жінки менш самостійні й водночас більш залежні від «безпосередньої особистої підтримки». «Мислення жінки потребує фіксації на якійсь людині, у свідомості якої вона може знайти сталий позитивний образ самої себе, яким вона може жити. Якщо такий образ – у реальній або ідеальній особі – знайдено, відданість цьому образу стає невичерпним джерелом наснаги» [304, с. 174].

У праці «Соціальна самість» Ч. Кулі писав: «Під словом «самість» (self) у даному контексті слід розуміти просто те, що в буденній мові позначається займенниками першої особи однини «я», «мене» (I, me), «мое» (tu), «я сам» (myself). «Самість» та «его» використовуються метафізиками і моралістами в багатьох інших значеннях, більш менш віддалених від «я» повсякденної мови і мислення, але з ними я не хотів би, по можливості, мати справи. Тут обговорюється те, що психологи називають емпіричною самістю, тобто самістю, яку можна сприйняти і засвідчити за допомогою звичайного спостереження. Я визначаю її словом «соціальна» не тому, що натякаю на існування самості, яка не є соціальною, – на мою думку, «я» буденної мови завжди більш-менш виразно співвідноситься з іншими людьми, як і сам суб'єкт мовлення. Я називаю її соціальною тому, що хочу підкреслити цей її соціальний аспект» [304, с. 173].

Соціальна самість – це певна ідея або система ідей, вилучена з комунікаційного життя і засвоєна розумом як власна. В основному самовідчуття розташовується в середовищі загального життя, а не поза ним. Те прагнення або тенденція, емоційним аспектом якого воно є, знаходиться у світі особистісних сил, відображеному в свідомості світом особистісних вражень.

До гордості або сорому нас спонукає не наше механічне віддзеркалення, а певна вигадана думка, уявна дія цього віддзеркалення на свідомість іншої людини. Це виразно простежується з того факту, що характер і вплив

цього іншого, в чій свідомості ми бачимо себе, істотним чином визначають відмінності нашого самовідчуття. Ми соромимося здатися аргументаційно невиразними в присутності щирої людини, боязкими – у присутності хороброго, грубими – в очах людини з витонченими манерами тощо.

Значний внесок у розвиток вчення про ідентичність та ідентифікацію зробили Г. Теджфел, Дж. Тернер та Г. Бріквел. Зокрема, Г. Теджфел розробив «теорію соціальної ідентичності». Він визначав соціальну ідентичність як частину «Я-концепції» індивіда, тобто ідентичності індивіда, яка виникає з усвідомлення свого членства в соціальній групі (або групах) разом з ціннісним та емоційним значенням, притаманним цьому членству (відображеної самості) (looking-glassself) [292, с. 65].

Згідно з цією теорією, «соціальне відношення набуває форми певного мисленнєвого образу того, як самість людини, тобто будь-яка присвоєвана їй ідея, виявляє себе в якійсь окремій свідомості, і самовідчуття людини. Іншими словами, це знання індивіда про те, що він належить до певної групи, а також емоційна значущість для нього групового членства.

При цьому формування соціальної ідентичності, на думку Г. Теджфела, відбувається за допомогою трьох кроків:

- перший крок: соціальна категоризація – впорядкування соціального оточення способом, який має сенс для індивіда. Тобто індивід самовизначається як член певної соціальної категорії (наприклад, визначає себе як чоловіка або жінку, як людину певної національності, віросповідання тощо);
- другий крок: соціальна ідентифікація – процес, за допомогою якого індивід поміщає себе в ту або іншу категорію, тобто засвоює норми і стереотипи поведінки, властиві групам членства;

- третій крок: соціальна ідентичність – отримання певного підсумку – соціального ототожнення індивіда, тобто приписування собі засвоєних норм і стереотипів своїх соціальних груп таким чином, що вони стають внутрішніми регуляторами соціальної поведінки індивіда.

Виходячи з вищенаведеної схеми і надаючи особливого значення процесам ідентифікації і порівняння, Г. Теджфел прийшов до таких висновків: а) індивідові властиве прагнення до позитивної Я-концепції (до позитивної ідентичності); б) це досягається засобом категоризації соціального світу та ідентифікації себе з певними категоріями, за рахунок яких індивід отримує свою соціальну ідентичність як складову Я-концепції; в) групи, до яких індивід себе зарахував, у свою чергу, мають забезпечувати позитивний внесок у Я-концепцію, що сприятиме процесу диференціації категорії членства від інших категорій; г) диференціація відбувається за допомогою процесу порівняння власної групи з іншими за пріоритетним для даної групи критеріями; д) попередні процеси призводять до того, що групи завжди шукатимуть позитивні відмінності й прагнутимуть збільшити їх.

Таким чином, ця теорія не лише сприяла розкриттю механізму соціальної ідентифікації, а й заклала основи сучасної теорії стереотипізації, що пояснює причини виникнення дискримінаційних стереотипів (гендерних,

етнічних, расових тощо). Теорія дозволяє пояснити базисні процеси в міжгруповій конкуренції, форми і стратегіями міжгрупової поведінки, а також соціальні конфлікти в стратифікованому суспільстві. Попри безперечну привабливість і відкриття принципово нових аспектів взаємин між групами, категоризаційній теорії не вистачило кроку для подолання індивідуальної парадигми. Такий крок був зроблений послідовником Г. Теджфела Дж. Тернером, що розробив «теорію самокатегоризації».

Відповідно до цієї теорії, Я-концепції є наслідком категоризації, тобто когнітивними уявленнями про себе як про подібних до інших індивідів у середині певного класу і відмінних від представників іншого класу. Ці самокатегорії взаємозалежні. Вони є ієрархічною системою класифікації, що відображає різні рівні абстракції Я-концепції. Існує щонайменше три таких рівні: 1) найвищий (*superordinate*) – відображає буття людини в цілому; 2) середній – відповідає міжгруповим відносинам (у термінах, використовуваних Дж. Тернером, він формує соціальну ідентичність (*social identity*)); 3) підлеглий (субординантний) – заснований на диференціації серед членів групи (формує персональну ідентичність (*personal identity*)). Кожен вищий рівень включає попередній. Порівняння і категоризація стимулів можливі лише після того, як знайдена їх подібність один одному (після їх кон'юнктивного порівняння) на вищому рівні. Категоризація стимулів як ідентичних припускає їх порівняння і диференціацію на нижчому рівні, тому процеси порівняння і категоризації не можуть існувати один без одного.

При цьому соціальна категоризація – це система орієнтації, яка створює і визначає конкретне місце людини в суспільстві. Особистість категоризує себе в межах певного континууму ближче то до одного, то до іншого полюсу, тобто чи до особистісного, персонального, чи до соціального. Це залежить від того, в якій групі виникає ситуація ідентифікації. Для аналізу закономірностей «переходу» з одного полюсу соціальної поведінки на інший Дж. Тернер використовував терміни «соціальна» та «особистісна», «персональна ідентичності» [34, с. 26].

Сприйняття себе як члена інгрупи, істотно відмінного від членів аутгрупи, знижує рівень сприйняття себе як унікального індивіда (відмінного від членів інгрупи), тобто відбувається деперсоналізація сприйняття. Вона безпосередньо супроводжує процес формування групи. Деперсоналізація призводить до того, що люди починають сприймати себе та інших як взаємозамінні, ідентичні елементи однієї категорії. Це є попередньою умовою виникнення таких феноменів, як згуртованість, етноцентризм, емпатія, взаємовплив тощо.

Однак деперсоналізація не призводить до втрати індивідуальності – коректніше вести мову про перехід до нового, адекватнішого для даної ситуації рівня взаємодії. Її варто розглядати як додаток до ідентичності, а не як втрату. Іншими словами, Г. Теджфел та Дж. Тернер протиставляли соціальну та персональну ідентичності, стверджуючи, що залежно від обставин у індивіда увиразнюється то одна, то інша ідентичність.

На відміну від такої позиції Е. Еріксон вважав, що ці два елементи ідентичності тісно взаємозв'язані, є двома гранями одного процесу – психосоціального розвитку. Він зазначав, що на кожній стадії розвитку в суб'єкта повинно бути відчуття, що його персональна ідентичність, котра відображає індивідуальний шлях в узагальненні життєвого досвіду, має ще й соціальне значення, значуща для даної культури, є ефективним варіантом групової (соціальної) ідентичності.

Позицію Г. Теджфела і Дж. Тернера критикує також Г. Бріквел. Вона вважає, що поняття соціальної та персональної ідентичності дуже близькі за змістом. Зокрема, за звичайною соціальною категорією (на кшталт «жінка», «професор» тощо) завжди стоїть більш розлогий зміст, котрий змальовує дану категорію в термінах тих же рис, характеристик і особливостей поведінки, які асоціюються з цією категорією. З іншого боку, особистісні характеристики також рідко бувають суто індивідуалізованими. Якщо хтось репрезентує себе як, наприклад, розумного чи веселого, то це означає, що він ідентифікує себе з групою розумних і веселих, водночас відчужуючи себе від тих груп, члени яких не володіють подібними характеристиками. Іншими словами, сприймаючи інших людей, суб'єкт акцентує увагу на їхній схожості та відмінності з собою.

Таким чином, він постійно сприймає інших людей як членів тієї ж категорії, що й він (своя група), або як членів категорії, до якої він не належить (інша група). Це означає, що фактично особистісна ідентичність наповнюється соціальним змістом, тими категоріями, які виходять від певної групи і якими мислить суб'єкт, визнаючи свою включеність у цю групу. Г. Бріквел вважає, що особистісна та соціальна ідентичності є двома полюсами процесу розвитку. Особистісна ідентичність є продуктом соціальної ідентичності: перцепція соціального тиску та адаптація до нього – це активний процес, а особистісна ідентичність є його залишковим утворенням.

У цьому питанні переконливішими є погляди Е. Еріксона, оскільки неможливий розвиток соціальної ідентичності у відриві від персональної і навпаки. Індивіди, що належать до однієї культури, у процесі розвитку й соціалізації засвоюють приблизно одні й ті ж соціальні норми, стереотипи. Втім, навіть в абсолютно однакових ситуаціях один індивід, скоріше за все, чинитиме дещо інакше, ніж інший. Це пояснюється тим, що на засвоєння норм впливають характер і темперамент індивіда, його емоційний стан на даний момент, а також життєвий досвід.

З погляду класичного еволюціонізму всі соціальні зміни розвиваються за єдиним сценарієм і мають лінійну висхідну спрямованість. У 50-х роках ХХ століття Г. Ленські, Т. Парсонс, Дж. Стюарт, Л. Уайт та інші дослідники, переосмисливши постулати класичного еволюціонізму, запропонували своє концептуальне бачення еволюційних змін, оприлюднивши «мультилінійні» моделі соціальних змін, у яких увага акцентувалася на тому, що кожне суспільство унікальне і в своєму розвитку проходить притаманні лише йому еволюційні стадії.

Зокрема, Т. Парсонс розглядав соціальні зміни в межах функціоналістського підходу, наполягаючи, що вони є «результатом зростання населення, технологічних змін, групової і класової нерівності, а також боротьби за ресурси» [271, с. 48].

Він розрізняв два види процесів, що відбуваються в будь-якій соціальній системі: інтеграційні та регулюючі, які мають компенсаторний характер, оскільки забезпечують відновлення рівноваги після фази змін і гарантують відтворюваність і спадкоємність суспільства. «Структурні зміни – це зміни на рівні цінностей, котрі регулюють взаємодію одиниць системи» [644, с. 44].

Структурні зміни здійснюються відповідно до еволюціоністської моделі. Кожна наступна фаза відрізняється зростаючою складністю, що виражається у збільшенні кількості й багатоманітності спеціалізованих одиниць усередині системи. Це вимагає нових форм кооперації, координації і організації. «Соціокультурна еволюція, як і еволюція організмів, відбувається в напрямку від простих форм до складніших» [644, с. 51]. Іншими словами, «чинником, котрий спрямовує еволюцію, є зростання здібності до адаптації» [644, с. 62]. Але така загальна тенденція не виключає відмінності специфічних еволюційних траєкторій. Еволюція, таким чином, не однолінійна, а мультилінійна, «на кожному рівні вона включає в себе різноманітність різних форм і типів» [644, с. 63].

Якщо класичний еволюціонізм виходить із того, що становлення всіх суспільств відбувається одним шляхом розвитку – від нижчих форм до вищих, то неоеволюціонізм доходить висновку, що кожна культура, кожне суспільство разом із загальними тенденціями мають власну логіку еволюційного розвитку. Представники цієї наукової течії основну увагу приділяють не послідовності еволюційних стадій, а причинному механізму змін, що відбуваються. Вони вважають, що еволюційні процеси протікають не рівномірно, по висхідній прямій лінії, а стрибкоподібно і мають багатолінійний характер. На кожному новому етапі суспільного розвитку провідною може стати одна з ліній, що відігравали другорядну роль на попередній стадії.

Циклічні теорії соціальної зміни в соціальний дискурс увів О. Шпенглер. Німецький філософ вважав, що всі суспільства неминуче проходять через стадії, когерентні життєвим стадіям людської істоти: дитинство, юність, зрілість, старість. Схожі ідеї в термінах «зростання» та «занепаду» розвивав А. Тойнбі, розглядаючи особливості становлення різних суспільств у якості відповідей на виклики фізичного та соціального середовища. Він інтерпретував всесвітню історію як виникнення, розвиток і занепад відносно замкнених дискретних цивілізацій. Цивілізації виникають і розвиваються як відповідь на виклик навколишнього природного і соціального середовища. І як тільки знайдено відповідь, виникає новий виклик, котрий потребує нової відповіді. П. Сорокін також здійснював дослідження в парадигмальному фарватері циклічної теорії соціальної зміни, вважаючи, що всі

суспільства постійно зазнають соціальних змін і цей процес бере початок у глибинах їхніх культур.

Уявлення про циклічний характер соціальних змін існують упродовж тисяч років. Циклічні процеси бувають: а) замкненими, коли кожен повний цикл повертає систему в початковий (тотожне первинному) стан; б) спіралеподібними, коли повторення певних етапів відбувається на якісно іншому рівні (вищому або нижчому). Кожна соціальна система у своєму розвитку відтворює низку послідовних стадій: зародження, розвиток (зрілість), занепад, руйнування. Фази розвитку системи, як правило, мають різну інтенсивність і тимчасову протяжність – прискорені процеси змін на одній фазі можуть змінюватися тривалим застоєм (консервацією) на іншій. Соціальні зміни є результатом не лише природного процесу розвитку соціальних систем, а й перетворюючої діяльності людини.

Питання про те, які чинники є причинами соціальних змін, вважається одним із найбільш складних і дискусійних. Про це, зокрема, свідчить широкий спектр концептуальних підходів. Згідно з О. Контом, основним чинником еволюційних змін є прогрес наукових знань. Г. Спенсер вважав, що причини соціальних змін суспільства полягають у його ускладненні й посиленні диференціації. Э. Дюркгейм убачав причини еволюційного розвитку в розподілі праці та соціальної диференціації. К. Маркс визначальним чинником соціальних змін вважав зростання продуктивних сил суспільства, яке призводить до зміни способу виробництва і суспільно-економічної формації. М. Вебер роль основного чинника еволюційного розвитку відводив ідеї прогресуючої раціональності, яка, всупереч волі й бажанню людей, торує собі шлях. А. Тойнбі причини змін, що відбуваються в суспільстві, пов'язував із двома основними чинниками: впливом навколишнього природного і соціального середовища («виклик») та здатністю суспільства знаходити адекватні відповіді на кожен черговий виклик. П. Сорокін зазначав, що основною причиною революційних змін є пригнічення базових інстинктів більшості населення, а також неможливість навіть мінімального їх задоволення». Т. Парсонс виокремлює чотири основні механізми еволюційних змін: 1) диференціація, що призводить до ускладнення будови суспільства; 2) підвищення адаптивної здатності суспільства, пов'язане з розвитком виробництва; 3) ускладнення соціальних структур; 4) генералізація цінностей, сутність якої полягає в тому, що в складних соціальних системах для забезпечення соціальної стабільності потрібно, щоб цінності набували більш узагальненого виразу.

І. Валлерстайн вважає, що причинами соціальних змін можуть бути як зовнішні чинники (такі, як вторгнення ззовні), так і внутрішні процеси, що відбуваються в самому суспільстві. Як ті, так і інші тісно взаємозв'язані й можуть породжувати один одного. Таким чином, причини соціальних змін багатоманітні. При цьому процес соціальних змін, як правило, має не одну, а декілька причин, які можуть виникати паралельно і послідовно, детермінуючи одна одну.

Проте всю багатоманітність поглядів на причини соціальних змін можна класифікувати на два основні види причин: внутрішні та зовнішні. Перші виникають у результаті функціонування самої соціальної системи; другі – внаслідок взаємодії соціальної системи із зовнішнім середовищем. Реформи, як правило, ініціюються «зверху» правлячою елітою, на яку чинять тиск опозиція, нижчі шари суспільства і/або зовнішні обставини. Метою таких реформ є часткові зміни в соціальній системі для того, щоб зберегти своє панівне становище в суспільстві. Революційні зміни відбуваються за ініціативою «знизу». Основна причина таких змін – небажання народних мас жити в умовах, що склалися. Їх мета – заміна правлячої еліти і швидкі радикальні зміни в усіх сферах суспільства. Соціальна система функціонує і розвивається доти, доки вона здатна вирішувати свої внутрішні протиріччя і відповідати на зовнішні виклики.

Ідентичність є ключовим елементом суб'єктивної реальності. Як і будь-яка суб'єктивна реальність, вона знаходиться в діалектичному взаємозв'язку із суспільством. Ідентичність формується соціальними процесами. Одного разу викристалізувавшись, вона підтримується, видозмінюється або переформовується соціальними відносинами. Соціальні процеси, пов'язані з формуванням і підтриманням ідентичності, детермінуються соціальною структурою. І навпаки – ідентичності, створені завдяки взаємодії індивідуальної свідомості та соціальної структури, реагують на цю соціальну структуру, модифікуючи і переформатовуючи її. Різним історичним епохам притаманні специфічні ідентичності, але водночас ці історії творяться людьми, наділеними специфічними ідентичностями.

Соціально-історичні структури породжують типи ідентичності, які пізнаються в індивідуальних випадках. У цьому сенсі можна стверджувати, що в американця інша ідентичність, ніж у француза, у нью-йоркців – ніж у мешканця Середнього Заходу, у службовця інша, ніж у бродяги і т. ін. Орієнтація і поведінка в повсякденному житті залежать саме від таких типізацій. Зрозуміло, що статус таких типізацій незрівнянний із конструкціями соціальних наук, а верифікація і спростування не слідує тут канонам наукового методу.

Ідентичність є феноменом, який виникає в результаті діалектичного взаємозв'язку індивіда та суспільства. Типи ідентичності – це соціальні продукти, відносно стабільні елементи об'єктивної реальності.

Традиційні тлумачення індивідуальної ідентичності як набору характеристик, що відрізняють дану людину від інших людей, та соціальної ідентичності як результату усвідомлення своєї групової приналежності з прийняттям типових для цієї групи рис передбачає протиставлення цих аспектів ідентичності. Як зазначає В. Павленко, «соціальна ідентичність найтіснішим чином взаємопов'язана з інгруповою подобою та міжгруповою диференціацією, особистісна ж ідентичність – з відмінністю від усіх інших людей. Оскільки дуже важко уявити, як можна в кожен момент, відчувати себе подібним членам інгрупи (виявляючи соціальну ідентифікацію) і водночас

відмінним від них (у межах особистісної ідентичності), то це протиріччя породило ідею неминучості певного конфлікту між двома видами ідентичності» [452, с. 136-137].

Саме ця ідея відображена в роботах основоположника теорії соціальної ідентичності Г. Теджфела, який протиставив актуалізацію особистісної та соціальної ідентичності як полюси соціально-поведінкового континууму. Він припускав, що для досягнення позитивної самооцінки людина може використовувати або міжгрупові, або міжособистісні форми взаємодії залежно від того, який спосіб є найбільш ефективним з функціонально-прагматичних міркувань.

У працях Дж. Тернера особистісна та соціальна ідентичності також протиставляються одна одній як різні рівні когнітивної категоризації людини. Аналогічна тенденція простежується і в сучасних когнітивно орієнтованих дослідженнях соціальної ідентичності. Зокрема, М. Яромовіц (1998) розглядає особистісну ідентичність як субсистему знань про себе, які формуються з порівнянь себе з членами інгрупи та складаються з набору рис, специфічних для «Я». Соціальна ідентичність розглядається автором також у вигляді набору рис, але таких, що виявляються в процесі соціального порівняння інгрупи та аутгрупи.

Різновиди когнітивної психології шукають відповідь на питання про співвідношення соціальної та особистісної ідентичності за допомогою реконструкції організації системи самопізнання людини, а також репрезентації в її свідомості інформації про себе. Це питання може бути вирішене з використанням моделей «двох кошиків» або «одного кошика». Модель «двох кошиків» припускає, що особистісні та соціальні ознаки зберігаються окремо одна від одної і не перетинаються між собою. Модель «одного кошика», навпаки, полягає у визнанні того, що соціальні та особистісні ознаки людини зберігаються в одній пізнавальній структурі й тісно взаємопов'язані.

Останнім часом чимало дослідників схиляються до моделі «однієї корзини», висувуючи свої гіпотези суто на теоретичному рівні або підтверджуючи їх емпіричним шляхом. У рамках когнітивної психології набула поширення ідея Г. Бріквел, згідно з якою за кожною соціальною категорією стоїть певний зміст, заснований на тих ознаках, які зазвичай інтерпретуються як зміст особистісної ідентичності. З іншого боку, описуючи себе як «веселого» або «доброго», людина ідентифікує себе з групами «веселих» і «добрих» людей, протиставляючи «сумним» та «злим», завдяки чому особистісні характеристики виявляються не цілком індивідуалізованими.

Ця гіпотеза отримала емпіричне підтвердження в дослідженні процедур кластеризації, які довели, що особистісні характеристики є змістом соціальних ідентифікацій особистості. Виявилось, що особистісні ознаки можуть не тільки індивідуалізувати людину, а й вказувати на її схожість із членами соціальних інгруп. Виявилось, що індивіди частіше відносять емоційні, ціннісні і міжособистісні характеристики до сфери соціальних, а не особистісних ідентифікацій. Аналогічна точка зору характерна й для пред-

ставників сучасного символічного інтеракціонізму, які розглядають ідентичність як динамічний процес, ключовим моментом якого є активність особистості, що виявляється у взаємодії з іншими людьми.

Теза про те, що соціальна та особистісна ідентичності не суперечать одна одній, а є взаємодоповнюючими елементами ідентичності людини, характерна для прихильників теорії соціальних уявлень С. Московічі. Приміром, У. Дойс відзначає, що особистісну ідентичність не можна розглядати лише як набір унікальних характеристик і зводити індивідуальний рівень тільки до відмінностей: і відмінності, і подібності можуть бути як на рівні особистісної ідентичності, так і на рівні соціальної. Більше того, У. Дойс пропонує емпірично обґрунтовану гіпотезу про те, що особистісна ідентичність може розглядатися як соціальна репрезентація, що представляє собою результат асиміляції поширених у суспільстві уявлень про людську особистість.

Як видно у двох вищеописаних підходах, одне з ключових питань, на яке намагаються відповісти дослідники, полягає в тому, який вид ідентичності є первинним щодо іншого. Як правило, дослідники визнають первинність соціальної ідентичності та її опосередкований вплив на формування особистісної ідентичності. Г. Бріквел припускає, що особистісна ідентичність є продуктом соціальної ідентичності, що формується в процесі селективного відбору характеристик, котрі є змістом різноманітних соціальних стереотипів. Аналогічна гіпотеза висунута в дослідженнях, які на основі аналізу отриманих емпіричних даних дійшли висновку, що для потреб формування особистісної ідентичності істотну роль відіграє не лише індивідуальний досвід, а й соціальні уявлення, поширені в культурі. Протилежної думки дотримуються прихильники багатовимірної моделі ідентичності, яка описує структуру і динаміку формування ідентичності особистості. Згідно з їхнім підходом, ядро ідентичності утворюють три компоненти: особистісна ідентичність, особистісні характеристики та особистісні властивості. Це ядро функціонує в онтологічному контексті соціокультурних умов, життєвих планів, актуального життєвого досвіду, сімейного досвіду та кар'єрних факторів.

У якості вимірів ідентичності ця модель включає в себе расу, гендер, сексуальну орієнтацію, релігійні переконання, належність до тієї чи іншої культури і соціального прошарку. Співвідношення цих вимірів графічно представлене у вигляді перетину кілець, оскільки, на думку авторів, жодне з вимірювань ідентичності не може бути зрозуміле відокремлено, відірвано від інших вимірів. У центрі даної моделі знаходиться ядро – «почуття Я», особистісна ідентичність людини. Вплив зовнішніх чинників (сімейних, професійних, соціокультурних тощо) призводить до змін у змісті тих чи інших вимірів ідентичності. При цьому ступінь впливу зовнішніх («контекстних») чинників визначається різними характеристиками осмислення людиною власного життя: стійкістю і глибиною. Воно регулюється особистісними

ідентифікаціями людини, які, таким чином, набувають пріоритетного значення щодо соціальних [317, с. 182].

Найбільш поширеною на сучасному етапі є точка зору про те, що соціальна і особистісна ідентичність є взаємодоповнюючими компонентами ідентичності людини, а не такими, що суперечать одна одній.

Отже, можна стверджувати, що:

- ідентичність є актуальним станом, поточним переживанням Я-цілісності в певний момент життєвого шляху. Вона формується за допомогою механізму ідентифікації;

- формування ідентичності відбувається впродовж усього людського життя і супроводжується кризами – конфліктами між сформованим змістом ідентичності та актуальною соціальною ситуацією;

- зміст ідентичності є не лише індивідуально-особистісним, а й конкретно-історичним;

- особистісний та соціальний компоненти ідентичності особистості перебувають у постійній взаємодії один з одним; специфіка їх взаємозв'язків на сьогоднішній день залишається предметом інтенсивного дискурсу.

Поняття соціальної ідентичності описує те, як інші люди визначають людину на основі широких соціальних категорій або ознак – таких, як вік, професія або етнічна приналежність. Це ті компоненти «Я» людини, які переживаються нею на рівні усвідомлення належності до певної групи. Соціальна ідентичність – це результат процесу соціальної ідентифікації, під яким розуміється процес визначення себе через членство в соціальній групі. Соціальна ідентифікація виконує важливі функції як на груповому, так і особистісному рівні: саме завдяки цьому процесу суспільство отримує можливість включити індивідів в систему соціальних зв'язків і відносин, а особистість реалізує базисну потребу групової приналежності, забезпечує захист, можливості самореалізації, оцінки іншими і впливу на групу. Одним з перших про важливість соціальної ідентичності зазначив Курт Левін (1948), який вважав, що людина потребує надійного відчуття групової ідентичності задля збереження психологічного комфорту і онтологічної рівноваги.

Практично жодне з основних теоретичних напрямків соціальної психології ХХ століття не обійшло своєю увагою цей феномен, пропонуючи власні погляди на проблему соціальної ідентичності. Ерік Еріксон розробив концепцію психосоціальної ідентичності, яка близька до сучасного розуміння феномена соціальної ідентичності. З точки зору Еріксона, лише частина ідентичності усвідомлена, частина перебуває у сфері передсвідомості, а в основному вона розташована в несвідомому. Психосоціальна ідентичність – продукт взаємодії між суспільством та особистістю. В якості опосередковуючого інструменту ідентифікації виступає ідеологія – систематизована сукупність ідей та ідеалів. У книзі «Поняття ідентичності в міжрасовій взаємодії» Е. Еріксон формулює концепцію негативної ідентичності, основними компонентами якої є такі положення:

1. Психологічна ідентичність кожної людини містить ієрархічно організовані позитивні та негативні елементи. У дитинстві людина стикається не тільки з ідеалами, а й із прототипами зла. Так вона, особистість, отримує уявлення про те, ким вона не повинна стати. Позитивна ідентичність перебуває в стані вічного конфлікту з ідентичністю негативною.

2. У людини, що входить до складу соціальної меншості, відбувається змішування власної негативною ідентичності з негативними образами цієї меншини, що склалися у домінуючій групі, внаслідок чого розвивається почуття неповноцінності й навіть ненависті до себе.

3. Домінуюча група частково зацікавлена в збереженні такої негативною ідентичності меншості, оскільки вона слугує захистом від усвідомлення більшістю своєї негативною ідентичності. Цей захист дозволяє більшості відчувати свою перевагу і цілісність.

Вчені біхевіористської орієнтації, зокрема М. Шериф, досліджували вплив функціональної взаємозалежності між групами на міжгрупові відносини. Під час проведених експериментів було встановлено, що об'єктивний конфлікт інтересів призводить до прояву негативних аутгрупових стереотипів і в той же час сприяє внутрішньогруповій згуртованості й підтримці. Д. Кемпбелл розвинув формулювання Шерифа, обґрунтувавши теорію міжгрупового конфлікту.

У рамках символічного інтеракціонізму основи дослідження соціальною ідентичності були закладені працями Ч. Кулі та Дж. Міда. Мід розглядав ідентифікацію як результат соціальною взаємодії. Для інструментального позначення ідентифікації індивіда з групою він вводить поняття «узагальнений Інший». Послідовник Дж. Міда – Р. Томе – вивчав взаємозв'язок Я-концепції з уявленнями про Іншого. З точки зору вченого, Інший відіграє вирішальну роль у процесі становлення ідентичності, присутність Іншого включається в усвідомлення себе, яке ніколи не відокремлене від усвідомлення Іншого як партнера.

У роботах найвагомішого представника французької школи соціальною психології С. Московічі запропонована гіпотеза про організацію свідомості індивіда за типом ідентифікаційної матриці як особливою категоріальною підсистемою в системі знань суб'єкта. Основу ідентифікаційної матриці складає безліч профільних (буттєвих) напрямків: загальнолюдський, статевий, релігійний, етнічний, професійний і т. ін. Ідентифікаційна матриця «розподіляє» інформацію за категоріями, з якими людина себе ототожнює.

Однак аналіз літературних джерел доводить, що сучасні дослідження соціальною ідентичності базуються на двох основних теоріях, розроблених у рамках когнітивістської парадигми: теорії соціальною ідентичності Теджфел і Тернера, а також теорії самокатегоризації Тернера. Зупинимось докладніше на характеристиці цих концепцій соціальною ідентичності. Теджфела і Тернер визначили соціальною ідентичність як аспекти «образу Я» людини, які виникають на підставі соціальних категорій, до яких вона відчуває свою приналежність.

Теорія соціальної ідентичності будується на таких положеннях:

1. Люди прагнуть утримувати або підвищувати свою самооцінку, тобто прагнуть до позитивної «Я-концепції».

2. Соціальні групи (категорії) і членство в них пов'язані з позитивним чи негативним ціннісним сенсом, тому соціальна ідентичність може бути позитивною або негативною, виходячи з оцінок тих груп, які беруть участь у створенні соціальної ідентичності людини.

3. Оцінка своєї групи визначається при співвіднесенні з іншими групами шляхом порівняння соціально значущих властивостей і характеристик.

Таким чином, у своїй теорії автори наголошують, що соціальна ідентичність – це результат соціальної категоризації, під яким розуміється фундаментальний когнітивний процес, який дозволяє організовувати інформацію про навколишній світ. Категоризація передбачає акцентування відмінностей між категоріями і пом'якшення відмінностей між елементами всередині однієї категорії (так званий принцип метаконтрасту). Будучи одного разу категоризованими як члени певної соціальної групи, члени даної групи прагнутимуть зберігати або досягати чіткої і позитивної соціальної ідентичності. Це може відбуватися шляхом соціального змагання або дискримінації.

Ще однією важливою ознакою теорії соціальної ідентичності є те, що вона проводить чітку межу між соціальною ідентичністю (описом «Я», основним на усвідомленні членства у певній соціальній групі) та особистісною ідентичністю (частиною «Я», змальованою в термінах унікальних особистісних рис і близьких міжособистісних відносин). Групова та міжгрупова поведінка (наприклад, етноцентризм, інгруповий фаворитизм, міжгрупова дискримінація, конформність, нормативна поведінка, стереотипізованість, згуртованість тощо) мають місце тільки тоді, коли саме соціальна ідентичність виступає на перший план у структурі Я-концепції особистості, що обумовлюється особливостями контексту і ситуації. Згідно з теорією соціальної ідентичності, групові процеси (особливо процеси, що відбуваються у великих соціальних групах) не можуть бути повністю зрозумілі або пояснені, з огляду лише на процеси міжособистісної взаємодії.

Теорія самокатегоризації робить більший акцент на когнітивних процесах, залучених до самовизначення і самоінтерпретації. Проблема полягає в тому, що кожен індивід, як правило, належить до декількох соціальних груп. У цій теорії більший акцент робиться на тому, чому особистість ідентифікується з певною соціальною категорією в певній ситуації і які ситуаційні фактори пояснюють подібні ідентифікаційні «флуктуації». Для того, щоб передбачити, з якою саме соціальною категорією особистість буде ідентифікуватися в певній ситуації, теорія самокатегоризації припускає, що для того, щоб певна соціальна ідентичність стала домінуючою, необхідно не лише щоб міжгрупові відмінності були більшими, ніж внутрішньогрупові (принцип метаконтрасту), а й об'єктивні відмінності між групами повинні збігати-

ся (або відповідати) з очікуваними стереотипізованими характеристиками цих груп (принцип нормативної відповідності).

Таким чином, у процесі соціальної категоризації суб'єкт для того, щоб встановити свою соціальну ідентичність, намагається підкреслити відмінності, що існують між членами інгрупи, з одного боку, і членами аут групи, – з іншого. Процес виділення значущих розбіжностей між інгрупою та аутгрупою є причиною таких ефектів, як інгруповий фаворитизм та аутгрупова дискримінація, ефекти гомогенності аутгрупи та «чорної вівці». У теорії самокатегоризації підкреслюється мінливість, рухливість соціальної ідентичності, її залежність від контексту.

Важливе теоретико-методологічне та інтерпретаційне значення для предметного оперування соціальною ідентичністю мають соціальні стереотипи – спрощений, схематичний, емоційно-забарвлений і онтологічно усталений образ будь-якої спільноти, поширюваний на всіх її представників. Іншими словами, соціальні стереотипи – це уявлення про характеристики, властивості й поведінку членів певних соціальних груп [368, с. 112].

У науковий термінологічний апарат поняття стереотипу увійшло завдяки Уолтеру Ліпману, який в опублікованій 1922 року праці «Суспільна думка» вперше вжив цей термін, позначаючи ним конструйовані в суспільстві образи людей з інших груп, які покликані пояснити поведінку цих людей і дати їм оцінку. З точки зору Ліпмана, стереотипи віддзеркалюють вибірковий і неточний спосіб сприйняття дійсності, що призводить до її спрощення й породжує різноманітні забобони.

Засновник теорії соціальної ідентичності Теджфел привернув увагу до ролі стереотипізації у процесах категоризації, що складають основу формування соціальної ідентичності. На його думку, соціальні стереотипи виконують важливі функції: виправдальну, пояснювальну та функцію соціальної диференціації. Теджфел підкреслює, що стереотипи – це образи соціальних груп, що поділяються багатьма людьми. Тому будь-який аналіз стереотипів повинен враховувати особливості їх існування в масовій свідомості. Дослідження стереотипів неминуче призводить до дослідження міжгрупових відносин і колективного самовизначення особистостей як членів певної соціальної групи.

Результати багатьох досліджень підкреслюють, що автостереотипи (узагальнені уявлення про власну групу) в більшості випадків виявляються набагато позитивнішими від гетеростереотипів (уявлень про аутгрупи). Більше того, гетеростереотипи швидше будуть обтяжені негативними конотаціями, ніж автостереотипи, навіть якщо характеристики, котрі є в них, позитивні з об'єктивної точки зору. Як іронічно зауважив Г. Олпорт, особистісні якості, якими захоплюються в Авраама Лінкольна, викликають презирство, якщо вони приписуються євреям.

Однак, як доводять дані сучасних досліджень, такий виразний прояв інгрупового фаворитизму притаманний лише раннім стадіям членства індивіда в певній соціальній групі: тобто до того, як людина отримує більш

вичерпну інформацію про цю групу. Говорячи про сучасний стан дослідження проблеми соціальної ідентичності, зауважимо, що з кінця 80-х років ХХ століття в соціальній психології спостерігається величезний інтерес до цього феномена, публікується безліч робіт на цю тему. Цей напрям досліджень зробив істотний вплив на відродження наукового інтересу до проблематики групових процесів.

Вітчизняні дослідники не обходять своєю увагою проблему змін, яких зазнає соціальна ідентичність у сучасному українському суспільстві. У наш час відбуваються зміни в усіх процесах самоідентифікації. Змінюються не лише соціальні категорії, до яких людина може себе зарахувати, а й сутність процесів самоідентифікації, їх спрямованість та цільові орієнтири, еталони, взірці. Здебільшого виокремлюють такі основні вектори змін системи і принципів самоідентифікації: від стабільності до нестійкості, дифузності, невизначеності; від уніфікованості до розмаїтості; від глобальності до артикульованості, деталізації; від потреби в самоповазі до потреби в сенсі (правді); від оціночної полярності до антиномічної єдності.

У наш час зростає роль особистості в процесах самоідентифікації, оскільки особистісна ідентичність в умовах соціальної нестабільності виявляється більш стійкою категорією, ніж соціальна. Саме особистість вибирає спосіб розв'язання кризи ідентичності. Зрілість особистості сприяє розв'язанню кризи шляхом відновлення втраченого внутрішнього балансу і самототожності. Незрілість призводить до активізації механізмів психологічного захисту і поглиблення кризи.

Криза ідентичності простежується, зокрема, в тому, що люди не співвідносять себе з жодною із соціальних груп. Зокрема, М. Хогг і К. Вільямс виокремлюють такі напрямки для сучасного розвитку теорії соціальної ідентичності:

- дослідження мотиваційної основи процесів, пов'язаних із соціальною ідентифікацією, разом із аналізом ролі зниження невизначеності та його зв'язку із самооцінкою;
- поглиблене вивчення процесів групової диференціації, опосередкованих соціальною ідентифікацією: лідерства, виділення підгруп, міжособистісних відносин;
- віднесення процесів соціальної ідентифікації до ширшого соціального контексту, разом із більш детальним аналізом процесів міжгрупового розмежування і детермінант вибору різних стратегій внутрішньогрупової поведінки.

Ще одна тенденція, притаманна сучасному етапу розвитку теорії соціальної ідентичності, – посилення ролі міждисциплінарного підходу в аналізі цього феномена. М. Хогг і К. Ріджвей (редактори спеціального випуску журналу «Social Psychology Quarterly», присвяченого феномену соціальної ідентичності) виділяють три «дослідницькі поля» для вивчення соціальної ідентичності, які вимагають об'єднання психологічного та соціологічного підходів:

- експлікація значення і функцій особистісної ідентичності та її зв'язків із соціальною ідентичністю та іншими формами колективного Я;
- переосмислення соціальної ідентичності як «багатополюсного універсуму інтерактивних мереж», котрі об'єднують тих членів групи, які пов'язані особливою корпоративною ідентичністю всередині самої групи. Тим самим групи і їхні ідентичності розглядаються не як монолітні й гомогенні, а як феномен, що черпає свою визначеність із різноманітності його складових (форм) і визначає цю багатоманітність;
- вивчення шляхів і способів впливу груп на індивідів, що складають ці групи.

Значного поширення набув соціально-конструктивістський підхід до досліджень соціальної ідентичності. Соціальний конструктивізм – це відносно нова пояснювальна парадигма соціальних феноменів і процесів, що бере свій початок у філософії постмодернізму. Родоначальник соціального конструктивізму американський психолог К. Герген так формулює базові теоретичні положення власної концепції:

1. Знання про соціальне життя варто розглядати не як «відображення» зовнішньої реальності, а як трансформацію досвіду в лінгвістичну, мовну реальність.

2. Поведінку людини не потрібно намагатися пояснювати на підставі якихось незмінних законів, оскільки індивід діє, виходячи з довільно, вільно й автономно прийнятих рішень.

3. Знання про соціальну поведінку (норми та правила) і знання про це знання слід розглядати не як процес накопичення, а як процес нескінченного історичного перегляду, зумовленого постійними змінами соціокультурного контексту.

4. Теорія, зокрема і в соціальній психології, – це не просто систематизація знань, а засіб перетворення дійсності.

5. Жодне знання не може бути ціннісно вільним, а етичним проблемам слід приділяти все більше уваги при дослідженні поведінки людини.

Ці теоретичні положення дозволяють стверджувати, що «образ Я – це не приватна власність, а щось, що належить відносинам як продукт соціального обміну». Створюючи власний образ, людина застосовує набір мовних конструктів, котрі існують у її культурі, які, власне, й визначають її дії в контексті соціальних відносин з іншими людьми. При цьому елементи Я-образу, зокрема й змісту соціальних ідентифікацій, відкриті до змін слідом за зміною соціальної взаємодії людей. Вони можуть відповідати або не відповідати поширеним у культурі уявленнями і, відповідно до цього, вважатися адекватними або відхиляється від норми.

Багатоманітність життєвих подій і ситуацій, у яких доводиться брати участь індивіду, не відповідає традиційному розумінню особистої ідентичності як раз і назавжди набутого, стійкого внутрішнього ядра або стану свідомості. Індивіду, як суб'єкту складних суспільних відносин, потрібне не глибинне, «вічно справжнє Я», а потенціал для комунікації і самопрезентації.

Ідентичність у парадигмі соціального конструктивізму розглядається як продукт суспільних відносин. Такий підхід доволі перспективний, оскільки дозволяє пояснити неоднозначність соціальних ідентифікацій, які є нормативними для своїх історичних епох і культурних просторів.

Таким чином, можна відзначити, що соціальна ідентичність – це феномен, що виникає на підставі усвідомлення особистістю своєї належності до різноманітних соціальних груп, у які вона входить під час своєї життєдіяльності. Проблема соціальної ідентичності в останні десятиліття привертає все більшу увагу вчених, які по-різному описують її природу і механізми формування; цілком обґрунтованими є теорії соціальної ідентичності, що розробляються в межах когнітивістської орієнтації в парадигмі соціального конструктивізму.

Поняття соціальної ідентичності є ключовим для розуміння міжгрупових відносин. Саме соціальна ідентичність – ключовий момент, який об'єднує особистість і соціальну групу, до якої особистість належить. Очевидно, що соціальні групи – це вкрай неоднорідний феномен: вони розрізняються за найрізноманітнішими параметрами і характеристиками, тому логічно було б припустити, що специфіка процесу соціальної ідентифікації визначається властивостями тих конкретних груп, до яких належить особистість.

Теорія соціальної ідентичності передбачає, що когнітивні і мотиваційні процеси опосередковані ідеологічними та структурними характеристиками соціального світу. Теорія соціальної ідентичності виокремлює три фактори, що визначає реакцію особистості на ієрархію статусу: це уявлення про 1) усталеність, 2) легітимність (справедливість) наявної системи статусів, а також 3) характер буттєвих кордонів групи. Саме ці змінні визначають стратегії групової диференціації.

Сталість – це міра, у якій позиції в групі вважаються мінливими. Легітимність – це ступінь, у якій статусна структура сприймається як належна. Проникність кордонів показує, якою мірою члени групи можуть покинути її і приєднатися до іншої соціальної групи. Сталість, легітимність та проникність кордонів визначають когнітивні, емоційні та поведінкові реакції на події в групі і формують стратегії досягнення позитивної ідентичності. Однак тут не можна випускати з поля уваги ширший соціальний контекст, оскільки, як підкреслює Теджфел, ці соціоструктурні параметри завжди проявляють себе в рамках певного історичного, політичного та ідеологічного контексту.

Як відзначають Теджфел і Тернер, коли соціальна ідентичність незадовільна, індивіди прагнуть або покинути свою групу і приєднатися до більш високо оцінюваної, або надати своїй групі позитивного статусу. Індивіди зі слабо вираженою етнічною ідентичністю знижували її значущість (починали відчувати менший зв'язок зі своєю етнічною групою) після сприйняття загрози, пов'язаної з їх етнічною належністю. Індивідів із рельєфно вираже-

ною етнічною ідентичністю подібна загроза приводила до ще більшого зміцнення ідентифікації зі своєю етнічною групою.

Отже, а) когнітивна та мотиваційна сфера конкретної особистості опосередкована характеристиками тих соціальних груп, із якими вона себе ідентифікує; б) соціальна ідентичність не лише формується під впливом різних групових властивостей і процесів, а й сама робить вплив на внутрішньогрупову динаміку і процеси міжгрупової взаємодії; в) теорії соціальної ідентичності описують які об'єктів і суб'єктів ідентифікації не тільки великі, а й малі соціальні групи. Ми робимо акцент на ідентифікації особистості з великими соціальними групами, оскільки саме тут генеруються соціальні відносини, що опосередковують згодом взаємини в малих групах.

Питання про те, якою є природа соціальної ідентичності, вкрай важливе не тільки в суто теоретичному, а й у методичному сенсі, оскільки відповідь на нього визначає логіку відбору дослідницьких засобів у рамках цієї проблематики, а також бажані практичні рекомендації. Справді, соціальна реальність, яка надає людині орієнтири для соціальної ідентифікації (як, зрештою, і предметна), дана суб'єктові пізнання винятково як ефект віддзеркалення, а, отже, є його власним змістом, представленим в його внутрішньому світі. Соціальна реальність для конкретної людини суб'єктивна – причому суб'єктивність у даному разі означає не спотворення об'єктивності, а своєрідну форму творення реальності [406, с. 90-91].

Важливий функціональний аспект містить момент суб'єктивного встановлення зв'язку потреб людини з предметною та інструментальною сторонами діяльності. Безпосереднім джерелом сенсу є потреби і мотиви особистості. Узагальненою характеристикою смислових осередків є та обставина, що вони відображають не об'єктивні властивості речей, а їх відношення до задоволення потреб суб'єкта, завдяки чому емоційні переживання відкривають суб'єкту сенс предмета потреби. Таким чином, сенс як відношення між суб'єктом та об'єктом дійсності, яке визначається місцем об'єкта в житті суб'єкта, виділяє цей об'єкт в образі світу і втілюється в особистісних структурах, які регулюють поведінку суб'єкта щодо цього об'єкта.

Екстраполюючи ці теоретичні положення на процес і результат соціальної ідентифікації, можемо констатувати, що ідентифікація з тією чи іншою соціальною групою передбачає осмислення людиною її місця в структурі суспільних відносин і характеристик, уподібнює її іншим соціальним групам і відрізняє від них. В основі такої ідентифікації лежать потреби особистості у груповій належності, що забезпечують можливість самореалізації. Вибір цих соціальних груп як об'єктів ідентифікації не зумовлений жорстко системою суспільних відносин, що існують у суспільстві. Людина, осмислюючи соціальну реальність у широкому сенсі, а також свої відносини з оточенням, ідентифікується з тими соціальними групами, членство в яких відповідає її істотним потребам. Особливо очевидно це стає в ті періоди життя людини, які умовно можна назвати «кризами соціальної ідентич-

ності», коли людина на тлі змін, що відбуваються в її житті, опиняється перед вибором однієї з кількох альтернативних соціальних ідентифікацій.

Визнання за феноменом соціальної ідентичності смислової природи аж ніяк не означає, що ідентифікаційний процес, а також актуальний зміст соціальної ідентичності особистості мають винятково усвідомлений характер. Якщо в класичних працях О. Леонтьєва, а також у роботах його послідовників сенс розуміється тільки як продукт свідомості, який робить доступним для свідомості суб'єктивне значення тих чи інших дій і ситуацій, то чимало сучасних дослідників розглядають сенс не лише як феномен свідомості, а й як явище несвідомої психіки. Цілком можливо, що більша частина змісту соціальних ідентифікацій конкретної особистості в переважній більшості випадків знаходиться за межами її свідомості, актуалізуючись тільки при зіткненні особистості з тими чи іншим соціальними об'єктами і ситуаціями. Результат осмислення суб'єктом соціальної реальності перебуває в згорнутому, не представленому у свідомості вигляді, але це не означає, що таких соціальних ідентифікацій не існує в принципі.

Отже, можна констатувати, що:

– соціальна ідентичність особистості формується в процесі взаємодії особистості з соціальною реальністю, коли реальність суб'єктивно осмислюється відповідно до системи життєвих відносин і потреб. Це дозволяє стверджувати, що соціальна ідентичність має значеннєву природу;

– зміст різних компонентів соціальної ідентичності особистості не представлено в повному обсязі в її свідомості, він існує у вигляді «згорнутих смислів» і може актуалізуватися при взаємодії людини з тими чи іншими соціальними об'єктами [492, с. 406-407].

Кожна особистість водночас є членом багатьох соціальних груп, а належність до різних груп має різне значення для формування соціальної ідентичності. Значущість ідентифікації з певною групою не статична: вона змінюється з часом і залежно від актуальної ситуації. Одним із таких ситуаційних чинників, що впливають на відносну значущість різних компонентів соціальної ідентичності, є те, що цей компонент асоціюється з позитивним чи негативним результатом конкретної ситуації. Теджфел і Тернер стверджують, що коли членство в певній групі сприймається як негативне або загрозливе (наприклад, у ситуації дискримінації), то індивіди можуть відсторонитися від низькостатусної групи або знижувати значущість ідентифікації з такою групою для збереження позитивності власної Я-концепції.

Гендерна та етнічна ідентичність є центральними компонентами в структурі соціальної ідентичності сучасної особистості, оскільки саме належність до етнічних та гендерних груп визначає найважливіші аспекти соціального буття особистості. Гендерна ідентичність – усвідомлення своєї приналежності до чоловічої або жіночої статі. Це поняття позначає аспект самосвідомості особистості, що змальовує переживання людиною себе як представника статі, як носія конкретних статево специфічних характеристик

і особливостей поведінки, співвідносить з уявленнями про маскуліність/фемінінність.

Гендерна ідентичність починає формуватися з народження дитини, коли на підставі будови її зовнішніх статевих органів визначається її паспортна (громадянська, акушерська) стать. З цього починається процес гендерної соціалізації, під час якої дитину цілеспрямовано виховують так, щоб вона відповідала прийнятним у певному суспільстві уявленнями про «чоловіче» та «жіноче». Саме на підставі наявних у суспільстві еталонів формуються уявлення дитини про власну гендерну ідентичність і роль, її поведінку і самооцінку.

Первинне уявлення про власну статеву приналежність формується в дитини вже в півтора року, причому саме це уявлення посідає місце найбільш стійкого і стрижневого компонента самосвідомості. З віком гендерна ідентичність розвивається, відбувається розширення її обсягу та ускладнення структури. Дворічна дитина знає свою стать, але ще не може визначити причини свого вибору. У три-чотири роки вона вже здатна усвідомлено визначати стать людей, які її оточують, але найчастіше пов'язує її з зовнішніми, випадковими ознаками, крім того, статеву приналежність вважається дітьми цього віку змінюваною характеристикою. Незворотність статевої приналежності усвідомлюється дітьми в шести-семилітньому віці, що супроводжується посиленням статевої диференціації поведінки. Наступний найважливіший етап формування гендерної ідентичності – підлітковий вік. Підліткова гендерна ідентичність стає центральним компонентом самосвідомості. Гендерна ідентичність дорослої людини являє собою складно-структуроване утворення, що містить, крім усвідомлення власної статевої приналежності, сексуальну орієнтацію, «сексуальні сценарії», гендерні стереотипи і гендерні переваги.

У структурі гендерної ідентичності можна виділити такі компоненти: когнітивний (пізнавальний) – усвідомлення приналежності до певної статі й опис себе з використанням категорій мужності-жіночності; афективний (оціночний) – оцінка психологічних рис і особливостей рольової поведінки на основі їх співвіднесення з еталонними моделями маскуліності-фемінінності; конотативний (поведінковий) – самопрезентація себе як представника гендерної групи, а також способи вирішення криз ідентичності на основі виборів варіантів поведінки відповідно до особистісно значущих цілей і цінностей.

Модель, розроблена Іген і Перрі, концептуалізує виокремлення п'яти компонентів гендерної ідентичності: знання своєї гендерної приналежності, гендерна типовість (ступінь схожості з представниками власної статі), задоволеність своєю гендерною приналежністю, тиск, що чиниться з боку однолітків, батьків і власної особистості в напрямку відповідності гендерним нормам та внутрішньогруповою упередженістю (уявлення про переваги своєї статі над протилежною).

У наш час актуальною проблемою є криза гендерної ідентичності, під якою розуміється неможливість досягнення внутрішньої узгодженості, самоактуалізації і зовнішнього підтвердження гендерної ідентичності. Криза гендерної ідентичності охоплює неузгодженість внутрішніх компонентів гендерної ідентичності (гендерних уявлень, гендерної самооцінки та гендерних планів, способів і структур поведінки), а також неузгодженість внутрішніх складових гендерної ідентичності із зовнішніми гендерними просторами, що містять гендерні стереотипи та еталони, гендерну тілесність і гендерні ролі.

Вікова ідентичність – це один із найменш теоретично і емпірично описаних компонентів соціальної ідентичності, хоча кожна людина так чи інакше поділяє цінності певної вікової субкультури і зараховує себе до тієї чи іншої вікової категорії на основі суб'єктивного переживання віку. Кожна вікова сходинка є унікальним культурно-історичним феноменом, зміст якого може бути зрозумілим лише за допомогою аналізу системи вікового символізму відповідної культури, що відображає способи осмислення життєвого шляху людини і вікової стратифікації суспільства. Це переконливо доведено результатами численних культурно-антропологічних досліджень.

Аналіз феномена віку крізь призму соціального конструкціонізму, який складає методологічну базу наших теоретичних поглядів і емпіричних досліджень, дозволяє в якості одного з аспектів цієї проблеми виділити розгляд віку як соціально-конструйованого феномена, відображення сформованих у конкретному суспільстві вікових відносин. Саме цей ракурс найбільш тісно пов'язаний із широким спектром явищ, що об'єднуються назвою «міжвікові відносини»: міжвікова спадкоємність і конфлікти, вікова дискримінація (ейджизм) і т. ін. [512, с. 37].

В основу аналізу феномена «вікова група» доцільно покласти уявлення про вік як соціальне явище. Такий підхід дозволяє надати феномену віку і вікових груп соціально-філософського звучання. З'являється можливість розглядати вікові групи як суб'єкти соціального буття, котрі посідають певне місце в системі суспільних відносин, мають той чи інший набір соціальних ролей і статусів. У цьому випадку ми можемо, як пропонує Г. Теджфел, розглядати міжвікові відносини (що розуміються як різновид міжгрупових відносин) у вигляді функції статусу певної вікової групи в системі відносин з іншими групами. Будь-які міжгрупові відносини існують насамперед на рівні соціальної перцепції – як дія соціальних стереотипів (у нашому випадку – вікових властивостей). Таким чином, одним із пріоритетних напрямів дослідження вікових груп стає вивчення авто- та гетеровікових стереотипів, аналіз їхньої ролі в регуляції міжвікових відносин.

Ще одна дослідницька проблема концентрується навколо питання про реалізацію вікових стереотипів у поведінкових практиках людей, що здійснюються ними в різних сферах життєдіяльності: сімейній, професійній, дозвілля і т. ін. Проблема виділення саме міжвікової проблематики з широкого контексту соціальної взаємодії людей може бути вирішена за допомогою звернення до поняття «вікова ідентичність», яка є результатом ототож-

нення людиною себе з тією чи іншою віковою групою, що супроводжується повним або частковим прийняттям її норм і правил як регуляторів власної поведінки. Власне, міжвікові відносини в цьому випадку можна розглядати як відносини між людьми, у яких актуалізується вікова ідентичність, усвідомлення того, що суб'єкти взаємодії належать до різних (або однієї й тієї ж) вікових груп.

З описаних вище позицій вікова ідентичність постає процесом і результатом ототожнення індивідом себе з певною віковою групою з прийняттям норм поведінки цієї групи як таких, що більшою чи меншою мірою регулюють власну поведінку. Вона виступає в ролі регулятора поведінки людини в ситуації міжвікового спілкування, дозволяючи розрізняти людей «свого» та «іншого» віку, а також обирати адекватні цьому способи взаємодії з ними. Вікова ідентичність формується в процесі інтерпретації людиною свого хронологічного віку за допомогою вікових соціальних конструктів, що складають систему вікового символізму культури.

Вікова ідентичність є актуальним компонентом соціальної ідентичності сучасного індивіда і відображається в повсякденній свідомості. Необхідно також відзначити, що процес вікових ідентифікацій відрізняється від формування інших аспектів соціальної ідентичності. Якщо в багатьох випадках людина має підстави ідентифікуватися з якоюсь однією соціальною групою (наприклад, гендерною або етнічною) і згодом лише переосмислювати зміст своїх ідентифікацій, то вікова ідентичність у процесі життєвого шляху зазнає докорінних змін, пов'язаних із переходом від одного етапу до іншого.

У цьому процесі людині доводиться формувати ідентифікації з новими соціальними групами («підлітки», «дорослі», «літні»), відмовляючись від старих. Цей процес аналогічний зміні професійної ідентичності під впливом зміни сфери діяльності, зміни національної ідентичності внаслідок зміни місця проживання тощо. Однак у разі вікової ідентифікації людина часто не має більш-менш однозначних підстав для зарахування себе до тієї чи іншої вікової групи, як це відбувається, наприклад, у тих спільнотах, у яких існують обряди ініціації. Це робить процеси вікової ідентифікації складними для особистості насамперед у моменти «кризи вікової ідентичності», коли особистість перебуває на етапі переходу від однієї вікової групи до іншої.

Особистість є водночас членом різних соціальних груп, що дозволяє розглядати соціальну ідентичність як багатокомпонентний феномен. Безумовно, її структура не вичерпується перерахованими компонентами. Тим не менше, наведені компоненти постають найважливішими аспектами соціальної категоризації, оскільки відображають основні сторони соціального буття особистості. Значущість ідентифікації з тією чи іншою соціальною групою динамічна й може змінюватися під впливом багатьох факторів. Різні умови можуть сприяти актуалізації одних компонентів соціальної ідентичності в порівнянні з іншими.

Важливим механізмом формування соціальної ідентичності є соціальне порівняння. Теджфел вважав, що, оскільки всі соціальні групи існують у

середовищі інших груп, то позитивні аспекти соціальної ідентичності (тобто ті аспекти, які викликають задоволення) і відчуття цінності приналежності до певної соціальної групи набувають значення лише при порівнянні з іншими соціальними групами. У контексті внутрішньогрупових процесів соціальне порівняння сфокусовано на акцентуванні відмінностей між власною групою та іншими групами [528, с. 74-75].

Більше того, оскільки соціальна ідентичність містить емоційно-оціночний компонент, а ця оцінка ґрунтується на порівнянні характеристик своєї групи з іншими групами, то сутність внутрішньогрупового оцінного процесу полягає в самопідтвердженні. Це порівняння не повинно бути точним, його завдання – підкреслити відмінності, що свідчать на користь іншої групи. Такий підхід має призвести до позитивної міжгрупової диференціації, позитивно забарвленої відмінності та позитивної соціальної ідентичності. Ці процеси мотивовані прагненням підтримати позитивну самооцінку як складову мотиваційної сфери особистості.

Отже, основні механізми формування соціальної ідентичності мають когнітивну природу. Разом з тим у реалізації цих механізмів бере участь і емоційна сфера, оскільки прагнення досягти і зберегти позитивну самооцінку становить основу ідентифікаційних процесів особистості.

В ідентичності інтегрується набутий на певний момент соціальний досвід індивіда, результати різноманітних процесів ідентифікації, що відбуваються в процесі соціальних взаємодій індивіда на різних соціальних рівнях. Так надається сенс подіям, що відбуваються.

Зафіксувати діалектичний зв'язок між індивідом та соціальною структурою суспільства – ось у чому специфіка соціологічного аналізу ідентичності, точніше, соціальної ідентичності, яка виражає «вбудованість людини в соціально конструйовані категорії. Соціальні ідентичності та контридентичності утворюють систему координат, у межах якої формується, набуває змістовно-аксіологічної рельєфності соціальна позиція індивіда. Така ідентичність – це ототожнення себе з надіндивідуальною сферою, визначення того, ким ти «насправді» є. Щоб зробити такий висновок щодо себе, людина повинна мати уявлення про групи, які утворюють суспільство, про правила, за якими вони функціонують.

Соціальна стратифікація включає постійне ранжирування соціальних статусів у соціальній системі, кристалізацію соціально значущих відмінностей, котрі генерують ієрархічну організацію соціального простору. Представників певної страти, які володіють подібними життєвими шансами і життєвим стилем, відрізняє від представників інших прошарків саме ідентичність.

З точки зору Я. Крейба, ми маємо справу з методологією, яка розглядає соціальне як машину, котра перемелює все, із чим контактує. Не можна вбачати в ідентичності та досвіді винятково соціальні продукти, оскільки ідентичність – це насамперед і в основному досвід ідентичності. Сучасна соціологія ігнорує психічний простір, який залишається відносно вільним від

соціального контролю за рахунок дотримання рольової дистанції. Крейб наполягає на доцільності концептуалізації не соціального конструювання ідентичності, а природи соціальних умов, які заохочують індивідів редукувати свій психічний простір до тієї чи іншої соціальної ідентичності.

Теорії ідентичності розробляються і в соціальній психології, яка надзвичайно близька до соціології. Великий вплив має теорія, згідно з якою соціальна ідентичність складається з тих аспектів образу «Я», які впливають зі сприйняття індивідом себе як члена певних соціальних груп. Виразні представники цієї теорії – Г. Теджфел та Дж. Тернер. Як і в соціології, тут індивід повністю занурений у соціальний контекст, однак соціальні психологи користуються своїм понятійним апаратом при визначенні поняття «ідентичність»: Я-образ, Я-концепція, самокатегоризація тощо. Соціологи говорять про те ж, але з допомогою інших понять. Вони ідентичність визначають за допомогою понять «референтна група», «групове членство», «соціальна роль», «соціальний статус» і т. ін.

Безумовно, наведений огляд не є вичерпним: він позначив лише основні напрямки розвитку уявлень про ідентичність. З-поміж загальних положень, котрі виокремлюються більшістю теорій ідентичності, слід зазначити такі: джерело формування ідентичності – соціальне та культурне середовище, міжособистісна взаємодія; ідентичність постає як аспект самосвідомості, усвідомленості; вона розглядається як інтегроване переживання життєвої ситуації; ідентичність часто постає уявною цілісністю; у сучасному суспільстві ідентичність перетворюється на «рефлексивний проект»; вона характеризується як незавершений проект з огляду на культурний плюралізм та поліаспектність сучасного світу, опосередкованого віртуальною комунікацією.

У соціологічній концепції П. Бергера і Т. Лукмана ідентичність тлумачиться з точки зору соціального конструювання реальності. Про неї можна говорити лише в контексті конкретного суспільства як про феномен, який виникає в результаті діалектичного взаємозв'язку індивіда і суспільства. Базуючись на положеннях Дж. Міда, автори пропонують теорію соціалізації як основу для теорії ідентичності. Підтримання ідентичності індивіда в процесі вторинної соціалізації передбачає бажання і можливість брати участь у певному соціальному порядку, тобто мати певний статус у суспільстві, ідентифікувати себе з відповідним набором соціальних ролей, зберігаючи свою індивідуальність. Щоб соціальна участь задовольняла індивіда, його претензії на ідентичність повинні бути визнані іншими. Лише тоді ідентичність стане реальною для самого індивіда.

І. Гофман розглядав ідентичність в умовах множинності соціальних ролей. Гофмана можна вважати наступником як інтеракціоністського напрямку в соціології, так і американської антропологічної традиції, яка багато в чому спиралася на соціологію Е. Дюркгейма. Аналітично в теорії Гофмана виділяються три види ідентичності: 1) соціальна ідентичність – типізація особистості іншими людьми на основі атрибутів соціальної групи, до якої

вона належить; 2) особиста ідентичність – унікальні ознаки, сформовані унікальною комбінацією подій в індивідуальному житті; 3) Я-ідентичність – суб'єктивне відчуття індивідом своєрідності власної ситуації.

Найбільше функціональне навантаження має соціальна ідентичність, що складається з безлічі ідентичностей, тобто соціальних ролей, «масок», які складають зміст і форми людської поведінки. Ці «маски» часто підпорядковують собі сутність, тобто Я-ідентичність людини. Жорсткий диктат соціальних настанов змушує індивіда постійно грати ті чи інші ролі, інтерпретувати ситуації за допомогою запропонованих «рамок», будувати стратегії для адаптації і досягнення своїх цілей.

Щоб показати, як людина зберігає свою індивідуальність (ідентичність), Гофман розглядає феномен «рольової дистанції». Рольова дистанція – це необхідна умова виживання людини в складних і жорстких інституційних середовищах. З метою показати, що особистість являє собою щось більше, ніж передбачено роллю, індивід змушений дистанціюватися від соціальної ролі. У цій здатності полягає механізм підтримки унікальності людської особистості, котрий дозволяє зберегти свідомість своєї ідентичності як своєрідного вузла, котрий пов'язує всі інші ролі.

Сучасні соціологічні та психологічні теорії в основному роблять акцент на сконструйованості ідентичності, яка не розглядається як щось стале з причин динамічності сучасного суспільства. Ж. Лакан вважає, що не існує стабільного Я: *індивід* із цілісного суб'єкта латентно й перманентно перетворюється на фрагментаризованого «дивіда». Згідно з П. Бурдьє, будь-яке явище або предмет діяльності – це об'єкти повсякчасного конструювання, оскільки сприймаються нам через слова, якими описуються. Е. Гідденс у книзі «Сучасність і Я-ідентичність» зазначає, що люди самими умовами життєдіяльності залучаються в пошук самих себе. Соціальні структури сучасного суспільства набувають особливої характеристики – рефлексивності.

Е. Гідденс сприймає ідентичність за аналогією з концептуалістикою Е. Еріксона – насамперед у зв'язку зі своїм соціально-історичним оточенням, технологією і економікою епохи, культурною традицією і панівними виховними практиками і цінностями. Попри це, він доходить інших висновків. Процеси глобалізації світового співтовариства в наш час проникають у саме серце людської особистості – self. Я-ідентичність тепер постає як об'єкт, який постійно рефлексує, компонується, переформатовується. Більше того, переформатування зазнає сама здатність до рефлексії.

«Базисна довіра» – одне з головних понять Гідденса, запозичене ним у Еріксона. Те, що Еріксон, за словами Гідденса, називає базисною довірою, формує початковий фундамент, із якого виникає спільна емоційно-когнітивна орієнтація до інших, об'єктивного світу та ідентичності. Довіра безпосередньо пов'язана з почуттям безпеки. Глобалізація породжує тривогу і почуття ризику: сучасність – це «суспільство високого ступеня ризику». Ризик і тривога стають фундаментальними ознаками сучасного суспільного життя. Довіра може бути «емоційним щепленням» проти тривоги, захистом

від загроз майбутнього і небезпек, що дозволяє індивіду зберігати надію і мужність за будь-яких обставин. З неї виникає «захисний кокон» (protective cocoon), почуття невразливості, здатність упоратися з подіями, які загрожують психологічній та тілесній цілісності.

Встановлення базисної довіри робить можливим вироблення Я-ідентичності та ідентичності інших людей і соціальних об'єктів. Відповідальність за формування «захисного кокона» в новому суспільстві беруть на себе і соціальні інститути. Прагнення до захищеності породжує рефлексивність сучасних інститутів, які створюють ідентичність. Так ідентичність стає «рефлексійним проектом», який підтримується через перманентно змінюваний наратив ідентичності, контрольований соціальними інститутами.

Людина зі стабільним почуттям ідентичності відчуває біографічну безперервність, а захисний кокон відводить повсякденні загрози її ідентичності. Таким чином, Я-ідентичність є одночасно і цілісністю, і здатністю до рефлексії, тобто до «розщеплення», «обмірковування». Ідентичність як «рефлексивний проект» – це нова форма контролю (або влади) в сучасних умовах, коли інститути прагнуть «завоювати (колонізувати) майбутнє». Таким чином, запозичуючи деякі елементи інтеракціонізму, соціального конструкціонізму і соціальної психології, Гідденс пов'язує ідентичність із соціальною структурою, показуючи, як соціальні інститути формують особистісну ідентичність індивідів, забезпечуючи відносно сталий соціальний порядок.

Однак деякі праці з соціології ідентичності захищають іншу точку зору. Зокрема, представник психоаналітичної орієнтації в соціології Я. Крейб у книзі «Випробовуючи ідентичність» бере за відправну точку поняття self і фокусується на аналізі одного з елементів self – досвіду. Досвід, на його думку, значно ширший від ідентичності. Це широкий спектр афектів, які мають фізичні та ідеаціональні компоненти, можуть бути свідомими чи несвідомими, або комбінацією свідомих та несвідомих елементів. Це прекогнітивне та екстракогнітивне знання, за відсутності якого кожен індивід не може повноцінно існувати в світі соціальних реалій.

Ідентичність переживається, засвоюється і еволюціонує завдяки досвіду. Вона утворює цілісний світоглядний простір, який допомагає подолати труднощі взаємодії із зовнішнім світом, поєднуючи в собі індивідуальні та соціальні компоненти self (себто індивідуальну та соціальну ідентичності). Крейб критикує Гідденса за те, що той перебільшує ступінь рефлексивності й контролю індивіда над своєю ідентичністю (self). Гідденс, на думку Крейба, механістично тлумачить ідентичність, вбачає в ній коригувальні та відновлювальні реакції у відповідь на вторгнення ринку в self.

Розуміння досвіду як відносно автономної сфери self дозволяє тримати критичну дистанцію від процесів формування self і ідеології, яка їх супроводжує. На думку Крейба, таке дистанціювання дає можливість індивіду бути відносно вільним від ідеологічних визначень соціальної реальності, що,

безумовно, не зробить його щасливим, проте надає можливість розвивати творчі здібності. Таке судження перегукується з поняттям справжньої ідентичності Е. Фромма, яка передбачає свободу, спонтанність, самовдосконалення і творчість. Крейб вважає, що адекватне дослідження ідентичності більш імовірно в міждисциплінарному полі (таких напрямках, як психоаналітична соціологія та соціологія емоцій). Критичний аналіз Крейба стосується всієї соціологічної теорії, яка, на його думку, кепсько справляється з проблемою ідентичності. Це стосується як структурної теорії, так і постмодерністських концепцій.

Р. Дженкінс віддає перевагу соціальному, нормативному аспекту ідентичності. У цьому випадку поняття ідентичності та соціальної ідентичності збігаються. Крейб погоджується з Дженкінсом у тому, що ідентичність треба розглядати як результат постійної взаємодії з іншими людьми, але це лише половина цілісної картини досвіду ідентичності. Ми маємо різні соціальні ідентичності, я можу втратити якусь із соціальних ідентичностей (*an identity*), але не свою особисту ідентичність (*my identity*). Моя ідентичність залишається чимось, що об'єднує мої соціальні ідентичності. Саме моя ідентичність трансформує соціальні ідентичності, тому доводиться визнати, що ми одночасно розщеплені та цілісні.

Діалектику цілісності та розщеплення визнає чимало авторів. Деякі дослідники стверджують, що нинішній стан суспільства відкриває небачені можливості для змін соціального світу і самих себе під цим впливом. Згідно з К. Джердженом, із виникненням постмодерністської свідомості ми втрачаємо особистість, відчуття автентичності та щирості. Замість них – чиста дошка, на якій можна написати, стерти й переписати свою ідентичність. Людська ідентичність стає більш розмитою, «ймовірнісною», віртуалізованою. Однак, на думку Крейба, скільки б людина не переживала, стирала і знову записувала свої ідентичності, саме її Я здійснює всі ці процедури. Це доволі симптоматично і показово.

Розглянемо деякі важливі історичні етапи походження і використання поняття індивідуальної ідентичності. Його походження точно не встановлено. Можливо, першим термінологічно в тому сенсі, який нас цікавить, його вжив З. Фрейд, обговорюючи в одному з публічних виступів свою етнічну приналежність. За іншою версією, термін належить У. Джеймсу, який, однак, не вживав слово «ідентичність». Еріксон стверджує, що вперше почув термін «ідентичність» від Пола Федерна, який трактував його як почуття Я, континуум образів Я в різні періоди життя.

Паралельно особистісною цілісністю (ідентичністю) займалися американські антропологи, що вивчали взаємодію культури та особистості. Чимало з них перебувало під впливом ідей З. Фрейда, тому поняття «базисна структура особистості» та «базисний тип особистості» А. Кардінера виявляють вплив ідей Фрейда та його послідовників. Ця концепція розвивалася паралельно з теорією Е. Еріксона, у якій також реалізувався потенціал відкриттів Фрейда, але з акцентом на соціальних і культурних чинниках. З цих причин Еріксон та

чимало інших дослідників поряд із соціально-психологічними аспектами ідентичності наполягали на ролі сім'ї та виховних практик, а також на значущості історичної ситуації у формуванні ідентичності.

Згодом на зміну цьому поняттю прийшли «національний характер» (М. Мід), «модальна особистість» (К. Дюбуа), «статусна особистість» (Р. Ліндон), «соціальний характер» (Е. Фромм). Фромм поряд із соціальним характером розрізняв і персональну ідентичність, яка формується в процесі індивідуалізації людини і є наслідком відокремлення людини від сил природи та інших людей, що стає можливим лише в сучасному суспільстві. Фромм вбачав у конфлікті між персональною та соціальною ідентичностями конфлікт між соціальним характером та індивідуальною свободою. Він критикував позицію Еріксона з точки зору екзистенційної філософії, вважаючи, що той ратує за підпорядкування формування ідентичності пристосуванню до індустріального суспільства, тоді як продуктивний соціальний характер і справжня ідентичність передбачають свободу, спонтанність, творчість, а не пасивність і залежність.

У зміст соціальної ідентичності зазвичай відносять особливості культури, етнічні характеристики групи, її звичаї, релігію, моральні імперативи, специфіку матеріально-економічної діяльності, об'єднані поняттям притаманних спільноті й епосі способів організації досвіду. Соціальна ідентичність – це не стільки якість або стан, скільки безперервний процес набуття все нових соціальних характеристик, кожна з яких стає ключовою на певному етапі життєвого циклу, роблячи свій внесок в оформлення особистісної тотожності.

Під «соціальною (культурною) травмою» П. Штомпка розуміє деструктивний вплив на «соціальне тіло» [643, с. 6]. Травматичні події (революція, крах економіки, поразка у війні тощо) викликають порушення звичного способу мислення і дій, докорінно змінюють (часто трагічно) життєвий світ людей, моделі їхньої поведінки і мислення. Травма діє на систему символів, котрі колективно поділяються, і сенсів, що містять дві категорії: 1) нормативні (аксіологічні) компоненти: цінності, норми, правила, ролі, стилі, смаки і т. ін.; 2) когнітивні компоненти: вірування, переконання, доктрини, теоретичні побудови, парадигми. У разі порушення порядку «символи знаходять значення, відмінні від узвичаєних. Цінності втрачають цінність, скеровують на нездійсненні цілі, норми орієнтують на неприйнятну поведінку, жести і слова означають те, що відмінне від колишніх значень. Вірування відкидаються, віра підривається, довіра зникає, харизма зазнає краху, ідоли руйнуються» [643, с. 11].

Однією з найбільш показових і визначних виявів такого типу травми є криза ідентичності. Філософи вже давно відзначили одну з найважливіших потреб людини у впорядкуванні й структуризації навколишнього світу – її потребу в гармонії і прагнення до «екзистенційної безпеки» (термін П. Штомпки). У часи соціальних змін ця потреба зростає і стає найбільш актуальною. Більше того, в ситуації соціальних змін єдиною умовою ефектив-

ного функціонування людини є достатній ступінь розуміння нею того, що відбувається навколо, більш-менш адекватна інтерпретація дійсності.

Ідентифікація людиною самої себе і навколишнього світу здійснюється за допомогою процесу категоризації. Простіше кажучи, людина розбиває соціальні події і навколишні соціальні об'єкти на категорії, визначає «своїх» та «чужих» і відповідно до виділених категорій визначає своє місце і місце решти світу. На підставі цього індивід приймає рішення щодо стратегії своєї поведінки. В умовах соціальних змін, динамічної невизначеності цей процес ускладнюється з причин нечіткості «меж» соціальних категорій.

Так «свій» перестає бути «своїм», а «чужий» «чужим». Крім того, до цього з'являються нові соціальні спільноти з новими правилами взаємодії з ними, про яких індивід раніше не мав уявлення і які не належать ні до «своїх», ні до «чужих». Це викликає необхідність здійснити нову категоризацію навколишнього соціального світу і визначити місце як нових спільнот, так і своє. Однак життєвий досвід, покликаний допомогти в цьому, навпаки, лише заважає, оскільки не відповідає новим умовам життя. Особливо це актуально для поколінь, чий світогляд і система цінностей сформувалися до початку трансформацій. Для тих, чия система цінностей у момент початку змін знаходилася лише в процесі формування, криза ідентичності або неактуальна, або менш актуальна.

Проблеми виникають у декількох напрямках. Насамперед глибинні соціальні зміни так чи інакше позначаються на соціальній структурі, що динамізує горизонтальну і вертикальну мобільність. Причому домінує низхідна мобільність. Це пояснюється тим, що, як правило, на початкових етапах соціально-економічні трансформації (наприклад, перехід до ринкової економіки, крах політичного режиму і т. ін.) призводять до таких негативних явищ, як безробіття, зниження рівня оплати праці тощо, а це неминуче спричинює зниження рівня життя більшої частини населення і вимушений перехід у групи з нижчим статусом, ніж та, до якої індивід належав до початку змін.

Наприклад, люди передпенсійного віку у разі втрати роботи, як правило, не можуть знайти нову роботу, рівноцінну колишній, тому змушені влаштуватися на некваліфіковані, низькооплачувані посади. Часто подібні переходи стають надзвичайно драматичними, і, не впоравшись із новими обставинами життя, індивіди опиняються в низькостатусних, маргінальних групах. Частина населення залишається в межах своїх референтних груп, але самі групи втрачають колишню соціальну значущість, їхній статус знижується. «Референтна група є носієм соціокультурних зразків поведінки і володіє механізмами їхньої трансляції. Індивід співвідносить себе з представниками референтної групи, орієнтується на її норми, думки і цінності у своїй поведінці, чим підтверджує свою ідентичність» [270, с. 63].

Унаслідок утрати своєї соціальної значущості референтна група перестає бути привабливою для індивіда, тому він втрачає сенс у визначенні себе як члена цієї групи. Така особливість викликає необхідність перевизначення,

змістовно-цільового реконструювання норм взаємодії з навколишніми соціальними об'єктами і суб'єктами, а також перегляд власної ідентичності. Паралельно утворюються групи соціальних «вискочок» – тих, хто «виліз з гряді в князі», і в нових умовах користується не лише матеріальними благами, а й претендує на пошану, що, на думку більшості, незаслужено.

Все це призводить до плутанини статусів. Як сказав би Е. Еріксон, індивіду не вдається суміщати несуперечливим чином уявлення про те, ким він є насправді та ким він уявляє себе. Як наслідок, невизначеність підстав соціальної категоризації викликає невизначеність правил і норм взаємодії з різними категоріями людей, інакше кажучи, індивід втрачає здатність до «соціальної навігації»: навколишній світ перестає відповідати очікуванням, а «навігаційні знаки» перестають піддаватися звичним інтерпретаціям. Порушуються принципи типізуючого розуміння і природа інтерпретативних схем.

Згідно з А. Шютцом, типізує розуміння припускає існування значної вірогідності, що незнайомі мені люди в типовій ситуації діятимуть очікувано, оскільки природа і принципи побудови наших інтерпретативних схем якщо й не аналогічні, то принаймні дуже подібні. Порушення ж узгодженості інтерпретативних схем призводить до соціальної дезорієнтації. З іншого боку, соціальна дезорганізація порушує інтерпретативні схеми – і людина втрачає орієнтири сприйняття соціального простору.

Одним із найважливіших наслідків радикальних соціальних змін стає примусова зміна існуючої системи цінностей на нову. Чому ми говоримо про примусову зміну системи цінностей? Унаслідок раптових трансформацій у суспільстві неминує відбуватися зіткнення традиційних та новітніх стереотипів світосприйняття. Те, що ще вчора засуджувалося і піддавалося тавруванню, сьогодні набуває респектабельних ознак. Це породжує амбівалентність як щодо соціальних процесів, які відбуваються, так і щодо соціальної ідентичності, змушуючи індивіда знову й знову коригувати уявлення про самого себе, що призводить до кризи самореферентності, яка стає основою кризи ідентичності.

Самореферентність – це тотожність із самим собою; висновок, заснований на схожості істотних рис власного «Я» та порівнюваних явищ. Це тотожність ідеальних уявлень індивіда про самого себе, про свою сутність, а також оцінки реального статусу індивіда, позицій і дій, які живлять його потребу в позитивних оцінках самого себе. У проблемні моменти свого життя людина розуміє, що повинна відмежуватися від свого попереднього «соціальним «Я», а отже, і від самої себе, від того особистісного формату, який склався в процесі попереднього досвіду взаємодії з іншими людьми. Природно, що такий крок здебільшого дається індивіду нелегко.

Як зазначає П. Штомпка, у кожній травми є групи, які глибоко переживають її, а також периферійні групи, для яких вона є неістотною [643, с. 13]. Те, що для одних украй травматичне, для інших може бути байдужим, індиферентним. Будь-яка революція в одних вселяє ентузіазм і надії, іншим несе відчай і смуток, а ще хтось її просто ігнорує. Штомпка виокремлює такі

чинники, які, на його думку, полегшують переживання і подолання травми. Насамперед це освіта. Зазвичай освічені групи володіють кращими навичками активного подолання культурних травм. Культурні травми вимагають перенавчання, перекваліфікації і ресоціалізації, чому й слугує високий освітній рівень. Будь-які соціальні зміни менш травматичні для освічених людей, ніж для неосвічених.

Ще одним істотним чинником П. Штомпка називає терпимість і релятивістські погляди – на противагу етноцентризму і догматизму. Дослідження змісту гендерних стереотипів неодноразово підтверджували, що терпимість і толерантність до різних культур і релігій корелюється насамперед із жіночими характеристиками [503, с. 130], а чоловікам подібні якості притаманні значно менше. Якраз із цієї причини жінки менш болісно сприймають соціальні зміни й новий суспільний лад загалом.

Існують схеми переживання кризи, характерні як для жінок, так і для чоловіків. Схеми, характерні для жінок, пов'язані зі спілкуванням. Схеми, характерні для чоловіків, більшою мірою пов'язані з внутрішніми переживаннями. Це пояснюється тим, що відповідно до стереотипу фемінінності, що існує в суспільній свідомості, жінці «дозволено» показати себе слабкою, ділитися своїми проблемами і навіть просити допомоги в їх розв'язанні. Подібна ж поведінка чоловіка не схвалюється і навіть засуджується суспільством. Стереотип маскулінності передбачає здатність самотійно справлятися з ситуацією. Отже, чоловік змушений здійснювати внутрішню роботу над кризовою ситуацією, а накопичення внутрішньої напруги може вилитися в небезпечні наслідки – аж до спроб суїциду [504, с. 242].

Таким чином, незважаючи на те, що чоловіки володіють великим соціально-економічним капіталом, здатним пом'якшити переживання травми, викликані трансформаційними процесами, жінки, з огляду на особливості їхньої соціалізації, легше мімікрують за нових умов, безболісно змінюють соціальні ролі, підлаштовуючись під новий спосіб життя, а тому – легше переживають кризу ідентичності.

Подоланню кризи сприяє і таке явище, як множинна ідентичність. У сучасних суспільствах факт наявності в індивідів множинної ідентичності розглядається практично як аксіома. Індивід володіє розлогим діапазоном ідентичностей, кількість яких відповідає обсягу структурних ролевих відносин, до яких індивіда залучено [270, с. 69]. Це сприяє соціальній адаптації індивіда, оскільки втрата однієї ідентичності не спричиняє цілковитого руйнування Я-концепції, яка, вочевидь, опинилася б під загрозою у випадку «одноmodalьної» ідентичності.

Приміром, для більшості жінок домінуючою є ідентичність матері, дружини, берегині сімейного вогнища. Тому в разі втрати ідентифікації з якимись соціальними групами (наприклад, професійними) перед жінкою не так гостро постає запитання: «Хто я?» Вона знає, що вона в будь-якому разі є матір'ю, дружиною і господинею.

Натомість у чоловіків така надійна, рятівна ідентичність відсутня. Навіть нібито незаперечна гендерна ідентичність в умовах соціальних змін опиняється під загрозою. Стереотипно образ маскулінності тісно пов'язаний з економічною спроможністю чоловіка, тому в разі втрати роботи або зміни колишнього статусу на нижчий під удар потрапляє з іншими ідентичностями також гендерна ідентичність. Якщо у чоловіка невеликий соціально-економічний капітал, то з погляду кризи ідентичності він опиняється в складнішій ситуації, ніж жінка.

Цілком природним є прагнення людини подолати невизначеність статусів і набути відчуття «екзистенційної безпеки», тобто вдало адаптуватися до нових умов. Найчастіше в період кризи в суспільстві спостерігаються повернення до традиційної культури, яка під час кризи захищає від страху перед катастрофами. Їхня висока ефективність як чинника, котрий сприяє адаптації індивідів у мінливих умовах, не підлягає сумніву. Більше того, «сучасна епоха не виробила більш життєстійких альтернатив традиційним стратегіям» [177, с. 78].

Соціальна ідентичність – це насамперед усвідомлення своєї приналежності до тих чи інших соціальних груп і спільнот, до їхніх світоглядно-аксіологічних взірців і нормативів, до уявлень про такі ключові регулятиви життєдіяльності, як справедливість, добро та зло, дійсне та належне і т. ін. Так людина перетворюється з біологічної особини в соціального індивіда і особистість, унаслідок чого соціальні зв'язки і стосунки оцінюються в термінах «Ми» та «Вони».

Індивідуальна ідентичність або самоідентичність – це єдність і спадкоємність життєдіяльності, цілей, мотивів і сенсожиттєвих настанов особи, що усвідомлює себе суб'єктом діяльності. Це не якась особлива риса чи сукупність ознак, якими володіє індивід, а його відрефлектована самість. Вона виявляється не стільки в поведінці суб'єкта і реакціях на нього інших людей, скільки в його здатності підтримувати і продовжувати історію власного Я, незважаючи на ієрархічну мінливість окремих її компонентів.

Індивідуальна та соціальна ідентичності постають різними полюсами одного континууму, яким притаманний зворотний зв'язок і взаємовплив. Відношення між соціальною та особистісною ідентичністю як двома полюсами одного континууму можна охарактеризувати як безперервну боротьбу, на перебіг і результати якої впливає велика кількість факторів. Теорія соціальної ідентичності не заперечує індивідуальну парадигму, хоча й істотно послаблює її позиції.

Цілісне дослідження ідентичності передбачає створення найбільш конструктивних інтерпретацій проблеми. Зокрема, раціоналістична інтерпретація на основі історичного підходу, який об'єктивує передумови становлення ідентичності, завжди пов'язана з конкретним політичним контекстом і означає аналіз процесів соціальної регуляції і формування політично орієнтованого ідентифікаційного поля; екзистенційна інтерпретація, заснована на судженні про ідентичність як норму екзистенційного вибору індивіда,

розглядає становлення ідентичності як процесу повернення екзистенції до власної початковості і її дійсної реалізації засобом утвердження певного відношення до буття; структурна інтерпретація, котра передбачає зіставлення компонентів і рівнів ідентичності на основі механізму «синтагматичної інсталяції», створює уявлення про ідентичність, котре виходить за межі суб'єктно-об'єктних відносин.

Розв'язання проблем смислової визначеності ідентичності сприятиме змістовому увиразненню справедливості, наданню теоретико-концептуальним положенням щодо неї якщо й не консенсусних, то принаймні конвенційно прийнятних ознак.

2.3. СПРАВЕДЛИВІСТЬ В КОНТЕКСТІ ГОРИЗОНУ СВОБОДИ

Теоретичний фундамент справедливості утворюють різноманітні світоглядні пріоритети і аксіологічні преференції. Різні концептуальні підходи мають істотно відмінну, а інколи й несумісну ієрархію детермінант. Втім, жодна респектабельна концептуалістика не може проігнорувати феномен свободи як чинник і регулятив справедливості.

Свобода є невід'ємним атрибутом і навіть імперативом повноціного розвитку як окремого індивіда, так і суспільства, людства в цілому. За відсутності певного рівня свободи розрахунки на ефективний генезис будь-якого соціального суб'єкта є наївними, безпідставними і позбавленими причинно-наслідкових зв'язків. Ця обставина надає аспекту й проблемі свободи трансчасової актуальності, рівень якої особливо підвищується в епоху інноватики, креативності й евристичності, коли запит на свободу в суспільстві сягає найвищого щабля.

Як зазначав у «Втечі від свободи» Е. Фромм, «людське існування починається тоді, коли сягає певної межі розвитку діяльності, не обумовленої вродженими механізмами: пристосування до природи втрачає примусовий характер, а способи дій уже не визначаються спадковістю й інстинктами. Іншими словами, **людське існування і свобода від самого початку де-факто неподільні**. У цьому разі йдеться не про позитивну «свободу чогось», а про негативну «свободу від чогось» – свободу від інстинктивної зумовленості дій» [591, с. 42].

Попри те, що свобода є чи не генетичною передумовою реалізації сутнісного потенціалу людини і суспільства, культури і цивілізації, її значення часто недооцінюють. Причину такого феномена більшість дослідників вбачає у самоочевидності свободи – мовляв, її необхідний і достатній рівень за потреби можна завжди оперативного поновити, підвищити, наростити тощо. Насправді свобода подібна до гумусу, який потрібно культивувати впродовж років, а знищити можна за стислі терміни. Ця істотна особливість часто ігнорується або залишається на периферії уваги, що призводить до багатьох світоглядних колізій, індивідуальних драм і соціальних деструкцій.

Наведену тезу Е. Фромм проілюстрував на прикладі появи і функціонування авторитарних і тоталітарних режимів: «Дехто заспокоював себе думкою, що перемоги авторитарних систем обумовлені божевіллям кількох особистостей і що саме це божевілля згодом призведе до падіння їх режимів. Інші самовдоволено вважали, що італійський і німецький народи прожили в демократичних умовах нетривалий термін, тому треба просто почекати, поки вони досягнуть політичної зрілості.

Ще одна загальноприйнята ілюзія складалася в переконанні, що люди на кшталт Гітлера нібито захопили владу над державним апаратом лише за допомогою віроломства і шахрайства, що вони і їх підручні правлять, спираючись лише на грубе насильство, а весь народ є безпорадною жертвою зради і терору. Хибність цих точок зору стала очевидною: нам довелося визнати, що в Німеччині мільйони людей відмовилися від своєї свободи з таким же запалом, з яким їхні батьки боролися за неї; що вони не прагнули до свободи, а шукали способу її позбутися; що інші мільйони були при цьому байдужі й не вважали, що за свободу варто боротися і помирати» [591, с. 43].

Відповідно до існуючої традиції цінності свободи, рівності, справедливості та відповідальності здебільшого і в основному розглядаються як етичні та правові категорії. Логіка дослідження потребує доповнення цієї методологічної позиції соціально-філософським аспектом. Особливу групу становлять праці представників ліберальної традиції – І. Берліна, Р. Дворкіна, Б. Констана, Дж. Локка, Дж. С. Мілля, Р. Пайпса, К. Поппера, М. Фрідмена, Ф. Хайєка.

Проблема ліберального ідеалу свободи ґрунтовно висвітлена як у працях основоположників лібералізму, так і в критичних і аналітичних дослідженнях сучасних авторів. Треба визнати, що в дослідженні уявлень про ліберальний ідеал свободи ключове значення мають праці філософів-класиків: Аристотеля, Ф. Бекона, Г. Гегеля, І. Канта, Ж. О. Ламетрі, Ш.-Л. Монтеск'є, Ф. Ніцше, Ж.-Ж. Руссо, Ф. Шеллінга. Серед новітньої хвилі аналітичних досліджень слід виокремити праці В. Асмуса та А. Кожева.

З-поміж основних підходів до проблематики і концептуалістики справедливості варто виділити такі: *ліберальний* (Дж. Роулз, Р. Дворкін, Дж. Б'юкенен, Р. Нозік), *комунітарний* (А. Макінтайр, М. Сандел, М. Уолцер, Ч. Тейлор), *неоконсервативний* (Л. Штраус, Д. Белл). Відмінності полягають у поглядах на те, яким змістовим ознакам повинно відповідати справедливе суспільство, на яких принципах має функціонувати справедлива держава і чи може (зобов'язана) вона виконувати функцію перерозподілу (якщо так, то в яких випадках).

Компаративний аналіз різних концептуальних підходів до справедливості реалізовано в працях Р. Д. Анерсона, А. Вермейля, Дж. Вульфа, Р. Дворкіна, Л. Девіса, Д. Маккейба, Т. Нагеля, А. Палмера, Дж. Стерби, Х. Стівенсона, Ф. фон Хайєка.

Світоглядні основи і функціональний потенціал мінімальної держави були досліджені в працях Д. Лайонса, Дж. Пола, Д. Расмуссена, М. Ротбарда,

П. Сінджера, Д. Такера, Р. Л. Холмса, Р. Хофмана, С. Шефлера. Проблемі мінімальної держави наприкінці ХХ століття присвячені статті Р. П. Вульфа, П. Сінгера, Т. Сканлона, Дж. Дж. Томпсона.

Компенсаторна система справедливості стала предметом критичних дискусій у працях Р. Дворкіна, Р. Дугласа, Т. Мехена, А. Ренда, Дж. Стерби, Дж. Хоспера, С. Шефлера.

Тему справедливості, свободи, рівності й моральної нормативності (прийнятності) досліджували Н. Автономова, П. Гайденоко, А. Гусейнов, В. Лекторський, М. Мамардашвілі, Л. Мікешина, Н. Мотрошилова, І. Нарський, А. Огурцов, В. Порус, В. Стьопін, І. Фролов, В. Швирьов, Б. Юдін.

Загальнофілософський напрям корелятивної залежності справедливості та свободи репрезентований працями Ф. фон Хайєка, Дж. Хортон, М. Уолцера. Українські філософи й соціологи М. Попович, А. Єрмоленко, Л. Ситниченко, Є. Головаха, а також російські дослідники А. Гусейнов та О. Прокоф'єв зосереджують вістря уваги на взаємозумовленості принципів справедливості та свободи.

З огляду на окреслену проблемність і актуальність предметної сфери, потребує увиразнення змістова наповненість свободи, її компаративний аналіз на рівні різних концептуальних підходів до справедливості, еволюція уявлень про функціональну когерентність свободи і справедливості.

Х. Ортега-і-Гассет є автором симптоматичного визнання: «У всіх працях із соціології мені так і не вдалося знайти жодного переконливого слова про те, що ж таке суспільство і суспільне. Їх автори нітрохи не подбали дати читачам чіткі уявлення; більше того, вони, мабуть, узагалі не мали на меті розібратися в найпростіших соціологічних поняттях. Автори праць, чиї назви обіцяли глибоку розробку проблем, як навмисне, ретельно її уникали. Наведу лише деякі дані, які говорять самі за себе. Огюст Конт, закладаючи наріжні камені соціологічної теорії, присвятив цій темі понад п'ять тисяч сторінок тексту, серед яких не набереться й на одну сторінку безпосередніх міркувань про те, що ж таке суспільство. «Основи соціології» Спенсера налічують близько 2500 сторінок. Серед них, однак, не знайдеться й півсотні рядків, де автор намагається проаналізувати загадкову природу суспільних явищ, тоді як це – його головне завдання. Нарешті, книга Бергсона «Два джерела моралі й релігії». За такою обтічною назвою знаходиться трактат із соціології обсягом 350 сторінок. На жаль, тут та ж сама картина: автор ніде не обмовився хоча б одним словом про те, що собою являють ті суспільства, про які він міркує. Безперечно, в цих працях містяться деякі – іноді навіть геніальні – здогадки про природу соціального. Але оскільки ясності немає навіть в елементарному, то всі подібні осяяння просто-напросто пропадають намарне» [767, с. 480-481].

Норберту Еліасу належить гіпотеза про «еволюцію ставлення до тіла в Європі. Починаючи з XVI століття, цивілізаційний процес прищеплює людям почуття сорому і самодисципліни щодо фізіологічних функцій і недові-

ру до тілесних контактів. Ці звички, які спочатку з'явилися у привілейованих станів, а потім поширилися на суспільство в цілому, Еліас вважає перекладом у сферу індивідуальної поведінки організуючого тиску держави на суспільство. Приховуванню тіла і дистанціюванню тіл один від одного на іншому рівні відповідають такі явища, як сегрегація бідняків і божевільних, чіткий поділ вікових груп, занепад соціальної солідарності» [154, с. 35-36].

Як зауважив Альфред Велмер, «концепція свободи Токвіля «комуналістська». Вона невіддільна від (1) ідеї індивідів, які узгоджено діють при розподілі та вирішенні справ, що становлять спільний інтерес; (2) ідеї публічного доказового обговорення як засобу прояснення, зміни та критики особистого вибору думок і тлумачень; нарешті, (3) ідеї рівного права індивідів брати участь у процесі формування та вибору свого колективного життя. «Негативна» свобода, матеріалізована в структурах громадянського суспільства, перетворюється тут на «позитивну» свободу громадян, які узгоджено діють. Ця «позитивна», «раціональна» свобода рівносильна формі відновлення тих суспільних зв'язків між ндивідами, відсутність яких визначає їх існування як незалежних власників» [805, с. 23].

На противагу терміну «общинність» В. Тернер віддає перевагу терміну «комунітарність». «Структурою» він тлумачить більш-менш виразну розстановку спеціалізованих і взаємозалежних інститутів та інституційно організованих позицій і/або діячів, пов'язаних із цими інститутами [546, с. 231]. Комунітарні відносини іноді називаються зв'язками горизонтального характеру, а структурні відносини – зв'язками вертикального характеру. «Будь-яке суспільство – сучасне або традиційне, феодальне або капіталістичне, – зазначає Р. Патнем, – характеризується системою міжособистісних комунікацій та обмінів – як формальних, так і неформальних. Деякі з цих зв'язків мають переважно «горизонтальний» характер, зводячи разом власників рівних статусів і можливостей. Інші зв'язки в основному «вертикальні» й об'єднують нерівних людей за допомогою асиметричних відносин придушення й залежності. У реальному світі, зрозуміло, зв'язки обох типів сусідять між собою. Базові зв'язки, що відрізняють організацію, можуть не відповідати проголошеній нею ідеології. Номінально подібні групи можуть користуватися різними типами соціальних взаємозв'язків. Наприклад, усі релігійні організації використовують принципи як рівності, так і ієрархії, але при цьому відносини всередині протестантських конгрегацій традиційно вважаються більш горизонтальними, ніж зв'язки в католицькій церкві. Проте фундаментальний контраст між горизонтальними та вертикальними зв'язками цілком очевидний» [460, с. 214-215].

Умовам існування вільного суспільства Чарльз Тейлор надає привілейованого статусу однією з основних тем гуманістичної традиції. В даному разі свобода розуміється не в сенсі негативної громадянської свободи, а як концептуальний антипод і функціональна противага деспотії. «Спочатку античні автори, а згодом Макіавеллі, Монтеस्क'є і Токвіль намагалися визначити ці умови в термінах політичної культури. Послідовність їхніх міркувань

можна відтворити так: кожне політичне суспільство вимагає певних жертв і певної дисципліни від своїх членів – вони повинні платити податки, відбувати службу в збройних силах, дотримуватися деяких обмежень і табу тощо. За деспотичного режиму, коли масою громадян управляє єдиний володар або група осіб, сукупність дисциплінарних вимог підтримується за допомогою насильства. Щоб суспільство стало вільним, насильство потрібно чимось замінити. Це можливо лише завдяки бажанню громадян ототожнити себе з державою – у сенсі визнання політичних інститутів репрезентантом свого волевиявлення. Закони повинні відображати й гарантувати гідність громадян. Це трактування політичних інститутів як фундаментального засновку громадянської гідності є основою того, що Монтеск'є називав «чеснотою» (*vertu*), патріотизмом» [796, с. 162].

Патріотизм слугував найважливішою запорукою свободи не лише в минулому – «він збереже це своє значення і в майбутньому. Атомістичні джерела громадянської мужності не лише не спроможні породити різку захисну реакцію на кшталт Уотергейту – вони за самою суттю ніколи не будуть спроможні на це. Суто освітянський егоїзм ніколи не стимулює достатню кількість людей на реальне протистояння диктаторам-путчистам.

Що ж стосується тих, хто підтримує суспільство лише остільки, оскільки воно забезпечує їм безпеку і процвітання, то вони друзі лише в хороші часи і залишають вас одразу ж, як тільки в них виникає потреба. Іншими словами, республіканська теза важлива і коректна сьогодні у своєму особливому сучасному значенні не менше, ніж вона була важлива і коректна в часи античності або в епоху Нового часу, коли були сформульовані парадигмальні положення громадянського гуманізму» [796, с. 164-165].

Ліберал міг би відхилити республіканську тезу і висловити припущення про те, що життєздатні ліберальні суспільства можуть існувати на зовсім інших засадах: це або концепція XVIII століття, згідно з якою лояльність громадян ґрунтується на розумінні своїх інтересів; або думка про те, що сучасна цивілізація прищеплює людям усе більш високі моральні стандарти, тому громадяни володіють достатнім ліберальним етосом, щоб підтримувати і захищати своє суспільство; або ідея, поширена в сучасній «ревізійністській» демократичній теорії, – ідея про те, що зріле ліберальне суспільство не вимагає занадто багато від своїх членів, а приносить їм блага і робить їхнє життя процвітаючим і безпечним. При такому погляді, по суті справи, навіть краще, якщо громадяни не виявляють занадто великої активності, а кожні кілька років обирають собі уряд і залишають усі справи на його розсуд» [796, с. 174].

Між іншим, основоположний зв'язок між людиною та свободою набув виразного змалювання ще в біблійному міфі про вигнання з раю: «Міф ототожнює початок людської історії з актом вибору, але при цьому наголошує на гріховності такого первинного акту волевиявлення й повертає увагу до страждань, які виявились його наслідком. Чоловік і жінка живуть в садах Едему в повній гармонії одне з одним і природою. Там мир і спокій, там від-

сутня потреба в праці, немає вибору і свободи. Існує лише одна заборона – їсти з дерева пізнання добра та зла, але врешті-решт людина порушує це табу і позбавляє себе гармонії з природою, частиною якої донедавна була. Порушивши встановлений Богом порядок, людина звільнилася від зовнішніх регламентацій, перейшовши з фази несвідомого передлюдського існування до етапу існування власне людського» [591, с. 45].

Суб'єктом потенційної свободи є індивід, який утілює форму реалізації свободи і визначає цінність свободи. Лише індивід має прерогативу вирішення для себе дилеми реалізації потенціалу свободи або нехтування такою можливістю, відмови від неї. Для К. Поппера надзвичайно важливою була така ієрархія цінностей: *спочатку – свобода, потім – справедливість*. У вільному суспільстві засобом критики і реформаторських перетворень з'являються непогані шанси для досягнення справедливості; натомість у суспільстві, закритому для критики, як правило, й мови не може бути про справедливість.

Як зауважує А. Велмер, «для комунітаристських концепцій не лише ідея свободи, а й ідея раціональності стає «колективним» поняттям: ми не зможемо пояснити, що таке раціональність, якщо не звернемося до інтерсуб'єктивності життєвих форм, представленої в інтерсуб'єктивності символічного посередника, мови, завдяки якій форми життя набувають статусу законного буття» [805, с. 14].

З часів виходу в світ «Протестантської етики і духу капіталізму» Макса Вебера протестантизм набув в очах абсолютної більшості як аналітиків, так і масової свідомості виразної позитивної конотації. Втім, наслідкова палітра протестантизму не вичерпується впливом на становлення характерологічних особливостей капіталізму: в інших аспектах і сферах суспільної життєдіяльності значення протестантизму є двозначним, а почасти й категорично негативним. Зокрема, Е. Фромм провів чіткі причинно-наслідкові паралелі між протестантизмом та світоглядною готовністю суспільства до нехтування свободою і навіть до фашизму: «Одна з головних тез Лютера полягала у тому, що людина порочна за своєю природою, тому її зусилля апріорі марні. Кальвін так само підкреслював гріховність людини, вибудовуючи свою світоглядну систему на ідеї, що людина повинна упокорити свою гординю, що метою людського життя є винятково слава Господня, а власних цілей у людини бути не повинно. Таким чином, Лютер і Кальвін світоглядно і психологічно підготували людину до тієї ролі, яку їй довелося взяти на себе в сучасному суспільстві: індивід відчуває себе нікчемним і готовий підпорядкувати своє життя тільки зовнішній меті. Якщо людина покликана стати лише засобом для піднесення слави Господньої, а дії Господа не гарантують ні любові, ні справедливості, то така людина цілком підготовлена до ролі раба економічної машини, а згодом і до підпорядкування якому-небудь «фюреру» [591, с. 48].

Принагідно зазначимо, що «сутністю будь-якого неврозу – зрештою, і повноцінного розвитку також – є боротьба за свободу і незалежність. Для

багатьох людей ця боротьба вже позаду: вона завершилася повною капітуляцією особистісного стрижня, який став жертвою пристосуванства і соціалізації. Невротик – це людина, яка не приймає ультиматуми зовнішніх регламентацій і продовжує чинити опір абсолютному підпорядкуванню. Невроз можна витлумачити спробою – здебільшого спробою невдалою – розв’язати конфлікт між непереборною внутрішньою залежністю та прагненням свободи» [591, с. 49].

Поліаспектною світоглядною інтригою позначений аспект оптимуму співвідношення між свободою та рівністю. Як зазначав Г. Гегель, східний тип світогляду й менталітету оперував свободою лише одного індивіда – правителя, тирана, автократа; грецький і римський світи виходили із концептуального засновку, згідно з яким вільними є деякі люди; і лише германська світо-буттєва ойкумена переконана, що вільні всі без винятку. Власне, цей германський світоглядно-деонтологічний наголос утворив концептуальний підмурівок теорії прогресуючої свободи.

Принагідно зазначимо, що принцип свободи та принцип рівності конкурують у процесі історичного розвитку перманентно й безкомпромісно. Зрештою, це цілком об’єктивно, адже в багатьох випадках і контекстах вони несумісні аксіологічно, психологічно й інструментально: «Аби підтримувати матеріальну й соціальну рівність між людьми з різними здібностями й потенціалом, необхідно вдаватись до регулярного примусового перерозподілу матеріальних благ і місць на всіх соціальних щаблях. Це означає обмеження свобод, а також нарощування контролюючого і репресивного апарату держави» [311, с. 35].

Протиріччя між свободою та рівністю виникають з різних причин – зокрема, при наданні переваги рівності перед свободою, при обмеженні свободи або в разі відмови від неї. І. Прокопчук із цього приводу резюмує: «Надмірне бажання рівності нерідко спокушає маси знехтувати свободою і вдовольнитися лише рівністю: якщо неможливо забезпечити рівність у свободі, то обмежуються «рівністю у рабстві» [480, с. 65] Ф. Шатобріан зауважив, що «рівність і деспотизм поєднані таємними узами, тому вони дуже часто доповнюють і посилюють одне одного» [416, с. 69].

Отже, смислова і буттєво-функціональна синонімія рівності та свободи вельми сумнівна. Тому концептуалізація Т. Гоббсом у «Левіафані» ідеї рівності людей від природи залишається декларативним маніфестом, а не аргументаційно доведеним положенням. Більш переконливим був К. Маркс, який у «Критиці Готської програми» наполягав: «Будь-яке право постає застосуванням однакового масштабу до різних людей, які насправді різні, не рівні між собою за багатьма ознаками. Тому «рівне право» de facto є порушенням рівності, несправедливістю» [390, с. 19].

А. де Токвіль гостро відчував цінність особистості, а посередність і тривіальність демократії його пригнічувала і дратувала. Він визнавав: коли бачиш величезну масу істот, подібних одна одній, де ніхто не вищий і не нижчий, то мимоволі здригаєшся від такої одноманітності й починаєш жал-

кувати про минуле – незалежно від того, якими б не були його недоліки. Втім, свою фундаментальну працю Токвіль все-таки завершує на оптимістичний лад: можливо, рівність менш піднесена, однак вона більш справедлива, і саме в цій справедливості – джерело її безальтернативної величі й краси. Крім того, **слід враховувати особливості змістової ієрархії рівності в умовах різних соціокультурних і ментальних ойкумен**. Зокрема, для американців рівність не має нічого спільного ні зі зрівнялівкою, ні з принесенням у жертву свободи: від початку заснування США рівність була і залишається рівністю можливостей як фундаментального елементу втілення на практиці системи «американської мрії» – кожен може реалізувати свій особистісний потенціал насамперед і в основному завдяки дотриманню принципу рівності можливостей.

Справедливість діалектично поєднує елементи рівності та свободи. Під свободою в цьому разі слід розуміти умови, усвідомлені індивідом чи групою як можливості реалізувати свій соціальний потенціал, діяти відповідно до своїх інтересів, впливати на суспільство і його розвиток. Сформульована в такий спосіб ідея справедливості постає суспільним ідеалом, який корелює із соціальними уявленнями (смісловими образами).

Один із основних повчальних світоглядних вердиктів щодо Уотергейту полягає в тому, що «громадяни спромоглись відлучити президента від влади. Здатність громадян різко реагувати на грубі порушення подібного штибу є важливою запорукою свободи в сучасному суспільстві. Можливо, американці більш чутливі до таких обурливих дій порівняно з іншими сучасними демократіями. У випадку Сполучених Штатів ми маємо широку ідентифікацію з американським способом життя, почуття спільності американців та їхньої історії, що простежується в прихильності до певних ідеалів, чітко вираженій у Декларації незалежності, в промові Лінкольна в Гетісберзі та в інших документах, що мають значний вплив на суспільну свідомість завдяки їх зв'язку з тими чи іншими переломними моментами загальної історії. Звичайно, патріотизм несе відповідальність і за деяке породжене ним зло: він може набувати форм агресивного націоналізму і в його найбільш похмурих формах спонукати якогось Олівера Нортона порушувати закони вільного суспільства. Втім, незважаючи на деякі негативні наслідки, урівноважений патріотизм залишається надійною основою збереження ліберальної демократії» [796, с. 174-175].

Теоретико-світоглядна і праксеологічна інтрига відносин філософії та політики полягає в тому, що між ними знаходиться третій елемент – демократія. Філософія починається з демократії, але не завжди закінчується нею, бо вона надає пріоритетного значення не релятивізму і багатоманітності концептуальних підходів, а істині, обов'язковій для будь-якої розумної істоти. Цей парадигмальний засновок об'єктивно обмежує простір демократії, вказує на неприйнятність спроб надання демократії ознак самодостатнього суспільного пріоритету, позаяк **демократія – це не мета, а завжди лише засіб для досягнення деякої справжньої мети**. Хто цього не розуміє чи не

бажає зрозуміти, хто намагається надати демократії суверенно-самодержавного функціонального статусу в суспільстві, той насправді робить ведмежу послугу як демократії, так і суспільству.

Отже, маємо класичну дилему: що посідає вищий шабель у табелі про ранги – демократія чи філософія? Якщо концептуальний підхід, який сягає своїми витокami Платона обстоює тезу про пріоритетність філософії, то Річард Рорті та його однодумці наполягають на функціональній першості демократії з огляду на її «автопоетичний і саморегулятивний потенціал». Проміжну позицію посідає Ален Бадью, який виходить із тих міркувань, що коректний вихід із глухого кута окресленої дилеми можливий лише в тому разі, якщо визнати статус концептуального арбітра за справедливістю.

Політичний простір загалом, а сучасний політичний простір зокрема й насамперед є простором суджень, кожне з яких апріорі має право на існування – тим більше, що сенс політики за визначенням зводиться до дискусії, а обличчям політичній філософії, за великим рахунком, є обличчя буржуазного парламентаризму і дискусійного плюралізму як заперечення істини. Інакше кажучи, під маскою сучасної політичної філософії продовжує функціонувати традиція античної софістики.

Будучи послідовником Платона, Ален Бадью протиставляє свій світоглядний підхід антиплатонізму, який, здобувши у філософії ХХ століття домінуючі позиції в інтелектуальній сфері суспільства, звів усе багатство світоглядної концептуалістики Платона до його «тоталітаризму» [32, с. 118-119].

На противагу «софістиці», «антиплатонізму» і «антифілософії», які в наш час набули статусу інтелектуального мейнстріму, А. Бадью прагне воскресити істину як відповідність деякій Події, як дії або судження принаймні в «дусі» буття. У цій концептуальній парадигмі *справедливість як інстанція істини* протистоїть *державі-демократії як простору думки*, а справжнє політичне знання (філософія) – політичній думці (політичній філософії).

Афоризм Ж.-П. Сартра про те, що людина приречена на свободу, слід розуміти в тому сенсі, що вона приречена на ціннісний спосіб управління своєю діяльністю. Ця приреченість є приреченістю соціокультурного буття індивіда, яке спонукає, заохочує, змушує робити перманентний вибір на підставі ціннісних пріоритетів. Як зазначав Е. Кассіерер, культуру неможливо ні пояснити, ні визначити в термінах необхідності, її коректне визначення виявляється можливим лише в термінах свободи. Розкриваючи сутність протистояння «доосьової» та «осьової» свідомості, К. Ясперс поглибив тезу Е. Кассієра, зазначивши, що людина «осьової» епохи – це індивід зі значно ширшими світоглядними горизонтами, які стали можливими саме завдяки свободі, світоглядній розкнутості, зняттю контрпродуктивних обмежень і табу.

Свобода є базовим концептом багатьох теорій справедливості. Втім, цілком природно й закономірно, що найбільша увага змістовним і функціональним аспектам свободи приділена ідейно-світоглядною течією лібералізму. У наш час лібералізм пов'язують з різним понятійно-смісловим наван-

таженням, але в кожному разі його історія була започаткована двома традиціями, одна з яких бере початок у класичній античності, а інша отримала свій імпульс у новоєвропейському інтелектуальному середовищі, у філософії Просвітництва та в практиці втілення французької революції.

Концептуальна спрямованість сучасної ліберальної ідеології дуже багатоманітна й суперечлива, однак всі її течії так чи інакше оперують проблематикою і теоретико-практичними викликами справедливості й свободи. Що стосується версії лібералізму Дж. Роулза та Р. Дворкіна чи так званого неолібералізму (лібертаризму) в особі Ф. Хайєка та М. Фрідмена, то вони більше пов'язані зі спробами трансформації і коригування деяких положень класичного лібералізму з урахуванням розвитку соціально-історичної ситуації. Сучасний лібералізм значною мірою є результатом пошуку компромісних шляхів розвитку взаємин з іншими ідейними течіями – такими, як консерватизм та соціалізм. Водночас неолібералізм продовжує базуватись на аналогічних чи подібних до класичного лібералізму принципах.

Співвідношення свободи та рівності посідає найвищі щаблі фундаментальних проблемних аспектів. Надання змістової чіткості цим термінам має не лише істотне теоретико-методологічне значення, а й вагомі практичні наслідки, оскільки є своєрідним кристалом, крізь який теорія гуманізації неухильно заломлюється під час свого втілення на практиці.

Концептуальний наголос Ж.-П. Сартра про людину, яка буквально приречена на свободу, означає неухильність ціннісного способу управління своєю діяльністю. Ця приреченість є приреченістю соціокультурного буття індивіда, яке змушує його робити перманентний вибір на підставі ціннісних пріоритетів. Як зазначав Е. Кассіер, культуру неможливо ні пояснити, ні визначити в термінах необхідності, її слід визначати лише в термінах свободи. Розкриваючи сутність протистояння «доосьової» та «осьової» свідомості, К. Ясперс поглибив наведену тезу Кассієра, зазначивши, що людина «осьової» епохи – це індивід зі значно ширшими світоглядними горизонтами, які стали можливими саме завдяки ідейній розкритості, свободі.

Свобода, демократія, безпечний і ефективний світопорядок, стан довілля сформували сукупність визначальних цінностей суспільно-політичного буття людства впродовж попередніх 200 років. Однак варто зауважити, що будь-який тип організації суспільства насправді є ціннісно відносним: будучи прогресивним на момент виникнення, під час подальшого історичного розвитку він може виродитися в реакційний. У цьому контексті В. Тугарінов якраз наводить приклад свободи: формально будучи загальнолюдською цінністю, та чи інша форма свободи не завжди є нею насправді.

Аналізуючи феномен парадоксу свободи, К. Поппер зазначав: «Свобода сама себе скасовує, якщо вона нічим не обмежена. У цьому випадку вільна людина виявляється спроможною лякати слабшу і позбавляти її свободи. Саме тому ми вимагаємо такого обмеження свободи державою, за якого свобода кожної людини виявляється надійно захищеною законом. Ніхто не по-

винен жити за рахунок лише милосердя інших; на всіх має поширюватися право бути захищеними з боку держави» [476, с. 145].

Своєрідний категоричний імператив із цього приводу сформулював Т. Гоббс: «Людина повинна вдовольнитися таким ступенем свободи щодо інших людей, який вона готова допустити від інших людей щодо себе» [143, с. 99]. З такою тезою цілком солідаризувався Г. Гегель, який зауважував: коли ми чуємо, що свобода полягає у можливості робити все, що завгодно, то маємо визнати таке уявлення цілковитою відсутністю культури думки. Дове́ршив цю концептуальну лінію Ч. Хейз: «можливість робити все, що завгодно, є не волею і не свободою, а, як правило, зловживанням справжньою свободою» [30, с. 61].

П. Гольбах стверджував, що «для людини свобода є не що інше, як заключена в ній самій необхідність» [148, с. 237]. Він узагалі вважав, що людина не може бути по-справжньому вільною, оскільки вона підпорядкована жорсткій регламентації соціальних норм і законів, а тому перебуває в тенетах неухильної необхідності. З цього приводу він зазначав, що почуття свободи є «ілюзією, яку можна порівняти з ілюзією мухи, яка уявила, що, сидячи на вусі коня, керує ним» [148, с. 105].

Із цього приводу варто зауважити, що вітчизняна суспільно-політична думка надміру зловживає формулою «свобода є пізнаною необхідністю». Насправді ж Гегель не розумів категорію свободи так спрощено: він визнавав, що свобода містить у знятому вигляді не лише необхідність, а й випадковість. Тому витлумачення свободи як пізнаної необхідності виявляється спотворенням багатогранного уявлення Гегеля про цю категорію.

Хоча будь-яке ставлення людини до світу є так чи інакше ціннісно забарвленим, але особливо очевидно це виявляється в тих випадках, коли предметом світоглядного осмислення стає сама людина. Людина – єдина істота, яка є проблемою для самої себе. Як зазначає Г. Дж. Мюллер, «висловлюючись відверто, людина вільна настільки, наскільки вона може за власним бажанням братися за якусь справу або відмовитися від неї, приймати рішення на власний розсуд, відповідати «так» або «ні» на будь-яке запитання або наказ і, керуючись власними уявленнями, визначатися щодо понять обов'язку і гідної мети. Людина не є вільною вже хоча б тому, що позбавлена можливості діяти відповідно до власних уявлень, натомість вона діє з огляду на примус або боязнь наслідків» [423, с. 24]. Вперше в соціальній науці проблему дихотомії свобода/рівність в умовах демократії ґрунтовно дослідив французький мислитель, правознавець і суспільний діяч першої половини ХІХ століття А. де Токвіль. Він відзначав, що в умовах демократії (демократичного режиму) свобода та рівність як суспільні цінності однаковою мірою потребують інституалізації.

Токвіль обґрунтував необхідність встановлення гармонійної єдності, паритету між свободою та рівністю. Зрештою, він лише концептуалізував ту ідейно-змістовну складову, якою було просякнуте суспільно-політичне середовище Франції другої половини ХVІІ – початку ХVІІІ століть. Втім, соціа-

льній дійсності вдавалося оживити барвами аргументованості схематичну формулу «Свобода. Рівність. Братерство» не дуже часто і не надто переконливо.

Граф де Гобіно мав рацію, коли зупинився на відверто провокативному варіанті назви для головної книги свого життя – «Есе про нерівність людських рас». Залишимо за дужками індоєвропейський вектор теорії світової історії Гобіно – світоглядна цінність роботи, зрештою, полягала в іншому: людське середовище далеко не одноманітне й не однорідне, оскільки культури, раси і нації відрізняються сотнями якісних параметрів; отже, справа честі науки сформулювати шкалу, яка дозволить наявні відмінності класифікувати й відповідно до них структуризувати, ієрархізувати розмите тло людства.

Г. Зіммель стверджував, що «психологічно ніщо не може так сприяти уявленню про всезагальну рівність, як чітке усвідомлення сутності й цінності індивідуальності – того факту, що кожна людина являє собою індивіда з характерними властивостями, яких не можна зустріти вдруге в такому ж поєднанні, якими ці особливостями були по суті. Таким чином, створюється формальна рівність: **саме тому, що кожен являє собою щось особливе, він виявляється рівнем кожному іншому**» [219, с. 122].

Тут важко втриматися від принципового зауваження з приводу егалітаристських хитрощів Г. Зіммеля: звичайно, ніхто не збирається ставити під сумнів цінність індивідуальності, однак неупереджений розум (звичайно, якщо він і справді неупереджений) повинен неухильно привести до діаметрально протилежного висновку – саме тому, що кожен є чимось *особливим*, він виявляється *нерівним* будь-кому іншому. Незалежно від того, бажаємо ми цього чи ні, визнаємо це чи істерично заперечуємо, але **від народження люди не є рівними з багатьох принципово важливих і функціонально визначальних позицій**. І жодні законодавчі та філософсько-моралізаторські хитрощі, псевдонаукові угоди із сумлінням (мовляв, так буде нібито краще), жодні форми ліберально-демократичної підступності не в змозі заперечити цей безумовний факт, скасувати аксіоматичну неухильність його дії. Гармонійне, оптимальне функціонування і еволюціонування людського суспільства є можливим лише за умов визнання цього факту і використання його приписів як керівництва до дії.

У «Трактаті із загальної соціології» В. Парето здійснив глибокий і іронічний аналіз лицемірства егалітаризму. Він відзначав, що кожен прихильник зрівнялівки глибоко в душі все-таки погоджується з формулою: попри те, що всі рівні, деякі все-таки рівніші. І справді: «за вимогами рівності майже завжди приховуються вимоги привілеїв» [771, с. 119]. В. Парето вдалося викрити механізм егалітарного шулерства: «Спочатку говорять про рівність, щоб досягти її взагалі. Потім роблять велику кількість винятків, щоб заперечити її частково. У результаті – хоча нею і мають користуватися *всі*, однак насправді користуються лише *деякі*» [771, с. 122]. Ще одна теза зводиться до того, що «в наших сучасників рівність є догматом віри; втім, це не заважає

існуванню у Франції та Італії величезної нерівності між простими громадянами та тими, хто знаходиться під протекцією депутатів і сенаторів. Існують кубла розпусти, які поліція не наважується чіпати, тому що вона виявила б у них законодавців та інших високопосадовців» [771, с. 122].

Не менш ґрунтовну і спопеляючу критику таких тенденцій здійснив К. Ясперс: «Перш за все впадає у вічі необоротна втрата субстанційності. Протягом століть фізіономіка поколінь весь час знижується, прямує до найнижчого рівня. У кожній професії спостерігається нестача потрібних людей на тлі натовпу шукачів. У масі повсюди панує посередність. Жест замінює буття, багатоманітність – єдність, балакучість – справжнє повідомлення, переживання – екзистенцію; ознак основного аспекту набуває мімікрія» [670, с. 336].

Така, висловлюючись терміном М. Мерло-Понті, «хронічна рівність», домінування посередностей, *abaissement du niveau mental*^{*}, тріумф всезагальної нівеляції під прапором егалітаризму не могла не призвести до протистояння прогресуючій гомогенності світу, сповідуваній і здійснюваній протягом двох попередніх тисячоліть егалітарною ідеологією тоталітарно-тиранічного гатунку. Сутність такого протистояння сформулював А. Бенуа: «Я називаю правою такою позицію, яка дає змогу враховувати всю багатоманітність світу. В пов'язаній із цим відносній нерівності я вбачаю благо, а прогресуючу гомогенізацію світу, репрезентовану і впроваджувану егалітарною ідеологією, як очевидне і небезпечне зло» [692, с. 81].

Егалітаризм – причина ентропії соціокультурної самотутності. З цього приводу Хосе Ортега-і-Гассет переконливо констатував: «Популярність мистецтва ХІХ століття зумовлена тією обставиною, що його подавали масам у настільки розбавленому вигляді, що воно втратило ознаки мистецтва, перетворившись на тривіально-повсякденне життя» [448, с. 399]. Аналізуючи соціальні наслідки егалітарного мистецтва, видатний іспанський мислитель влучно зауважив: «Коли річ не подобається з причин її нерозуміння, людина відчуває себе приниженою і починає підозрювати свою неповноцінність, яку намагається компенсувати гіпертрофованим самоствердженням. Маса, яка звикла скрізь і в усьому панувати, вважає себе ображеною таким мистецтвом. Тож не дивно, що мистецтво аристократичного інстинкту і витонченої нервової організації звинуватили у порушенні «людських прав» [448, с. 232]. Такий вирок є найжорсткішим у всіх видах сучасних суспільств – від найбільш ліберально-демократичних і до авторитарно-тоталітарних.

Абрахам Маслоу з'ясував причинно-наслідкові зв'язки недовіри до природної еліти (себто до аристократії *de facto*, а не за народженням чи суспільним статусом) так: «Безперечно, ми любимо великих людей і захоплюємося ними – тими, хто втілює у собі все найкраще, що існує в людині: добро, справедливість, красу, вишуканість, успіх. Водночас нами опановує тривожне почуття як результат ревності і заздрості, адже видатні особистості постійно нагадують нам про нашу мізерність і упослідженість. Вони – немов

^{*} зниження ментального рівня (фр.).

перманентний докір нашій недосконалості. Саме тут – ключ до розгадки: видатні особистості самим фактом свого існування мимоволі принижують нас. Під час зустрічі з такою людиною чи під час звичайної згадки про неї ми відчуваємося недоумками і відповідаємо проекцією – реагуємо так, немов ця людина справді має на меті принизити нас» [394, с. 49].

Зрештою, ще Марк Аврелій зауважив, що справжній аристократ володіє непересічною особливістю: він схожий на всіх, хоча ніхто не схожий на нього. На переконання, Абрахама Маслоу, **можливість перемогти інтуїтивну недовіру і ворожість до природної аристократії з'являється тоді, «коли ви виявитесь спроможними усвідомити витoki вашого безсвідомого страху і ненависті до благородних і непересічних особистостей. Лише в цьому разі ви зможете втихомирити свою ворожість до цієї невеличкої частки людства. А якщо навчитесь любити здобутки іншої людини, то зможете виявити і навіть культивувати такі чесноти в собі»** [394, с. 49].

З подібного приводу журнал інтелектуальної еліти Франції «Майястера» констатував: «В епоху утопічних егалітарних ідеологій були створені світоглядні системи, які фактично звели Людей до дріб'язкових людців – без характеру, душі й розуму. Коли егалітарна утопія перестане тероризувати смак до життя, тоді в людей відкриється інше, прозоре бачення світу й вони позбудуться комплексів безпорадності, почнуть менше цінувати системи, а натомість більше – людей, точніше, величких людей» [755, с. 40]. У той час, як відмінності між людьми і народами визначають багатство світу, егалітаризм призводить до уніфікації і стандартизації всього і вся. Боротьба проти егалітаризму є боротьбою проти стандартизованого мислення, стандартизованого життя, стандартизованого мистецтва, стандартизації як абсолютного припису соціального способу життя.

Саме в цій боротьбі буде сформовано «людину майбутнього», яка володітиме «тривалою пам'яттю» і «потужним уявленням» спроможним утілювати в життя «готичний романтизм». Резюмуючи такий ціннісно-світоглядний підхід, Ортега-і-Гассет стверджує: «Наближається час, коли суспільство від політики й до мистецтва складатиметься з двох орденів або рангів: орден людей видатних та орден людей посередніх. Всі хвороби Європи будуть зцілені й усунуті завдяки цьому новому рятівному поділу. Невизначена спільнота, позбавлене форми, хаотичне, внутрішньо неструктуроване об'єднання без будь-яких скеровуючих основ – тобто те, що існувало впродовж попередніх півтори стоні років, – не може існувати надалі. Під поверхнею всього сучасного життя приховується глибока і обурлива неправда: хибний постулат нібито реальної рівності людей» [448, с. 232-233].

У праці «Великий страх 1789 року» Ж. Лефевр зазначав, що натовп у чистому вигляді – це випадкове скупчення людей, у якому дезінтегровані всі або майже всі соціальні зв'язки, а сама людина є принципово анонімною, що породжує в одних випадках ейфорійне почуття свободи, а в інших – страх, тривогу і невпевненість, які не піддаються поясненню. Як стверджує

Г. Лебон, «не важко зауважити, наскільки ізольований індивід відрізняється від індивіда в натовпі; значно важче визначити причини такої різниці. Між великим математиком та його чоботарем може існувати ціле провалля з точки зору інтелектуального життя, але з точки зору характеру в натовпі між ними часто не спостерігається жодної різниці. Саме ці загальні якості характеру, які керовані безсвідомим і існують майже однаково у більшості нормальних індивідів, поєднуються в одне ціле в натовпі. У колективній душі інтелектуальні здібності індивідів і їх індивідуальність зникає, різнорідне розчиняється в однорідному, гору беруть без свідомі якості» [316, с. 149-150].

Г. Лебон запропонував таку класифікацію натовпів: по-перше, натовп різнорідний: а) анонімний (вуличний і т. ін.); б) неанонімний (присяжні, парламентські зібрання тощо) по-друге, натовп однорідний: а) секти (політичні, релігійні і т. ін.); касти (військові, робітничі, духовенство); в) класи (буржуазія, селяни тощо). Згідно з Г. Тардом, окрім натовпів анархічних, аморфних та природних, існують ще й натовпи організовані, дисципліновані, штучні (наприклад, політичні партії, державні структури, організації на кшталт церкви, армії). Між натовпом та свідомим скупченням людей існує чимало проміжних («напівдобровільних») форм, котрі можуть трансформуватися як у бік натовпу, так і в бік цілковитої усвідомленості й добровільності (хоча, правду кажучи, досягнення в будь-якому скупченні високого рівня усвідомленості і добровільності кожного індивіда, який є його складовою частиною, вважається практично неможливим, чимось на кшталт *regretum mobile*).

Зрештою, хоча людина в натовпі і вирвана із своїх соціальних зв'язків, «вона не звільнилася від ментальності, притаманної її соціальній групі – просто ці почуття і поняття відтісняються на задній план. Часто індивід виявляється сприйнятливим до ментальності ширшого формату. Раптове пробудження групової свідомості під впливом сильного почуття або враження надає скупченню людей нової якості, яку можна назвати «станом натовпу» [237, с. 226-227].

Натовп придушує волю індивіда до спротиву, створює відчуття колективної сили, завдяки якому скасовує або істотно послаблює почуття, по-перше, небезпеки, по-друге, особистої відповідальності. Людина в натовпі значною мірою підлягає впливу наслідувального інстинкту. Вона зазнає довільного і неререфлектованого «зараження один від одного». Як наслідок – «масове суспільство перетворюється в деморалізуючу силу; людина розплачується за матеріальний комфорт втратою надії, смислу і мети, коротше кажучи, дюркгеймівською аномією» [733, с. 157].

Характерна особливість маси – її парадоксализм: «Вона не є ні суб'єктом (суб'єктом-групою), ні об'єктом. Коли її намагаються перетворити в суб'єкт, то виявляється, що вона не в змозі бути носієм автономної свідомості. Коли ж прагнуть зробити об'єктом (тобто розглядають як матеріал, який підлягає обробці) і ставлять за мету проаналізувати об'єктивні закони, яким вона підпорядковується, то виявляється, що ні обробці, ні розумінню

термінів елементу, відносин, структур і сукупностей вона не підлягає» [79, с. 37-38].

Як зауважив С. Сігеле, зібрання людей аж ніяк не відтворюють психологічних рис тих індивідів, із яких вони складаються. Також не підлягає сумніву, що дуже часто, всупереч логіці, результат, який досягається кількома людьми, виявляється не рівним тому, який мав би бути в результаті арифметичної суми здібностей усіх осіб. Іншими словами, не залишається сумнівів у тому, що здебільшого принцип Спенсера виявляється непереконаливим: принцип, який стверджує, що характер агрегату визначається характером одиниць, які його складають. Феррі це добре розумів, тому й констатував: **«Сукупність декількох здібних людей не завжди є гарантією їх загальної здібності: зібрання тверезомислячих людей може бути позбавлене однастайності подібно до того, як у хімії від поєднання двох газів може з'явитися рідина»** [514, с. 23].

Розмірковуючи з цього приводу, С. Московічі пояснював: «Чому неможливо передбачити поведінку друга або близької людини, коли ті знаходяться на якихось зборах, партійних зібраннях, у судах присяжних чи в натовпі? Та тому, що **рівень людської спільноти прагне досягти нижчого рівня її членів**. Закон натовпу міг би ще називатися *законом посередності*: те, що є загальним для всіх, вимірюється аршином тих, хто володіє найменшим. Тому в спільноті перші часто опиняються останніми. Не складо вбудувати ґрунтовну онтологію, яка доводить, що ця концепція поширюється на всі народи. Адже ще Солон стверджував, що один окремо взятий афінянин – це хитра лисиця, але коли афіняни збираються на народні зібрання, то маємо справу зі стадом баранів. Фрідріх Великий дуже високо цінував своїх генералів, коли розмовляв із кожним з них окремо. Але при цьому зауважував, що, зібрані на військову раду, вони складають якусь купку імбецилів» [416, с. 37].

Ж. Лефевр переконливо довів, що виявлення й аналіз факторів суспільного життя (економіки, політики і соціальної сфери) виявляється недостатнім для достовірного з'ясування причинно-наслідкових зв'язків і подій. Він зауважив, що лише реконструкція колективної ментальності дозволяє встановити справжній причинний зв'язок і усвідомити наслідок у його граничній правдоподібності й автентичності.

На думку Г. Тарда, соціальні дисципліни покликані вивчати соціальну інтеракцію «інтердентальної діяльності», оскільки у впливах «одного духу на інший слід вбачати той елементарний факт, з якого витікає все соціальне життя». Згідно з Тардом, сутністю взаємодії є *наслідування* – основний закон усього сушого [542, с. 214-215]. Соціальна ж еволюція – не що інше, як поєднання процесів винаходу, наслідування та протиставлення. Тард розрізняв такі поняття, як «натовп» та «публіка», підкреслюючи значення публіки для формування засобів масової інформації, котрі виконують у суспільстві інтегруючі функції.

З цього приводу Ж. Бодрійяр додавав: «Завжди вважалося, що маси перебувають під впливом засобів масової інформації. Але за такого доволі спрощеного розуміння процесу комунікації з поля зору випадає та обставина, що маса – медіум значно потужніший, ніж усі засоби масової інформації разом узяті, що це не вони підкорюють, а їх захоплюють і поглинають. Існує не дві, а одна-єдина динаміка – динаміка маси і водночас ЗМІ» [79, с. 52].

Італійський письменник А. Габеллі стверджував: «Важко знайти талант у всіх, але ще важче знайти рішучість і непохитність. Крім того, не відчуваючи відповідальності, кожен намагається ухилитися від розв'язання проблем; той, хто має повноваження і не користується ними, слугує перешкодою для того, хто прагне застосувати їх; нарешті, **людські сили, будучи поєднаними, насправді не нарощуються, а знищуються.** Остання теза настільки очевидна, що часто цілком посередній результат виявляється плодом зібрання таких людей, із яких кожен наодинці зміг би розв'язати ту ж проблему значно краще» [514, с. 21].

Ця теза перегукується з влучним зауваженням Бордьє: «Кожна людина схильна до наслідування, але така здатність досягає свого абсолютного максимуму лише в людей, що зібралися разом. Доказом цього можуть слугувати театральні зали і публічні зібрання, де найменшого аплодування чи свисту зазвичай виявляється цілком досить, щоб спонукати до того ж решту зали» [514, с. 32]. Як слушно зауважив Бальзак, є люди-дуби, а є люди-кущі. Останні, на жаль, вочевидь трапляються значно частіше, що робить перспективи покращення інтегралу людської породи примарними.

Отже, можна зробити висновок, що перевага рівності перед свободою часто зумовлена історично, адже в історії рівність передувала встановленню свободи: остання існувала лише у вигляді ідеї і внутрішньої потреби, натомість рівність міцно вкорінена у давніх звичаях більшості народів. Рівність виявляється пріоритетною також у часи суспільних криз і соціальних вибухів, коли стара суспільна ієрархія, яку довго розхитували, остаточно руйнується і бар'єри, що розділяли різні прошарки громадян, врешті-решт скасовуються. Силоміць нав'язати соціуму легше рівність, ніж свободу.

Однією з визначальних переваг свободи є її самодостатність: можна легко уявити, як люди досягають певного ступеня свободи, який їх цілковито вдовольняє. Натомість люди ніколи не досягнуть таких параметрів рівності, які їх цілком задовольняють: жага рівності стає все більш невгамовною, як тільки рівність стає все більш реальною. Цей функціональний глухий кут рівності зумовлений самою природою цього явища, тому його неможливо усунути чи скасувати.

Втім, свобода має також деякі функціонально-субстанційні обмеження, котрі переконливо проілюстровані у притчі Шопенгауера про дикобразів, які мерзнуть: взимку дикобрази туляться один до одного, щоб спільним теплом захистити себе від замерзання. Однак чим більше вони притуляються, тим більше відчувають не лише тепло, а й голки один одного, що змушує їх віддалятися один від одного. Втім, холод все-таки робить свою справу – і дико-

брази знову роблять вибір на користь зближення. Звичайно, лише до перших чуттєвих уколів. З точки зору закономірностей функціонування свободи і рівності відносини між людьми багато в чому нагадують рефлексорику ди-кобразів.

Можна виокремити два основні підходи до розуміння конфлікту між свободою та рівністю. З огляду на зазначене співвідношення, перша точка зору робить акцент на принциповій неможливості розв'язання антиномії між свободою та рівністю: обидві категорії бажані, на думку більшості людей, однак практично недосяжні – теоретичне припущення повної реалізації ідеалу свободи суперечило б рівності; й навпаки – цілковита реалізація ідеалу рівності обмежувала б свободу.

Друга точка зору наполягає, що свобода не лише не суперечить рівності (правовій рівності), а й навпаки – може реалізуватися лише за допомогою рівності, втілюючись як рівна міра свободи для всіх громадян. Сутність конфлікту свобода/рівність зводиться не до протиріччя, несумісності чи антагонізму цих двох цінностей, а до можливості неспівпадіння їх на рівні суспільної практики. Рівність певною мірою може поєднуватися із різними видами свободи та несвободи. На жаль, у теоретичному освоєнні цієї проблеми завжди відчувалася нестача рефлексії – нейтральної і відмежованої від вимог запопадливої політкоректності.

Потреба такого об'єктивістського підходу зумовлена тим, що дотримання норм політичної коректності часто стає на заваді досягненню коректності наукової, дослідницької. Безперечно, розв'язання дихотомії свобода/рівність має спиратися на розуміння того, що рівність як можливість користуватися свободою не повинна підмінятися зрівнялівкою.

Протиставлення свободи та рівності є недоцільним. Як слушно зазначає І. Прокопчук, «абсолютизація свободи без рівності – це ідеал елітарних привілеїв, апологія рівності без свободи – це ідеологія рабів (з вимогами «фактичної» рівності, тобто підміною рівності зрівнялівкою). Свобода та рівність виступають первинними цінностями. Тому можна цілком погодитися з американським політологом Дж. Кемпбелом, який умови розвитку демократії вбачав у досягненні складної рівноваги між свободою та рівністю, свободою та громадянським суспільством» [480, с. 67]. У будь-якому разі, необхідно обґрунтувати не лише й не стільки *свободу, як таку*, скільки *умови її забезпечення*.

Ідея неможливості соціальної рівності в її формальному, номінальному, матеріальному сенсі, в більшовистському розумінні зрівнялівки для освіченої публіки була очевидною ще за два десятиліття до жовтневого перевороту в Петрограді 1917 року: у 1897 році Вільфредо Парето встановив, що існує математичне співвідношення між чисельністю групи людей (у відсотках від загальної чисельності розглянутого населення) та часткою багатства або доходів, контрольованих цією групою. Іншими словами, «якщо 20% населення володіють 80% матеріальних цінностей, то можна з упевненістю сказати, що 10% населення мають приблизно 65% матеріальних цінностей, а

5% населення – 50%. Для Парето головним тут були не цифри процентного співвідношення, а той факт, що розподіл багатства серед населення передбачувано незбалансований. З'ясувалося, що ця схема дисбалансу залишалася незмінною для статистичних даних, які стосуються різних часових періодів і різних країн. Вона знову й знову повторюється – причому з математичною точністю» [290].

Як зазначає провідний фахівець Школи бізнесу при Бірмінгемському університеті Річард Кох, «далекосяжні наслідки принципу Парето проявили себе широкій публіці лише через сторіччя після того, як Парето відкрив його. У 1994 році режисер Стівен Спілберг заробив 165 мільйонів доларів. Найбільш високооплачуваний адвокат Джозеф Джейміел отримав 90 мільйонів. Звичайні компетентні у своїй справі режисери та юристи заробляють мізерно мало порівняно з цими сумами. У ХХ столітті робилися масовані спроби зрівнювання доходів, проте нерівність, викорінена в одній сфері, раптом виникає в іншій. У США з 1973 по 1995 рік реальні доходи працівників, які не належать до сфери управління, впали на 14%. У 1980-х роках весь приріст доходів пішов у руки 20% найбагатших людей, а недоступні уяві 64% всього приросту були отримані 1% найбільш багатих людей. Лівова частка всіх акцій приватних інвесторів у США знаходиться в руках дуже небагатьох власників: на частку 5% американських сімей припадає приблизно 75% усіх активів» [290].

Жак Рансьєр і Ален Бадью зауважили, що рівність завжди постає як дещо *in absentia*, тобто таке, що «випадає з реальності», перебуває завжди «в очікуванні». Ідея рівності як зрівнялівки є хибною і теоретико-концептуально недоцільною, оскільки вона радикально протистоїть і категорично несумісна з фундаментальними принципами і механізмами суспільного функціонування. Це стало зрозумілим тоді, коли зауважена Вільфредо Парето особливість і закономірність, виявлена в одному сегменті соціальної дійсності, набула узвичаєних ознак в абсолютній більшості сфер суспільної життєдіяльності. Приміром, «якщо ми поглянемо на роль долара в сучасному світі, то побачимо таку ж картину: майже 50% розрахунків світової торгівлі відбувається в американських доларах, що набагато перевищує 13%-у частку США у світовому експорті. Світові валютні резерви на 64% складаються з доларів, хоча частка валового внутрішнього продукту США у світовому валовому продукті ледь перевищує 20%. Принцип 80/20 буде працювати завжди і скрізь, якщо не докладати свідомих, наполегливих і масових зусиль із його подолання» [290].

Вільфредо Парето у «Трактаті із загальної соціології» влучно зауважив, що кожен прихильник зрівнялівки в глибинах своєї душі погоджується з вердиктом: попри те, що на рівні декларативного маніфестування *рівні всі*, насправді *когось завжди визнають рівнішим*. Такий стан речей підводить до думки, що «за вимогами рівності проактивно завжди приховані наміри привілеїв» [771, с. 122]. Механізм егалітарного шахраювання полягає в такому: «Спочатку обстоюють рівність, щоб досягти її в цілому, згодом легі-

тимізують винятки, щоб заперечити її частково; зрештою, конкурентними перевагами користуюся не *всі*, а лише *дехто*» [771, с. 122].

Карл Ясперс алармізував особливість, згідно з якою «впродовж століть фізіономіка поколінь неухильно знижується, прямуючи до найнижчого рівня. Скрізь констатують нестачу кваліфікованих фахівців на тлі натовпів дилетантів. На рівні маси об'єктивно й закономірно домінує посередність. Тут жестом підміняють буття, багатоманітністю – єдність, багатослів'ям – змістовність, а поверховим сприйняттям життя – екзистенцію і катарсис. Основним же атрибутом, який безроздільно панує на рівні соціального буття, є мімікрія – пристосуванство, яке виправдовує себе жорсткими регламентними нормами соціалізації» [672, с. 336].

Безперечно, тотальна гомогенізація всіх сфер життєдіяльності не могла не викликати спротиву на світоглядному, концептуальному, аксіологічному, психологічному та вольовому рівнях. Сутність такого протистояння сформулював Ален де Бенуа: «Я називаю правою такою позицію, яка враховує і цінує всю багатоманітність світу. У пов'язаній з таким підходом відносній нерівності я вбачаю Благо, а прогресуючу гомогенізацію світу, репрезентовану і впроваджувану егалітарною ідеологією, сприймаю як очевидне Зло» [692, с. 81].

Відмінності між людьми і народами визначають багатство світу, а егалітаризм це багатство нищить, пускає по вітру засобом уніфікації і стандартизації всього і вся. Власне, **боротьба проти егалітаризму є боротьбою проти стандартизації в найрізноманітніших виявах – проти стандартизованого життя, стереотипного мислення, уніфікованого споживацтва**. Саме в процесі цієї боротьби, як наполягають Луї Повель і Жак Бержьє, буде «витесано з життєвого мармуру людину майбутнього», яка володітиме «тривалою пам'яттю» і «потужним світовідчуттям», спроможним утілювати в життя «героїчну велич готичного романтизму» [471, с. 170].

Подібно мислить і Хосе Ортега-і-Гассет: «Наближається час, коли суспільство ранжуватиметься на дві категорії: орден людей видатних та орден людей посередніх. Усі хвороби Європи отримають шанс на успішне лікування завдяки цьому новому рятувальному поділу. Аморфна хаотична і внутрішньо неструктурована спільнота, що існувала впродовж попередньої півтори сотні років, не зможе існувати надалі. Під оманливою поверхнею сучасного життя приховується хибний постулат нібито реальної рівності людей» [448, с. 399-400].

Принагідно зауважимо, що «люди перетворюються на масу саме внаслідок культивування ідеї рівності» [721, с. 27]. Як писав Гюстав Лебон, «ключовою ознакою нашої епохи слід визнати заміну свідомої діяльності індивідів безсвідомою діяльністю натовпу» [316, с. 145]. Проблема не в самому натовпі, а в тому, що, як влучно зауважив Віктор Гюго, натовп ніколи не опиняється там, де має намір опинитися: насправді він завжди потрапляє лише туди, куди його заводять. Істотним недоліком мас є також та обставина, що вони віддзеркалюють добровільну втрату сутнісних ознак, постаючи

рафінованою анонімністю. Небезпека полягає ще й у тому, що маси за своєю природою соціопатичні: вони схильні до непередбачуваних дій, ірраціональних вчинків, бунтів, революцій і фашизму. Крім того, як влучно зауважив Жан Бодрійяр, «маси незбагненим чином примудряються ухилятися від будь-яких ідеалів» [79, с. 20]. Він помітив істотну прикметну ознаку: натовпу притаманна «іронія квазі-відданості» та «вдаваної законслухняності» – натовп симулює лояльність і покірність настільки переконливо, що відмінність між реальним та сфальшованим status quo практично неможливо виявити.

Марксистському та ліберально-демократичному «економізму» «нові праві» протиставляють «арійсько-кельтську підсвідомість» з її ціннісними масштабами, в основі яких перебуває гідність, велич і героїзм. «Нові праві» не просто заперечують соціальну цінність рівності – як це роблять практично всі представники консервативного світогляду: в їхній ієрархії світоглядних координат нерівність (апріорна, а прецінь – апостеріорна) постає ключовою умовою ефективного функціонування кожного суспільства [691, с. 165].

Якщо нерівність – це творча, креативна, евристична, генеруюча основа буття, то рівність – не що інше, як ентропійна, руйнівна тенденція, яка деморалізує соціальний організм. Не випадково деградація і остаточне падіння Римської імперії «новими правими» пов'язується із суспільно-політичним і духовним домінуванням християнства та його канонем рівності всіх перед Богом.

Основну небезпеку «нові праві» вбачають у прискореному розмиванні багатоманітності світу, у нівелюванні світоглядно-аксіологічних ієрархій різних культур, у зведенні їх до спільного знаменника, буттєвого орієнтира і регламентаційного канона глобальної цивілізації. Отже, ключова інтрига сьогодення полягає в безкомпромісному протистоянні диференціюючої та уніфікуючої мегатенденцій.

Показовою є така понятійна демаркація Алена де Бенуа: «Я називаю правою такою позицію, яка враховує і визнає трансчасову цінність багатоманітності світу і, як наслідок, пов'язану з цим світоглядним акцентом нерівність позиціонує як Благо, а прогресуючу однорідність (гомогенність, безликість) світу, сповідувань і здійснювану представниками егалітарних ідеологій – як Зло» [691, с. 165].

Вихід з наявного кризового стану «новими правими» вбачається в генеруванні «нового смислу суспільної життєдіяльності», у канонізації «виразної суспільної ієрархії», яка віддаватиме належне «аристократам духу», у пріоритетному значенні особистості, її якісного, змістовного, світоглядного, етичного, актіологічного, телеологічного формату.

Спираючись на дані досліджень соціальної справедливості, Н. Наумова зазначає, що «трудова інтерпретація справедливості залишається провідним елементом системи, а праця як цінність є найактивнішим елементом у підсистемі цінностей. При цьому «рівність можливостей» виявляється більш значущою, ніж «реальна рівність» [429, с. 15].

Х. Ортега-і-Гассет виходив з тих міркувань, що «людина маси» – це «хвороба часу». Серед факторів, які спричинили появу цього феномена, він виокремлює ліберальну демократію і безпрецедентне вдосконалення науки й техніки. За версією Х. Ортеги-і-Гассета, народження «людини маси» відбулося в ХІХ столітті внаслідок взаємодії особистісних якостей певного типу людей і соціальних умов, у яких вони опинилися.

«Людина маси» – це не просто людина, котра володіє певними характерними ознаками: вона реалізує себе лише за певних соціальних умов, які стали можливими саме в ХІХ столітті» [470, с. 55]. Важливим аспектом С. Московічі вважав ту обставину, що «масі навіюється колективна воля, яка змушує пригнітити її особисту волю» [416, с. 89]. Згідно із С. Московічі, істотною властивістю соціальної маси є спонтанність, імпульсивність і непередбачуваність її дій. Фундамент масової поведінки утворює ірраціональність людини маси. Цей сутнісний маркер уподібнюється емоції (Г. Тард), підсвідомим прагненням (З. Фрейд), рефлексії (Г. Лебон), інстинкту (У. МакДугалл). «Маса – це кожен, хто в добрі чи злі не намагається поширити на себе особливі одиниці виміру і критеріальні маркери, а відчувається таким же, «як усі». Причому цей індивід не тільки не засмучений, а й задоволений такою схожістю з усіма» [446, с. 99].

У резонансному виданні «В тіні мовчазної більшості, або Кінець соціального» Ж. Бодрійяр концептуалізує тезу про масу як характерну ознаку нашого часу. Він розглядає масу як сутнісну характеристику сучасності. Це явище надзвичайно імпліцитне: маса не «вибухає», не здійснює експансію назовні, а, навпаки – вбирає, абсорбує, всмоктує в себе. Що стосується **наміру виразно окреслити зміст терміна «маса», то таке намагання достеменно безглузде, позаяк є спробою надати сенсу тому, що позбавлене сенсу як апріорі, так і апостеріорі**. Приміром, кажуть: «маса трудящих», однак маса ніколи не є ні масою трудящих, ні масою будь-якого іншого соціального суб'єкта чи об'єкта. Більше того, будь-які спроби кваліфікувати масу приречені на провал.

Ж. Бодрійяр пов'язує з масою ключові характеристики постмодерністської картини світу: змістову порожнинність, аморфність, хаотичність, «ніщійність». Маса не володіє жодним змістовим маркером – ні атрибутом, ні предикатом, ні якістю, ні референцією. Це мовчазна більшість, яка спонтанно і водночас неухильно поглинає соціальне. Тут знаходиться вістря іронії і парадоксализму, адже згідно з усталеним стереотипом, надіндивідуальний рівень буття загалом, а масовий зокрема й насамперед є своєрідним фундаментом і першовитоком соціального як типу життєдіяльності, однак насправді маса девальвує і дискредитує соціальність, призводить до її деградації, занепаду, розпаду на хаотичну атомарність, на рівні якої відбуваються в основному процеси, які Т. Гоббс свого часу назвав «війною всіх проти всіх».

Людина маси відіграє ключову роль у суспільстві зразка кінця ХІХ – початку ХХІ століття. Цей період дослідники представляють хоч і по-різному, однак у змістовому плані однаково, а саме: «ера юрби» (Г. Лебон),

«епоха натовпу» (С. Московічі), «століття публіки» (Г. Тард) і т.ін. Цілком закономірною є когерентність і тісний взаємозв'язок людини маси із такими явищами, як суспільство масового споживання, засоби масової інформації тощо. Не важко збагнути, що наведені явища об'єднують феномен, фактор, соціальна детермінанта масовості.

Маса постає втіленням нового способу організації людей в епоху пост-індустріального суспільства добробуту. Масовість віддзеркалює принципово, якісно новий спосіб соціальної організації, котрому притаманні такі сутнісні ознаки, як уніфікація життєдіяльності в різних соціокультурних ойкуменах, формування типових стандартів поведінки, споживання, дозвілля.

«Людина маси» постає продуктом урбанізованого середовища, утвореного спонтанною інерцією з безлічі таких же ізольованих, атомізованих індивідів. К. Г. Юнг зауважив, що, попри позірний психологічний комфорт, психічної рівноваги це людині не надає; скоріше навпаки – людина маси особливо схильна до психічних збурень, які за принципом доміно часто набувають знову-таки масових, епідемічних ознак.

Слід враховувати, що людина маси є складовою частиною надіндивідуального утворення, яке принципово безіменне, анонімне й безвідповідальне. Маса постає каналом виходу індивідуальної активності й енергії, причому, вона створює атмосферу ейфорії безвідповідальності, що доволі спокусливо для пересічної індивідуальної свідомості. У багатьох випадках індивіду потрібні не лише ресурси і протекціонізм маси, а й вождь, який виразно, лаконічно й експресивно сформулює орієнтири і пріоритети життєдіяльності маси, а також візьме на себе (принаймні формально, на словах) всю повноту відповідальності за дії маси. Х. Ортега-і-Гассет, Ф. Ніцше і О. Шпенглер фактично були першими дослідниками, які обґрунтували принципову важливість понять «масова людина» і «масове суспільство», окреслили дефінітивні параметри цих термінологічних конструктів.

На думку Ф. Ніцше, «масова людина» існувала завжди, причому, здебільшого непомітно, однак у кризові періоди маса збуджувалась і почала поводити себе агресивно. Характерна особливість сучасності полягає лише в тому, що вона загострила конфлікт стада та еліти.

Для Х. Ортеги-і-Гассета «натовп» – явище відносно нове. Люди як складові натовпу існували й раніше, однак не утворювали змістової якості натовпу, не мали якісних ознак людини нового типу.

Натомість Ф. Ніцше стверджував, що «масову людину» породила панівна в Європі впродовж двох попередніх тисячоліть мораль. Ніцше аргументовано довів, що гегемонія стадної моралі призводить до падіння зацікавленості в істинному і прекрасному, в домінуванні ілюзій і забобон.

А от О. Шпенглер дотримується думки, що «масова людина» – це явище, яке з'явилося наприкінці XIX – початку XX століть. Оскільки цей період відповідає кінцю «історії високого стилю», здійснюваної двома ключовими соціальними станами – дворянством і духовенством, то на передній

план вийшов третій стан – буржуазія, що симптоматизує прихід епохи цивілізації.

Принагідно зазначимо, що епоха цивілізації також збігається з періодом формування великого міста. Ця особливість притаманна всім розвиненим цивілізаціям. За твердженням О. Шпенглера, кінець «історії великого стилю» знеособлює людину: цивілізація невіддільна від поняття четвертого суспільного стану – маси, яка принципово заперечує культуру з її органічними формами. Маса постає чимось абсолютно безформним. Це радикальне Ніщо, яке з ненавистю переслідує всі відмінності в рангах і субординаціях. Маса не приховує ворожого ставлення до всього немасового. Вона знаходиться за межами будь-якої культури. Це безликий, безформний натовп, який ненавидить усі духовні й культурні цінності, прагне їх знищення.

Причини появи «масової людини» філософи вбачають в особливостях і закономірностях змін, що сталися внаслідок європейської кризи рубежу ХІХ – ХХ століть. Ортега-і-Гассет розгледів їх у поліпшенні якості життя мас, у розширенні життєвих можливостей і – як наслідок – у відчутті всездозволеності «людини маси».

Для О. Шпенглера та Х. Ортеги-і-Гассета криза європейської культури породжена змінами у світогляді людей. Саме зміна умов життя і, як наслідок цього, зміна світогляду викликали появу «середньої людини» (іншими словами – «масової людини»). Для цих мислителів основна боротьба в культурі точиться по лінії: принцип особистості та принцип колективу, протистояння оригінальності та громадської думки, еліти та посередності.

Розуміння маси як «середньої людини», яка є «середньою» настільки, наскільки вона повторює загальний тип, своєрідний шаблон, стало ідейним прологом для концептуалістики соціальної держави, орієнтованої на середній клас. Ще одну принципово важливу проблему ці філософи вбачають у зростанні ролі держави в суспільному житті.

Саме нова якість держави наприкінці ХІХ – початку ХХ століття є однією з важливих причин «повстання мас»: поява демократичної держави і панування ліберальних свобод призводить до повстання мас, створює необхідні передумови для диктатури мас. Х. Ортега-і-Гассет наполягає, що фашизм – це доктрина саме «масової людини». Х. Ортега-і-Гассет робить висновок про те, що маса не здатна управляти собою з огляду на особливості масового мислення, а панування ліберально-демократичної, соціальної держави – це перший крок до тотального одержавлення всіх сторін життя. Масове мислення, яке не бажає ні з ким іти на компроміс і прагне нав'язати свою точку зору силою, сприяє народженню тоталітарної держави мас. На думку Х. Ортеги-і-Гассета, торжество гіпердемократії – це час, коли маса тиранічно нав'язує свої бажання суспільству. Маса – це посередність; значить її час – це епоха гегемонії посередності. Аби приймати рішення, необхідно володіти двома якостями, яких позбавлена «людина маси»: потрібно мати свободу і відповідальність.

О. Шпенглер вважав, що цивілізаційні тенденції фіксуються тоді, коли гуманістична традиція і висока культура Заходу піддаються атаці з боку масового суспільства, спрямованого на придушення індивідуальності. Маса – класичний продукт міста, поза містом вона фактично неможлива. Маса не має батьківщини. Це натовп, сповнений ненависті до традицій культури і приречений на майже тваринне існування. Шпенглер наполягає на сутінковому статусі європейської культури і її трансформації в цивілізацію, в «техніку». Він аргументовано загострив проблему технізації життя і диктату бездуховної технократичної цивілізації.

2.4. СПРАВЕДЛИВІСТЬ КРІЗЬ ПРИЗМУ КРИТЕРІАЛЬНОГО МАРКЕРА ЦІННОСТЕЙ

Ефективність соціального феномена справедливості значною мірою зумовлена її аксіогенним потенціалом, емоційним та емотивним (оцінним) способом репрезентації. Адже, як слушно зауважив визнаний авторитет у галузі знання закономірностей людського сприйняття Фрідріх Ніцше, «питання *цінності* є важливішим, ніж питання *достовірності*, яке набуває значущості лише тоді, коли в деталях уже з'ясовано ціннісний аспект» [432, с. 287].

На переконання Дж. Роулза, в основі уявлень про справедливість лежить розуміння перспектив дотримання договору: необхідно знати мету і мотивацію його учасників. Моральний суб'єкт Дж. Роулза є вільним і рівним, він володіє власною концепцією блага і належного. Його свобода передбачає автономність і незалежність в опануванні благ суспільної співпраці. Рівність стосується насамперед процедурних прав і обґрунтованих претензій на суспільні ресурси. Дж. Роулз наголошує, що існує певний обсяг первинних соціальних благ, котрого раціональні індивіди не можуть не бажати. Йдеться про блага, необхідні для досягнення життєво важливої мети: права і свободи, влада й багатство, можливості й ресурси тощо. Це є метою практично всіх індивідів безвідносно до відмінностей, що об'єктивно існують між ними.

Стратегія максиміна, якої раціональні індивіди Дж. Роулза дотримуються, вимагає прагнути максимізації своєї частки в отриманні первинних благ як предметів розподілу. Однак у первинному стані люди не можуть знати своїх перспектив, тому вони прагнуть забезпечити гарантію свого блага за будь-якого буттєвого сценарію. Дж. Роулз вважає, що для раціонального індивіда краще мати таку альтернативу, найгірший наслідок якої виявиться кращим, ніж найгірший можливий наслідок кожної іншої альтернативи.

Іншими словами, не маючи гарантій майбутнього, суб'єкти договірних обов'язків усвідомлюють, що вони з приблизно однаковою вірогідністю можуть як опинитися на вершині слави й багатства, так і бути скинутими в забуття і злидні. У цій ситуації їм доводиться здійснювати вельми обережний

вибір, виходячи з найгіршої небезпеки. Оскільки індивіди не знають своєї частки в розподілі природних і соціальних благ у суспільстві, в якому їм доведеться функціонувати, то вони, згідно з аргументацією Дж. Роулза, змушені зводити до мінімуму ризик можливої невдачі, віддаючи перевагу такому максимуму благ, котрий відповідає мінімальному ризику. Це – ключовий принцип функціонування правила «максиміна», відповідно до якого всіх членів суспільства слід забезпечити гарантованою мінімальною часткою в розподілі соціальних благ.

На відміну від класичних наукових категорій, цінності мають не лише пізнавальне, а й регулятивно-цільове значення, виконуючи функції норм та ідеалів у системі суспільних відносин. У цьому – їхня інструментальна привабливість, спокусливість і водночас дещо парадоксальний утилітаризм. Парадоксальність полягає в тому, що емотивний підхід позірно нехтує аспектами користі, йому притаманний утилітарний анархізм та індиференталізм. Проте, незалежно від того, як емотивізм позиціонує себе щодо утилітаризму на «вході» (використовуючи термін Гебрієла Алмонда), на «виході» емотивність приносить більшу користь, ніж ціннісна індиферентність, тому цілком справедливо вважається утилітарно ефективнішою. **Ціннісний аспект справедливості рекомендує взяти на озброєння субстанційний функціональний критерій, викладений Ієремією Бентамом у телеологічній максимі: якомога більше щастя – для якомога більшої кількості людей.**

Цінності справляють істотний, а подекуди й вирішальний вплив на весь буттєвий діапазон соціокультурної сфери – починаючи з фази зародження самої ймовірності певного явища, процесу чи тенденції, через етап її буттєвої інституціоналізації і аж до стадії рутинізації, занепаду й відмирання. Як зазначав у книзі «Цінності та майбутнє» Л.Вінтоффлер, перед людством відкриті різноманітні можливості подальшого розвитку; а от конкретний формат майбутнього знаходиться в безпосередній залежності від цінностей, котрі визначають процес прийняття рішень, від того, наскільки чітко людство усвідомлює доцільність змін у динаміці й тенденціях розвитку ціннісної архітекτονіки, яка неухильно екстраполюється на формування відповідних соціально-політичних реалій.

Канцлер Германської імперії Отто фон Бісмарк наполягав, що політика є мистецтвом можливого. З цього приводу італійській громадській діяч Чезаре Павезе зазначав: якщо справді політика є мистецтвом можливого, то все наше життя – суцільна політика. Так само всюдисущістю і тотальністю характеризується ціннісний аспект індивідуального і суспільного буття: цінностей нема лише там, де людина ставиться до чогось індиферентно, де її не цікавлять відмінності між істиною та хибною, добром та злом, прекрасним та потворним.

Респектабельний статус, яким справедливість володіє практично в кожному суспільстві, означає її універсальну соціокультурну цінність, значущість. Загалом це – унікальний феномен; навіть попри те, що різним соціо-

культурним ареалам притаманні окремі змістові, ієрархічні та стилістичні відмінності картини світу, побудованої на принципах справедливості.

Цінності утворюють у свідомості суб'єкта активну систему, всередині якої, об'єднуючись у групи, структуризуються в певну ієрархію. Система цінностей регулює поведінку людини. Цінності органічно включені в світоглядну структуру особистості й відіграють важливу роль у забезпеченні відповідності між індивідуальним досвідом і універсалами загальнолюдського, культурного досвіду.

Інтерсуб'єктивна природа цінностей зумовлена суб'єктно-суб'єктивними відносинами, які слугують основою для формування ціннісних орієнтирів. З цими орієнтирами суб'єкт пізнання співвідносить свої уявлення про навколишній світ. Особливості пізнання й основні чинники еволюції цінностей полягають у співвіднесенні суб'єктом власних ціннісних пріоритетів з інтерсуб'єктивним буттям цінностей.

Феномен цінностей у контексті справедливості є надзвичайно багатозначним. Тут зосереджуються нашарування тлумачень різних історичних періодів, визначення справедливості дослідниками в галузі філософії, соціології, психології та інших дисциплін, а також популістична фразеологія публічних діячів. Все це настільки заплутує сприйняття ціннісного аспекту, що той виявився фактично вилученим з обігу в якості засобу практичної реалізації буття людини. Це доволі прикро і навіть дещо небезпечно з точки зору наслідків, адже саме для практики цінність має надзвичайно важливе значення, бо є потужним механізмом захисту від багатьох небезпек найрізноманітнішого характеру.

Цінності не створюються в процесі свідомої рефлексії: не можна, зручно вмотивувшись на дивані, сказати собі: оскільки в мене з'явився вільний час і натхнення, то зараз я засобом рефлексії створю кілька ефективних цінностей. Така ситуація неможлива з огляду на її комізм і абсурдність. У реальних умовах рефлексія і свідомість може не створювати, а лише тією чи іншою мірою відображати цінності, ціннісні ієрархії і субординації, динаміку ціннісного генезису і трансформацій.

Еволюція змісту ціннісних регуляторів зумовлює зміни в їхній субординації, мотиваційній валентності та у функціях їхньої соціальної регуляції: зокрема, цінності можуть як посилювати, так і послаблювати соціальні зв'язки індивіда. Крім цього, сукупність цінностей може внутрішньо організовувати зміст свідомості суб'єкта, надаючи йому необхідної спрямованості.

Цінність є класичним інтерпретаційним конструктом, предметом інтерпретації, сутність якої полягає в тому, **що** саме людина вважає цінним, **які** цінності оцінюються нею з позицій того чи іншого ідеалу. Найголовніше в оцінці цінностей – це сам процес інтерпретації. У перекладі з латинської інтерпретація означає *посередництво*. Йдеться про встановлення відповідності між індивідом та об'єктом, на який спрямоване розуміння. Наприклад, добро – очевидна позитивна цінність. Але чи можна виміряти

добро? Можна, однак, як і у випадку з естетичними цінностями, не за допомогою якогось приладу – його повинна замінити інтерпретаційна діяльність.

Термін «цінність» з'явився завдяки німецьким соціологам на початку ХХ століття. Він почав позначати сегмент дійсності, який доти репрезентувало поняття «ідеал». Доволі показовою особливістю є факт, що ніхто не козиряє володінням ідеалу, але всі сподіваються його знайти або скаржаться на його втрату.

Треба визнати, що цінності певною мірою спотворюють сприйняття природи, суспільства і людини. Аби людина не вводила себе в оману, вона повинна постійно усвідомлювати факт присутності цінностей, має розуміти, який вплив ті справляють на її сприйняття, і, озброївшись цим розумінням, вносити необхідні й своєчасні корективи. Під «спотворенням» у даному разі слід розуміти накладання особового аспекту сприйняття на реально існуючі аспекти пізнаваної людиною реальності. Вивчення потреб, упереджень, інтересів і стереотипів має передувати будь-якому науковому дослідженню.

Важливий світоглядно-методологічний акцент полягає в тому, що **«цінності притаманні не окремим індивідам, а спільнотам**, а особистість через процедуру вибору-підтвердження цих спільнотних цінностей здійснює власну соціальну самоідентифікацію. Причому, оскільки в суспільстві завжди наявна множина спільнот, з розвитком суспільства (а саме з переходом від суспільств переважно ієрархічних до суспільств диференційованих переважно горизонтально) людина може вже не альтернативно протиставляти різні спільноти, а одночасно належати до декількох із них. Це означає, що кожна особистість здатна творити власну унікальну систему цінностей, використовуючи запропоновані різними спільнотами системи цінностей спільнотних. Звісно, спільнотні цінності є більш сталими, оскільки підтримуються (хоча, можливо, і в різних комбінаціях) значно більшою кількістю людей, ніж цінності окремої особистості, які поділяє, як правило, лише певна частина з кола безпосереднього її спілкування» [82, с. 24-25].

Попри стереотипізоване протиставлення наукової та ціннісної сфер, наука базується на людських цінностях і сама по собі є ціннісною системою. Наука породжена потребами людини – емоційними, когнітивними, експресивними і естетичними, задоволення яких виступає як кінцевий орієнтир, як мета науки. Задоволення потреби – це «цінність». Таке твердження однаково коректне щодо будь-якої потреби.

Соціальні та гуманітарні науки вбачають у людині суттєвою «саме її вмотивованість цінностями, однак соціальні науки цікавляться людиною не стільки як самодостатньою особистістю, скільки як учасником надіндивідуальних соціальних процесів, передусім системних та інституційних. Насправді саме гуманітарні науки концентрують увагу на ціннісній структурі особистості загалом, а не лише на ціннісній природі мотивації її поведінки. Відповідно, загальну позицію гуманітарних наук представляє філософсько-

антропологічний ракурс розгляду проблеми цінностей, а наук соціальних – соціально-філософський ракурс» [82, с. 30].

Часто вчений, який щиро вважає, що спирається у своїх міркуваннях лише на об'єктивні факти, насправді опиняється в полоні особистих інтересів, потреб, бажань і фобій. «Організоване» сприйняття (систематизоване і рубрифіковане) може допомогти ученому, але може й зашкодити, оскільки додає особливої виразності одним аспектам реальності, водночас ігноруючи або заперечуючи значущість інших. Вчений має усвідомлювати, що хоча природа і посилає нам деякі натяки, хоча вона й містить деякі «природні» підстави для класифікації, вони мінімальні.

Наука *повинна бути* об'єктивною настільки, наскільки людина *спроможна бути* об'єктивною. Всі помилки сучасної науки мають у своїй основі небажання визнати недосконалість людської природи. У цьому випадку вчений уподібнюється невротикові – він спрямовує свої зусилля винятково в напрямку «чистоти» і «об'єктивності», він хоче бачити в собі «лише мислителя», притлумлюючи свою людську природу, а в результаті, за іронією долі, втрачає інтелектуальний потенціал і психологічне здоров'я. Зрештою, якби наука була методичною сукупністю правил і процедур, то чим би вона відрізнялася від конвеєрного ремесла або від «науки про дамські парасольки»?

Якщо спробувати виявити всю багатоманітність уявлень про цінності, всі перипетії і метаморфози генезису ціннісної проблематики від Аристотеля на Заході й до Конфуція на Сході, то цій меті доведеться присвятити величезний фоліант. Якщо ж абстрагуватися від мінливих деталей і вийти на рівень спадкоємності фундаментальних постулатів, то матимемо такий тезаурус: по-перше, цінність є властивістю чогось цінного; по-друге, як орієнтир цінність за смисловим параметром наближається до ідеалу; по-третє, цінність означає конкретну значущість – корисність, міру користі для індивіда.

Первинний досвід цінностей – це переживання захопленості. Йдеться про випадки, коли ми виявляємо естетичну, етичну або релігійну «вірність» та «посвяченість». У таких переживаннях виявлені нами смисли захоплюють, світоглядно спокушають нас. Вірність або захоплення вказує на такий тип співвідношення з цінністю, в якому людина зацікавлена не суто цінністю, а її змістом як можливістю реалізації в житті. У цьому сенсі підпорядкування свого життя якимсь ціннісним пріоритетам – це не просто й не лише теоретичне усвідомлення свого обов'язку, а практична відданість і захопленість конкретними суспільно-політичними ідеалами.

Хоча цінності не співвідносяться з істиною і не можуть ототожнюватися з ідеєю, проте вони надають смислу людському життю. Як стверджував Ж.-П. Сартр, життя не має апріорного смислу: ми самі повинні надати йому смисл, а цінність є не що інше, як обраний нами смисл. З цього приводу О. Дробницький констатував: «Спроможність наділяти світ значенням є специфічно людською здатністю» [195, с. 339]. У цьому контексті доцільно вести мову і про еволюціонування ціннісного мислення як іманентної здатності людини.

М. Гайдеггер так пояснював сутність цінностей: це – точка зору; цінність вказує на те, що схоплюється оком; цінність перебуває у внутрішній узгодженості з певною кількістю, квантом, числом; по суті – це шкала числа та міри. Цінності – це зовсім не те, що спочатку існувало в собі і лише згодом могло при нагоді розглядатися як точка зору. Цінність є цінністю доти, доки вона визнається і є значущою.

Іншими словами, про цінності не можна говорити, що вони *існують* або *не існують*, про них можна лише сказати, що вони *означають*. Цінності не являють собою ні фізичної, ні психічної дійсності; їхня сутність полягає в *значущості*, а не в *фактичності*.

Труднощі з визначенням сутності ціннісного феномена пов'язана з багатозначністю цього явища, з його об'єктивними особливостями. В спеціалізованій літературі нараховується декілька сотень дефініцій поняття «цінність», у яких пропонують до розгляду різноманітні підходи і сторони зазначеної проблеми. У сутності цінностей необхідно виокремити принаймні два аспекти: 1) зв'язок з індивідом як суб'єктом оцінки, 2) санкціонування цінності суспільством або групою (за умов виконання цієї умови цінності розгортаються в ідеали та нормативну базу).

Під цінністю розуміється кожен предмет будь-якого інтересу, бажання, прагнення тощо. Ціннісні якості являють собою «ідеальні об'єкти» – так само, як кольорові та звукові якості. Цінність не є функцією певної сутності, а функцією відношення однієї сутності до іншої.

У загальному вигляді цінності мають три особливості: по-перше, вони характеризуються одночасно як об'єктивні і суб'єктивні; по-друге, все те, що людям вважається позитивним, має смисл лише з огляду на наявність свого антиподу; по-третє, співвідношення між протилежностями обмежується певною суб'єктивно-визначеною межею, за якою дискусія про цінності втрачає смисл.

У соціальних дисциплінах намітилися два тлумачення природи ціннісних явищ, засновані на тріаді «річ-властивість-відношення». Залежно від розуміння цінностей змінюється і ставлення до наведеної тріади. Одні дослідники вважають, що цінностями є речі та їх властивості, необхідні для задоволення потреб. Інші же стверджують, що цінністю є відношення значущості об'єктів для соціальної практики суб'єкта. При цьому цінність об'єктивно задана практичною діяльністю суб'єкта і є залежною від властивостей як суб'єкта, так і об'єкта, але не збігається з ними.

Поняття цінності є історичним – не лише за змістом тих чи інших цінностей, а й у загальному вигляді – як «поняття цінності». Це зумовлене мінливістю значення, яке той чи інший процес, об'єкт або явище мають для суб'єкта – тим більше, що цей суб'єкт може бути як індивідуальним, так і колективним, корпоративним, загальносуспільним, цивілізаційним і т. ін. Цінність завжди підкреслює значущість об'єкта для інших; вона виражається у проекції і відношенні до об'єктів або в якості опосередкування відносин між суб'єктами.

Цінності являють собою міждисциплінарну та багатоаспектну категорію, що зумовлює велику кількість її визначень і багатоманітність підходів вивчення. Л. Альтюссер називав надвизначенням феномена (об'єкта, предмета) такий тип визначення, коли вичерпуються умови існування протиріччя. Користуючись термінологією К. Клакхона і П. Вільямса, можна стверджувати, що категорія «цінність» рівнозначна за смисловим навантаженням таким поняттям, як стандарт, критерій бажаного, регулююча дія, вибір, оцінювання, установка тощо.

Як стверджує О. Золотухіна-Аболіна, «ціннісний образ – це завжди певний синтез, результат специфічного узагальнення, цілісність культурних смислів» [222, с. 12]. Авторка визначає цінності як позараціональний регулятив. На її переконання, апеляція до цінностей є невід'ємною від наявності раціонально неартикульованого емоційного стану комфорту.

Це – аспект принципового значення, адже смислові утворення існують не лише в усвідомленій, а часто і в неусвідомленій формі, утворюючи, за висловом Л. Виготського, «потаємний план свідомості». З'ясування і формування людиною того чи іншого ставлення до смислу не дається безпосередньо і автоматично, а потребує складної і специфічної внутрішньої діяльності, оцінки власного життєвого досвіду, порівняння і проведення аналогій з іншими дослідними даними, розв'язання «задачі на смисл», яка виникає лише на певній стадії розвитку свідомості.

Д. Юм вважав цінності похідними від почуттєвої сфери індивіда і суспільства. Водночас він стверджував, що судження з приводу моральних цінностей мають раціональний характер не лише в тому сенсі, що вони абстраговані від особистих почуттів і витлумачують вади та чесноти у їх відношенні до суспільних почуттів, виражених у схваленні або неприйнятті, але також і в універсально об'єктивному сенсі – як спрямовані на задоволення суспільної користі, блага. При цьому корисність інтерпретувалася Д. Юмом як дещо значно ширше й істотніше, ніж доцільність. Цінність для Юма – це можливість об'єкта забезпечувати суб'єкту задоволення.

Для того, щоб явище стало цінністю, воно повинно мати певні властивості, корисні для людини. Якщо таких властивостей нема, то незалежно від побажань людини явище не може отримати позитивну оцінку, набуваючи ознак або нецінності, або антицінності (стихійні біди, епідемії, забобони, злидні тощо). Отже, загальним критерієм оцінки є корисність. Однак явище, корисне в одному аспекті або для однієї групи людей, може виявитися абсолютно некорисним чи навіть шкідливим в іншому випадку або для іншої групи. Таким чином, «корисність» є відносною, корелятивно залежною від конкретно-історичних параметрів соціокультурної сфери.

Разом з корисністю інколи користуються критерієм приємності. Однак у висуванні критерію приємності на додаток до корисності нема потреби, оскільки і в етичному, і в суспільно-політичному сенсі приємне цілком покривається корисним. Щоправда, дехто може заперечити: мовляв, не все

приємне є корисним. Втім, таке заперечення не змінює суті справи, оскільки переконання в існуванні шкідливих «приємностей» засноване на звичайному непорозумінні: явище береться не цілком, а частково, сепаратно від інших структурно-функціональних складових. У даному випадку «приємні» захоплення (соціально-політичний конструктивізм і безвідповідальність) відсікаються від неприємних наслідків.

У контексті взаємодії суб'єкта та об'єкта вирішальне значення має не саме відображення, а реакція суб'єкта на віддзеркалене, тобто ступінь відповідності об'єкта потребам і цілям суб'єкта. Власне, це й складає сутність ціннісного підходу. Людське мислення має модельний характер: розуміння виникає тоді, коли вдається співвіднести явище з його моделлю, вичленувати з явища істотне з точки зору моделі. При цьому, як правило, межі самої моделі не усвідомлюються. Таким чином, процес мислення має ціннісну природу і відносний характер.

Для будь-якого культивування, структуризації і ієрархізації (інформації, альтернатив розвитку, способів дій і т. ін.) обов'язково потрібні критерії. Тому сама природа мислення неминуче вимагає введення поняття цінності. Як писав Фрідріх Ніцше, все, що має цінність у сучасному світі, має її не саме по собі, не за своєю природою (оскільки в природі взагалі немає ніяких цінностей), а тому, що одного разу йому надали ціннісних ознак, подарували цінність, – і суб'єктами, які здійснили цей подарунок, є ми.

У смисловому розумінні поняття «цінність» споріднене з поняттям «значущість». Власне, значущістю зумовлені не лише властивості предмета, а й потреби діючого суб'єкта, а критерієм ефективності й інтенсивності цінностей вважається «повнота задоволення», яка супроводжує їх відчуття. У даному разі йдеться про розуміння цінностей як джерел індивідуальної мотивації, котрі функціонально еквівалентні потребам, і про визнання цінностей реальними іманентними регуляторами діяльності.

Якщо в повсякденному слововжитку під цінностями найчастіше розуміють предмети, що володіють якимись корисними для людини властивостями, то на теоретичному рівні поняття цінності має більш узагальнений смисл, близький до поняття «значення». Коли говорять про значення чогось, то мислять не стільки сам предмет, скільки ту роль, яку він може відіграти в житті людей з точки зору їх потреб, інтересів та мети діяльності.

Чимало дослідників визначають цінність як предмет потреб. Такий підхід пов'язує поняття цінностей з реальністю людського існування, підкреслюючи, що цінності – це те, в чому людина має потребу, що необхідне для забезпечення її життєдіяльності. Однак саме по собі визначення цінностей крізь призму потреб ще нічого не говорить про людину, ніяк не вказує на її світоглядну і життєдіяльну спрямованість, оскільки незрозуміло, що саме складає зміст її потреб, що необхідно їй для підтримання свого існування. Аби відповісти на ці запитання, необхідно

дослідити всю систему потреб і виявити співвідношення між різними групами потреб.

Активність індивідів визначається двома показниками: 1) *ціннісною експектацією* (позиція, очікувана індивідом) – показником, що характеризує задоволеність ціннісним зразком; 2) *ціннісними потребами* (позиції, які намагається посісти індивід у процесі розподілу цінностей). Питання про практичне оволодіння об'єктом виявляється актуальним лише у зв'язку з ціннісним ставленням до нього, яке детерміноване потребами та інтересами суб'єкта. Одні дослідники цінностей акцентують увагу на зв'язку цінностей із потребами, інші віддають перевагу зв'язку цінностей з інтересами. Потреби, інтереси та цінності як форми суспільної свідомості виступають у ролі мотивів людських дій і спонук соціальної динаміки.

Однак у цій ролі вони не є однопорядковими. Потреби та інтереси являють собою первинні стимули дій людини, початкове й безпосереднє відображення у свідомості людей їх буття. Що ж стосується цінностей, то їм у виконанні цих функцій відводять вищий рівень: у світі цінностей відбувається ускладнення стимулів поведінки людини і причин соціальних дій. На передній план виходить не те, що безумовно необхідно, без чого неможливо існувати, а також не те, що вигідно з точки зору матеріальних умов буття, а те, що повинно бути, що відповідає уявленню про призначення людини з точки зору її гідності і самореалізації.

Згідно з концепцією М. Шелера, апріорна структура цінностей не залежить від цілепокладаючої діяльності суб'єкта, а навпаки – задає онтологічну основу особистості. Ранги цінностей пов'язані з такими їх характеристиками, як довговічність/короткотерміновість, екстенсивність/інтенсивність, а також ступінь потреб, які вони задовольняють. Потреби – у найбільш загальному сенсі цього слова – істотна ланка в системі відносин кожного діючого суб'єкта, це – певна потреба суб'єкта в деякій сукупності зовнішніх умов його буття. У цій своїй якості потреба є причиною діяльності чи навіть причиною всієї життєдіяльності.

Потреби – невід'ємна властивість усього живого. Вони виражають первинну інтенцію активного, вибіркового ставлення до умов зовнішнього середовища. Кожна потреба виникає як стан і результат невдоволеності. Це – внутрішній стимул будь-якої життєдіяльності. Водночас потреба є ставленням суб'єкта до необхідних умов свого буття. Без задоволення фундаментальних потреб існування як біологічного, так і соціального організму виявляється неможливим. У цьому розумінні потреба є вираженням необхідності.

Кожна потреба віддзеркалює суперечності між належним (бажаним) та дійсним. Протиріччя є основою потреби, стимулом, що спонукає до дії, прагненням, станом невдоволеності. Головний аспект, котрий характеризує соціальні потреби у вузькому сенсі цього слова, полягає в тому, що для окремого індивіда потреби виступають перш за все як стимули дій, які набувають тих чи інших форм соціального визнання. Дієва сила потреби

виявляється тим повніше, чим чіткіше вона виражена в інтересах соціальної спільноти. Потреби тісно пов'язані з інтересами. Здебільшого їх розглядають разом, а не поодиноці.

Визнаючи спорідненість потреб і особистих цінностей, а також їх істотну подібність, мусимо провести між ними чіткі лінії демаркаційного розмежування. Зокрема, потреби являють собою форму безпосередніх життєвих відносин суб'єкта зі світом, відображають динаміку актуальних вимог ситуації взаємодії зі світом, спонукають і підштовхують людину до їх реалізації засобом здійснення відповідної діяльності, спрямованої на насичення потреб. Особистісні ж цінності – це стереотипізовані взаємини зі світом, які узагальнені й перероблені сукупним досвідом соціальної групи. Асимілюючись у структуру особистості, під час подальшого функціонування вони практично не залежать від ситуативних факторів, залишаються доволі стабільними, тому й задають вектори життєдіяльності суб'єкта. Вони розміщені у «зовнішній», надособовій реальності і виражають причетність індивіда до соціуму, який має свій шлях розвитку і мету соціально-політичного становлення.

Як і потреби, інтереси являють собою особливий зріз суспільних відносин. Вони не існують самі по собі, поза тими індивідами та соціальними групами, які є їхніми носіями. Це – основний критерій класифікації інтересів. Ще один полягає в тому, що інтерес, як і потреба, спрямований на певний об'єкт. У ролі об'єктів інтересу виступають матеріальні й духовні цінності, соціальні інститути й суспільні відносини, стереотипи і звичаї.

Якщо потреба зорієнтована перш за все на предмет її задоволення, то інтерес спрямований на ті соціальні відносини, стосунки та інститути, від яких залежить розподіл предметів, цінностей та благ, що забезпечують задоволення потреб. Інтереси особливо тісно пов'язані з відносинами в суспільстві, бо спрямовані або на їх зміну, або на закріплення. З огляду на цю обставину, інтереси виявляються в цьому сенсі більш значущими й важливими з точки зору забезпечення умов суспільної життєдіяльності, оскільки вони спрямовані в першу чергу на соціальні засоби існування. Коли досягнуто певного рівня задоволення потреб, тоді на перший план виходять уже інтереси.

Інтереси є психологічними й соціальними носіями цінностей – як правило, не моральних, а таких, що піддаються логічному та інтерпретаційному порівнянню з моральними цінностями. Якщо інтереси – це завжди інтереси *чийсь* (за належністю) і *для когось* (за змістом), то цінності – це цінності *чийсь* (за належністю), але завжди цінності «*взагалі*» (за змістом). Інтереси завжди є носіями цінностей, а цінності є смисловими інваріантами інтересів і водночас їхніми основами.

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.

Як зазначав М. Рокіч, цінність є стійким пріоритетом індивіда (суспільства) щодо певного типу поведінки або кінцевого стану на противагу іншому типу поведінки або стану. Таке тлумачення цінності не може задовольнити ні аксіологію, ні політологію, оскільки розчинення цінностей у «пріоритетах» (як і в «інтересах» у Р. Перрі) ігнорує своєрідність ціннісних відносин, яка породжується суб'єктно-об'єктними зв'язками.

На думку Н. Лоського, варто розмежовувати відносні цінності та цінності абсолютні. Якщо перші оперують дійсністю з позицій *causa efficiens*^{*}, то другі – *causa finalis*^{**}. Абсолютні цінності є первинними. Вони породжують цінності похідні, відносні, другорядні. Це означає, що їх не можна вивести з якихось інших атрибутів чи імперативів – вони первісні й апріорні.

З точки зору Н. Лоського, найвищою, абсолютною позитивною цінністю є абсолютна повнота буття. До переліку цінностей особистого життя належить честолюбство, властолюбство, гординя тощо. До складу надособових цінностей входять пошуки істини, задоволення фізичних потреб і т. ін. Вітальні цінності дещо нижчі на своїм рангом, ніж духовні. Втім, незважаючи на це, вони мають значення самі по собі і є необхідною умовою для здійснення духовної життєдіяльності, що складає надбіологічний бік життя людини.

Цінності є настільки «вищими», наскільки вони більш усталені, наскільки менше зумовлені іншими цінностями, наскільки глибшим є задоволення, пов'язане з їх відчуттям. О. Золотухіна-Аболіна аргументовано ілюструє, що ієрархічну організацію ціннісних інтенцій образно можна подати у вигляді ледь зрізаного конуса: чим вищий ранг цінностей, тим їх менше.

Високі цінності доповнюють і зумовлюють одна одну. Власне, вони рівнозначні. Тому питання на кшталт «що є вищим – справедливість чи благо, істина чи краса, наука чи мистецтво?» є некоректним. Втім, існує один важливий аспект, який передбачає ієрархізацію найвищих цінностей: цим критерієм повинно бути благо людини і людства. Що ж стосується інтересів людини, то вони найповніше виражені в категорії добра і блага, а також загалом у моральних цінностях. Відомо, що і праця, і наука, і мистецтво в принципі можуть слугувати антигуманним цілям, що істина і краса без добра та блага стають аморальними і нелюдськими. Все це дає підстави стверджувати, що добро і благо, моральні цінності в цілому є не

* з точки зору наявної причини (лат.).

** з кінцевої причини (лат.).

просто вищими, а найвищими цінностями, оскільки вони найбільш повно виражають і розкривають фундаментальну цінність людини і людства.

Існує три напрями вивчення цінностей. Перший напрям – волонтактивний. Він представлений неокантіанцями Баденської школи (В. Віндельбанд, Г. Ріккерт та інші). На думку Віндельбанда цінність є ідеалом, носієм якого виступає свідомість як джерело норм. Ріккерт же, розробляючи вчення про цінності, подавав їх у якості основи істинного знання і моральної дії. Він розрізняв цінності та норми, репрезентуючи цінності як трансцендентні предмети.

Другий напрям дослідження визнавав джерелом цінностей почуття суб'єктивності (В. Вундт, Ф. Іюдль, Ф. Паульсен). Згідно з уявленнями цього напрямку, саме цінності утворюють ядро світогляду.

Третій напрямок, на протигагу другому, розглядає об'єктивність цінностей засобом об'єктивного характеру почуттів (М. Шелер, Ф. Brentano, А. фон Мейнонг) Згідно з Шелером, в основі пізнання цінностей лежить фундаментальний акт визначення переваги одного об'єкта над іншим.

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 апіорі. Згідно з О. Бакурадзе, судження цінності мають телеологічний характер, тобто вказують на стан, визначений певною метою; цінність – це не те, що є, а те, що повинно бути.

Нормативне судження відрізняється від фактологічного тим, що повідомляє не про те, що є, а про те, що повинно бути. Натомість ціннісне судження може однаково відноситися як до суцього, так і до належного, характеризуючи значення оцінюваного для суб'єкта. Принагідно зазначимо, що виховання є нічим іншим, як процесом цілеспрямованого формування системи цінностей індивіда з метою виявити його спроможність до спонтанного самоуправління своєю поведінкою. Однією з цих цінностей може бути усвідомлення необхідності слідувати тим нормам поведінки, котрі суспільство напрацювало, за умови критичного ставлення до тих із них, які застаріли і гальмують прогресивний розвиток суспільства. Набуває норма для суб'єкта статусу цінності чи ні – залежить не лише від нього самого, а й від типу культури, в якому функціонують ці норми й цінності.

Д. Юм першим у новітній філософії обґрунтував неможливість виведення суджень про *належне* із суджень про *суцце (дійсне)* і, таким чином, взаємну нередукованість уявлень про *належне* та знання про *суцце (дійсне)*. Найточніше і найповніше знання того, *що є*, не в змозі обґрунтувати того, *що повинно бути*. Метою людської діяльності, власне, не є ні знання як таке, ні знання «суцього». На основі цього зауваження згодом і виник дуалізм «*буття*» та «*цінностей*».

К. Девіс і У. Мур зазначають, що людське суспільство набуває своєї єдності перш за все завдяки тому, що деякі вищі цінності і цілі виявляються спільними у членів усього суспільства. Ці цілі й цінності є об'єктивними,

вони впливають на поведінку і роблять можливим функціонування суспільства як єдиної системи.

Абсолютність цінності означає її безумовну значущість як найвищої мети, належного. Такого типу абсолютність цінності можлива лише в якості тенденції розвитку людства, в якості ідеалу, до якого прагне людство. На відміну від звичайних цінностей, фундаментальні цінності свідчать не тільки про готовність суспільства до відповідних змін і не лише про прагнення певних соціальних груп стати суб'єктами таких змін, а й про чітке уявлення мети змін та способів їх досягнення.

Духовність завжди співвідноситься з орієнтацією на найвищі цінності. Це творення індивідом себе за зразком ціннісних абсолютів, прагнення утверджувати такі абсолютні в житті. Духовність має надутилітарно-ціннісний зміст. Тому духовне багатство людини вимірюється не обсягом «духовних товарів», які людина споживає, а обсягом і якістю стосунків зі світом.

Поняття цінності відображає не стільки сам факт виникнення ціннісного відношення між предметом і потребою в ньому, скільки певну якість цього відношення, що і фіксується у свідомості у вигляді судження про цю якість – оцінки як такої. У філософській літературі можна зустріти понятійний конструкт «негативна цінність». Це словосполучення є дещо неприродним, оскільки містить логічну помилку, поєднання взаємовиключних понять – щось на кшталт хибної істини, злого добра, потворної краси. Інша річ – значення: вони можуть бути і негативними. Більшість дослідників вважають, що поняття негативної цінності позбавлене сенсу, оскільки позитивною чи негативною може бути лише оцінка, а не цінність.

За дефінітивною традицією, яка прямує від Платона до К. Маркса, благо є тим, що слугує задоволенню людських потреб. Корисним у найбільш загальному розумінні є все, що сприяє загальному прогресу людства і всебічному вдосконаленню людської особистості. Отже, цінністю визнається все, що, вступаючи у відношення з людиною, має для неї позитивне (корисне) значення – іншими словами, сприяє прогресивному розвитку і вдосконаленню як людської особистості, так і суспільства в цілому. І навпаки – все, що не сприяє або заважає здійсненню цієї мети, є нецінністю або антицінністю.

У класі «нецінностей» часто виокремлюють підклас антицінностей – явищ, які не лише позбавлені корисного значення, а й володіють негативним, шкідливим чи небезпечним з точки зору наслідків значенням. Поняття «антицінність» вказує на ступінь нецінності, полегшуючи логічний аналіз аксіологічних висловлювань.

Наприклад, О. Дробницький стверджує: світ прекрасний лише в тому сенсі, що в ньому поруч із прекрасним існує й потворне і естетично нейтральне. Тобто потворне та естетично нейтральне – не одне й те ж саме, а тому потребує для продуктивного дослідницького оперування різного

термінологічного позначення. Водночас варто зауважити, що В. Тугарінов відкидає термін «антицінність» на тій підставі, що для позначення чогось протилежного цінності здебільшого використовують окремий термін (наприклад, кажуть «зло», а не «антидобро»).

Введення поняття «антицінність» дозволяє розрізнити абсолютне та відносне в цінностях і нецінностях. З точки зору значущості предметів для людини та суспільства їх можна структурувати на три групи. Абсолютні цінності – це предмети і властивості, які скрізь і завжди зберігають для людей значення безумовної цінності: наприклад, життя, здоров'я, знання. До переліку антицінностей належать безумовні нецінності – нецінності за будь-яких обставин (наприклад, передчасна смерть, хвороби, голод, злидні, невігластво тощо). Нарешті, відносними цінностями (відносними нецінностями) є предмети та їхні властивості, значення яких для людей змінюється з огляду на ті чи інші причини – історичні, соціокультурні і т. ін.

Цінність завжди є чимось позитивним із точки зору задоволення потреб. Значення ж може бути різним. Серед безмежної багатоманітності значень можна виокремити лише деякі, що зберігають позитивне значення в усі часи й народи (так звані загальнолюдські цінності): життя, здоров'я, щастя тощо; так само, як і невелику групу їхніх антиподів – передчасна смерть, хвороба, горе, природна стихія і т. ін.

В античній етиці дискурс стосувався переважно того, що є «благо», «щастя», «задоволення» і які вони «самі по собі». Наприклад, платонівська категорія «міра» не встановлюється людиною; вона також не є об'єктивним законом природи. Міра вказує на певний аксіологічний вимір світу, який передує будь-якому процесу оцінювання. Завдання полягало в тому, щоб пізнати їх у справжній змістовності.

Цю традицію продовжила середньовічна християнська філософія і значна частина новоєвропейської філософії – включно з гегелівською ідеєю про «онтологізацію» як істини, так і цінностей. На відміну від попередніх епох, власне ціннісна установка розглядає те ж «благо», «справедливість», «красу» як такі, що існують не самі по собі, а лише «для нас», у відношенні до суб'єкта [490, с. 286].

Платон, Аристотель та інші визначні мислителі, розробляючи проблеми етики, естетики та соціально-політичної теорії, мали справу з цінностями. Втім, вони не вважали, що добро, краса, користь і тому подібне мають дещо спільне, що повинно стати предметом самостійної дисципліни. Отже, хоча міркування про різні види цінностей ми зустрічаємо і в класиків античної філософії, і в теологів середньовіччя, і в ренесансних мислителів, і в суспільно-політичних діячів Нового часу, однак узагальненого уявлення про цінність як таку і відповідно про закономірності її вияву в різних конкретних формах у філософії не спостерігалось до середини XIX століття.

Згідно з І. Кантом, поняття «цінність», «оцінка», «смысл», належать не каузальному понятійному ряду з його центральним поняттям «причина», а телеологічному, що передбачає розгляд «згідно з цілями». Ця обставина

з'ясовує, що смисл є завжди відповіддю на питання «навіщо?», а не «чому?» Цінності не належать «об'єктам», «предметам», «історії» і «світу в цілому». Вони також не розкриваються засобом науково-теоретичного дослідження. Ніяке пізнання «суцього» не в змозі виявити і довести його цінність. **Ціннісне судження завжди є оцінкою суцього з позицій ідеалу.**

Кант був переконаний, що цінності та оцінки, сконструйовані в системі належного, є необхідними і єдиноможливими. Судження про належне та цінності є суб'єктивними, оскільки мають своїм витокком суб'єкта, хоча водночас вони також об'єктивні, оскільки є загальнозначущими (структуруються з апріорних принципів практичного Розуму, а тому не можуть бути різними) і необхідними для всіх людей.

Для Канта лише знання «суцього», тобто того, «що є», ідентифікується як знання в строгому сенсі, яке відповідає критеріям наукової обґрунтованості й достовірності. Що ж стосується «мислення в цінностях», то воно не є пізнанням: по-перше, те, що при цьому мислиться як цінність, мета чи смисл, зовсім «не є», точніше, не обов'язково є якістю об'єкта; по-друге, істина цього знання зовсім не теоретично-достовірна, а лише регулятивна, тобто покликана спонукати людей діяти відповідно до неї.

Людська діяльність як перетворення реальності має базуватися, по-перше, на цілепокладанні або проектуванні, тобто на конструюванні силою уяви ідеального прообразу того об'єкта, який належить створити на практиці, а також прообразу самого суб'єкта, яким він хоче себе бачити; по-друге, на пізнанні світу і самого себе в світі, оскільки лише на основі знання можлива продуктивна практика перетворення людиною світу і самої себе; по-третє, у скеровуючій дії на суб'єкта ціннісних орієнтацій за відсутності яких знання залишаються нереалізованими, а проекти не виникнуть, доки майбутнє не буде усвідомлене як належне, бажане, цінне для суб'єкта.

Цінність виявляє себе лише через сприйняття її суб'єктом. Вона – явище духовне і соціальне водночас. Цінність не існує поза людиною. Втім, це не означає, що вона позбавлена будь-якої об'єктивності і цілковито залежить від суб'єкта. Хоча цінність завжди пов'язана з суб'єктом та його життям, це зовсім не робить цінність суб'єктивною, оскільки цінність визначається відношенням суб'єкта до того, що перебуває за межами його індивідуального буття, а саме відношенням до абсолютної повноти буття.

Для того, щоб те чи інше явище дійсності набувало ознак цінності, воно повинно мати певні властивості корисні для людини. У цьому сенсі цінність є об'єктивною. Разом з тим цінності не можуть бути об'єктивними, як процеси природи. Вони об'єктивовані. Інакше кажучи, вони не існують «самі в собі», а виявляють себе як елементи дій окремих індивідів і соціальних груп.

За всієї позірної суб'єктивності цінності завжди мають у своїй основі два об'єктивні аспекти: властивості матеріальної речі або духовного явища і самі потреби та інтереси людей, які не є продуктами лише їх суб'єктивізму, а

мають глибше коріння, котре сягає основ суспільних відносин і біосоціальної природи людини.

Загалом же стверджувати, що цінність є суб'єктивною, буде так само хибно, як і наполягати, що вона суто об'єктивна. Оцінка залежить перш за все від якості об'єкта оцінки, але на неї водночас справляють істотний вплив особливості оцінюючого суб'єкта.

Цінності – це обов'язково якості, але не всі якості є цінностями. Цінними є лише такі якості, які мають для нас певне значення. Характерною ознакою цінностей є те, що вони володіють своєю логічною протилежністю: наприклад, цінність доброго передбачає антицінність злого, а цінність прекрасного – антицінність потворного.

І. Кант здійснив розмежування сфер пізнання, оцінки та цінності, віднесених, відповідно, до гносеології, естетики та етики. Це призвело до розмежування не лише естетики та інших дисциплін, а й до обмеження самої сфери дії естетичного. Загалом Кант розрізняв *оцінку* (Beurteilung), *чуттєву оцінку* (Sinneurteil), *оцінні почуття* (Urteilsgefuhle) та *оцінні судження* (Urteilsurteil), *похідні від Urteil* (точки зору, судження, вироку).

Розмежування аж до протиставлення гносеології (вчення про пізнання), етики (теорії про мегацінності) та естетики (науки про оцінне судження смаку) було необхідне Канту для виявлення їх специфіки. Особливе значення І. Кант відводив філософії, сферу дії якої можна підвести під такі запитання: 1) що я можу знати? 2) що я повинен знати? 3) на що я можу надіятися? 4) що таке людина? На перше питання відповідає метафізика, на друге – мораль, на третє – релігія, на четверте – антропологія. Хоча, по суті, все можна було би звести до антропології, оскільки три перших запитання стосуються останнього [515, с. 370].

На відміну від Канта, Гегель побудував свою філософську систему на основі змістового взаємозв'язку пізнання, оцінки та цінності. Для їхнього синтезу він використав принцип доцільності. У Гегеля ціль розвивається в ідеї, яка поєднує логіку понять з об'єктивною реальністю через доцільну дійсність. Тому гегелівська ідея функціонує в «подвійному образі». За своїм змістом вона є не що інше, як людська свідомість у єдності знань та оцінки, істини та цінності. Цю єдність Гегель називає «пізнанням вищого рівня, яке містить у собі істину як таку».

Сутність цінностей, як наголошував Г. Ріккерт, полягає в їх *значущості*, а не у *фактичності*. Він визначав цінність через принципи буття, пізнання і дійсності. Наука покликана виявити єдність проблемної сутності світу. А оскільки спеціальні науки, на відміну від філософії, не прагнуть досягнути ціле, пізнаючи певний сегмент дійсності, то основним завданням філософії є створення теорії цінностей, яка розмежує цінності за різноманітністю їх видів, специфікою та взаєминами.

Г. Ріккерт підносив цінність у ранг системо- та смислоутворюючої філософської категорії, оскільки те, що не належить до цінностей, «загалом не має жодного сенсу». Ріккерт переконливо довів, що всі мислителі, які

розвивали вчення про смисл людського життя, створювали водночас і системи цінностей.

Представники Баденської школи неокантіанства (Віндельбанд, Ріккерт) розглядали цінності як буття норми, що співвідноситься з нормативною свідомістю як ідеальне буття. Норми складають загальний план усіх функцій культури і визначають кожне окреме здійснення цінностей. Разом з тим способом буття норми є її значущість для суб'єкта, що тільки й надає їй статус норми.

М. Вебер виходив з неокантіанської тези, згідно з якою кожен людський акт виявляється осмисленим лише у співвіднесенні з цінностями. Він використовував неокантіанську традицію в розумінні цінностей з метою загальнотеоретичної інтерпретації соціального знання і соціальної дії. Вебер також піддав аналізу ціннісно-нормативний зміст і смисл таких феноменів, як релігія, господарство, політика, моральна культура, а також характер їх взаємозалежності між собою.

Згідно з концепцією Макса Шелера, апріорна структура цінності не залежить від цілепокладаючої діяльності суб'єкта, а навпаки – задає онтологічну основу особистості. Ранги цінностей пов'язані з такими їхніми ознаками, як ступінь викликаного ними задоволення, довговічність/короткотривалість, екстенсивність/інтенсивність тощо.

Відмова від пошуку універсальної системи цінностей і утвердження множинності рівноправних ціннісних систем виявилися концептуальною основою для школи культурно-історичного релятивізму (Дільтей, Шпенглер, Тойнбі, Сорокін та інші). Результати порівняльних культурних досліджень, які стали емпіричним базисом для утвердження ідеї відносності як змісту, так і ієрархічної структури цінностей будь-якої культури (Боас, Ріверс, Рут Бенедикт, Самнер), 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 неможливо сформулювати універсальний культурний кодекс для людства в цілому (висновок М. Херсковіца).

Аналіз цінностей посідає значне місце в соціокультурних концепціях у зв'язку з проблемою умов інтеграції соціальної системи та забезпечення соціальної взаємодії. У функціоналістській концепції Редкліфф-Брауна основною і абсолютною цінністю визнається виживання суспільства; решта культурних цінностей слугують інструментами для її забезпечення.

Школа структурно-функціонального аналізу (Т. Парсонс та його послідовники) акцентує на необхідності збереження будь-якої системи цінностей, що поділяються значною кількістю людей. Такий ціннісно-

консолідує простір є однією з основних складових як культури, так і соціальності в цілому.

Макс Вебер інтерпретував проблематику цінностей в неокантіанському розумінні. Він виходив з того, що кожен людський акт виявляється осмисленим лише у співвідношенні з цінностями. На його переконання, саме цінності визначають норми поведінки й індивідуальні цілі суб'єктів.

Ф. Brentano розрізняв акти уявлення та судження, вважаючи джерелом цінностей акти «любви та ненависті» й відносячи їх до більш фундаментальних феноменів, на відміну від суджень, котрі мають у своїй основі раціональну волю і зумовлюють надмірну інтелектуалізацію поняття «цінність». «Любов та ненависть», згідно з Brentano, лежить в основі кожної об'єктивної цінності.

К. Клакхон визначав цінності через бажане і поділяв їх на три групи: 1) те, що переживається як цінність; 2) те, чого хочуть; 3) те, що слід бажати. Згідно з його тезою, за відсутності цінностей життя суспільства виявилось б неможливим, оскільки функціонування соціальної системи не змогло би зберігати спрямованість на досягнення групових цілей, індивіди не отримали б того, що їм треба, і не відчували б необхідний мінімум спільності мети.

В. Вільямс нараховує чотири субстанційні якості цінностей. По-перше, вони мають концептуальний елемент, який більш глибокий, ніж почуття, емоції та потреби. У цьому значенні цінності розуміються як абстракції, виведені з досвіду. По-друге, цінності афективно наповнені й обов'язково містять емоційний аспект. Емоції можуть не бути актуальними, однак вони потенційно наявні завжди. По-третє, цінності не є конкретними цілями, а співвідносяться з цілями і слугують своєрідними критеріями вибору. По-четверте, цінності обов'язково істотні.

Засновник Марбурзької школи неокантіанства Г. Коген пов'язував цінності з «чистою волею трансцендентального суб'єкта», котра спонукає як змістову, так і формальну структуру цінностей. Пізнавальний процес у Когена набуває ознак послідовних актів синтезу апріорних законів мислення. Як наслідок, невизначений предмет поступово визначається, втім, залишається недовершеним і відкритим для нових визначень під час подальших синтезів.

На думку Г. Когена, істина походить не з відповідності знання реальності, а з етичних норм та цінностей, які інкорпорується в пізнання. Тому, наприклад, поняття «тотожність», яке визначає принцип неперервності мислення, по суті, є благом та цінністю. Власне, цінність забезпечує взаємозв'язок трьох філософських наук – логіки, етики й естетики – в обґрунтуванні єдності й цілісності духовної культури в цілому.

Загалом же позицію вчених вищезгаданих напрямків можна висловити сентенцією В. Віндельбанда: «Філософію слід розуміти в її систематичному смислі – як критичну науку про загальнообов'язкові цінності. Це визначає як предмет філософії, так і її метод» [111, с. 23].

Всі предмети природи володіють подвійним буттям – природним та ціннісним (аксіогенним). Це зумовлює різні підходи до їх освоєння. Якщо за умов науково-теоретичного освоєння об'єкт розглядається таким, яким він є поза і незалежно від свідомості суб'єкта, то при ціннісному освоєнні – таким, яким є його значення для задоволення потреб та інтересів індивіда.

Цінність як властивість притаманна предмету або явищу не апіорі, не з огляду на внутрішню структуру об'єкта, а тому, що об'єкт виявився носієм певних соціальних відносин, залученим у сферу суспільного буття людини. Однак пов'язана з конкретним предметом або явищем якимось індивідом цінність є індивідуальною, тому оцінок одного й того ж об'єкта може бути стільки, скільки існує суб'єктів оцінки.

Реальною основою їх різноманітності є індивідуальні особливості суб'єкта оцінки, специфіка його потреб та інтересів. Водночас оцінка відображає об'єктивну реальність. На цій основі повторювані оцінки формують норми і принципи соціокультурних утворень (груп і суспільства в цілому), які являють собою усталені оцінки у їх взаємодії на поведінку людини.

Для народження цінностей недостатньо наявності суб'єкта та об'єкта, як зрештою, і емоційного стосунку першого до другого: потрібна ще й особлива «ціннісна позиція» суб'єкта. Така позиція виникає в ситуації вибору. Причому цей вибір має здійснюватися в більш-менш вільному форматі й за наявності щонайменше декількох альтернатив.

Ціннісне відношення – це особлива група відношень значущості, що реалізується лише в людському суспільстві і лише завдяки цьому існує як соціальний феномен. Ціннісне відношення є специфічним і необхідним аспектом виявлення значення об'єкта для суб'єкта. Ціннісне відношення, яке розглядається з позицій суб'єкта, реалізується у двох площинах – як віднесення до цінності оцінюваного об'єкта, а також як його осмислення.

Цінність являє собою відношення, причому відношення специфічне, оскільки вона пов'язує об'єкт не з іншим об'єктом, а з суб'єктом, тобто носієм соціальних і культурних якостей, які визначають надіндивідуальний зміст духовної діяльності. Діяльність людини є реальним відношенням, у якому людина виступає як суб'єкт, хоча в іншій ситуації діяльності вона виявляється об'єктом для іншого суб'єкта або навіть для самої себе (коли має місце роздвоєння особистості, яке дозволяє здійснити акти самопізнання, самооцінки тощо). Цінність виникає в процесі об'єктно-суб'єктного відношення, не будучи ні якістю об'єкта, ні переживанням іншого об'єкта.

Згідно з твердженням М. Рокіча, цінність є усталеним переконанням, згідно з яким певний спосіб поведінки є індивідуально або соціально вирашним порівняно з будь-яким іншим способом поведінки або існування в аналогічній ситуації. Система ж цінностей являє собою відносно усталену сукупність переконань. При цьому виокремлюються три типи переконань: екзистенційні, оцінні та прогностичні. М. Рокіч відносить цінності до останнього прогностичного типу, який дозволяє орієнтуватися в контексті

бажаних/небажаних способів поведінки (операційні, інструментальні цінності) та функціонування (сміслові, термінальні цінності).

Дослідники термінальних цінностей структурують їх на два класи залежно від того, на кого вони скеровані: *на соціум (інтерперсонально сфокусовані)* чи *на індивіда (інтраперсональні)*. Співвідношення цих цінностей у кожної людини є індивідуальним і широко варіативним: в одних переважають інтерперсональні цінності, в інших – інтраперсональні. Це співвідношення значною мірою визначає соціальну поведінку й позицію індивіда.

У наш час змінюється тип соціальності, формується нова соціальна структура, переосмислюються і трансформуються традиційні соціальні інститути. Основною рисою стає співіснування традиційних і нових цінностей, концептів, способів життєдіяльності.

Останнім часом резонансних ознак набув дискурс довкола корелятивної залежності функціональних можливостей і соціально-політичної ефективності соціалізації та культурації. Культурація – відносно новий понятійний конструкт, який означає інтеріоризацію накопичених в історії культури знань, цінностей та ідеалів. Якщо соціалізація робить людину виконавцем певних соціальних ролей, які відповідають потребам конкретного типу суспільного устрою, то культурація пропонує індивіду цінності, породжені всіма народами в усі часи, оскільки вони опредметнені в пам'ятках культури і репрезентуються ними на всезагальний огляд і оцінку.

Т. Парсонс уподібнював цінності принципам, на основі яких відбувається консенсус у тих чи інших сегментах суспільства. Цінності – це «неемпіричні об'єкти», які викликають ставлення на кшталт благоговіння. Проте вони визнають обов'язкову значущість норм, до яких апелюють. Власне, механізм соціалізації індивіда є пристосуванням до наявних цінностей, котрі існують у соціокультурній системі у вигляді норм і стандартів.

Оскільки цінності мають властивість нормативності, то це дозволяє людині відповідним чином орієнтуватися в соціальному середовищі. Будь-яка система соціальних норм і цінностей містить: 1) визначені суспільно-значущі стимули діяльності, що є метою або ідеалом; 2) зразки та правила нормальної (загальноприйнятної для даної соціальної системи) поведінки; 3) санкції у випадку відхилення від соціальних норм.

Цінності – це узагальнені уявлення людей відносно найбільш значущих цілей і норм поведінки, які визначають пріоритети сприйняття дійсності, задають орієнтації дій та вчинків в усіх сферах життя. Вони – основа суспільного порядку. У цьому розумінні цінності виступають креативною системою цілого спектру суспільних норм.

Історичний перехід від традиційної культури до культури інноваційної, особистісно-креативної, різко змінив співвідношення ціннісного та нормативного механізмів управління поведінкою членів суспільства – від домінування *нормативного* до переважання *ціннісного*.

Предметність та істина мислення базуються на нормативності. Цінності також є нормативними. А от в істинності й науковості цінності не мають потреби, оскільки вони функціонують у зовсім іншій сфері і за іншими законами. Цінності більші динамічні, ніж норми й стандарти.

У 30-х роках ХХ століття Томас і Знанецький редукували цінність до норми, однак вони вважали, що цим створили передумови для теорії соціальної організації, а не культури. Дещо пізніше, у 1949 році, К. Девіс підкреслив, що проблема співвідношення нормативного та фактичного є проблемою культури та її функції, оскільки культура є сукупністю ціннісних стандартів і зразків, які транслуються в суспільстві і набувають загальноприйнятної нормативістики. Внаслідок цього культура виявляється нормативною системою, а цінності – частиною цієї нормативної системи. З іншого боку, цінності не лише породжуються культурою як нормативною системою, а й перманентно створюються в результаті задоволення потреб індивідів [431, с. 95].

Згідно з Т. Парсонсом, соціальну структуру суспільства утворюють певні ідеї, цінності й норми поведінки, які існують на рівні культурної системи та суспільної свідомості. Парсонс вважав, що цінності й культура в цілому мають символічний характер. При цьому культура, яку можна розглядати ще й як сукупність способів орієнтування, втілюється у значущих символах: елемент загальноприйнятної системи символів, що слугує критерієм або стандартом для вибору серед альтернативних орієнтацій, якраз і називається цінністю.

Характерною ознакою ціннісного образу є його символічний характер. Символ – це умовне позначення певного явища або поняття чимось іншим на основі подібності з метою стисло й переконливо передати певну ідею, інтенцію чи спонуку. Власне, символ і є образом, взятим в аспекті своєї знаковості, орієнтованим на знаковість як на вирішальну критеріальну ознаку.

Щоправда, переносне значення, яке надає об'єкту символічного характеру, не обов'язково містить у собі ціннісний смисл – символ може бути аксіологічно нейтральним, з огляду на суто семіотичне явище. Природа символу саме семіотична, а не аксіологічна, тому, наприклад, символічне тлумачення культури Е. Кассіерером не є аксіологічною теорією. Втім, символіка може містити й ціннісні формати та контексти*, і чим більше вона їх містить, тим більш значущою виявляється для суб'єкта засвоєння символічної пропозиційності.

Т. Парсонс довів, що цінності можна розглядати як символи, які слугують критеріями або стандартами при виборі оптимальної альтернативи. Причина полягає в тому, що цінність – це символ і водночас норма. Критерій

*Річ у тім, що фізично однорідні символи можуть бути (і часто бувають) ціннісно неоднорідними: кам'яний стовп, мармурова колона чи кладовище залежно від особливостей історичної та соціокультурної доби можуть набувати істотно відмінного, ціннісного (сакрального чи профанного) значення. Це пояснює, чому соціально-політичний простір чи його окремі відтинки позначаються ціннісними маркерами неоднорідно, в надзвичайно широкому значеннєвому (модальному) діапазоні.

розмежування цінностей та норм Т. Парсонс сформулював таким чином: якщо цінність є нормативним стандартом, який визначає бажану поведінку системи відносно її оточення, не диференціюючи при цьому функції одиниць або їх можливих соціальних співвідношень, то норма є стандартом, котрий визначає бажану поведінку для одиниці або класу одиниць у специфічних для них контекстах.

Як зазначав у своїй праці «Чому я не християнин» Б. Рассел, питання про цінності не має стосунку до істини та хиби. У свою чергу істина також не є цінністю, оскільки вона не є «значенням для суб'єкта». Гносеологічна істина є «відношенням між», а не «відношення до». Натомість цінність є «реальним значенням об'єкта до суб'єкта», а ціннісна оцінка – виявом відношення суб'єктом до об'єкта.

За певних соціокультурних обставин істина може володіти цінністю – зокрема, в тому випадку, коли соціокультурний суб'єкт відчуває потребу в істинному знанні як такому або в деякій конкретній науковій істині. Хоча, в принципі, істина як така – і в гносеологічному, і в онтологічному аспектах – є аксіологічно нейтральною, оскільки теорема Піфагора, закон земного тяжіння або закономірність утворення додаткової вартості не мають ніякого відношення до суб'єктивності людини, цінність же є віддзеркаленням «суб'єктивованості об'єкта». Тому в реальному житті істину часто приносять у жертву тим чи іншим цінностям – релігійним, політичним, моральним, естетичним тощо.

Істина може бути носієм цінності, але на відміну від добра та краси вона не є самою цінністю. Істина може мати цінність, а може й не мати, оскільки сама вона позаціннісна, суто об'єктивна – звідси поняття це може мати одночасно гносеологічний та онтологічний смисли; однак надавати йому аксіологічного смислу – означає відкидати можливість правильного відображення нашою свідомістю об'єктивного буття.

Сутнісна відмінність цінності від істини виявляється остаточно зрозумілою тоді, коли ми усуваємо помилку, поширену не лише на рівні буденної свідомості, а й у міркуваннях багатьох фахівців гуманітарних дисциплін. Йдеться про невміння розрізняти «цінності» та «носіїв цінностей». Свого часу М. Шелер довів, наскільки принциповою є ця відмінність: носієм цінності є дещо конкретне – будь-який матеріальний, духовний, художній, реальний чи уявний, природний чи рукотворний предмет, річ, дія або подія; натомість цінністю є значення цього предмета для суб'єкта.

Тому матеріальним або духовним може бути носій цінності, а не вона сама. Це означає неправомірність поділу цінностей на матеріальні та духовні, оскільки цінність знаходиться зовсім в іншій площині, ніж ця онтологічна дихотомія. Як слушно зазначав Г. Ріккерт, **сутність цінностей полягає в їхній значущості, а не у фактичності; фактичність – це носій цінності.**

Не слід вважати цінністю користь (корисність), оскільки ця категорія є праксеологічною, а не аксіологічною: користь є позитивним значенням

одного об'єкта для іншого, тому вона настільки ж об'єктивна, як і істина; вона науково обґрунтовується і спростовується, незалежно від того, чи мова йде про користь вітамінів чи про вивчення математики. Скажімо, їжа для людини є корисною, а носієм цінностей вона стає лише тоді, коли її співвідносять з людиною не як з об'єктом-організмом, а як із суб'єктом релігійної, політичної, обрядової, естетичної і т.ін. діяльності – наприклад, як ритуал причащення хлібом та вином, як піднесення шанованому гостю хліба-солі, як їжа на поминках, на церемонії дипломатичного прийому тощо.

Порівняно з користю цінність виявляється не практичним, а символічним відношенням; тому цінність – феномен специфічно культурний, невідомий життю тварин, тоді як користь характеризує біологічний рівень буття такою же мірою, як соціокультурний – харчування є корисним як для тварини, так і людини.

Усвідомлення людиною смислу певного відношення до світу не дається їй безпосередньо й автоматично, а вимагає складної і специфічної внутрішньої діяльності, оцінювання свого життя, розв'язання особливої «задачі на смислу», що виникає тільки на певній стадії розвитку свідомості. Ціннісна свідомість – це форма світогляду, заснована на цінностях. Чимало суспільствознавців вважають, що на роль провідної форми світогляду в історичній епосі ХХІ століття з найбільшою вірогідністю претендує ціннісна свідомість. Саме вона має прийти на зміну свідомості ідеологічній. Безперечно, як і раніше, існуватимуть міфічна, релігійна та ідеологічна свідомість, але зразки й обґрунтування ключових форм соціальності формуватимуться вже на основі ціннісних, а не міфологічних, релігійних чи ідеологічних пріоритетів.

Історичною точкою відліку аксіологічного етапу (тобто предметного дослідження аксіосфери) можна вважати появу трьох частин книги Р. Г. Лотце «Мікрокосмос» (1856-1864). Автор цієї праці вбачав у цінностях передусім регламентаційну функцію: те, *що повинно бути* (Sollen), має слугувати дороговказом для того, *що є* (Sein).

Що ж стосується самого терміна «аксіологія» (від грецьк. *axios* – цінний та *logos* – поняття, вчення), то він був уведений до наукового тезаурусу в 1902 році П. Лапі і став активно використовуватися у філософії, соціології, політичній науці та психології. Розробка проблеми цінності тривалий час залишалася своєрідною монополією європейської філософії. Сформована на початку ХХ століття як напрямок на основі неокантіанських учень (В. Віндельбанд, Г. Ріккерт), згодом вона отримала значне поширення у працях як німецьких, так і американських вчених (М. Шелер, Н. Гартман, Д. Дьюї, Р. Б. Перрі).

Якщо філософію розуміти не лише як науку про найбільш загальні закони розвитку природи, суспільства та мислення, а й як науку про місце людини у світі, про основні закони і принципи пізнання, оцінку і перетворення людиною об'єктивної дійсності, то загальна теорія цінностей,

або аксіологія, повинна мати статус обов'язкової складової частини філософського знання.

Цінність – це значущість чогось для людини. Вона визначається світоглядом. Домінантне значення в системі цінностей має ідеал – та ідея, зміст якої відображає найбільш істотне, значуще для людини. Цінності є поєднанням моральних та інтелектуальних принципів, що реалізують смисл життя, трансформацію життєвого смислу в конкретні дії.

Ціль – це механізм переведення смислу зі статичного стану в динамічний засобом цінностей (ціннісних пріоритетів і регуляторів). Вона належить до найскладніших суспільних феноменів: саме цілі втілюють досягнення людства і саме мета виявляється найбільш беззахисною, коли втрачає сенс функціонування соціум та ті цінності, які таке функціонування зумовлюють, супроводжують і мотивують.

Цінність можна визначити як цільову бажану подію. Якщо суб'єкт цінує об'єкт, то це означає, що суб'єкт діє таким чином, щоб досягти рівня об'єкта або принаймні уніфікуватися з ним.

Специфіка розгляду поняття цінність полягає в тому, що цінності виражають відношення суб'єкта, яке відображає значущість об'єкта в оцінці (від негативної до позитивної) і залежність властивостей об'єкта від особливостей суб'єкта. Спираючись на визначення Н. Смерзера, під цінностями слід розуміти значущі, загальноприйняті, такі, що поділяються суспільством (соціальною групою), переконання щодо цілей, до яких люди прагнуть, і щодо основних засобів їх досягнення.

Фактично особистість завжди займає позицію оцінки щодо всіх компонентів навколишнього середовища і соціальної дійсності. Цінності слугують своєрідним першопоштовхом, необхідною умовою для взаємодії суб'єкта з об'єктом з точки зору критеріїв корисності та бажаності.

Як слушно зазначав О. Лоський, «усе життя приводиться в дію винятково через любов до певних цінностей» [362, с. 182]. Цінності – це те, заради чого щось відбувається, робиться, перетворюється. Відношення в об'єкті та між об'єктами в цьому випадку мають значення лише настільки, наскільки вони можуть бути істотними для такої динаміки. Цінності є узагальненими уявленнями, що виконують функцію ідеалів, стереотипів суспільної та індивідуальної свідомості. Вони функціонують як ідеальні критерії оцінки і орієнтації особистості й суспільства. Цінності формуються як ідеали – тобто моделі належного, котрі задають спектр інваріантних граничних параметрів бажаних перетворень дійсності.

Цінності репрезентують внутрішній світ особистості. Вони є виразником стабільного, усталеного, фундаментального. Формуючись у сфері індивідуального досвіду суб'єкта, особистісні цінності віддзеркалюють не стільки динамічні аспекти індивідуального досвіду, скільки інваріантні аспекти соціального і загальнолюдського досвіду, що привласнюються індивідом.

Що ж стосується ціннісних орієнтацій особистості, то вони забезпечують стрижень, загальну лінію, своєрідну вісь, яка врівноважує вчинки, діяльність, спрямованість, пріоритети тощо. Розвиток ціннісних орієнтацій відбувається на основі ціннісного характеру мислення, присвоєння цінностей, їхньої гармонізації з потребами, що визначають спрямованість свідомості й самосвідомості і є ціннісним вектором розвитку особистості.

Е. Дюркгейм аргументовано стверджував, що основою суспільства, яка забезпечує його інтегрованість і мінімально необхідну консолідованість, є суспільна свідомість у сукупності таких складових, як спільні вірування, цінності та норми. Послаблення цих зв'язків і почуттів загрожує дезінтеграцією і розпадом суспільства. Натомість змістовно-аксіологічна єдність і несуперечливість суспільної свідомості визнавалася Дюркгеймом найважливішим засобом забезпечення стабільності соціальної системи, її прийнятного і передбачуваного функціонування.

Справедливість постає невід'ємною складовою ціннісної системи суспільства, яка підпорядковується закономірностям соціального і світоглядного еволюціонування. Найважливішими соціокультурними складовими масової свідомості є потреби, інтереси та цінності. Причому діапазон і спрямованість цих складових визначає змістову специфіку масової свідомості – тобто те, чим світоглядно й аксіологічно відрізняються масові свідомості різних соціумів суспільстві (чи навіть одного суспільства в різні епохи). Уявлення про справедливість вкарбовуються в масову свідомість настільки, наскільки вона задовольняє масові потреби, викликає масовий інтерес і постає консенсусною цінністю.

Предмети і явища сприймаються потрібними, важливими і бажаними завдяки ціннісній свідомості. Саме через цей тип свідомості ті чи інші аспекти дійсності приваблюють людей і спонукають їх до відповідних дій. Основною функціонально-інструментальною інтригою ціннісної свідомості є значення конкретно-історичного явища чи предмета для конкретно-історичного суб'єкта (індивіда, суспільства, культури, цивілізації), себто з'ясування, визначення, в чому саме полягає їхня цінність. Оскільки значущість будь-чого не є трансчасовою константою, то вирішального значення набуває виявлення і концептуалізація динаміки ціннісних змін, систематизація факторів і детермінант, котрі визначають ціннісні зміни, трансформації, еволюціонування.

Якщо цінність подати у вигляді якості, то ціна – її кількісний сурогат, а потреба – суб'єктивний аналог. Створення ціннісного образу є результатом утілення в індивідуальній свідомості певного соціокультурного досвіду. Ключовим питанням теорії цінностей закономірно вважається сократівське «що є благо?»

Одним з основних елементів ціннісного простору є ціннісно-орієнтовані групи, які посідають відповідні позиції як у соціальному, так і в ціннісному просторі. При цьому для членів ціннісно-орієнтованих груп ціннісний простір є первинним щодо простору соціальної сфери, під якою

слід розуміти інтегровану і відповідним чином упорядковану сукупність соціальних суб'єктів (елементів даної системи), котрі перебувають у процесі соціальної взаємодії і утворюють певну цілісність, спроможну виокремлювати себе з навколишнього середовища, здійснювати заміну цих елементів, перебудовувати свою структуру – іншими словами, адаптуватися до зовнішніх умов під впливом суспільних змін.

Е. Дюркгейм рекомендував інтерпретувати соціальні системи з погляду критеріального маркера моральних цінностей. Всі людські асоціації як соціальні утворення вибудовуються на певних світоглядно-поведінкових зразках – уніфікованому сприйнятті, оцінках і стереотипах, що складають колективну свідомість. У наслідок цього суспільство постає моральною реальністю, в умовах якої основу світоглядного нормативізму утворюють певні неписані правила, спільні цінності. Зміна суспільства пов'язана насамперед зі зміною консенсусу щодо цінностей, порушеної рівноваги в цьому аспекті. Аби відтворити рівновагу, треба змінити соціальну організацію суспільства.

Важливим теоретико-методологічним аспектом є розмежування моральних проблем та моральних дилем. Моральна проблема – це конфлікт між власним інтересом та моральним обов'язком, а моральна дилема з'являється тоді, коли кожна з альтернативних дій у тій чи іншій ситуації може бути морально обґрунтованою, виправданою. Існує два види моральних дилем. Згідно з першим – людина повинна вчинити дві дії, кожна з яких, попри істотну відмінність від іншої, є правильною. Згідно з другим – людина водночас повинна і не повинна робити один і той же вчинок.

Детермінуючи мотивацію особистості, цінності забезпечують виразність і усталеність особистісних ознак, спадкоємність певного типу потреб, інтересів, поведінки і діяльності. Вони визначають ієрархію істотності (людське, культурне, соціальне і т. ін.) тих чи інших предметів і явищ як соціальної дійсності, так і евентуальності. Розвиток ціннісних орієнтацій – ознака зрілості особистості, показник міри її соціальності. Саме глобальна криза цінностей постає ключовою детермінантою мегатенденцій розвитку і протистояння (світоглядного, міжконфесійного, аксіологічного, геополітичного, мілітарного, етичного, естетичного) на зламі II – III тисячоліть.

Як зауважив Еміль Дюркгейм, будь-яка дія чи мотивація людини, розглянута поза соціальним контекстом, є ціннісно нейтральною. Суспільна істотність, значущість, прийнятність чи неприйнятність набувають дійсних ознак лише в разі їх залучення в конкретно-історичний суспільний контекст, якому притаманна структурована система світоглядних, ціннісних, етичних та інших критеріїв і нормативів. Е. Дюркгейм із цього приводу зазначав: «Не варто стверджувати, нібито дія обурює нашу свідомість, оскільки вона злочинна; насправді все відбувається з точністю до навпаки – наміри й зусилля злочинні лише тому, що вони обурюють нашу свідомість. Ми засуджуємо дещо як злочин не тому, що це – злочин за деякими абсолютними і трансчасовими критеріями, а вважаємо це злочином, бо засуджуємо його» [205, с. 82-83].

Насправді юридична та звичаєва нормативістика не є якимось сакральним субстанціалом – це похідна від панівних уявлень про неї на рівні конкретно-історичного формату суспільної свідомості. Саме зазначений формат легітимізує той чи інший різновид нормативістики, а не навпаки. Якщо кореляція є неповною, то це лише тому, що втілення на рівні суспільної практики вимог суспільної свідомості не може відбуватися одразу, в онлайн-режимі, що завжди потрібен певний проміжок часу для канонізації вердиктів громадської думки, масової свідомості.

Схожу з Емілем Дюркгеймом думку висловив і Бенедикт Спіноза, який зауважив: ми любимо речі не тому, що вони мають певну об'єктивну цінність; насправді кожна «об'єктивна» цінність зумовлена суб'єктивним ставленням до неї тих чи інших суспільних верств чи окремих особистостей. З цією тезою солідаризувався і Артур Шопенгауер, на переконання якого «щасливими чи нещасними робить нас не дійсний формат речей на рівні об'єктивної дійсності, а те, як ці речі позиціонує, ієрархізує наша уява» [637, с. 271].

Якщо зміст цінностей зумовлений культурними досягненнями суспільства, то світ цінностей – це перш за все світ культури в широкому сенсі слова, сфера духовної діяльності людини, її етичної свідомості, тих оцінок, у яких виражається міра духовного багатства особистості. Саме з огляду на цю обставину цінності не можна розглядати як просте продовження або відображення інтересів – вони володіють відносною самостійністю.

Конфігурація цінностей визначає культурний тип спільноти. Рут Бенедикт у книзі «Моделі культури» наполягала на визнанні рівності всіх культур і на взаємній толерантності наявних культурних зразків як єдиноможливої продуктивної наукової основи міжкультурної гармонії та інтерактивних обмінів. Ключова теза полягає у визнанні цінності існування різних видів культур. Ця обставина повинна відкривати можливість для їх гармонійного співіснування, а не ставати на заваді зазначеному процесу.

Фактично йдеться про плюралістичний світ культури, у якому кожна культура постає у вигляді єдиної цілісності зі своїми чітко вираженими зразками. Рут Бенедикт хоч і не визнає культуру людства цілісною чи хоча б потенційно цілісною, однак не вважає цю обставину ні теоретичною, ні праксеологічною проблемою чи перешкодою на шляху до гармонійного співжиття і взаємодоповнення.

Істотною теоретичною проблемою на сучасну пору залишається визначення об'єктивної цінності та об'єктивного значення культури: якщо у культури відсутня загальна мета, то культура перетворюється у своєрідну гру, коли людський дух ніби грає сам із собою. У такому випадку виникає запитання: а чи є у такої гри якась спільна ідея та завдання? Якщо такої ідеї та завдання нема, то гра людського духу перетворюється на інфантильну фантазію, а загроза самознищення культури набуває реальних обрисів.

Таким чином, проблема існування людини є не проблемою об'єктивного буття, а проблемою об'єктивної цінності.

Цінності не мають універсального, культурно-цивілізаційного й історичного значення: одна й та ж сама цінність у різних суспільствах може мати істотно відмінне смислове, а відтак і ціннісне навантаження. Класичну формулу тези культурного релятивізму сформулював В. Г. Самнер у «Народних звичаях». Він висловив тезу, згідно з якою цінність або згубність певних звичаїв цілком і повністю залежить від їх виправданості умовами життя та інтересами конкретного місця й часу.

Найбільш детально принцип культурного релятивізму був визначений у культурній антропології М. Херсковіца, зокрема в його праці «Людина та її заняття». Оскільки стандарти й цінності мають особливий характер у різних культурах, то Херсковіц зробив висновок щодо неможливості сформулювати універсальний культурний кодекс для людства в цілому.

Складним теоретичним аспектом продовжує залишатися 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 точки зору динамізму, гнучкості й продуктивності. Важлива перевага західної цивілізації полягає в тому, що за умов соціокультурних змін цінності оперативно коригуються.

Наприклад, у часи Лютера і Кальвіна головною цінністю вважалася економність. Ця цінність була недоліком у часи феодалного суспільства, але згодом стала перевагою, оскільки зазначена норма сприяла первинному накопиченню капіталу. Між іншим, Японії вдалося увірватися в постіндустріальне суспільство саме завдяки симбіозу і вмілій трансформації традиційних цінностей, а не за рахунок використання лише власних цінностей чи прийняття західних.

Цінності – це стійке переконання в тому, що певний тип поведінки чи дії має перевагу в наявному типі культури (культурному континуумі). Цінності є елементом культури, який складає основу нормативного механізму регуляції соціальної поведінки. Ціннісні орієнтації утворюють найвищий рівень в ієрархії диспозиційних утворень, вказуючи на схильність до певного сприйняття умов життя та діяльності, а також поведінки.

У ситуаціях морального вибору цінності слугують критеріями прийняття соціальним суб'єктом важливих, визначальних рішень. Цінності можна співвіднести з цілісністю способу життя: як відображення соціальних інтересів, вони виражають суб'єктивну позицію, світогляд і етичні принципи соціальних суб'єктів.

Реальною основою різноманітності ціннісного діапазону є індивідуальні особливості суб'єкта оцінки, специфіка його потреб та інтересів. Водночас оцінка відображає об'єктивну реальність. На цій основі повторювані оцінки формують норми і принципи соціокультурних утворень (груп і суспільства в цілому), які являють собою усталені оцінки у їх взаємодії на поведінку людини.

Феноменологія Е. Гуссерля пояснює, яким чином ідеальні, культурні символи у формі релігійних цінностей сприймаються та осмислюються в релігійній свідомості, у світі людської суб'єктивності. Гуссерль стверджував, що існує дещо, що наукою або не охоплюється, або залишається поза сферою її уваги. Ці особливі переживання виявляють себе у формі особливого типу рефлексії – феноменологічної редукції, яку індивід визначає як переакцентування кута зору: від предмета в цілому на переживання його значущих властивостей.

Така процедура виявляється можливою в результаті фундаментальної властивості свідомості – інтенційності, тобто спрямованості на певний орієнтир, пріоритет чи мету. Зазначена інтенційність цілком притаманна, наприклад, релігійному досвіду, коли в результаті спрямованості на спілкування з Богом релігійні цінності або все, що пов'язане з ідеєю Бога, переживаються як даність, самоочевидність, стають значущими, наповненими найвищого, особливого смислу для віруючого суб'єкта.

Соціальне буття є світом цінностей, який породжує специфічну форму існування цього буття – культуру. У контексті культурної діяльності неможлива ситуація відсутності цінностей, є лише різні за змістом, якостями, рівнем організації, ієрархії, рівнем загальності цінності та способи їхньої інтерпретації.

У наш час поняття цінності набуло теоретично і прагматично універсальних ознак. Проте використання категорії цінності виявило проблему відсутності консенсусного контексту інтерпретації феномена «цінність», його понятійного, логіко-семантичного й лінгвістичного оформлення, методологічних меж використання. Відсутня загальноприйнята концепція цінності; серед філософів нема згоди не лише щодо змісту й проблематики теорії цінності, а й щодо змісту, природи й сутності самого поняття «цінність». Дотепер не визначено статус, обсяг і функції поняття цінності; у межах різних методологічних та гносеологічних підходів тривають дискусії щодо природи цінності.

Як зазначав Г. Ріккерт, «сутність цінностей полягає в їхній значущості, а не у фактичності» [491, с. 100]. Слід також зауважити, що «цінності можна виразити за допомогою ідей, обґрунтувати їх логічно, однак самі вони не є ідеями, а скоріше певним способом буття людини в світі, «способом ставлення до світу» [1, с. 140]. Г. Ріккерт підніс феномен цінностей до рангу системо- та смислотворчої філософської категорії. На його переконання, «все, що не можна віднести до переліку цінностей, не має абсолютно ніякого смислу» [491, с. 100].

Концептуальний напрямок Г. Ріккерта добудував В. Віндельбанд: «Під філософією у її систематичному смислі я розумію критичну науку про загальнообов'язкові цінності: саме цей фактор визначає предмет філософії та її метод» [111, с. 45]. Будь-яка діяльність визначається не лише цілями, а й цінностями, які складають основу діяльності, запліднюючи сенсом цільові орієнтири й пріоритети. Якщо мета характеризує процес діяльності

формально і технологічно, відповідаючи на запитання, якими мають бути результати діяльності, то цінність з'ясовує змісти і смисли, визначаючи засобом цих критеріїв, навіщо потрібен очікуваний результат. Ця обставина пояснює, чому цінності мають першочергове значення для будь-якого виду діяльності.

Культурна регуляція людської діяльності здійснюється через систему цінностей. На відміну від норм, яких слід дотримуватися, цінності передбачають вибір того чи іншого об'єкта, потреби чи мети. Цінність є глибинним виявом потреби. Людині притаманний двоєдиний онтологічний пріоритет: вона прагне перебувати в комфортному середовищі, яке позитивно ставиться до неї, і водночас намагається це середовище змінювати, розвивати в певному напрямку, за пріоритетними для себе принципами. Цінності слугують своєрідним орієнтиром на шляху пошуку нових парадигм життя.

Цінності відіграють найважливішу роль як в індивідуальному, так і в соціальному бутті, утворюючи основу всіх видів соціальної діяльності, своєрідне «ядро» особистісної визначеності людини, обумовлюючи її соціальні властивості та якості. Складаючи смисловий стрижень буття індивіда і конституюючи єдність його внутрішнього духовного світу, цінності пов'язують воедино цілісність індивідуального життя з життям соціуму. Джерелом ціннісних форм свідомості постає не індивід, відмежований від системи соціальних зв'язків і не суспільство, відчужене від індивіда, а їх нероз'ємна єдність, єдина соціокультурна цілісність.

Ціннісне відношення неможливе без співвіднесення предмета дослідження з наявного (усвідомленою чи неусвідомленою) шкалою цінностей. Людині, соціальній групі й суспільству завжди притаманна певна ціннісна структура. Вона існує навіть тоді, коли не усвідомлюється, не рефлексується і не стає частиною самосвідомості. Однак ціннісна структура не завжди складається довільно, тим більше в інформаційному суспільстві, яке цілеспрямовано виховує ціннісну свідомість. Суспільство формує у своїх членів ієрархію цінностей через прищеплювання їм певних інтересів і уявлень про істину, норму, мету, смисл, користь, ідеал, потреби тощо.

Уявлення про цінне та нецінне залежить не лише від властивостей об'єкта, а й значно більше від природи, особливостей і світоглядних пріоритетів оцінюючого суб'єкта. Наукова необхідність розгляду категорії «цінність» виникає тоді, коли постає питання про співвідношення діяльності суб'єкта та тих об'єктивних умов, у яких він функціонує.

Процесуальна послідовність полягає в такому: оцінюючий суб'єкт засобом ціннісної оцінки сприймає об'єкта-носія цінностей; віддзеркаленням же такої ціннісної оцінки об'єкта-носія цінностей є цінність. Розвиток аксіологічної проблематики значною мірою зумовлений суперечністю між об'єктивною природою цінностей та їх залежністю від суб'єкта і його оціночних суджень.

Ці протиріччя пояснюють значну кількість суперечливих і взагалі хибних міркувань. Наприклад, помилково розуміти цінності як породження

свідомості; необхідно розрізнати власне цінності та рефлексійні ціннісні уявлення, притаманні свідомості, оскільки останні не зовсім відповідають реально значущим цінностям.

Цінності відіграють найважливішу роль як в індивідуальному, так і в соціальному бутті, утворюючи основу всіх видів соціальної діяльності, своєрідне «ядро» особистісної визначеності людини, обумовлюючи її соціальні властивості та якості. Складаючи смисловий стрижень буття індивіда і конституюючи єдність його внутрішнього духовного світу, цінності пов'язують воедино цілісність індивідуального життя з життям соціуму. Джерелом ціннісних форм свідомості постає не індивід, відмежований від системи соціальних зв'язків і не суспільство, відчужене від індивіда, а їх нероз'ємна єдність, єдина соціокультурна цілісність.

Ціннісне відношення неможливе без співвіднесення предмета дослідження з існуючою (усвідомленою чи неусвідомленою) шкалою цінностей. Людині, соціальній групі й суспільству завжди притаманна певна ціннісна структура. Вона існує навіть тоді, коли не усвідомлюється, не рефлексується і не стає частиною самосвідомості. Однак ціннісна структура не завжди складається довільно, тим більше в інформаційному суспільстві, яке цілеспрямовано виховує ціннісну свідомість. Суспільство формує у своїх членів ієрархію цінностей через прищеплювання їм певних інтересів і уявлень про істину, норму, мету, смисл, користь, ідеал, потреби тощо.

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 обумовлена суб'єктно-суб'єктивними відносинами. Ці відносини слугують основою для формування ціннісних орієнтирів, із 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 універсальними загальнолюдського, культурного досвіду.

Основні чинники еволюції системи цінностей: а) пізнавальна активність суб'єкта; б) співвіднесення ним ціннісних переваг з інтерсуб'єктивними цінностями світу. Співвіднесення суб'єктом власної оцінки предметів світу з інтерсуб'єктивним буттям цінностей є чинником, спрямованим на становлення його системи цінностей.

Відмова від пошуку універсальної системи цінностей і утвердження множинності рівноправних ціннісних систем виявилися концептуальною основою для школи культурно-історичного релятивізму (Дільтей, Шпенглер, Тойнбі, Сорокін). Результати порівняльних культурних досліджень, які стали емпіричним базисом для утвердження ідеї відносності як змісту, так і ієрархічної структури цінностей будь-якої культури (Боас, Ріверс, Рут Бенедикт, Самнер), 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 (справедливісний, ціннісний, етичний і загалом світоглядний) кодекс для людства в цілому.**

Хоча на більш високих щаблях ієрархії аксіологічної шкали філософі-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.

Ще 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 аспектах. Між іншим, в одній з найбільш представницьких аксіологічних концепцій – у теорії американського філософа Р. Перрі – цінність тлумачиться 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.

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 зробити висновок: **благо як факт є чимось, що наділене цінністю – сутністю. Отже, моральні імперативи відштовхуються не від фактів, а від цінностей, які віддзеркалюють екзистенційно-спонукальну сутність.**

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. ін.) для суб'єкта. Отже, матеріальним або духовним може бути носій цінності, а не вона сама. Це означає, що стереотипізована онтологічна дихотомія матеріальні/духовні цінності некоректна: цього разу 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, у межах яких відбувається розширення або звуження царства цінностей, доступного для існування даної істоти. Причому специфіка любові полягає в тому, що вона спрямована на особистість як носія цінності, а не на особистість як таку» [628, 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 всіх 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 zusammenhangen*), котрі не залежать від виду і якості цінностей, так само як і від ідеї носія цінностей, а базуються на цінностях як таких [628, 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 в такий спосіб культура генерує принципово важливі для життя людей орієнтири – цінності. Т. Парсонс зазначав, що цінністю може вважатися «елемент загальноприйнятої 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 механізми 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 представити 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 шляхом 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, позаяк вони регулюють значно більший обсяг людських вчинків, а їх дотримання підтримується вже самими відносинами і взаємодіями між людьми.

Обґрунтування феномена цінності передбачає виявлення найбільш значущих підходів до цінностей, яким чином трактується поняття цінності з різних методологічних позицій. Для виявлення ракурсу аналізу цінностей різні філософські напрямки визначили різні методологічні підходи до теорії цінностей. Існує велика багатоманітність напрямів дослідження цінностей: соціокультурний, герменевтичний, феноменологічний, соціологічний, екзистенціалістський, персоналістський, соціально-психологічний, неопозитивістський, прагматичний, біхевіористський, постмодерністський. Аналіз теорії цінності доводить, наскільки неоднозначним може бути їх розуміння.

На прийняття рішень впливають різні фактори. Втім, вирішальне значення серед них мають ціннісні орієнтації. Саме вони організують 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, відіграють у життєдіяльності організуючу, спрямовуючу і регуляторну роль.

Цінність – компонент соціальної системи, що наділяється особливим значенням в індивідуальній і суспільній свідомості. Цінностями може володіти будь-який об'єкт (матеріальний чи ідеальний) – як реальний, так і уявний, – за умови, що він слугує фокусом прагнень груп і окремих осіб, розглядається як важлива умова існування, відповідним чином оцінюється і регулює поведінку людей.

Цінність є категорією як індивідуального, та і соціального ґатунку. Вона поєднує і опосередковує зв'язок між індивідом та суспільством. Цінність визначає, формує ціннісні орієнтації. Власне кажучи, 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 увиразнюється лише в контексті людських потреб. Цінність не притаманна об'єкту апіорі. Вона стає властивістю об'єкта

тоді, коли він є носієм певних соціальних відносин, унаслідок залучення у сферу суспільного буття суб'єкта.

Система цінностей пронизує собою всі форми суспільної свідомості під певним кутом зору: об'єднуючи певні інтереси різноманітними ідейними, етичними та естетичними засобами, вона набуває ознак найважливішого джерела мотивів поведінки, стимулів людської діяльності. Цінності – це вирішальний регулятивний фактор життя як окремого індивіда, так і всього суспільства.

Активність індивідів визначається двома показниками: 1) *ціннісною експектацією* (позиція, очікувана індивідом) – показником, що характеризує задоволеність ціннісним зразком; 2) *ціннісними потребами* (позиції, які намагається посісти індивід у процесі розподілу цінностей). Питання про практичне оволодіння об'єктом виявляється актуальним лише у зв'язку з ціннісним відношенням до нього, яке детерміноване потребами та інтересами суб'єкта. Одні дослідники цінностей акцентують увагу на зв'язку цінностей з потребами, інші віддають перевагу зв'язку цінностей з інтересами. Потреби, інтереси та цінності як форми суспільної свідомості виступають у ролі мотивів людських дій і спонук соціальної динаміки.

Однак у цій якості вони не є однопорядковими. Потреби та інтереси являють собою первинні стимули дій людини, початкове й безпосереднє відображення у свідомості людей їх буття. Що ж стосується цінностей, то їм у виконанні цих функцій відводять вищий рівень: у світі цінностей відбувається ускладнення стимулів поведінки людини і причин соціальних дій. На передній план виходить не те, що безумовно необхідно, без чого неможливо існувати, і також не те, що вигідно з точки зору матеріальних умов буття, а те, **що повинно бути, що відповідає уявленню про призначення людини з точки зору її гідності і самореалізації.**

Згідно з концепцією М. Шелера, апріорна структура цінностей не залежить від цілепокладаючої діяльності суб'єкта, а навпаки – задає онтологічну основу особистості. Ранги цінностей пов'язані з такими їх характеристиками, як довговічність/короткотерміновість, екстенсивність/інтенсивність, а також ступінь потреб, які вони задовольняють. Потреби – в найбільш загальному сенсі цього слова – істотна ланка в системі відносин кожного діючого суб'єкта, це – певна потреба суб'єкта в певній сукупності зовнішніх умов його буття. У цій своїй якості потреба є причиною діяльності чи навіть причиною всієї життєдіяльності.

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 шляхом впливу на становлення його життєвої позиції.

Цінності утворюють необхідну передумову цільових орієнтирів життєдіяльності індивіда і суспільства. Цілепокладання – це вияв буттєвої сут-

ності індивіда, процес активного формування індивідуальної реальності. Процес цілепокладання і подальшого досягнення мети є важливою потребою особистості, атрибутом її вільного волевиявлення. Усвідомлене цілепокладання – це генерування векторів вірогідного простору життя. Сама постановка мети здійснює вплив як на вірогідність її досягнення, так і на вірогідність інших подій. Цілепокладання постає творчістю, теоретичним генеруванням і втіленням на практиці образу нової реальності.

Цілепокладання – відправна точка будь-якої людської діяльності. Функція цілепокладання має першорядне значення для існування й розвитку кожної соціальної системи. Ціль набуває ознак передбачуваного майбутнього стану, якого свідомо прагнуть люди та організації. Цілепокладання є складним і тривалим процесом, зумовленим необхідністю трансформувати неусвідомлені бажання в чітко сформульовану мету, вибудувати у свідомості план необхідних дій і ресурсів для їх досягнення. У процесі руху до мети виникає безліч невідповідностей між образом цілі та реальними результатами. Цілепокладання передбачає оперативну корекцію цілі впродовж усього процесу її досягнення.

Мета є опредметненим бажанням, розумінням того, що індивід хоче, чого від прагне. Як ідеальний образ мета є складним, комплексним явищем, котре складається з очікувань, ідей, припущень, пріоритетів, настанов, стереотипів, емоцій. Хоча мета витлумачується як раціональний і свідомий феномен, однак не слід ігнорувати її емоційно-образне коріння, яке може не усвідомлюватися, але істотно впливає на змістовий формат мети.

Мета – це бажаний результат, предмет прагнення. Її уподібнюють ідеальному мисленнєвому передбаченню результатів діяльності та шляхів її досягнення за допомогою певних засобів. Вона є способом інтеграції в єдину систему різноманітних дій і зусиль. Мета тісно пов'язана з категорією «смысл», а також із бажаннями, прагненнями, намірами, уявленнями, «конструкціями» майбутнього, з волею та свідомістю.

Властивість визначати і досягати мету є суто людською. Тварини і рослини не володіють здатностями до цілепокладання: в основі поведінки тварин лежать інстинкти і рефлексії. Разом з тим слід враховувати, що визначення мети людини істотно залежить від її біологічних потреб. Утім, біологічна потреба (точніше, її задоволення) не є метою, поки не стає усвідомленою. Лише збагнувши її необхідність, ми отримуємо можливість сформулювати мету. Особливості задоволення потреб залежать від соціокультурних детермінант і пов'язані з метою найвищого рангу, яку індивід визначив для себе.

Мета не завжди достеменно усвідомлена людиною, оскільки в багатьох випадках і з різних причин людина здійснює чимало дій за принципом інерції і функціонального автоматизму, не задумуючись над метою і смыслом. Однак чим більш достеменно індивід усвідомлює і виокремлює своє буття в контексті зовнішнього світу, тим ґрунтовніше він усвідомлює власну

мету. Тому знання тісно взаємопов'язане з ефективним цілепокладанням, воно істотно детермінує ступінь ефективності цілепокладання.

3. Фрейд наполягав, що абсолютна більшість цільових пріоритетів дорослої людини насправді є втіленням її нереалізованих дитячих бажань. Наприклад, жагуче бажання дорослого чоловіка придбати автомобіль часто є компенсацією дитячої мрії про іграшку-машинку. Як правило, досягнення максимально ірраціональних цілей надає людині надзвичайно високий рівень суб'єктивного задоволення, котре, втім, не завжди пов'язується з об'єктивною і соціально значущою успішністю.

Виокремлюють такі ключові аспекти цілепокладання:

1. Цілепокладання – важливий механізм реалізації потреб людини. Щоправда, такий механізм не єдиний, позаяк чимало потреб людини реалізуються несвідомо, мають імпульсивний та нераціональний характер.

2. Цілепокладання – спосіб реалізації людської свободи. Людині неможливо нав'язати цілі: вона визначає їх особисто. Людина може прийняти чужі цілі лише в тому разі, якщо осмислено погодиться з їхньою ефективністю і доцільністю, але в будь-якому разі не за рахунок тиску ззовні. У праці «Людина в пошуках смислу» В. Франкл зазначав, що лише наявність по-справжньому важливої, особистісно значущої мети дає змогу людям не зламатися і вижити в нелюдських умовах. Позбавити людину свободи волі й знищити її здатність до цілепокладання означає знищити людину як особистість, як розумну, творчу і суверенну істоту.

3. Попри те, що на вибір цілей у більшості випадків здійснює вплив велика кількість соціальних норм і цінностей, світоглядних акцентів, преференцій і стереотипів, але в будь-якому разі відповідальність за вибір конкретної мети лежить на самій людині. Цілі не обов'язково мають бути особливими та оригінальними. Як правило, метою стає те, що має певну цінність. Здебільшого цінності невиразно усвідомлюються індивідом, натомість мета завжди рельєфно усвідомлена. Якщо індивід із часом зрозумів, що мета хибна, то зазвичай це означає, що в її основі лежали хибні цінності. Таким чином, цілепокладання вимагає глибокого усвідомлення і розуміння ціннісної основи обраних цілей.

4. Мета – це усвідомлене, емоційно забарвлене, орієнтоване на певний образ майбутнього передбачення результату. Процес цілепокладання має дві сторони: енергетичну (мотиваційну) та інформаційну. Інколи цілепокладання визначають як «наділення енергії змістом». Утім, основні зусилля полягають в осмисленні інформаційної моделі майбутнього результату.

5. Цілепокладання завжди пов'язане з категоріями закономірності та необхідності: людина не планує випадковості, вона прогнозує і прагне ймовірного результату.

6. Цілі завжди індивідуальні. Навіть за умов формального збігу в різних індивідів вони, як правило, різні на рівні глибинного особистісного сенсу. Ця особливість полягає в тому, що цілі зумовлені різними цінностями. Наприклад, за такою індивідуальною метою, як прагнення досягти результа-

ту в суспільно-політичній сфері, для однієї людини ключовим мотивом є кар'єра, для іншої – особистісна самореалізація, а ще для когось – матеріальні статки.

7. За умов коректного цілепокладання мета постає джерелом енергії, розвитку, продуктивної еволюції тощо. У разі ж неправильного цілепокладання вона перетворюється на ентропію, своєрідну чорну діру, котра слугує джерелом руйнування особистості, суспільства й навіть цивілізації. Ефективна мета надихає і максимально розкриває потенціал суб'єкта суспільно-політичного процесу, дозволяє знайти ресурси для подолання неймовірних труднощів; натомість хибна мета призводить до зневіри, втоми й деморалізації.

8. Цілепокладання – активний творчий процес. Цілі – це не Мойсеєві скрижалі: їх не дають людині заздалегідь, вони потребують генерування, формулювання та постановки. Цілепокладання – світоглядно складний і ментально напружений процес. Якщо мета досягається легко, то здебільшого це свідчить про її випадковість, зумовленість даниною моді чи навіюваністю поверховими зовнішніми авторитетами.

9. Цілі індивіда пластичні, вони змінюються в процесі їх досягнення. Щоправда, існують довгострокові цілі, час досягнення яких складає все життя. При досягненні будь-яких цілей особистісний сенс мети і ставлення до неї змінюються в доволі широкому діапазоні. В ідеалі мета повинна бути привабливою і викликати лише позитивні емоції. Щоправда, в реальному житті вона може викликати й доволі суперечливі переживання. У цілому індивідуальна пластичність цілей – цілком нормальне явище, а негативне ставлення до мети часто обумовлене тимчасовими ситуативними причинами, що не є приводом для відмови чи перегляду цілепокладаючого орієнтиру.

10. Якісне цілепокладання неможливе за відсутності достатньої інформації про себе, про навколишній світ, про правила, способи й засоби діяльності. Мета – це своєрідна координата на карті життя, точка, до якої необхідно дістатися. Для успішного проходження цього шляху треба мати максимально коректне і вичерпне уявлення як про «точку старту», так і про всі значущі пункти на цьому шляху.

Заслуговує на критику поширене зближення, якщо не ототожнення, понять «цінність» та «ціль», «цінність» та «ідеал», «цінність» та «норма». Необхідність їх розмежування витікає з їхньої належності до різних видів духовної діяльності: «ціль» та «ідеал» – це різні модифікації проектної, моделюючої, духовно-перетворювальної діяльності нашого «продуктивного уявлення» (І. Кант), фантазії, спроможності «випереджуючого відображення» (П. Анохін) або «моделювання належного майбутнього» (Н. Бернштейн); цінність же – це певне значення для суб'єкта чогось, зокрема й «цілей», «ідеалів», моделей (як належного, так і неналежного майбутнього).

Сутнісно-діяльнісне розмежування цих плодів духовної діяльності людини полягає в тому, що «ціль», «ідеал» і «проект» характеризують процес життєдіяльності формально, технологічно, у той час як «цінність» –

змістовно, семантично, ідеологічно; тому ідеологія є теоретичним обґрунтуванням системи цінностей певної частини суспільства, а конструювання і теоретичне обґрунтування соціальних проєктів та ідеалів здійснює дещо інша сфера соціальних знань, яку можна було б назвати ідеалогія.

Плюралізація суб'єкта ціннісного відношення призвела до плюралізації самих цінностей і смислів. Цінності в цьому випадку – це те, що, по-перше, вважається цінністю кимсь (конкретно-історичними людьми), по-друге, оцінюється як цінне, виходячи з певного ціннісного масштабу (конкретно-історичного середовища). Можливість набуття «надісторичної» ціннісної точки зору в контексті цього підходу підлягає радикальному сумніву чи навіть узагалі запереченню.

Інтереси є соціальними носіями цінностей – як правило, не моральних, однак таких, що піддаються логічному та інтерпретаційному порівнянню з моральними цінностями. Якщо інтереси – це завжди інтереси чийсь (за належністю) і для когось (за змістом), то цінності – це цінності чийсь (за належністю), але завжди цінності «взагалі» (за змістом). Інтереси завжди є носіями цінностей, а цінності є смисловими інваріантами інтересів і водночас їхніми основами.

За визначенням Г. 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 наступного розвитку подій.

Цінності є базовою категорією для побудови картини світу. Можна вести мову про особливе – ціннісне – сприйняття світу, яке істотно відрізняється від раціонального, утилітарного та споглядального. Ціннісне сприйняття дійсності виявляється змістовним у соціальному сенсі не завдяки формі, а в силу того, що саме соціальні властивості речей стають предметом обробки і перетворення в процесі духовної творчості.

Саме тут простежується визначальна лінія взаємодії між інтересами та цінностями як особливими продуктами духовної діяльності людини, у процесі якої певним чином перетворюються і демонструються соціальні властивості речей. Їхнє існування пов'язане з ціннісним сприйняттям дійсності, тобто з таким її баченням, яке опосередковується соціальними почуттями і розвиненими формами духовної творчості, підноситься над світом безпосередніх потреб та інтересів.

Як зазначав М. Рокіч, цінність є усталеним, узвичаєним, габітуалізованим, стереотипізованим пріоритетом індивіда (суспільства) щодо певного типу поведінки або кінцевого стану на противагу іншому типу поведінки або стану. Таке тлумачення цінності не може задовольнити ні аксіологію, ні

політологію, оскільки розчинення цінностей у «пріоритетах» (як і в «інтересах» у Р. Перрі) ігнорує своєрідність ціннісних відносин, яка породжується суб'єктно-об'єктними зв'язками.

І. Кант наполягав на доцільності жорсткого змістового протиставлення сфери моралі та сфери індивідуальних інтересів: якщо те, що ми повинні робити, визначається цінностями, то те, що ми хочемо робити, – інтересами. Якщо інтереси – це завжди інтереси чийсь (за належністю) і для когось (за змістом), то цінності – це цінності чийсь (за належністю), але завжди цінності «взагалі» (за змістом). Інтереси є носіями цінностей, а цінності – смисловими інваріантами інтересів і водночас їхніми основами.

К. Гірц зауважив, що «ключові дефекти теорії інтересів полягають у тому, що її психологія занадто анемічна, а соціологія – занадто мускуліста. 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 приналежність, «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» [142, с. 115].

Р. Арон переконливо обґрунтував тезу, відповідно до якої «не існує інтересу, який не намагався б рязитися в ідею або не прагнув захиститися нею; нема пристрасті, яка здавалася б ідеальною або історично необхідною для досягнення певної мети. Якщо формулювати правила, то слід констатувати, що почуття значно більше, ніж розум, а середовище значно більше, ніж бажання людей, зумовлюють перебіг історичного становлення. Зрештою, такий висновок є настільки безперечним, що він навіть безплідний. Аби правильно оцінити вплив ідей, необхідно виміряти інтервал між тим, що було реалізовано в процесі історичного руху, та тим, що могло би бути реалізовано, якби керувалися іншою ідеологією» [22, с. 460].

Тут доцільно звернутися до дефініції П. Копніна: «Ідея є формою відображення зовнішнього світу; вона включає в себе усвідомлення мети та перспектив подальших практичних перетворень» [283, с. 58]. Так само доречно згадати тезу Е. Дюркгейма про те, що справжньою функцією суспільства є створення суспільного ідеалу, відсутність якого автоматично означає відсутність світоглядних азимутів і орієнтирів руху соціуму, а це завжди негативним чином позначається на динаміці та ефективності суспільного функціонування. Втім, як зазначає Р. Арон, «ідея сама по собі безсила. Істина, яку не сприймають, є безплідною. Однак, легітимізувавши себе в статусі індивідуального чи колективного переконання, вона, як і будь-яка людська реальність, набуває історичної сили. Неможливо наперед визначити її ефек-

тивність – і не лише тому, що таке завдання апріорі не містить розв’язання, а тому, що воно некоректно сформульоване і намагається роз’єднати по суті неподільні відносини» [22, с. 459-460].

Що стосується критерію розмежування цінностей та норм, то Т. Парсонс сформулював його так: якщо цінність є нормативним стандартом, який визначає бажану поведінку системи відносно її оточення, не диференціюючи при цьому функції одиниць або їх можливих соціальних співвідношень, то норма є стандартом, котрий визначає бажану поведінку для одиниці або класу одиниць у специфічних для них контекстах.

Під цінностями суспільства розуміють уявлення про бажані норми суспільства. Оскільки цінність – це норма, то й ідеал як цінність також можна подати у якості норми. Один із послідовників Дж. Міда – А. 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 віддалений стосунок до реалій соціальної дійсності та поведінки).

У філософії простежуються два основні напрями уявлень про цінності. Перший розглядає цінності крізь призму життєвих потреб людини – як те, що є значущим, має неминуче значення для життєзабезпечення, реалізації інтересів та цілей. Другий напрям зводить цінності до ідеального, трансцендентного буття, яке знаходиться над життєвими потребами і бажаннями людини з метою наближення до Абсолюту як найвищого виміру людської духовності.

Дискурс щодо аксіологічної проблематики започаткував Платон. Він концептуалізував тезу, відповідно до якої імперативною ознакою красивих речей є ідея краси, а прототипом мужніх вчинків – ідея мужності. Цей перелік можна продовжити як завгодно довго. Краса, мужність і т. ін. існує у формі ейдосів (ідей, чистих сутностей, що складають ідеальну можливість емпіричного буття об’єкта).

Таким чином, цінності є буттям ідеальним. Вони хоч і відображають реальне буття, однак у процесі своєї функціональності набувають відносної самостійності, втрачають безпосередній зв’язок із предметною дійсністю та існують не просто як ідеальний (мисленнєвий) образ дійсного, а як образ належного, бажаного, вимріяного, вистражданого, як ідеал чи мета, до яких слід прагнути. Платон стверджував, що речі є цінними настільки, наскільки вони причетні до досконалості своїх трансцендентних першообразів, тобто ідей. Самі ж ідеї виконують роль і функцію критеріїв цінності.

Як найвищу цінність Платон витлумачував категорію «благо»: «Благо не є сутністю, але за потенціалом і силою стоїть вище від сутності, тому без ідеї блага усі людські знання – навіть найповніші – були б зовсім непотрібні» [470, с. 317]. Цінності набувають реальних ознак лише крізь призму благ. У цінних речах цінності таким ще не є; у благах же цінність завжди об’єктивна і реальна водночас.

Не випадково узвичаєної норми набув той факт, що твір мистецтва дуже по-різному сприймається історично, у зв'язку зі зміною правил тлумачень та пріоритетів щодо естетичних цінностей. У різні історичні епохи ієрархію естетичних пріоритетів складають ціннісні аспекти. Тим не менше, ці ціннісні параметри завжди зумовлені конкретними особливостями блага і внутрішньою будовою самих цінностей. У будь-якому разі, їх не можна подавати у вигляді звичайної суми ціннісних якостей.

Порівняно з благом цінність структурно є істотно складнішим, багатозначнішим поняттям. Ця обставина створює певні труднощі під час його використання, хоча водночас дозволяє краще відобразити притаманну ціннісним явищам діалектику предмета, властивості та відношення. Що стосується блага, то воно тісно пов'язане зі своїм антиподом – злом – і володіє всіма ознаками родового поняття високого ступеня узагальнення. Тому іноді зручно розглядати моральні, естетичні та інші цінності як види блага.

Спочатку в «Протестантській етиці і духові капіталізму» Вебер зробив припущення про те, що не лише фактор протестантизму, а й накопичення ще до початку Реформації ресурсів деякими країнами, а також спроба частини населення змінити індивідуальний і корпоративний статус за допомогою підприємництва виявилися факторами формування капіталістичних відносин. Однак насамкінець Вебер відмовився від цих гіпотез, заперечив потребу знаходження провідного ендогенного фактора розвитку капіталізму. Зокрема, у праці «Теорія соціальної й економічної організації» він визнав, що становлення західного капіталізму не обмежується впливом протестантської етики, а містить чимало інших інституційних, політичних і соціокультурних чинників.

У теоріях модернізації, які сформувалися після Другої світової війни, значної популярності набула наздоганяюча модель модернізації. Ш. Айзенштадт, А. Айнкелес, Е. Гідденс, Д. Сміт і особливо Т. Парсонс здійснили теоретико-методологічний зсув у бік визнання вирішальної значущості західного досвіду розвитку, інституційних структур, економічних моделей, соціального устрою, типів культури і персональності. У М. Вебера ці положення не були розвинені з тих причин, що в його час відмінності західного капіталізму від незахідного були настільки принциповими й різючими, що завдання могло полягати лише у деякому зменшенні розриву, а не в тому, щоб наздогнати Захід.

Вебер наполегливо доводив «нормальність» незахідного типу і разом з тим унікальність західного. Від спокуси теоретичної концептуалізації наздоганяючого розвитку його вберегла та обставина, що культура вважалася йому не сферою, а ціннісним змістом, стрижнем, інтегралом усіх життєвих сфер: отже, модернізація повинна зачіпати глибинні культурні шари всіх сфер суспільства одночасно. Утверджуючи єдність західного капіталізму, Вебер заперечував наявність ендогенних факторів становлення на рівні будь-

якої цивілізації, хоча потенційно припускав їх наближення до капіталізму західного типу засобом екзогенного впливу західної моделі розвитку.

Наявна в науковій літературі полеміка про те, що зрештою взяло гору у Вебера – визнання капіталізму універсальною формою розвитку чи все-таки характеристика його неповторності; переконання, що весь світ наблизиться до західного зразка капіталізму чи що незахідні суспільства все-таки збережуть істотні ознаки своєї специфіки навіть у результаті здійснення модернізації – є чимось таким, що спрощує веберівський підхід.

Річ у тім, що західний капіталізм вважався Веберу універсальним за всієї його унікальності, оскільки надавав зразок, модель модернізації і характеризував найбільш передові досягнення людства; що ж стосується незахідного світу, то він не міг прийти в процесі природної еволюції до суспільства західного типу, однак, спираючись на досвід західної моделі і використовуючи її як спонукального стимулу, він міг істотно наблизитися до неї, не позбувшись водночас істотних ознак своєї специфіки.

Таким чином, модернізація, яка перетворила унікальність Заходу в універсальний зразок розвитку, не призводила до тотожності західних та незахідних суспільств, а лише зближувала їх у певних аспектах, за певними критеріями. Під цим кутом зору принципових ознак набуває питання про те, у яких відношеннях можливе й доцільне зближення західних та незахідних суспільств у процесі модернізації (між іншим, через антизахідний пафос теорія самотності незахідних суспільств часто сприймається на Заході як теорія антимодернізації).

Еміль Дюркгейм концептуалізував власну версію модернізації. На його переконання, західний капіталізм формувався на основі двох подібних шляхів – по лінії виникнення духу капіталізму під впливом протестантської етики, а також по лінії секуляризації католицьких країн, інституціоналізації в них нових відносин, нового рівня солідарності, який Дюркгейм назвав «органічним».

Між іншим, М. Вебер підкреслював, що католицизм є більш спокійним і навіть індиферентним до аспекту спасіння, який має резонансний статус у протестантизмі й на певному етапі призвів до ідеї трудової аскези. Католицизм не спонукає віруючих до напружених пошуків відповіді на нього ні на рівні релігійних поглядів, ні у сфері світського життя. Залишається припустити, що католицькі суспільства володіли певними ендогенними нерелігійними факторами, які залишаються маловивченими і практично не позначені на рівні теоретико-аналітичних досліджень.

Досвід модернізації твердить, що відбувається розгалуження модернізаційних типів, їх виявляється щоразу більше і вони відповідають різним локальним можливостям. У наш час множинність модернізаційних підходів є нормою, а інваріантний взірець, до якого слід прагнути, все більше розмивається. Як зазначає Ш. Айзенштадт, практика реінтерпретації західного зразка розвитку на основі місцевих культурних особливостей і ідентичностей в умовах глобалізації набуває безперечної легітимності.

РОЗДІЛ 3. СОЦІОКУЛЬТУРНІ ІМПЕРАТИВИ СПРАВЕДЛИВОСТІ

3.1. СПРАВЕДЛИВІСТЬ НА ТЕРЕЗАХ ПІЗНАВАЛЬНИХ ПІДХОДІВ

Будь-який соціальний суб'єкт і соціум у цілому під час прийняття рішень пракселогічного формату виходять не з реальних характеристик об'єктивного світу та його окремих складових, а зі своїх уявлень про цей світ – ще й помножених на фактори доцільності, кон'юнктури, стереотипів, кліше і т.ін. Зазначені уявлення про світ можуть бути близькими чи далекими від реальності, але вони практично ніколи не збігаються з об'єктивною дійсністю цілком. Власне, **справедливість якраз і виконує функцію однієї з інститутованих і легітимізованих картин соціального світу – своєрідних призм, котрі опосередковують зв'язки людини із зовнішнім світом, інтерпретують зовнішній світ, тлумачать необхідність застосування щодо нього тих чи інших аксіологічних та телеологічних стратегем.**

Як аргументовано проілюстрував Томас Гоббс, уявлення про світ фактично керують світом (принаймні тією його частиною, яка знаходиться в діапазоні нашої досяжності). Такі уявлення значною мірою формуються під впливом справедливості, ієрархії її аксіологічних, етичних та деонтологічних координат. Разом з тим світогляд, еволюціонуючи під впливом багатьох чинників, здійснює зворотний вплив на образ справедливості на рівні індивідуальної і суспільної свідомості.

Еріх Фромм привернув увагу до необхідності формування ефективного світогляду – тієї картини світу, котра виявиться надійним герменевтичним інструментом у процесі життєдіяльності: «Кожен, хто не зміг досягти зрілості й цільності, той страждає певним різновидом неврозу. Цей індивід уже не може «просто жити», бути байдужим до своєї невдачі, вдовольнитися лише тим, щоб їсти, пити, отримувати сексуальне задоволення та виконувати якусь роботу. Якщо в нього нема справжньої картини світу і свого місця в ньому, то він створює ілюзорну картину світу» [593, с. 32].

Тут варто зробити ремарку: навіть якщо індивід і сформував «справжню картину світу», а також знайшов «своє місце», все-таки світ не є статичним, тому й адекватне світові місце індивіда не повинно бути жорстко фіксованим. Як наслідок – людина знову-таки не може «просто жити»: вона перебуває у перманентному критичному й самокритичному пошуку новітньої адекватності й автентичності, котра, подібно до посмішки чеширського kota, щоразу вислизає з рефлексійних обіймів і намірів індивіда редукувати її до чогось унормованого й передбачуваного. Чи називати неврозом такий стан пошуку автентичної картини світу і відповідності себе їй – питання спірне. Якщо для соціально-психологічної сфери знань тут є підстава для дискусії, то для соціально-філософської теорії все очевидно: нормою (а тим більше –

еталоном) має вважатися не світоглядна статичність, індиферентність і неповноцінність, а пошук оптимальної моделі світосприйняття і соціалізації. Чи буде це називатися неврозом – з точки зору соціальної теорії є аспектом неістотним.

Інтерперсональні зв'язки в суспільстві не можуть ґрунтуватися на понятті єдиного «блага», яке поділялося б усіма. Солідарність членів суспільства базується не на спільній орієнтації на субстанційні цінності, з якими всі погоджуються, а на спільних обов'язках перед ідеєю, що тільки ті принципи морально обґрунтовані (тобто «справедливі»), які всі учасники морального дискурсу вважають обґрунтованими для кожного. У зв'язку з цим, людина не є чимось самоочевидним, вона постає в результаті визнання. Відповідно – *бути визнаним* є вимогою людського світу. Як стверджує Е. Еріксон, «індивід оцінює себе з точки зору того, як інші, на його думку, оцінюють його в межах пріоритетної для них типології значень; водночас він оцінює їхні судження про нього з точки зору того, як він сприймає себе порівняно з ними відповідно до пріоритетної для себе типології значень» [659, с. 32].

Світогляд постає системою принципів, знань, ідеалів, переконань, ціннісних орієнтацій, надій та вірувань, котрі визначають діяльність індивіда як соціального суб'єкта. Світогляд є формою суспільної самосвідомості, за посередництва якої особистість усвідомлює свою соціальну сутність і оцінює духовно-практичну діяльність. Це інтегральне духовне утворення спонукає до практичної дії, до певного способу життя та думки. У структурному плані прийнято виокремлювати в ньому такі рівні, як світовідчуття, світосприйняття та світорозуміння.

Істотною ознакою світогляду є насамперед цілісність поглядів, які стосуються важливих життєвих проблем: що таке світ, чи існує Бог, куди прямує людство, у чому полягає покликання людини тощо. Ці проблеми розглядаються з певної духовної висоти, на основі узагальнення життєвого досвіду народу, особистості. Центральна проблема світогляду – відношення людини до світу. На відміну від тварин, людина лише частково включена в світ: вона виокремлює себе з нього, протистоїть йому, вступає з ним у певне відношення, але робить це так, ніби знаходиться поряд або ззовні світу. Саме завдяки світогляду між людиною та світом існує дистанція, у результаті чого індивід усвідомлює світ як щось зовнішнє, як «не-Я».

М. Гайдеггер аргументовано стверджував, що криза людської цивілізації виявиться неблаганною, якщо не буде здійснено поворот, пов'язаний зі зміною основ сучасного мислення шляхом кардинального перегляду зв'язків людини зі світом, її онтологічного статусу. Поворот від старих цінностей до нових повинен здійснитися в першу чергу і в основному на світоглядному рівні. Для цього необхідно радикально переглянути усталений спосіб мислення, звичні форми поведінки, життя в цілому.

Сприяючи цілісному становленню світоглядної системи, ідеали формують гуманістичні переконання і соціально-психологічні орієнтації фахівців, спрямованих на формування спеціалістів із гуманістичними поглядами

на зміст своєї діяльності. Формування гармонійної, цілісної сукупності ідеалів у системі світогляду є фундаментальною морально-методологічною передумовою розвитку професійної культури майбутнього фахівця. Ідеали сприяють утвердженню системи життєвих і професійних, матеріальних і духовних пріоритетів, зорієнтованих на об'єднання особистих, корпоративних і громадянських потреб і цінностей, зміцнюючи світоглядну структуру особистості. Формування гуманістичного світогляду випускників набуває ознак функціональної, духовно-практичної основи професійної культури.

Світогляд у системі соціокультурних цінностей сучасного суспільства є основою утвердження людини в усіх сферах її життєдіяльності, особливо у практичній та духовній діяльності. Світогляд постає формою духовного засвоєння і розуміння світу, цінностей, знань, уявлень людини про дійсність та евентуальність. Світогляд – це насамперед сприйняття світу людиною як цілісної моделі всього існуючого; усвідомлення індивідом свого особистісного «Я», свого місця в суспільстві.

Світогляд, як аргументовано розтлумачив В. Шинкарук, є ключовою, основоположною формою духовного освоєння дійсності. Саме завдяки світогляду людина «розчакловує» світ. Це такий визначальний власне людський спосіб освоєння світу: на рівні світогляду дійсність постає в перетвореному духовною діяльністю людини вигляді. Світогляд – це система поглядів, а також обумовлена цими поглядами ієрархія життєвих позицій людини, її ідеалів, переконань, принципів життєдіяльності, ціннісних орієнтацій, пріоритетів і преференцій.

Аналізуючи процес генезису духовного життя будь-якого суспільства, ми неминуче дійдемо висновку про домінування в суспільстві певної світоглядної парадигми. Світогляд може змінюватися змістовно, але як імперативна умова всіх процесів пізнання він існуватиме завжди. Багатоманітність явищ навколишньої дійсності змушує суб'єкта прагнути до створення цілісної і несуперечливої картини світу, яка враховуватиме найбільш значущі наукові й позанаукові знання.

Методологічним принципом і генеративною основою як світогляду, так і картин світу, є принцип моделювання. Специфіка ж формування світогляду полягає в тому, що пізнанню завжди бракує наукових даних із тієї чи іншої сфери знання. Для вичерпного знання потрібна сукупність усього соціального й індивідуального досвіду, всієї практичної діяльності людства. Але така повнота досвіду пізнання і практики в принципі недосяжна. Саме тому і світогляд, і різні картини світу виконують компенсаторну функцію нівелювання нестачі сукупного досвіду людства, а принципова невичерпність світу орієнтує дослідника на необхідність коригувати знання і наявні уявлення про світ на принципах методологічного плюралізму.

Особливість філософії полягає в тому, що вона є особливим, теоретично сформульованим світоглядом, системою найбільш загальних теоретичних поглядів на світ, на місце в ньому людини, на з'ясування особливостей різних форм ставлення людини до світу. Ще одна характерна особливість: від

інших форм світогляду філософія відрізняється не стільки предметом, скільки способом його осмислення, ґрунтовністю інтелектуальної розробки проблем і методу підходів до них.

Світоглядна культура особистості стає важливою складовою загальної культури людини, оскільки саме їй належить орієнтаційна роль у складній системі сучасного суспільства, у якій вкрай необхідне системне і концептуальне осмислення процесів, що відбуваються. Сучасний етап еволюціонування світоглядної культури України постає складним процесом становлення нової теоретичної моделі світорозуміння. Свідомість сучасного студентства є осередком зіткнення амбівалентних ідей, поглядів і принципів. Ця обставина актуалізує потребу створення ефективного інноваційно-інформаційного поля, спроможного впливати на цей процес толерантно, діалогічно, аргументаційно переконливо, враховуючи особливості тих «ідолів» (Ф. Бекон), що в минулому значною мірою визначали характер і зміст світоглядних орієнтирів.

Сьогодення наполегливо вимагає від філософії подолання низького рівня світоглядної культури, який призвів до вкорінення догматизованого лінійного мислення. Філософія продовжує залишатись стрижнем духовної культури суспільства, її квінтесенцією. Поліаспектність і багатовимірність світу, який вагітний найрізноманітнішими варіантами розвитку, потребує відмови від класичного фундаменталізму у філософії, суспільних та гуманітарних науках. У цьому контексті світоглядно-методологічний плюралізм є не стільки ознакою інтелектуальної кризи, скільки – як це не парадоксально – шляхом до її подолання.

Оскільки кожне більш-менш комплексне уявлення про справедливість віддзеркалює певну картину світу і навіть генерує власну картину світу, то цілком закономірно здійснити хоча би побіжний аналіз справедливості крізь призму парадигми картин світу, взаємодії і взаємозалежності справедливості та картини світу. Насправді кожна картина світу є не зліпком з дійсності, а однією з форм її змалювання. Це карта, а не територія – наполягають фундаменти нейролінгвістичного програмування Р. Бендлер та Д. Гріндер.

Дж. Келлі назвав свою теорію особистісних конструктів «конструктивістським альтернативізмом», підкреслюючи множинність можливих моделей світу. Дж. Келлі розглянув побудову картини світу пересічною людиною за аналогією з ученим, який створює гіпотези про світ, перевіряє їхню адекватність і коригує їх. У межах конструктивізму прийнято оперувати не істинністю чи хибністю теорії (моделі), а її конвергентною валідністю порівняно з теоретичними побудовами суміжних сфер знання, прогностичною (евристичною) силою, шириною охоплення кола феноменів, внутрішньою несуперечливістю, лаконічністю і навіть красою.

Хоча кожен світогляд так чи інакше є результируючим ефектом деяких досвідних та емпіричних узагальнень суб'єкта, він не постає простою механічною сумою поглядів і точок зору. Зі світоглядною сферою за змістом перегукуються поняття «образ світу», «картина світу», «світосприйняття»,

«світорозуміння» тощо. Вся сукупність уявлень такого гатунку генерується в основному під впливом соціокультурного та історичного контексту. Кожна річ спочатку виявляє себе на рівні об'єктивних зв'язків предметного світу, згодом – у суб'єктивному образі світу, який формується у свідомості людини.

Світоглядні перспективи значною мірою залежать від особливостей свідомості. Принагідно зазначимо, що на рівні філософської рефлексії проблема свідомості набувала найрізноманітніших тлумачень. Ідеалізм вважає свідомість активним началом матерії. Внаслідок цього свідомість наділялася надматеріальним, надприродним характером. Фактично свідомість відривалась від людини і природи, їй приписували самостійне, незалежне субстанційне існування [374, с. 99].

Образу світу може бути притаманний різний ступінь адекватності реальному статус-кво. У принципі, він може бути й загалом помилковим, однак – у будь-якому разі – саме він як генерований у свідомості людини в процесі активної взаємодії суб'єкта зі світом регулює, детермінує і мотивує діяльність суб'єкта. Свідомість можна коректно визначити картиною світу, яка відкривається суб'єкту і в яку він включений на рівні своєї життєдіяльності. Що стосується дійсності, то вона постає перед людиною об'єктивною даністю, котра існує поза свідомістю індивіда.

Принаймні з утилітарних міркувань, причин і потреб люди завжди прагнули звести гетерогенну багатоманітність світу до певної зручної і придатної для розуміння системи. Такою узагальненою гомогенністю була і залишається картина світу. Картина світу – це сукупність уявлень про світ.

Вона відштовхується від певного базового образу, який ніколи не є дзеркальним відображенням оригіналу. Картина світу постає тим образом реальності, який обумовлений системою діяльності й відносин конкретно-історичної соціокультурної ойкумени, формує тип відносин людини до світу, визначає норми і систему табу і в цілому визначає відношення до життєвого простору і сенсу життя.

Якщо світогляд і картина світу може мати індивідуальний рівень масштабування, тобто є атрибутивною ознакою і продуктом окремого індивіда, то на протилежному полюсі – на рівні всезагальності, універсальності й глобалістики – змістовим відповідником світогляду і картини світу є стиль мислення епохи. Саме під впливом того чи іншого стилю мислення епохи задаються світоглядні преференції і гносеологічні принципи теоретичного освоєння світу, формулюються аксіологічні відповіді на сьогодення і оглядової перспективи, визначаються світоглядні й цілепокладаючі орієнтири, котрі на лише формально притаманні суспільній свідомості відповідної епохи, а визначають її «горизонт мислення» – тобто те, «чим вона є і може бути в принципі» (К. Ясперс).

Здавалося б, сучасній людині не складно сформувати свій образ світу, адже сучасний етап розвитку наукового пізнання (фаза посткласичної науки) характеризується не лише появою нових наукових галузей знання, а й інте-

грацією наук, міждисциплінарністю. Однак вибір породжує безліч проблем. Ключова відмінність у підходах хоч і непомітна, однак принципова – методологічна. У філософії науки вона має статус питання про джерело і характер остаточних, критичних стандартів судження. Дехто свідомо чи мимоволі виходить з тих міркувань, що такі стандарти є (чи принаймні можуть бути) позачасовими і позаісторичними; іншими словами, ми можемо встановити універсальні канони для розмежування «прогресивних» від «баластових» трендів розвитку уявлень про справедливість, зокрема, на рівні її інституціалізованих форм. Це своєрідний аналог «критеріїв демаркації» К. Поппера. Насправді ж для забезпечення адекватності дослідницьких процедур ми зобов'язані щоразу повертатися до якомога ретельнішого з'ясування індивідуально-історичних особливостей того чи іншого явища і тенденції сфери справедливості. Лише в такий спосіб відкривається реальна можливість збагнути принцип дії унікального поєднання конкретно-історичних факторів.

Генеративною основою світогляду є система регулятивів пізнавальної діяльності, яка, з одного боку, відображає культурно-історичну детермінацію, а з іншого, – виконує функцію своєрідних «фільтрів», котрі перешкоджають засвоєнню знань, змістова цінність яких сумнівна. Світогляд, картина світу і наукова картина світу разом утворюють своєрідний фундамент духовно-пізнавальної сфери життя суспільства, який, залучивши до свого лона всі позанаукові форми суспільної свідомості, набуває змістовних ознак базисного елемента культури суспільства.

Системне поєднання світогляду і картин світу є регулятором пізнавальної діяльності індивіда. Людині притаманне не абстрактне проникнення у сутність речей, а співвідношення реальності з людським світом. Тому кожна спроба елімінувати людську (*надособистісну*) перспективу з *особистісної* картини світу призводить навіть не до поступок суб'єктивізму, а до класичного непорозуміння, абсурду [414, с. 118].

Актуальність і поширеність окресленої проблеми зумовлює потребу дослідити глибинні гносеологічні й методологічні передумови світогляду, що конче призводить до пошуків онтологічних основ світогляду і картин світу. «Світогляд», «картини світу», «стиль мислення», «метод мислення» та інші характеристики повсякденних і теоретичних поглядів людей можуть бути пізнані лише в комплексі, взаємозалежності, в їх внутрішній єдності й суперечливості. Такий підхід створює необхідні передумови для розкриття сутності світогляду – явища, котре фактично визначає сутнісні параметри суспільства загалом і його культури зокрема й насамперед.

М. Гайдеггер стверджував, що світогляд є «душею епохи». Подібно до того, як душа не в усіх аспектах піддається логічному аналізу, світогляд також є об'єктом складним і не завжди чітко визначеним. Жити у світі – значить взаємодіяти з ним. Але щоб адекватно сприйняти будь-яку картину світу, індивіду треба дистанціюватися, знайти точку світоглядно-критеріального відліку за межами цієї картини, аби поглянути на наявну версію світу і на самого себе, немов би з боку. Таким принципом, котрий

підноситься над різними картинами світу, є світогляд як умова проникнення в сутність різних картин світу.

Методологічною базою пізнання світогляду і картин світу є герменевтичний підхід (метод інтерпретації), оскільки феномени світогляду і картин світу потребують насамперед і в основному мистецтва осягнення їх смислів і значень. Світогляд постає способом артикуляції основних життєдіяльнісних спонук індивіда.

Згідно з М. Вебером, проблема вибору світогляду і переваг одного світогляду над іншим впирається в питання віри як етично-вольового, а не інтелектуального акту. Натомість К. Ясперс основою світогляду вважав сукупність типових переживань і способу життєдіяльності індивіда як детермінант способу мислення.

Проблемам пошуку гносеологічних основ світогляду, аналізу ідентичності індивідів і належності їх до спільнот, що володіють колективною пам'яттю, яка передається з покоління в покоління, присвячена праця С. Гемпшира «Невинність і досвід». Стилi мислення, наукова та інші картини світу аналізувалися в працях представників західної філософської думки: І. Лакатоса, Т. Нагеля, Р. Нозіка, К. Поппера, М. Різебротта, С. Тулміна.

З точки зору М. Різебротта, вимога логічної, несуперечливої внутрішньої послідовності картин світу висувалася в основному інтелектуалами й була зумовлена їх об'єктивним прагненням до раціонально артикульованого тлумачення світу. Іншими словами, створення несуперечливих інтелектуальних моделей, якими, власне, і є картини світу, – це специфічна потреба інтелектуалів як представників певного соціокультурного прошарку.

Чинникам, котрі прискорюють формування світогляду, присвячена праця Д. Готьє «Мораль за угодою». Оригінальну спробу поєднати заперечення концепції раціональності, яка не визнає залежності розуму від авторитету і традиції, з тезою про мораль як детермінанту світогляду, зробив у своїх працях А. Макінтайр.

У цілому аналіз теоретичного компендіуму, котрий корелюється з означеним напрямком досліджень, дає підстави для висновку, що з метою проникнення в сутність феноменів світогляду і картин світу необхідно виявити їх загальну першооснову і простежити єдність і відмінності їх функціонування. Потрібно здійснити змістове розмежування різних картин світу, з'ясувати питому вагу гносеологічної, міфологічної та художньо-естетичної складових, здійснити аналіз основних соціальних функцій світогляду (інтерпретаційної, аксіологічної, прогностичної, стабілізаційної, регулятивної), окреслити методологічно-гносеологічні основи світогляду і картин світу.

Аналізуючи процес генезису духовного життя будь-якого суспільства, ми неминуче дійдемо висновку про домінування в суспільстві певної світоглядної парадигми. Світогляд може змінюватися за змістом, але як імперативна умова всіх процесів пізнання він існуватиме завжди. Багатоманітність явищ навколишньої дійсності змушує суб'єкта прагнути до створення

цілісної і несуперечливої картини світу, яка враховуватиме найбільш значущі наукові й позанаукові знання.

Методологічним принципом і генеративною основою як світогляду, так і картин світу є принцип моделювання. Специфіка ж формування світогляду полягає в тому, що пізнанню завжди бракує наукових даних із тієї чи іншої сфери знання. Для вичерпного знання потрібна сукупність усього соціального й індивідуального досвіду, всієї практичної діяльності людства. Але така повнота досвіду пізнання і практики в принципі недосяжна. Саме тому і світогляд, і різні картини світу виконують компенсаторну функцію нівелювання нестачі сукупного досвіду людства, а принципова невичерпність світу орієнтує дослідника на необхідність коригувати знання і наявні уявлення про світ на принципах методологічного плюралізму.

Теоретичне визначення міфу в сучасних соціальних науках полягає в тому, що в загальній характеристиці міфології здійснюється суміщення чуттєвого образу, отриманого з окремих елементів зовнішнього світу, та загальної ідеї. У міфологічній свідомості емоційна сфера не відокремлена від рефлексійної, тому відбувається збіг природних та культурних об'єктів, олюднення навколишнього природного та соціального середовища, під час якого предмет корелюється із символом, річ зі словом та жестом, сутність зі своїм іменем, походження із сутністю.

Нині існує чимало концептуальних підходів до тлумачення природи міфу: компаративний аналіз на основі типологічного порівняння міфу з іншими формами культури (Ф. Шеллінг, Ж. Ф. Лафіт); лінгвістична теорія на основі аналізу метафоричного ладу міфу (М. Мюллер, А. Потебня); еволюціонізм, у межах якого міфологія зводилася до анімізму і трактувалася як пережиток у сучасній культурі (Е. Тейлор); ритуалістична концепція – дослідження міфу з позицій наявних у ньому структур ритуальних дій (Дж. Фрезер, Д. Харріс); соціологічні дослідження міфу як механізму відтворення культурної традиції і підтримки соціального порядку (Е. Дюркгейм, Б. Малиновський, Л. Леві-Брюль); психоаналітична традиція, яка вбачає в міфі віддзеркалення індивідуального та колективного несвідомого (З. Фрейд, К. Г. Юнг, Дж. Кемпбел); структуралістське дослідження міфу як логічного інструменту подолання культурних протиріч (К. Леві-Строс); семіотична концепція – міф як «вторинна семіологічна система» (Р. Барт); символічна парадигма вивчає міф як автономну символічну форму культури (Е. Кассіре́р); інтерпретація міфу як нумінозного досвіду (К. Хюбнер, М. Еліаде).

До початку ХХ століття в історії культури домінувало уявлення про міф як особливий тип світогляду, притаманний переважно архаїчним культурам. Міф досліджувався як продукт людської уяви на початкових стадіях еволюції культури. В. Вунд, Е. Тейлор, Дж. Фрезер розглядали міф головним чином як донауковий, наївний спосіб пояснення первісною людиною навколишнього світу.

Психоаналітична концепція (З. Фрейд, К. Г. Юнг), вивчаючи міф як символічне вираження сфери несвідомого, вперше звернула увагу на об'єктивність і навіть неухильність існування міфу в сучасній дійсності. Соціальний аспект функціонування міфологічної свідомості розкрили Е. Дюркгейм, Л. Леві-Брюль, Б. Малиновський. Із появою терміна «колективні уявлення» міф досліджується не тільки як первинна форма осягнення соціальної реальності, а й як феномен, котрий має важливе практичне значення в житті сучасного суспільства. Структуралістська інтерпретація міфу К. Леві-Строса остаточно зруйнувала уявлення про принципову відмінність мислення первісної людини та людини сучасної. М. Еліаде, Е. Кассірер, Дж. Кемпбелл, Ф. Х. Кессіді, Е. Мелетинський, В. Налімов у своїх працях відзначають наявність міфологічних елементів у свідомості сучасної людини, ілюструють відтворення особливостей міфологічного мислення в культурі сьогодення.

Дослідження міфу як феномена сучасного соціального життя почалося в ХХ столітті у зв'язку з загостренням інтересу до різних форм суспільної свідомості. Вперше теорію соціальних міфів сформулював Ж. Сорель, який відзначав здатність міфу до управління і конструювання соціальної реальності. У сучасних дослідженнях ідеологія часто ототожнюється із міфом, причому в цьому випадку міф часто отримує негативну оцінку. Серед авторів, які досліджують проблематику соціально-політичної міфології, насамперед слід виокремити П. Бурдьє, К. Манхейма, М. Шестова. Одним з найбільш значних досліджень у цій сфері є праця Р. Барта «Міфології», у якій він проголосив сучасну епоху «привілейованою сферою міфічних значень» [40, с. 264]. На його думку, міф деформує початкові культурні смисли, тому оптимально придатний для створення ідеології.

Міфологію масової свідомості, яка формується на основі культу споживання, досліджували Т. Адорно, Ж. Бодрійяр, М. Горкхаймер. Сьогодні все більш актуальною стає дослідження взаємозв'язку міфу та масової свідомості, що обумовлено все більш відчутним впливом засобів масової комунікації на людину і суспільство.

Специфіка міфологічного способу освоєння світу, а також роль уяви в структурі пізнання досліджуються в роботах Я. Голосовкера. Проблеми взаємозв'язку міфологічної свідомості та мистецтва розглядаються в працях В. Бичкова, Х. Ортеги-і-Гассета, О. Фрейденберга. Наприкінці ХХ – початку ХХІ століття актуалізується аспект значущості міфів для сфери сучасного наукового пізнання, активно дискутується питання необхідності переосмислення ціннісно-пізнавальних настанов науки, зокрема, на підставі зближення наукового пізнання та міфу. Співвідношення наукового та позанаукового типів знання досліджується в роботах Г.-Г. Гадамера, Ф. Х. Кессіді, Т. Куна, В. Лекторського, М. Полані, В. Стьопіна, П. Фейєрабенда, Дж. Холтона, К. Хюбнера, В. Швирьова.

Все більш виразним стає феноменологічне розуміння міфу як невід'ємної структури людської свідомості, котра задає смисловий контекст

сприйняття реальності. Феноменологічна традиція, репрезентована Е. Гуссерлем, А. Лосевим, А. П'ятигорським, інтерпретує міф особливим, історично і культурно зумовленим станом свідомості.

Системний підхід окреслює наявність міфологічних структур у різних сферах культури (філософія, наука, мистецтво), їхній взаємозв'язок із загальносистемними закономірностями, властивими культурі в цілому і конкретно-історичному типу культури зокрема. Порівняльно-історичний метод дозволяє осмислити сутність міфу в історичній ретроспективі, історико-типологічний підхід – окреслити взаємозв'язок міфу з різними сферами культури, історико-генетичний метод – виявити співвідношення міфологічної реальності сучасної та архаїчної культури.

Актуальною також є проблема міфологічних основ (чи пак – передумов) постмодерністського світогляду. Переважно це пов'язано з тим, що культура постмодерну (зокрема, в особі Ж. Дерріда, Ж. Дельоза, Ж.-Ф. Ліотара) у своїх ідейно-філософських підставах постулює себе як епоха, абсолютно вільна від міфологічних уявлень. Насправді ж вона виразно міфологічна, її інтерпретаційне вістря спрямоване на створення міфологічних світів.

Міф – це початкове сприйняття реальності, якому притаманні впевненість у духовній сутності світу, здатність розрізнити сакральне (священне) та профанне (буденне), сугестивність (навіювання) як спосіб репрезентації та образність (символічність) як спосіб трансляції. Міфологічний світогляд є базисним, первісним і багато в чому визначальним для всіх наступних, історично пізніших і структуризованих типів світогляду. Тому не дивно, що апеляції до міфу можна зустріти і в поезії, і в науці, і в релігії, і в філософії. Будучи історично первинним типом суспільної свідомості, міф згодом хоч і поступився монопольними позиціями іншим типам, проте не був скасований, не розчинився і не зійшов на манівці духовного життя соціуму, а продовжив дифузно функціонувати як у формі окремих автономних сегментизованих тенденцій, так і у вигляді інкорпорованих у новітні типи суспільної свідомості акцентів (стереотипічних, аксіологічних, вольових, психологічних тощо).

Як первісна форма цілісного дотеоретичного і дорефлексійного світогляду міф є невід'ємною складовою частиною кожного типу культури. Поява розвинених систем раціонально-понятійного знання не призводить до раптового і остаточного витіснення з духовного життя суспільства елементів міфологічної свідомості. Останні регулярно відтворюються на рівні буденної (масової) свідомості – зокрема, в тих сегментах, у яких раціоналістичне світорозуміння або не посідає панівного становища, або з різних причин перебуває в кризовому стані (наприклад, у часи змін, перегляду ціннісно-світоглядних парадигм, напрямків суспільно-політичного та духовного розвитку тощо).

Сучасна людина значною мірою продовжує послуговуватися міфічними формами мислення та міфологічними стереотипами

світосприйняття і світоперетворення. Щоправда, міфологізм нині функціонує, як правило, в істотно перетворених, модернізованих, адаптованих до умов сучасності формах. Утім, це не змінює суті справи: М. Еліаде, наприклад, стверджує, що «деякі аспекти і функції міфічного мислення виконують функцію конститuentів людини» [653, с. 182]. З такою точкою зору важко не погодитись.

Г. Гадамер здійснив «інтелектуальну реабілітацію міфу» (міфологічного способу розуміння і пояснення) як герменевтичної передструктури, невід'ємної і обов'язкової передумови будь-яких процесів пізнання і засвоєння знання, а Ф. Ніцше наполягав, що «лише горизонт, вибудований на основі міфу, може привести весь культурний рух до оптимумного завершення. Міфічні образи повинні бути тими непомітними всюдисущими вартовими, під чиєю пильною охороною зростатимуть молоді душі, під чиїм знаком відповідальності людина зважуватиме й оцінюватиме своє життя» [433, с. 163].

Характеризуючи міфи ХХ століття, Е. Кассіерер зазначав: міф досягає свого апогею, коли людина має справу з неочікуваною і небезпечною ситуацією. Зрештою, навіть в архаїчних суспільствах використання магії обмежене особливою сферою діяльності: в усіх випадках, коли можна обмежитися порівняно простими технічними засобами, застосування магії заборонене; така потреба виникає лише тоді, коли людина має справу із завданням, котре перевершує природні можливості. Цю особливість магії та міфології у архаїчних соціумах цілком коректно застосувати до високорозвинених форм політичного життя та ідеологічної практики: у критичних ситуаціях людина завжди звертається до відчайдушних засобів, а сучасні суспільно-політичні та ідеологічні міфи, власне, і є такими відчайдушними засобами. У будь-якому разі, якщо міф можливий без магії, то магія без міфу – ні.

Незважаючи на багатоманітність теоретичних підходів до міфу, чимало теорій міфу суперечать одна одній, а деякі з них можна вважати 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.

У наш час усе ще відсутнє консенсусне визначення поняття «міф». Існує два основні концептуальні підходи до тлумачення змістової наповненості міфу. Згідно з першим семантичним акцентом, словесний знак «міф» корелюється із взаємовиключними значеннями і вживається не тільки як щось багатозначне, а й як вельми невизначене. Інша тенденція пов'язана з експансією міфологічного в сучасній масовій свідомості.

Дослідження різних аспектів міфопоетичного та аналітичного типів світосприйняття, аналіз їхніх причинно-наслідкових передумов і соціокультурних характеристик увиразнює світоглядні пріоритети сучасної

культури, яким притаманне підвищення питомої ваги міфопоетичних складових.

Найважливіша особливість міфологічного часу – протиставлення сакрального та профанного. Як і простір, час міфу негетерогенний: він не зводиться до односпрямованої тривалості, яка незворотно й рівномірно спрямована з минулого в майбутнє. Сакральний час є відправною точкою для профанного часу. Хоча він і асоціюється із першотворенням, проте його не слід відносити лише до минулого, бо за допомогою відповідних ритуалів він має можливість регулярно повертатися, здійснювати онтологічно-функціональний реверс. Це – запобіжник культурної деградації індивіда і соціуму, гарант упорядкованості природи і суспільства.

Знання набуває критеріальних ознак міфу не на підставі формальних чи змістових особливостей, а внаслідок своєрідного сприйняття людиною, наділення певним значенням. О. Лосєв аргументовано довів, що основним принципом міфологічного мислення є втілення всезагального смислу в тих явищах, яким притаманний смисл частковий. Річ або феномен набуває міфічних ознак тоді, коли його абстрагують від часткового смислу і подають крізь призму смислу всезагального. Власне кажучи, міф та міфологія прагнуть в усіх речах та подіях розкривати саме всезагальний смисл.

Культуротворчий потенціал міфу і його вплив на формування картини світу культури вочевидь величезний. Аналіз конкретних картин світу вимагає відповіді на питання про те, які саме світоглядні акценти й преференції є тією внутрішньою конститууючою першоосновою, котра забезпечує єдність певної культури. Коректно відповісти на це запитання можна лише шляхом полідисциплінарних зусиль, залучивши до розв'язання дослідницької проблеми інструментальні ресурси соціальної філософії, культурології, соціальної психології і т. ін.

Теоретичне визначення міфу в сучасних соціальних науках полягає в тому, що в загальній характеристиці міфології здійснюється суміщення чуттєвого образу, отриманого з окремих елементів зовнішнього світу, та загальної ідеї. У міфологічній свідомості емоційна сфера не відокремлена від рефлексійної, тому відбувається збіг природних та культурних об'єктів, олюднення навколишнього природного та соціального середовища, під час якого предмет корелюється із символом, річ – зі словом та жестом, сутність – зі своїм іменем, походження – із сутністю.

Аналізуючи феномен німецького міфу, у «Походженні трагедії» Ф. Ніцше зазначав: всі надії в пристрасному пориві спрямовані на те, щоб переконатися, якою дивовижною, внутрішньо здоровою і первісно автентичною силою підкріплений на перший погляд банальний феномен культурного життя. Хоча ця сила виявляє себе лише деколи, аби згодом заснути і марити про майбутнє пробудження, однак вона надзвичайно потужна – будь-яка наука чи освіченість не йдуть з її потенціалом ні в яке порівняння.

Ф. Гьольдерлін пропонував «розбудити священну пам'ять», себто більше залучати до прийняття доленосних рішень саме архетипічні та міфо-

логічні структури. Не дивно, що його вірші слугують виразним прикладом нації, яка усвідомила й реалізувала себе здебільшого крізь призму міфу. Як стверджував А. Шопенгауер, не розум, а воля як наймогутніша детермінанта характеризує «фаустівську душу», оскільки саме вона пов'язує майбутнє з минулим, мислення можливе з мисленням дійсним. Нація інститується здебільшого й передовсім засобом прагнення та воління чогось. Така об'єктивація може здійснюватися у найрізноманітніших формах, однією з яких є міф, але цей різновид форми не єдиний і не остаточний.

Міф слугує зв'язку людини не лише зі світом у цілому, а й із конкретним суспільством зокрема, у якому особистість може отримати визнання, підтримку і виправдання своїх світоглядно-аксіологічних пріоритетів і преференцій. Він є необхідним, об'єктивним і унікальним засобом збереження і використання сукупного суспільного досвіду, підсвідомістю суспільної свідомості. Основні риси міфопоетичного світосприйняття зводяться до такого: вірогідність і варіативність. На мовному рівні це набуває ознак метафоричності й символічності, у міфопоетиці – варіативності наративу (міф і казка так чи інакше відрізняються в кожному новому переказі для кожного нового слухача).

Домінування міфопоетичного світосприйняття виникає в певні історичні періоди, які є своєрідними точками біфуркації людського суспільства, а саме: в часи, що передували виникненню складноструктурованої та ієрархізованої суспільної системи (примітивні або власне міфологічні суспільства), а також під час зламу цієї системи (перехідний період у житті суспільства). Забезпечення світоглядного комфорту та психологічної усталеності в перехідні історичні періоди – основна функція міфопоетичного світосприйняття.

Перша риса, яка виразно пов'язує між собою специфіку міфопоетичного світосприйняття та специфіку тих життєвих умов, за яких таке світосприйняття неминуче починає домінувати, – це варіативність і вірогідність. Період становлення і зламу – це той час, а) коли приміряються різні орієнтири і варіанти розвитку світу, суспільства і людини, б) коли канонічного зразка ще не існує або вже не існує, в) період можливості будь-чого. У цьому контексті сітка міфологічного мислення виявляється надзвичайно зручною саме тому, що вона – ймовірна. У міфі людина виходить не з логіки факту, а з дивної логіки, згідно з якою все може бути. Саме ця логіка дозволяє зберігати принципову відкритість будь-якому майбутньому.

Кожна річ для міфологічної свідомості може перетворюватися на будь-яку іншу річ, і кожна річ може мати властивості й особливості іншої речі. Про таку властивість міфопоетичного світосприйняття писав К. Леві-Стросс: «У міфі все може бути; здається, що послідовність подій у ньому не підпорядковується правилам логіки і порушує закон причинності. Будь-який суб'єкт може мати тут будь-які предикати, будь-які мислимі зв'язки можливі» [320, с. 288].

Методологія бриколажу виявляється найбільш дієвою в перманентно мінливому світі. Міфопоетика постає не лише надійним орієнтиром у ситуації соціальної неусталеності, а й своєрідним творчим стимулом, котрий надає можливість генерувати нові соціальні системи, виходячи з самої принципової можливості такого перебігу подій. Сам принцип вірогідності й варіативності, на якому вибудовується міфопоетичне світосприйняття і яке визначає міфопоетичну методологію бриколажу, пов'язаний із соціокультурною ситуацією невизначеності й неусталеності. Санкціонуючи ситуацію своєрідної точки соціальної біфуркації, міф водночас адаптує її під людину, надаючи індивіду орієнтири сприйняття і поведінки в непередбачувано мінливому світі.

Бриколаж постає методологією, котра ґрунтується на особистісному переживанні якоїсь події, внаслідок чого кожен стає власником оригінального бриколажного набору образів (парадокс «різниці інформації»). Бриколером використовується не лише так званий матрьошковий принцип вкладення безлічі смислів у кожен образ, а й багатофункціональність кожного образу. Це ілюструє архетипічність і символічність міфопоетичного світосприйняття. Саме завдяки тому, що кожен образ містить відлуння безлічі інших образів, ситуацій, емоцій і дій, він є сталим, архетипічним для різних культур і суспільств у різні історичні періоди: кожне суспільство може скористатися тією частиною сенсу (пояснення, обґрунтування), що корелює з її конкретно-історичною соціокультурною ситуацією.

Міф – це первинний простір життєвих сенсів, який є основою формування цілісної картини світу кожної історичної епохи. Міф є значущим елементом світосприйняття людини остільки, оскільки 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.

Згідно з О. Лосєвим, міф – це трансцендентно-необхідна категорія думки й життя, у якій нема нічого випадкового, непотрібного, довільного, вигаданого чи фантастичного. Він – максимально конкретна реальність. Міф – «найреальніше і найповніше усвідомлення дійсності» [356, с. 74], форма

цілісного переживання і витлумачення дійсності за допомогою чуттєво-наочних образів. У міфіві узагальнюється вся багатоманітність відносин людей та явищ природи. Для міфологічного світу найбільш характерною є цілісність, неможливість бути поділеним без втрати істотних властивостей. У світі міфу все тісно взаємопов'язане. Якщо й залучається якась нова частина, то вона обов'язково має онтологічну цілісність. Тут – причина віри багатьох екологів у те, що, вивчаючи природу як соборну цілісність, людина спроможна досягнути фундаментальні закони її світобудови, аби далі практично їх використовувати. Отже, елементи міфологічного у природознавстві існували завжди і, правдоподібно, завжди існуватимуть.

Міф того чи іншого об'єкта – це констатація його значних функціонально-інструментальних ресурсів, визнання наявності великої кількості прихованих у ньому властивостей і аспектів, котрі можуть істотно потенціювати як динаміку становлення самого об'єкта, так і тієї частини навколишнього світу, з якою міфологізований об'єкт взаємодіє. Як зазначав О. Лосев, «треба бути безнадійно короткозорим у науці чи навіть сліпим, щоб не помітити: міф за своєю конкретністю є найвищою, максимально інтенсивною і надзвичайно напруженою реальністю. Це – не вигадка, а найяскравіша і найбільш достеменна дійсність. Він – абсолютно необхідна категорія думки і життя, котра безмежно далека від будь-якої випадковості та сваволі. Зауважимо: для науки XVII – XIX століть її власні категорії не настільки реальні, як для міфічної свідомості реальні її власні категорії» [356, с. 23].

Реальність міфу полягає в тому, що він формує справжній життєвий контекст і правдоподібну структуру повсякденного світу людини. Ступінь його дійсності аж ніяк не співвідноситься з тим, що він «існує поза і незалежно від нашої свідомості»: міф так само реальний, як і інші соціально-історичні онтології і фактори; інша річ, що, на відміну від останніх, він ще й первинний, а тому пронизує собою всі форми людського життя, хоча зовні час від часу може затухати, набувати латентних, непомітних форм і витіснятися на периферію буттєвого фокусування.

Міф завжди практичний, нагальний, емоційний і життєвий (вітальний). Вільгельм Вундт переконливо довів, що в основі міфу лежить *афективний* корінь. Користуючись принципом *omnis determanatio est negatio*^{*}, зауважимо: сам по собі міф – це не віра і не знання, а дійсність, котра чуттєво переживається. Тому цілком можна погодитися з тезою, що «міф є не субстанційним, а енергійним самоствердженням особистості в її фундаментальних функціях. Це – образ, картина, смислове явище, а не її субстанція» [356, с. 94].

Міфологічна свідомість по-своєму організовує складну та суперечливу дійсність. Міф виникає внаслідок безпосереднього вростання, вживання, інкорпорування людини у світ, яке доповнюється суб'єктивним уявленням. Він не віра і не знання, а чуттєво пережита дійсність. За допомогою міфу

^{*} будь-яке визначення є запереченням (лат.).

людина екстраполює на зовнішній світ власні мотиви, приписуючи світу людські якості. Цей інструмент актуалізує світ значень, оживлює їх вітальністю, перетворюючи у співучасників життєдіяльності. Не випадково відсутність міфу є безперечною ознакою, прикметою і симптомом світоглядно-телеологічної самотності й безпритульності.

Якщо свідомість – лише верхівка безсвідомого, то міф розкриває глибини безсвідомого, виявляє інтенсивність і динамізм цієї сфери, є найбільш широким з точки зору інтерсуб'єктивного світоспоглядання, котре утворює неподільну єдність. Кожен пункт досвіду такої нероз'ємності метафорично і метонімічно асоціюється з будь-яким іншим пунктом. Міфічне – це гармонійне поєднання ідеального та матеріально-чуттєвого. У міфові все ідеальне і уявне цілком тотожне матеріальному і речовому, а все речове поводить себе так, ніби є чимось ідеальним.

Міф – одна з найважливіших форм сприйняття, розуміння людиною світу і самої себе. Це таке світовідчуття, за якого конкретно-історичне сприймається як узагальнене, тобто відбувається сприйняття світу як цілісності. Олексій Лосєв аргументовано довів, що міф прагне не аналізу, а синтезу смислів речей: «Міф є реально здійсненою буттєвою повнотою історичної долі» [360, с. 877]. Як переконливо довів Клод Леві-Брюль, специфіка міфологічного мислення полягає в тому, що воно не алогічне, а дологічне. Міфічне узагальнення не є логічним, оскільки здійснюється засобом не абстрактних понять, а чуттєвих персоніфікацій тотемного гатунку. Ще однією особливістю міфу як форми усвідомлення є не причинно-наслідкове розуміння дійсності, а об'єктивація суб'єктивного переживання чи враження, за якого образи людської фантазії тлумачаться як реальність, а сама реальність – як щось похідне, вторинне й неістотне.

Ролан Барт довів, що коли свідомість людини має справу з незрозумілим, то, як правило, використовує принцип символізації – наділення явища принципово новим смислом. Звідси – дефініція Іогана Якоба Бахофена: міф – це екзегеза символу. Про це Барт пише так: коли щось має аж надто дивний вигляд, то в резерві здорового глузду залишається стратегічний резерв – символізм. Кожного разу, коли якась річ чи явище здаються невмотивованими, здоровий глузд кидає в бій важку артилерію символу, який, незважаючи на свою абстрактну природу, об'єднує зрима та незрима спільним знаменником кількісної рівності (одне означає інше). Арифметика врятована, а значить – світ не загинув. Річ, яка стала символом, вже є міфом. Власне кажучи, «міф – це не лише схема чи алегорія, він є насамперед символом, а тому може містити схематичні, алегоричні та ускладнено-символічні аспекти» [356, с. 62].

Сутність відмінності, демаркаційна лінія між критично-рефлексійним та міфологічно-догматичним стилем мислення полягає в тому, що альтернатива чи опозиція домінуючому погляду в межах міфологічної свідомості є епатажною аномалією, натомість для раціонально-рефлексійної свідомості виявляється тривіальною умовою функціонування. В умовах (в межах) міфу

і міфології будь-яка критична аналітика та світоглядний скепсис неможливі в принципі. Втім, неможливість вести полеміку на раціоналістичних принципах зовсім не означає неможливість вести полеміку взагалі: полеміка можлива, але вона має орієнтуватися на міфологічну, а не раціональну істинність.

Міфологічна істинність підкріплюється перш за все особистим життєвим досвідом. «Нема нічого більш хибного, ніж спроби приписувати міфу статус чогось ірраціонального, а науку протиставляти йому як щось раціональне. Міф володіє власною раціональністю, яка реалізується в межах його уявлень про досвід і розум. Він оперує своєрідною формою гармонізації, впорядковуючи явища та їхні зв'язки, послуговуючись «логікою» власного «алфавіту» [617, с. 320].

Міф діє економно: він знищує складність людських вчинків, надає їм простоту зрозумілих сутностей та елімінує будь-яку діалектику. Стаючи на заваді будь-яким спробам проникнути по той бік усього, що можна безпосередньо спостерігати, він творить світ без протиріч. **Основний принцип міфологічного мислення – раціональна неспростовність міфологічних істин.** Ролан Барт із цього приводу зазначав: міф ґрунтується на навіюванні, він повинен здійснювати безпосередній ефект. Його прочитання відбувається миттєво. Більш детальний аналіз міфу жодним чином не збільшить і не послабить силу його впливу: ні час, ні додаткові знання не в змозі ні вдосконалити, ні спростувати міфічну даність.

Міф того чи іншого об'єкта – це констатація його значних функціонально-інструментальних ресурсів, визнання наявності великої кількості прихованих у ньому властивостей і аспектів, котрі можуть істотно потенціювати як динаміку становлення самого об'єкта, так і тієї частини навколишнього світу, з якою міфологізований об'єкт взаємодіє. Як зазначав Олексій Лосєв, «треба бути безнадійно короткозорим у науці чи навіть сліпим, щоб не помітити: міф за своєю конкретністю є найвищою, максимально інтенсивною і надзвичайно напруженою реальністю. Це – не вигадка, а найяскравіша і найбільш достеменна дійсність. Він – абсолютно необхідна категорія думки і життя, котра безмежно далека від будь-якої випадковості та сваволі. Зауважимо: для науки XVII – XIX століть її власні категорії не настільки реальні, як для міфічної свідомості реальні її власні категорії» [356, с. 24].

Міф – спосіб цілісного (недискретного) уявлення про світ і життя. Міфічна абстрагованість від часткового, сегментативного існування має, згідно з Лосєвим, універсальний характер і не пов'язана лише з архаїчними уявленнями, оскільки все суще, починаючи з найдрібнішої речі і закінчуючи світом у цілому, є ступенем (якістю) міфічної абстрагованості. Міфологічна свідомість відрізняється синкретизмом, сприйняттям світу у форматі «неспростовних фактів буття»: «Міф є наочним і конкретно явленим буттям. У міфові буття зацвітає своїм останнім осмисленням; саме міфом свідомо чи безсвідомо керується кожна думка, в тому числі й філософська. Але

філософський міф є нерозчленованою і безсвідомою стихією буття, яке осягається досвідом. Власне, філософія і полягає в усвідомленні цього міфу, в трансформації його у сферу думки. Якщо ми зуміємо змалювати первісний праміф, прасимвол філософії, то зрозуміємо дещо таке, чого не може запропонувати жодна логіка, що одразу детермінуватиме собою, самим фактом свого існування всі особливості філософствування» [356, с. 187-188].

Для міфу не існують межі між природним та надприродним, об'єктивним та суб'єктивним. Причинно-наслідкові зв'язки тут підміняються зв'язками за аналогією, стереотипами і асоціаціями. Світ міфу гармонійний, він чітко впорядкований і непідвладний логіці практичного досвіду. Історично міф виникає як спроба побудови на інтуїтивно-образному рівні цілісної картини світобудови, котра покликана узагальнити емпіричний досвід і разом з тим доповнити його конкретно-історичну обмеженість. «Здатність творити компенсаторні міфи, утопії-«деміургії», вбачати у них насагу для духовно-культурного відродження – це передовсім показник життєспроможності суспільства. Бо лише у свободі творчості, повстаючи проти цинічної влади Долі та Необхідності, людина може залишатися людиною» [173, с. 73].

Нестача достовірного знання про світ, неструктурованість понятійного апарату і відсутність на ранніх етапах існування людства чітких принципів побудови і обґрунтування знання зумовили неухильність виникнення міфу як своєрідної гіпотези щодо реальності, яка згодом набула статусу єдиноможливого і самоочевидного формату світу та способу його інтерпретації. Отже, можна цілком погодитися з Фрідріхом Шеллінгом з приводу того, що «кожен великий поет покликаний структурувати в оригінальну цілісність ту частину світу, яка йому відкрилася, і з цього матеріалу витворити власну міфологію» [629, с. 147].

Функція міфу полягає не в раціональному поясненні ритуалів, звичаїв та феноменів, а в їх обґрунтуванні засобом надіндивідуальних вірувань, котрі цементують суспільно-політичну солідарність, нарощують, висловлюючись терміном Френсіса Фукуями, соціальний капітал. Основне покликання, функціональна мета міфу полягає у конституюванні колективної ідентичності, за відсутності якої суспільство втрачає інтегративний потенціал, дезорганізуючи стереотипну єдність соціального буття.

Якщо завдання наукового освоєння світу полягає в тому, щоб досягнути проблеми, сформулювати її сутність та запропонувати ефективні гіпотези, то міфологія вістря своїх намірів спрямовує на зняття, заперечення проблем. Мета міфології – зробити життя людини цілковито зрозумілим, не залишаючи місця для нових запитань, проблем та гіпотез. Досягти такої мети можна, тільки якщо послідовно і рішуче відхиляти саму ідею проблематизації. У цьому полягає принципова відмінність міфологічного мислення від наукового: для міфологічної свідомості наявність проблеми є виразною ознакою хибності, а відсутність проблемних аспектів – підтвердженням істинності та

функціонально-інструментальної ефективності світоглядно-методологічного підходу.

Сила міфу полягає в тому, що він, як зазначав Ернст Кассілер у праці «Техніка сучасних політичних міфів», не є чуттєвим до раціональних аргументів, тому його неможливо заперечити за допомогою силогізмів. По суті, міф узагалі не потребує логічного пояснення, бо образ майбутнього, який структуризовано у міфічному форматі, заснований переважно на метафорах та світоглядних стереотипах. У принципі, такі уявлення цілком придатні для сприйняття свідомістю переважної більшості представників сучасного суспільства, які не мають потреби у раціонально обґрунтованому образі майбутнього, оскільки це вимагає значних інтелектуальних та вольових зусиль.

Міфологічна свідомість володіє власною логікою; її принципово неможливо спростувати чи хоча б дискредитувати за допомогою логіки людського розуму (під такою логікою ми розуміємо використання правил формальної логіки для аналізу понять, які змальовують світ). Основним принципом міфологічної логіки є мотивованість міфу. Наприклад, слово не потребує жодної мотивації чи обґрунтованості зв'язків зі смыслом; міф же завжди мотивований відповідним смыслом. З цього приводу Барт констатує: **значення міфу ніколи не є цілковито довільним, воно завжди частково мотивоване і в своїй істотній частині неухильно вибудовується за принципом аналогії.**

Людина може знати раціональне пояснення ситуації і водночас дотримуватися суто міфологічного пояснення, яке суперечить поясненню раціональному. При цьому індивід ніяк не реагує на цілком очевидні факти і висновки. Внаслідок цього раціональна аргументація перестає діяти. Зазначений принцип раціональної неспростовності детермінує структурування принципу припустимості протиріч, сутність якого ґрунтовно викладена Яковом Голосовкером у «Логіці міфу». Автор довів незалежність міфологічної логіки від вимоги несуперечливості формальної логіки. Якщо у формальній логіці в дилемі «або-або» діє принцип «третього не дано», то міфологічна логіка стверджує протилежне: третє дано. При цьому обидва положення дилем можуть бути як істинними, так і хибними водночас.

Це означає, що «міфологія тільки тоді є міфологією, якщо її не доводять, якщо вона не може і не повинна бути доведеною» [356, с. 30]. Лосєв достеменно з'ясував, що «міф треба тлумачити міфічно, зміст міфу сам по собі є достатньо глибоким і тонким, надзвичайно багатим і цікавим, він має значення сам по собі і не потребує жодних тлумачень і науково-історичних розшифрувань» [356, с. 35-36]. Це зумовлює потребу розглядати міф не з точки зору того чи іншого світогляду – наукового, соціального, релігійного або художнього, – а лише з точки зору самого міфу, очима і засобами його логіки. Не дивно, що критика міфології, як влучно зауважив Лосєв, здебільшого виявляється спробою проповіді нової міфології.

Під цим світоглядно-аргументаційним кутом зору стає зрозуміло, чому «міф має власний критерій істини, який істотно відрізняється від наукового.

У контексті міфу доцільно вести мову про критерій правди, а не наукової істини. Цей фактор має передовсім аксіологічне значення: він виражає цінність, а не реальне буття. В міфіві та символіві має бути вгадана деяка істотна цінність» [123, с. 58]. Наведену тезу Борис Вишеславцев конкретизував так: «Критерій істинності міфу полягає в його сублімаційній здатності – в тому, що він перетворює життя і рятує його. З цієї точки зору **кожна творчість так чи інакше є міфотворчістю**» [123, с. 56].

Як зазначали Жіль Дельоз та Фелікс Гваттарі, у другій половині ХХ століття очевидних ознак набуло зрощення науки та міфології. Справді, загальні принципи сучасного наукового мислення багато в чому є ідентичними принципам мислення міфологічного. Наприклад, наявність проблеми в науці часто не стільки стимулює її розв'язання, скільки вимагає відмови від чинної наукової концепції і прийняття нової, яка б не містила проблем. Якщо порівняти з науковою картиною світу сучасного типу, то уявлення міфологічної свідомості коректно уподібнити проектуванню теоретичного світу науки на реальний досвід. Приміром, ми переконані в іманентності реалій нашого досвіду, тому розуміємо природу і спосіб дії електромагнітних коливань, руху струму в провідниках і т. ін., хоча безпосередньо й не маємо змоги спостерігати за цими феноменами. Специфіка раціонально-теоретичної свідомості полягає в тому, що за теоретизованим світом реального досвіду стоїть теоретичний світ ідеалізованих конструкцій, котрий є трансцендентним стосовно досвіду як дослідника, так і дослідження. Архаїчна ж культура подібним типом досвіду не володіє.

У своїх пошуках науковець повинен намагатися йти якомога далі від міфу, але не боротися з ним: міф, якого виставили за двері, одразу ж полізе у вікно, хоч і в дещо замаскованому вигляді. Тому вкрай важливо зрозуміти міф і навчитися з ним співіснувати. Як зазначав Хосе Ортега-і-Гассет, наукова істина є точною, однак вона – істина неповна, тому має бути добудована іншою істиною – повною, хоч і неточною, яка йменується міфом. Це зумовлює потребу доповнити вже узвичаєне уявлення про логіку і закономірність становлення міфологічної сфери від міфу – до логосу наступною ланкою: від власне логосу до міфологізації логосу, до логосу міфологізованого.

Насправді наукова істина буквально занурена в стихію міфології. Зрештою, як зазначав у концепції світ-системного аналізу Імануїл Валлерстайн, «наука в цілому є лише міфом, амбітним величним європейським міфом». З цього приводу вдалу наукову метафору в «Сутності християнства» запропонував Людвіг Фейєрбах, назвавши істину своєрідним кордоном науки, котрий наукова сфера хоч і прагне перетнути, однак не може цього зробити в принципі, позаяк усе, що досягає такої мети, перестає бути власне наукою – набуває виразних ознак або міфу, або божественного одкровення.

Клод Леві-Стросс вибудував бінарну модель міфологічного мислення і розглянув структури міфу у вигляді послідовного зняття бінарних опозицій. Такий підхід дозволяє виявити інші принципи міфологічного мислення, котрі так само активно використовуються в сучасному політичному житті.

Як слушно зазначає Курт Хюбнер, «сьогоденню притаманна роздвоєність, одночасність наукового та міфічного мислення. Між іншим, невідомо, до чого наше особисте і практичне життя є ближчим – до міфу чи до науки. З часом може з'ясуватися, що ми робимо велику помилку, віддаючи перевагу науковій, а не міфічній картині світу. Історична процесуальність не свідчить на користь науки категорично й однозначно. Вона не дає жодного приводу вважати, нібито наука є чимось, на що ми неухильно приречені. Ця ситуація змінюватиметься. Більше того: вона вже змінюється [616, с. 308].

Міф усе більше перетворюється на активну мегаполітичну основу сучасного масового суспільства. Приклади міфологізації масової свідомості можна зустріти на кожному кроці: суспільна свідомість сприймає економічні ідеї не самі по собі, а лише як виражені у форматі конкретної чуттєвої дійсності (зростають ціни чи не зростають, підвищується рівень злочинності чи ні, піднімуть пенсії чи не піднімуть). Поза цими життєво важливими аспектами жодних економічних теорій (самих по собі) для суспільної свідомості не існує. Тому обґрунтування політичних рішень у спосіб апелювання лише до економічної логіки сприймаються суспільною свідомістю здебільшого з недовірою. Такий підхід може розраховувати на здійснення ефективного впливу лише на вузьке коло інтелектуалів, фахівців та експертів.

Більше того: навіть науковим дослідженням гуманітарної сфери так чи інакше притаманні міфологічні підходи, стереотипи і способи обґрунтування. Це спонукає до принципового запитання: а чи можливе взагалі таке вивчення суспільно-політичної сфери і культури в цілому, яке виявилось б вільним від міфологічних принципів пояснення? Однозначної відповіді не існує. Точніше, із суто теоретичної точки зору вірогідність такої можливості не заперечується, однак соціально-політичний формат повсякденного буття неодмінно накладає на наукові дослідження цієї сфери певний контекстуально-стереотипічний відбиток, який вростає як у методологію дослідження, так і у спосіб пояснення, роблячи його адаптованим до міфологічних потреб сприйняття масовою свідомістю і водночас віддаляючи від мети рафінованого наукового викладення суті справи.

Власне, природа політики якраз і полягає в тому, що її становлення завжди супроводжується активною міфотворчістю і затратою значних інтерпретаційних ресурсів на підтримання міфологізованих уявлень. З цього приводу Ернст Кассінер писав: «Найважливішою рисою еволюції сучасного політичного мислення стає рельєфна оформленість нового виду влади: влади міфічного мислення» [695, с. 10]. Жорж Сорель не випадково зазначав: кожне суспільство має потребу у величому мобілізуючому міфіві. Подібно людині, яка втратила надію на майбутнє, суспільство без ідеалів неухильно деградує. Його вражають найрізноманітніші суспільні болячки – від тотальної корупції і до соціальної анемії, дезінтеграції.

Мірча Еліаде наполягав на необхідності розмежування справжніх та несправжніх міфів (псевдоміфів). Останніх він пропонував розпізнавати в той спосіб, що вони хоч і мають міфічні ознаки, проте виникають не спон-

танно і розвиваються не еволюційно, а формуються свідомо і цілеспрямовано задля досягнення деякої політичної мети. Справжній міф перетворюється на несправжній тоді, коли вже не «переживається», а підкріплюється директивно або ж нав'язується штучно, примусово. Зразками несправжніх міфів Еліаде пропонував вважати Римську республіку, яка нібито виявилася архетипом республіканських ідей XVIII – XIX століть, арійських героїв як образу фашистського расизму та «золотий вік» як символу марксистського безкласового суспільства.

Втім, як зазначав Курт Хюбнер, «ведучи боротьбу із псевдоміфами, не варто забувати, що існують також справжні міфи, на яких усе ще тримається підмурівок сучасних національних держав і котрі відповідають найглибшим людським почуттям. У наш час важко збагнути, як можна від них відмовитися, не зруйнувавши сучасний політичний ландшафт» [616, с. 341]. Наприклад, незважаючи на поступову торговельно-економічну і монетарну інтеграцію Європи, в силі залишається вердикт Шарля де Голля щодо Європи як сукупності національних держав. Натомість, міф нації на початку XXI століття, як і в XIX – XX століттях, має ознаки міфу справжнього, тобто такого, який не потребує директивного нав'язування та насильницької підтримки інституту держави.

Між іншим, соціальні інститути взагалі й інститут держави зокрема своїми директивно-регламентаційними засобами можуть не лише сприяти утвердженню несправжніх міфів, а й знищувати міфи справжні, ставати на заваді креативним світоглядним тенденціям. Варто пригадати те, що Фрідріх Ніцше назвав «цілковитою поразкою і навіть підкоренням німецького духу німецькою ж державою». Це зумовило заклики до відродження «німецького міфу», який, між іншим, асоціюється передовсім з індивідом, з його глибинними життєвими інтуїціями, а не з вульгарним розрахунком суспільства чи держави. Аналізуючи феномен німецького міфу, у «Походженні трагедії» Ніцше зазначав: всі надії в пристрасному пориві спрямовані на те, щоб переконатися, якою дивовижною, внутрішньо здоровою і первісно автентичною силою підкріплений, на перший погляд, банальний феномен культурного життя. Хоча ця сила виявляє себе лише деколи, аби згодом заснути і марити про майбутнє пробудження, однак вона надзвичайно потужна – будь-яка наука чи освіченість не йдуть з її потенціалом у жодне порівняння.

Фрідріх Гьольдерлін пропонував «розбудити священну пам'ять», себто більше залучати до прийняття доленосних рішень саме архетипічні та міфологічні структури. Не дивно, що його вірші слугують блискучим прикладом нації, яка усвідомила і реалізувала себе здебільшого крізь призму міфу. Як стверджував Артур Шопенгауер, не *розум*, а *воля* як наймогутніша детермінанта характеризує «фаустівську душу», оскільки саме вона пов'язує майбутнє з минулим, мислення можливе з мисленням дійсним. Нація інститується здебільшого і передовсім засобом прагнення та воління чогось. Така об'єктивація може здійснюватися у найрізноманітніших формах, однією з яких є міф, але цей різновид форми не єдиний і не остаточний.

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 із 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 реальності важко переоцінити. **Сучасна соціокультурна ситуація демонструє живучість міфологічного світосприйняття, сутнісну, детермінативну, спонукальну і регулятивну включеність міфу в усі сфери життєдіяльності людини.** У наш час усе більш актуальними стають проблеми міфотворчості в зв'язку з відродженням міфу в культурі та різноманітністю його проявів у філософії, науці, мистецтві, політиці. Змінюється онтологічний статус міфу: з наївного протомислення епохи архаїки міф набуває статусу значущої реалії сучасної культури.

Міф як ідейний конструкт свідомості людини заснований на безпосередньому сприйнятті світу і отождоженні образу реальності з 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 у своїй цілісності, недиференційованості та синкретичності.

Міф є значущим елементом світосприйняття людини будь-якої культурно-історичної епохи в силу 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 асоціа-

тивність 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.

Навіть у найбільш ґрунтовних монографіях, присвячених теорії міфу, відсутнє консенсусне визначення поняття «міф». У результаті в сучасному дослідницькому середовищі «словесний знак «міф» корелюється із взаємовиключними значеннями і вживається не тільки як щось багатозначне, а й як вельми невизначене. 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 [406, с. 77-78].

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. 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 зауважив Р. Барт, це є насамперед і в основному результатом «конкурентних ревностів науки щодо міфу», а оскільки авторитет науки в суспільстві сучасного формату є непорушним, то її вердикти і побажання легко засвоюються некритичною свідомістю.

Різні міфи специфічно структурують світ – відповідно до типів соціальності, в яких вони існують, адаптуючи його до людини даного соціуму і забезпечуючи специфіку світосприйняття, корелятивно сумісну, несуперечливу світоглядним основам цього типу суспільства. Міф, який лежить в основі певного типу культури й світосприйняття, відповідно структурує світ, задаючи специфічну «сітку бачення», обумовлюючи уявлення про принципи причинності, простору й часу, типи класифікації, епос Міф є обов'язковим 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 психосоціокультурної істоти і не піддаються аналізу за допомогою часткових методів дослідження.

Міфологія як світогляд передала естафету одночасно релігії та філософії. Якщо перша взяла на себе охоронну функцію суспільства, забезпечуючи його стабільність, то друга монополізувала місію деміурга, який переступає через традиції і забезпечує прорив суспільства у майбутнє. Якщо міф слугував самоорганізації архаїчного суспільства, структуруючи його «колективне несвідоме», то філософія починається з наголосу на «персонально свідомому», тобто на особистій відповідальності мислителя. 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 винятково сьогоденням, 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. Із 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 риску. Ні, людство продовжило свій розвиток. Якщо існує виразний профільний сегмент суспільного буття, то з'явиться і відповідна форма суспільної свідомості.

Як відповідь 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, котра забезпечує виробництво знань [399, с. 517].

De facto міф є уособленим символом. 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 сукупність усіх пластів, що його характеризують, гнучкість певної 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 певну 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 в якості ще одного пласта. Колорит цей формально анонімний. Цим підкреслюється його принципова нерестрованість у реєстрі категоріальних форм. Втім, сам символ не вичерпується міфом: його функціонування цілком можливе і поза міфом.

Міф уособлює сили природи, математика їх емблематизує; разом вони мають справу з одним і тим же об'єктивно даним, яке передають різними мовами. Міфічна істота і математична формула збігаються у факті відобра-

ження і розрізняються в акті висловлювання. Одні й ті ж природні закономірності відображаються в скандинавському міфі про «загибель богів» і в другому законі термодинаміки, якщо перший є вигадкою, то на тих же 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 слідувати концептуалістиці Е. Кассіра – відповідає об'єктивна реальність сама по собі, так би мовити, безформульна (формула – її розумова і умовна емблема). Однак і уособлення є такою ж емблемою, породженою реакцією відчуття на чужість і таємничість сил природи.

Зрозуміло, міфологема та наукова формула розрізняються і за іншими параметрами, але тут важливо підкреслити момент невідмінності, а типологічної подібності, яка, до речі, простежується в історії наук: спочатку наука тісно пов'язана з міфом (прикладом може слугувати мілетська натурфілософія та фізика V століття); оптика Демокріта оперувала «світловими ідолами» (ейдолами), а фізика Емпедокла ґрунтувалася на «любові» 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 будь-якому разі, ні міф, ні 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 так чи інакше не слід забувати, що йдеться про різні символічні форми відображення і вираження однієї й тієї ж реальності.

Непересічність світоглядного значення міфу полягає в тому, що він мимоволі, інерційно спонукає шукати відповіді на фундаментальні питання життя і смерті – приміром, ким (чи чим) є людина і суспільство на тлі викликів історичної долі, фатуму, прокляття і пророцтва?

Той факт, що людина – тварина символічна (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 об'єктів, 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 круг-

лого!) 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 надбаннями у політичній царині) максимальним залученням виразної символістики, то не випадково, що президент США підписує документи державного значення в кабінеті, який має овальну форму.

Основні функції світогляду: орієнтаційна, пізнавальна, виховна, ідеологічна, комунікативна, творчо-перетворююча (практична); прогностична та ін. Філософія відіграє найважливішу роль у формуванні світогляду і генеруванні картин світу. Світогляд містить філософське сприйняття світу, а філософія є світоглядним знанням. У цьому контексті загострюється проблема пошуку передумов, котрі визначають картини світу і світогляд.

Філософія – це сукупність принципів і практичних навичок, які людина має у своєму розпорядженні або надає в розпорядження інших, щоб мати змогу належним чином виявляти турботу про себе або про інших. Професія філософа втрачає свою професійну значущість у процесі того, як вона стає більш значущою. Чим більше людина має потребу в радниках для себе, тим частіше в процесі самореалізації вона змушена вдаватися до допомоги іншого і тим більшою мірою утверджується філософія. Поряд з цим суто філософська функція філософа буде поступово втрачати свою значущість, а сам філософ все більше й більше буде перетворюватися в життєвого радника, який із будь-якого приводу – з приводу приватного життя, сімейних відносин, політичної діяльності – рекомендуватиме поради, ефективні для кожної конкретної ситуації.

На відміну від інших видів теоретичного пізнання (математики, природознавства тощо), філософія є універсальним теоретичним пізнанням. Як зазначав ще Аристотель, спеціальні науки зайняті вивченням конкретних видів (типів) буття, філософія ж спрямовує свої зусилля на пізнання найбільш загальних принципів, основ і першопричин суцього. На думку Канта, основне завдання філософії полягає в синтезі чи принаймні в узгодженні різнопланових людських знань. Саме філософія покликана надати континууму знань систематичної єдності.

Філософія – це критично-рефлексійний тип суспільної свідомості. Він здійснює критичну рефлексію наявних (чи евентуальних) форм практики і культури. У системі культури філософія бере на себе роль критичної селекції, акумуляції світоглядного досвіду і його передачі, трансляції наступним поколінням. Як переважно раціонально-теоретична форма світогляду, філософія бере на себе завдання раціоналізації, тобто перекладу універсалій мовою логічної узгодженості й понятійних форм [578, с. 149].

Філософію некоректно зводити до науки – вона володіє самодостатніми способами як діагностування проблем, так і їх розв’язання. Якщо наука на рівні своїх висновків в абсолютній більшості випадків однозначна, то філософія апіорі плуралістична: вона об’єднує чимало якостей буденної свідомості, науки, мистецтва, релігії і навіть містики. Тут системно-логічні і афористичні способи артикуляції гармонійно доповнюють один одного, є аспектами цілісності і прозріннями взаємопотенціуючої єдності.

Власне кажучи, у наш час філософія саме тому продовжує існувати, що може відповісти на ті питання, які науці не до снаги. Йдеться передовсім про ті екзистенціали, які складають сенс, цінність, і цілеорієнтованість людського життя. Цією сферою буття можна оперувати за допомогою несумісних з наукою інструментальних підходів – ірраціонально, інтуїтивно, афористично, есеїстично тощо.

Попри стереотипізоване уявлення про наукову картину світу як нібито безальтернативний стрижень світоглядної виразності, насправді на світоглядний статус повсякчас претендують різні картини світу: релігійна, міфологічна, сцієнтистська, художньо-естетична. І, між іншим, жодна з них – навіть наукова картина світу – не володіє всією повнотою повсякденних і теоретичних поглядів і цілей, ідеалів і ціннісних преференцій, притаманних світогляду.

Наукові цінності, а це перевірені практикою людські знання, найбільш об’єктивні, стійкі в часі і позбавлені будь-яких національних чи класових відтінків. Наукові цінності, як продукт неупередженого мислення, ховають у собі велику небезпеку: вони можуть бути використані у злочинних цілях, наприклад, для атомної війни, зловмисного керування психікою людини, торгівлі її органами тощо.

Моральні цінності якісно відрізняються від наукових. Якщо завдання науки – зрозуміти і пояснити людині всю навколишню дійсність, поставити її собі на службу, то завдання моралі – удосконалити ставлення людини до інших людей, до самого себе і до природи. Усе це втілюється в моральних нормах, звичаях і законах, спрямованих на благо людини та складової її моральних цінностей. Але, як відомо, і закони, і звичаї, з погляду інших епох і інших народів, можуть бути й аморальними (людожерство, знищення в Спарті слабких дітей, подекуди старих і божевільних і т. ін.). Це підтверджує, що поняття моральності історично мінливе і суб’єктивне. Однак врешті-решт моральні лише ті види відносин між людьми, за яких вищою цінністю визнається людське життя. Національні цінності займають найважливіше місце в житті будь-якого народу й окремої особистості. На відміну від загальнолюдських національні цінності більш конкретні й більш матеріалізовані: духовні й матеріальні досягнення, що роблять українців українцями, а французів – французами.

К. Леві-Стросс увів поняття «бриколаж», що означає складання мозаїки, у якій кожен шматочок є символом, образом із минулого досвіду, а їх поєднання формує нову картину світу. На відміну від ученого, який оперує по-

няттями, бріколер мислить знаками, котрі вводять нові смисли у віртуальну реальність, у 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 зауважив Е. Морен, відродження цієї тенденції призводить 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.

Поняття «предмет науки», «наукова дисципліна», і навіть «наука» та «знання» втратили точний сенс. У працях гуманітаріїв почали химерно поєднуватися наукові поняття та філософсько-поетичні метафори, описи реальних фактів та міфологічні сюжети, канонічна логіка та неоднозначні, суперечливі асоціативні порівняння й екстраполяції. Науковий підхід до розв'язання практичних завдань, що стоять перед людиною і суспільством, постмодерністи оголошують анахронізмом, заснованим лише на ірраціональній вірі в могутність науки.

Яке значення для соціогуманітарної практики має науковість як така – науковий характер використовуваних знань, науковий стиль мислення, науковий спосіб постановки і вирішення професійних завдань? У чому полягає основне значення науки? Щоб відповісти на ці питання, необхідно розглянути загальні характеристики наукового знання.

Якщо здійснити мисленнєвий реверс і відштовхнутись 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 зворотніми 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 же функціональний простір.

Особливості об'єктів науки виявляють недостатність для їхнього освоєння засобів, якими оперує повсякденне пізнання. Хоча наука і послуго-

вугється звичайною мовою, вона все-таки не може лише з власною допомогою вивчати і змальовувати свої об'єкти. Адже, по-перше, буденна мова пристосована для змалювання і передбачення лише об'єктів, вмонтованих у наявну практику людини (наука ж виходить за ці межі); по-друге, поняття повсякденної мови істотно аморфні й багатозначні, а їхній точний 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.

Якщо культура ставить перед людиною певну мету, то наука займається причинами явищ. Ми не знаходимо цільових пріоритетів і преференцій у природі; ми самі їх створюємо, слідуємо цінностям, уявленням про те, що повинно бути. Наука ж досліджує те, що є.

Як і наука, мистецтво також є віддзеркаленням дійсності, проте в науці це віддзеркалення здійснюється у формі понять і категорій, а в мистецтві – у формі художніх образів. І наукове поняття, і художній образ є узагальненим відтворенням дійсності. Але через понятійний характер наукового мислення діалектика загального, особливого і одиничного в науковому пізнанні виступає інакше, ніж у мистецтві. У науці діалектична єдність загального, особливого і одиничного виступає у формі загального, у формі понять, категорій, а в мистецтві та ж діалектична єдність набуває форми образу, який зберігає наочність одиничного життєвого явища. Якщо художні твори неповторні, то результати наукових досліджень всезагальні.

Важливою тенденцією сучасного наукового простору є зростання в ньому частки соціогуманітарного знання, яке хоч і запозичує деякі властивості знань природничих наук (окремі методи та форми вираження), але водночас спостерігається і зворотний процес: соціогуманітарні дослідження все більше стають аналогами для досліджень у сфері природознавства і технічних наук (метод інтерпретації, ідеї еволюційних, революційних змін, значення ціннісного елемента в знаннях тощо), соціогуманітарні знання стають усе більш технологічними та праксеологічними. Економічні категорії на кшталт «інтелектуальна власність», «інтелектуальний капітал», «символічний капітал» і т. ін. стають невід'ємними складовими сучасного наукового простору.

Процес мисленнєвої діяльності, спрямованої на «виробництво знань», завжди істотно суб'єктивний, позаяк не існує ідеального «об'єктивного» знання, зокрема й наукового. Процес і динаміка еволюціонування наукових дискурсів значною мірою залежать від індивідуальних психологічних характеристик дослідника, а характер дискурсу визначається насамперед емоційними та вольовими характеристиками тих, хто бере в ньому участь. Як зауважив Френсіс Бекон, наука часто дивиться на світ очима, затуманеними найрізноманітнішими людськими пристрастями. Отже, феномен наукового

дискурсу виявляється химерним поєднанням не лише свідомих (усвідомлених), а й безсвідомих мисленнєвих актів. Не випадково вчений здебільшого відчуває труднощі з чітким з'ясуванням, чому він діяв так, а не інакше.

Процес виробництва власне наукового (тобто емпірико-теоретичного) знання умовно можна структурувати на декілька етапів. На першому відбувається вибір теми дослідження, визначається об'єкт вивчення. Другий етап – це оперування первинними даними (спостереженнями, емпіричним матеріалом): збір, відбір, систематизація, обробка, аналіз тощо. Третій етап – інтерпретація наявного матеріалу і формулювання висловлювань про існування окремих елементів реальності. Четвертий етап – перетворення автономних висловлювань у змістовно взаємопов'язаний комплекс (побудова «дискурсу»), змалювання цілісної картини пріоритетного сегмента «реальності». **Суб'єктивний, індивідуальний характер наукової творчості виявляє себе на кожному з етапів виробництва нового знання.**

Дилему, що виникла між філософською «об'єктивністю» та психологічною «суб'єктивністю», сучасні суспільні дисципліни розв'язують за допомогою концепції «інтерсуб'єктивності» (у філософії це поняття першим застосував Іоган Фіхте, а розвинув Едмунд Гуссерль) – тобто механізмів, котрі забезпечують взаємодію між об'єктами (включно зі взаємодією символічною). Зазначена концепція відіграє ключову роль у теорії соціальної дії, символічному інтеракціонізмі та феноменологічній соціології. Останніми десятиліттями вимога інтерсуб'єктивності все наполегливіше застосовується також до історичних праць та суджень.

У ХХ столітті смислова еволюція реальності разом із проблемою свідомості виявилася центральною темою епістемології і культури в цілому. Відбувся істотний перегляд співвідношення реальності та її чуттєвого сприйняття. Між іншим, ще Аристотель у «Метафізиці» наголошував на некоректності зведення реальності до чуттєвого досвіду. У ХХ столітті зазначена теза була концептуалізована значно рельєфніше і категоричніше. Це стосується передовсім сучасного наукового знання, на рівні якого безпосередні спостереження суб'єкта (чуттєве сприйняття) виявляються пов'язаними з реальністю лише опосередковано і вельми умовно. Те, що підлягає спостереженню, часто не ототожнюється з реальністю, а інтерпретується в кращому разі як «видима частина реальності». Усталеною є точка зору, згідно з якою реальність перебуває поза межами можливостей безпосереднього спостереження за нею, тому вона виводиться засобами рефлексії, а не сприймається.

Радикально новий підхід був запропонований соціологією: в ній статус реальності закріплюється за будь-чим, що визнається реальністю в конкретно-історичному соціумі. Альфред Шютц із цього приводу писав: соціальна реальність містить елементи віри і переконання, які реальні з огляду на те, що їх такими визнають учасники соціального процесу. Наприклад, для жителів Салему в XVII столітті чаклунство було не оманом, а істотним елементом соціальної реальності, тому воно набуває статусу

предмета вивчення суспільної науки. Аналогічний підхід можна застосувати і до ідеології: оскільки ідеологічна дійсність є невід'ємною складовою частиною соціальної реальності, то вона має бути предметом наукового оперування, і насамперед – дослідження в межах соціальної філософії та філософії історії.

У суспільній сфері реальність визначається уявленнями, переконаннями і знаннями про неї як про реальність. Співвідношення між реальністю та знанням було переконливо сформульоване в 1966 році Пітером Бергером та Томасом Лукманом: «Для нашої мети достатньо визначити «реальність» як здатність феноменів мати буття незалежно від нашої волі й бажання, а «знання» можна інтерпретувати як упевненість, що феномени є реальними і володіють оригінальними характерними ознаками» [61, с. 9].

Блез Паскаль із прикрістю констатував: реальність – найбільш нелюдська кара для тих, хто прагне досконалості. Реалістом не просто бути вже хоча б із тієї причини, що невідомо, які саме феномени належать до сфери реальності. А крім того, чимало з них є ще й взаємовиключними! Доволі поширена точка зору, нібито поняття «об'єктивної дійсності» – це дещо первинне, визначальне і всеосяжне. За межами цієї «об'єктивної дійсності» знаходиться сфера «суб'єктивного» – довільних, ілюзорних і помилкових уявлень про суще. Виходить, що «об'єктивна дійсність» та «справжнє буття» – це ідентичні поняття. Втім, наскільки таке твердження має право на існування?

Семен Франк із цього приводу зазначав: «Ми звикли вважати, що становлення буття відбувається в часі. Втім, його ідеальні форми наділені зовсім іншими властивостями – вони надчасові або позачасові. Числові та геометричні відношення, загальне першоджерело закономірностей і причинного зв'язку між явищами, відношення тотожності та відмінності, логічної підлеглиості й самопідлеглиості – все це залишається не просто незмінним, а триває завжди; воно не може ні виникнути, ні зникнути, тому з цілковитою очевидністю сприймається як таке, що перебуває поза часом, суще у зовсім іншому буттєвому вимірі, ніж усе конкретне буття світу» [587, с. 20].

І далі: «Взяті у цій своїй якості ідеальні змісти не входять до складу «світу»; вони ніби утворюють вічний резервуар зразків, з якого черпається склад конкретного емпіричного буття, що відбувається в часі. Це відкриття Платона наділене надзвичайною переконливістю, тому ніякі сумніви і заперечення не в змозі його похитнути. Якщо воно шокує так званий «здоровий глузд», то лише тому, що розумовий погляд «здорового глузду» апріорі обмежений: «буттям» він із самого початку звик витлумачувати лише таку дійсність, яка відбувається в часі й локалізована в просторі – тобто конкретний зміст досвіду. За цими межами все набуває статусу суб'єктивних вигадок. Однак такий підхід вочевидь упереджений» [587, с. 21-22].

Упродовж кількох попередніх десятиліть наукова діяльність набула ознак не стільки принципового пошуку істини, скільки боротьби за

домінування між різними науковими співтовариствами, а терміни «істина» та «реальність» перетворилися на фігури риторики, які все частіше маскують справжні мотиви й наміри. Між іншим, для кваліфікації типу свідомості як раціонального часто бракує критично-рефлексійних підстав, а поняття типів раціональності використовується як евфемізм – з метою ієрархізації за шкалою раціональності різних форм людського ставлення до світу (містичних, емоційних, афективних тощо).

Поняття раціональності є полісемантичним і залежить від контексту його вживання. «Існує значний масив фундаментальних праць із цієї проблеми, у яких викладені різні, інколи суперечливі, погляди на природу раціональності. Остання тлумачиться як доцільність, логічність, протилежність ірраціональному, як суперраціональність, що поєднує етичне, естетичне та пізнавальне, як цілісність людського досвіду, як здатність до мотивованого вибору з певним обмеженням, як співвідношення норм та цінностей, як взаємозв'язок міркувань та розуму тощо» [215, с. 12].

Раціональність у науці розглядається здебільшого з позицій технології реалізації окремих парадигм і дослідницьких програм – тобто як внутрішньопарадигмальна раціональність, норми і критерії якої діють лише в межах відповідної замкненої концептуальної системи. Згідно з дефініцією Річарда Рорті, раціональна поведінка – це адаптативний тип поведінки, сумірний з унормованою поведінкою інших членів спільноти за аналогічних чи подібних обставин. Між іншим, у західній інтелектуальній традиції ось уже впродовж 200 років існує продуктивний структуризаційний поділ на раціональну (*rational*) та розумну (*reasonable*) поведінку і діяльність.

Еріх Фромм звернув увагу, що як в індивідуальних, так і в соціальних випадках коректніше вести мову не про фактичну раціоналізацію, а про псевдораціоналізацію: «Наскільки б нерозумним чи аморальним не був вчинок людини, у неї виникає нездоланне бажання раціоналізувати його, довести самій собі та іншим, що вчинок визначався розумом, здоровим людським глуздом чи принаймні традиційною мораллю. Людині не важко діяти нерозумно, але практично неможливо, щоб вона відмовила своєму вчинку хоча б у видимості розумної мотивації» [594, с. 482].

В іншій праці Фромм розтлумачував: «Сила раціоналізації як своєрідної підробки розуму – один з найзагадковіших феноменів людства. Якби вона не настільки тісно переплелася з нашим існуванням, то схильність до раціоналізації уподібнювалася б параної: параноїк може бути надзвичайно розумною людиною і ефективно користуватися своїм розумом в усіх сферах буття – за винятком того ізольованого сегмента, який включений в його параноїдальну систему. Так само діє і людина, яка застосовує механізм раціоналізації» [593, с. 51].

Теорія ігор та теорія рішень намагаються концептуалізувати аналіз раціонального вибору, за якого індивід максималізує індивідуальну вигоду та задоволення. Парадокс полягає в тому, що так званий принцип раціональності відповідає не стільки більшості людських дій, скільки поведінці тварин,

які функціонують у цілому «раціоморфно» – тобто прагнуть максималізувати засоби існування, задовольнити потреби і т. ін. Натомість людській поведінці часто бракує раціональності. Аби довести, наскільки мізерним є функціональне значення компаса раціональної поведінки в діяльності людини, очевидно, нема потреби цитувати Фрейда, Фуко та Камю.

Раціоналізм подібний до тонкого шару ґрунту, що лежить на поверхні землі. З огляду на наочність і очевидність свого існування він залишається тим феноменом, із яким неможливо не рахуватися, але водночас не варто переоцінювати його можливостей, котрі де-факто вельми обмежені. «Інтелект людини не підлягає істотним змінам. Однак існує видимість прогресу завдяки тому, що інтелект базується на сумі здобутків своїх попередників, використовуючи їх як вихідну точку для подальших здобутків. Кожне наступне покоління володіє не вищим чи досконалішим інтелектом, а кращими знаряддями, зібраними завдяки попереднім поколінням, тому вони й досягають кращих результатів» [168, с. 103].

Варто погодитися з Ріхардом Кронером, коли він стверджує: «Рефлексійний дух є водночас раціональним та інтуїтивним» [297, с. 276]. Зазначений вердикт цілком поділяв і Альфред Вебер, однак він свідомо підвищив інтелектуальний градус сприйняття сутності проблеми, надавши їй акцентованого проблемно-рефлексійного звучання: «Існує такий підхід до світу, природи, життя та історії, за якого «смысл» процесу намагаються досягнути не інтуїтивно (як щось таке, що не підлягає вираженню), а як випукле знання, котре цілком підлягає формулюванню. Виходячи з нього, світ повинен бути, принаймні в своєму центрі, інтелектуальним духом, Логосом, з якого постає еманация, до якого наближується і який завдяки людському інтелекту можна досягнути й підкорити» [104, с. 514].

Трохи далі він додавав: «Категорія розуму людини, що сформувалася у вузьких межах існування, є неадекватною сутності світового процесу. Вона настільки не в змозі досягнути «смысл» світу як цілісності, наскільки наші категорії споглядання неспроможні охопити Універсум у просторі й часі. Формулювати запитання про сенс всесвітнього та історичного процесів для людського розуму означає вести мову про «метасмысл»*. Все, що витікає з останньої і найглибшої сфери буття, що пов'язує людський розум з нею, для людини є «долею». Містком до цієї «доли», яка принципово не піддається «розумінню», слугують лише почуття та душевний зв'язок. Це єдиний шлях до трансцендентного. Такий підхід до буття шукає Абсолют і спасіння від суто фактичного в ціннісному світі Абсолюту – там, де ефективно функціонує безпосередній духовний зв'язок з Абсолютом» [104, с. 515].

З принциповими, концептуальними наголосами, розставленими Альфредом Вебером, солідаризується філософська традиція, що бере початок від Майстера Екхарта та Якоба Бьоме. На думку першого, «душа наближається до Бога настільки, наскільки їй вдається звільнитися від численних об'єктів чуттєвого досвіду, від думки та волі, відступивши всередину – туди, де зна-

* ідеться про такий тип смислу, який відповідає не фізичній, а *метафізичній* реальності.

ходиться твердиня, «іскра», сутність душі. Її потаємна основа тлумачиться як розум або розуміння (*intelligere*). Вона – подоба Бога, який сам є *intelligere*. Лише завдяки внутрішньому заглибленню в неї в душі може народитися Слово і буде досягнута містична єдність із Богом» [110, с. 340].

Якоб Бьоме вістря свого філософського запалу скеровував здебільшого на викриття небезпек, які приховує в собі поверховий науковий погляд і завищена оцінка наукою власних здобутків та інструментальних можливостей. Він стверджував, що холодний і самовдоволенний оптимізм ученого далекий від живого життя. Він виявляється можливим у часи розкладу й занепаду первинної чистоти й мудрості духу. Жан Базен та Жермена де Сталь дещо модифікували зазначену філософську традицію в напрямку екзистенційної експресії як неухильної передумови досягнення будь-якої значної мети людини на рівні матеріальної та духовної культури. Жермена де Сталь, зокрема, констатувала: ми образили б материнську любов, якби висловили припущення, що в основі її лежать винятково регламентації розуму; насправді всі чесноти заповідані нам природою, а розум лише шукає для цих несвідомих поривань оптимальний шлях.

Що стосується Жана Базена, то йому належить популярна дефінітивна формула: перший крок до мистецтва – це об'єкт, що викликає занепокоєння, неспокій, тривогу. Попри позірну безсторонність, наведена теза насправді жорстко позиційована проти узвичаєних наукових стереотипів щодо недоцільності, нефункціональності інтенсивних душевних зусиль для досягнення наукової чи будь-якої суспільно значущої мети. Насправді ж, як довів на прикладі мистецтва Базен, досягти видатних результатів засобом сухого раціоналізму неможливо – конче необхідним є ще й екзистенційно-трансгресійна спрямованість, експресійно-вольова зарядженість на об'єкт дослідження.

Зрештою, сформульований вердикт виявиться коректним не лише щодо мистецтва, а й щодо будь-якого типу культуротворчості. З цим висновком, зокрема, неодноразово солідаризувалися такі знакові постаті наукової ойкумени, як Альберт Ейнштейн та Нільс Бор. Вони акцентували увагу на грандіозному потенціалові духовних пошуків і душевної праці, підкреслювали практично необмежені можливості людської почуттєвості, а відтак – її утилітарну значущість (користь для суб'єкта, сфери його діяльності, суспільства і культури в цілому). Між іншим, саме утилітарний потенціал нераціоналізованого й неформалізованого сегмента людської індивідуальності консервативно-раціональний напрямок науки і заперечував. Викладену методологічну вимогу щодо форм організації діяльності можна цілком поширити й на сферу справедливості.

Професор Колумбійського університету Вільям Дагган зауважив, що слово *стратегія* ввійшло в лексичну сферу англійської мови лише в 1810 році. Детально дослідивши цей феномен, він з'ясував, що зазначений термін зобов'язаний своїм народженням трактату Карла фон Клаузевіца «Про війну», написаного з метою пояснення військових успіхів Наполеона. Клаузевіц

змалював явище стратегії як складну сукупність світоглядних принципів (підходів) до сфери планування і прийняття рішень, які узгоджуються між собою та ієрархізуються *засобами інтуїції*. Він виокремив чотири вирішальні фактори успіху Наполеона: 1) знання історії, вміння проводити ефективні й евристичні історичні аналогії; 2) послідовність у досягненні мети; 3) спалахи осяяння; 4) готовність піти на великі жертви.

Перебуваючи під враженням праці Клаузевіца, Дагган у 2003 році видав дві книги «Точка зору Наполеона» та «Мистецтво, що спрацьовує», у яких сформулював «концепцію стратегічної інтуїції як метод постановки і досягнення величких цілей». Опрацювавши грандіозний емпіричний матеріал, Дагган дійшов висновку: в надзвичайних ситуаціях люди приймають рішення на підставі синтезування аналізу попереднього досвіду і креативного натхнення. Стратегічна інтуїція є вибірковою проекцією елементів досвідного минулого в майбутнє під омофором нового креативного поєднання.

Дагган відштовхується від легендарної фрази Томаса Едісона, згідно з якою геній є унікальним симбіозом 1% натхнення і 99% копіткої праці. Попри те, що 1% – мізерна частка, втім, за її відсутності ніколи не досягти видатних результатів у галузі побудови ефективних стратегем. Крім того, стратегічна інтуїція може не лише слугувати досягненню мети, а й її аналізу з точки зору перспективної доцільності. В разі невідповідності обраної мети вимогам стратегічних пріоритетів інтуїція автоматично починає напрацьовувати альтернативні моделі мети, позбавлені недоліків і суперечностей попередньої моделі.

У 2000 році група нейробіологів була удостоєна Нобелівської премії за розробку моделі функціонування мозку під назвою «інтелектуальна пам'ять». Це відкриття якщо й не спростувало, то щонайменше поставило під сумнів категоризм функціонального розмежування лівої та правої півкуль. Згідно з узвичасним уявленням вважалося, що за аналіз та інтуїцію відповідають різні частини мозку, які генерують максимум своїх потужностей за відповідних функціональних потреб. Насправді ж, як з'ясувалося в результаті новітніх досліджень, аналіз та інтуїція тісно взаємопов'язані в усіх проблемних ситуаціях, а сепаратизація їхніх інструментальних можливостей і повноважень є некоректною і здебільшого контрпродуктивною.

Все, що з нами відбувається, сортується на полицях нашої свідомості, яка перманентно здійснює «структурний аналіз» та «ревізію» накопичених знань, порівнюючи нову інформацію з наявними даними, час від часу здійснюючи синтез нового та попереднього. Важлива закономірність полягає в тому, що в разі заповнення полиць нашої свідомості значно вищою виявляється вірогідність стратегічної інтуїції: приміром, найбільш успішні воєначальники всіх часів і народів – Наполеон та Паттон – володіли посправжньому енциклопедичними знаннями в галузі воєнної історії, тому вони постійно натрапляли на евристичні підказки у вигляді схрещення історичних аналогій з потенціалом власної інтуїції.

Процес пізнання соціальних явищ містить істотний відбиток особистісного ставлення вченого до досліджуваних фактів, залежить від його освіти, світоглядного цілепокладання і навіть емоційності. Іншими словами, суб'єктивний фактор у соціальному пізнанні є неусувним компонентом, своєрідною архімедовою точкою опори. У принципі, зазначена особливість притаманна науковому пізнанню в цілому, однак у соціальному типі пізнання цей фактор дається взнаки особливо рельєфно, випукло і очевидно, є своєрідним теоретико-методологічним еквівалентом дослідницького успіху.

Джерелом помилок і когнітивних спотворень у соціальному пізнанні часто є некоректність під час використання принципів та застосування методів дослідження (наприклад, неправомірність аналогій, абсолютизація якогось підходу, необґрунтоване перенесення методів, сформульованих за конкретно-історичної ситуації в одній сфері знань на іншу). Окрім розширення діапазону застосування наукових методів при одночасному обмеженні або ігноруванні інших підходів, причинами зниження рівня методологічної ефективності дослідження можуть бути порушення правил формальної логіки, методологічних вимог тощо.

Як зазначає М. Степико, «першими, хто виступив проти натуралістичної, позитивістськи орієнтованої соціальної науки, котра обстоювала тождність методів дослідження природи та суспільства і розглядала соціокультурну реальність за аналогією з реальністю природи, були В. Дільтей та Е. Гуссерль. На їхню думку, 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» [532, 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 даному разі є об'єктом пізнання. Ще однією особливістю соціального пізнання є неусувний зв'язок соціального знання з повсякденними, позанауковими формами знання: на відміну від природничо-наукового пізнання, соціальний тип гносеологічних практик не зводиться тільки до наукової форми.

Соціальна наука регулярно вдається до послуг методу розуміння. За допомогою цього методу вона «інтерпретує вже проінтерпретовану

дійсність. Тому її категорії є «реконструкцією» категорій, якими люди послуговуються в повсякденному житті. Так звана розуміюча філософія в модифікації В. Дільтея та М. Шелера перетворювала досягнення духовних сутностей суспільного життя у різновид мистецтва. Цей метод передбачав «вживання в ситуацію». Він стверджував: недостатньо знати історію людей, необхідно залучити ще й механізм вчуття у їхній внутрішній світ, у смаки та звички, у манери та стиль поведінки. Тільки так формується людина як культурна істота, а значить – і адекватне уявлення про людину.

Реальна демократизація і гуманізація суспільного життя сьогодні становить об'єктивну основу осмислення особистістю своєї національної та громадянської ідентичності, вона не заперечує впливу ідеологічного та політичного чинників, проте дає можливість кожному усвідомити свою творчу сутність і соціальну значущість. Поняття «предмет науки», «наукова дисципліна», і навіть «наука» та «знання» втратили точний сенс. У працях гуманітаріїв почали химерно поєднуватися наукові поняття та філософсько-поетичні метафори, описи реальних фактів та міфологічні сюжети, канонічна логіка та неоднозначні, суперечливі асоціативні порівняння й екстраполяції. Науковий підхід до розв'язання практичних завдань, що стоять перед людиною і суспільством, постмодерністи оголошують анахронізмом, заснованим лише на ірраціональній вірі в могутність науки.

Яке значення для соціогуманітарної практики має науковість як така – науковий характер використовуваних знань, науковий стиль мислення, науковий спосіб постановки і рішення професійних завдань? У чому полягає основне значення науки? Щоб відповісти на ці питання, необхідно розглянути загальні характеристики наукового знання. Якщо ми шукатимемо поняття, протилежне науковому знанню, то в полі зору з'явиться насамперед термін «догма» як претензія на остаточну істину.

Ключового значення набувають змістовні ознаки наукового оперування дійсністю. У цьому контексті важко не погодитись із аргументацією Кліффорда Гірца: «Акцентований сумнів і систематична постановка всього під сумнів, притлумлення прагматичних мотивів на користь незацікавленого спостереження, спроби аналізувати світ з точки зору формальних понять, ставлення яких до неформальних понять здорового глузду стає вельми проблематичним, – такі основні ознаки наукового осягнення світу» [142, 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 висновків. З науковими принципами і світоглядними засновками ситуація не набагато ліпша. 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 називають «принципом простоти». Вона слугує нібито необхідною умовою для досягнення істини в найбільш ефективний спосіб і водночас у найбільш стислі терміни, що – з огляду на розгалуженість шляхів досягнення істини – є рекомендаці-

єю вочевидь незайвою. 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.

Виокремлюють три основні типи думки – практичний, світоглядний та науковий. «На рівні практики проблеми зосереджуються на розбіжностях цілей та засобів. Ми висуваємо конкретну мету (потреба в квартирі) і усвідомлюємо нестачу відповідного засобу (грошей). Гармонізація мети і засобів становить зміст практичного мислення. Своєрідність світоглядної думки – в особливому ціннісному характері образів і понять. Проблеми тут полягають у неузгодженості духовних когніцій (душа, Бог, добро, краса тощо)» [660]. «Мислення відрізняється від емпіричного досвіду (відчуттів і сприйняття), на рівні якого зовнішнє середовище посилає нам чуттєві враження, а інтелект надає їм раціонального значення. Мислення виникає там, де ми «об щось подумки вдаряємось» (П. Валері). Йдеться про будь-яку проблемну ситуацію, в яку потрапляє інтелект. Розум не може відразу дати належну відповідь, тому запускається процес внутрішньої роботи розуму» [660]. Що стосується дивергентного мислення, то воно базується на можливостях уяви і спроможне генерувати з кожної проблеми 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 апіорі може бути лише конвенцією (угодою). Якщо екзогенна концепція знання, яка своїми світоглядними витоками сягає філософії Локка, Юма та Міллса, виходить із тих міркувань, що джерелом знання є реальний світ, то ендогенна концепція знання, яка спирається на ідеї Спінози, Канта та Ніцше, вважає, що знання зумовлене насамперед внутрішніми процесами суб'єкта.

Серед внутрішніх цінностей науки особливе місце посідає інтенція до взаєморозуміння між ученими, до експліцитності наукових результатів і пізнавальних процедур. К. Ясперс наголошував, що наука передбачає систематичне понятійне мислення, яке без змістових і сутнісних збитків може бути повідомлене іншим. Ці два критерії – систематичність і повідомленість – є необхідними і універсальними індикаторами науковості знання. Вони безпо-

середньо пов'язані з колективним характером наукової діяльності та інструментальними ресурсами інтерактивного обміну.

Наука, висловлюючись словами Г. Гегеля, може існувати лише як «загальна справа», як спільне поле когерентних зусиль. У діахронічному аспекті це виражається естафетою наукових поколінь, у синхронічному – особливим ефектом співтворчості, котрий відсутній у будь-якій іншій творчій діяльності. Лише в межах науки можлива творча співпраця великої кількості людей, об'єднаних як напрямом спільного пошуку, так і єдиним розумінням цілей та сенсу своєї роботи.

Наука – це особливий вид пізнавальної діяльності, спрямований на формування об'єктивних, системно-організованих і обґрунтованих знань про світ. Вона вивчає об'єкти такими, якими ті функціонують і розвиваються згідно зі своїми природними закономірностями. Спосіб сприйняття світу, притаманний науці, відрізняє її від інших способів пізнання. Наприклад, мистецтво відображає дійсність у вигляді своєрідного склеювання об'єктивного та суб'єктивного, під час якого кожне відтворення станів природи і подій соціального буття передбачає їхню оцінку за деякими критеріальними маркерами. Відображаючи світ у його об'єктивності, наука пропонує певний формат багатоманітного світу відповідно до своїх пізнавальних пріоритетів.

У цілому можна погодитися з тезою, що «система наукового знання розсікається горизонтально і вертикально на безліч дихотомій: поділ знання на емпіричне та теоретичне, а теорій – на синтетичні та аналітичні, неформалізовані та формалізовані. Над усім цим панує дихотомія логіки мови і номологічних зв'язків, яка визначає дихотомію математики та емпіричних наук. Розкриття і уточнення зазначених елементів і співвідношень наукового знання за всієї ригідності їх тлумачення безперечно є найціннішим внеском і складає необхідний інструментарій не лише філософії науки, а й узагалі сучасного мислення» [443, с. 168-169].

Наукова картина світу складається в результаті синтезу знань, отриманих різними науками. Вона містить загальні уявлення про світ, сформульовані на відповідних стадіях історичного розвитку наукової сфери. Процедура синтезу знань різних наук є надзвичайно складною і суперечливою. Вона передбачає щонайменше встановлення динамічних зв'язків між предметами наук, адже навіть уявлення про основні системно-структурні характеристики предмета в структурі кожної науки виражене у формі цілісної картини досліджуваної реальності. Цей компонент знання інколи ще називають спеціальною (локальною) науковою картиною світу. Зрозуміло, що термін «світ» у даному разі застосовується в особливому сенсі, оскільки позначає не світ у цілому, а лише його фрагмент чи аспект, який вивчається конкретною наукою, її методами. У цьому значенні йдеться, наприклад, про геополітичний, фізичний чи біологічний світ. Стосовно загальної наукової картини світу локальні картини реальності є її відносно самостійними фрагментами й аспектами.

В основі сучасного розуміння методології наукового підходу лежать два фундаментальні принципи: загальнозначущість та повторюваність. Наукова концепція виявляє загальнозначущі ознаки тоді, коли всі учні розуміють її однаково; повторюваність означає, що при збереженні умов експерименту результат залишається незмінним. До певного моменту розвитку науки обидва принципи були прийнятними, однак у міру конкретизації теорій та експериментів, з'ясувалося, що як від загальнозначущості, так і від повторюваності доведеться поступово відмовлятися: з одного боку, складну теорію кожен розуміє по-своєму, з іншого ж, точне повторення умов експерименту є неможливим, тому для змалювання багатьох феноменів доводиться відмовлятися від священного детермінізму Лапласа, аби натомість ввести квантові, вірогіднісні моделі тлумачень.

Уявлення про науку як ідеал семантичної інтерсуб'єктивності виникло на підставі того, що науковий спосіб оперування знанням «вносив очевидні уточнення в поняття, котрими користуються в повсякденному житті. При цьому поза увагою опинялася та обставина, що це поняття в результаті підпорядковується зовсім іншим зв'язкам, які принципово відмінні від повсякденних. Тепер це має такий вигляд, ніби йдеться про уточнення інтерсуб'єктивно недосконалої буденної мови, хоча насправді зазначений недолік взагалі не може бути йому приписаний» [616, с. 251-252]. Насправді інтерсуб'єктивними та інтернаціональними є лише наукові результати; сам же науковий процес, підходи до проблематики, способи та принципи її розв'язання були, є і назавжди залишаються національними, себто зумовленими соціальними, етнічними та культурними стереотипами і пріоритетами, позбутися яких ні наука взагалі, ні будь-який науковець зокрема не в змозі.

Лише деякі – головним чином, фізико-математичні та прикладні технічні науки (при цьому не без істотних застережень) – можна віднести до наук «універсальних», таких, що мають «всезагальну» значущість. «Що стосується наук суспільно-політичних, то всі вони, без жодного винятку, мають ціннісний, культурологічний характер, а тому завжди пов'язані з певними системами цінностей – класовими, груповими, національними, цивілізаційними і т. ін.» [472, с. 24]. Ця точка зору перегукується з висновком Освальда Шпенглера про те, що «ідея існування універсальної науки, котра спроможна сформулювати істину для всіх цивілізацій, є небезпечною ілюзією» [798, с. 381-382].

Фрідріх Хайек доводив, що пізнавальні можливості людини об'єктивно обмежені, а висновки досліджень – навіть якщо формально (умовно) й мають статус наукових – віддзеркалюють не стільки емпіричний зріз предмета чи проблеми, скільки світоглядно-методологічне кредо, яке стосується принципів та феноменології функціонування знання. Одна з основних перепон на шляху перманентного нарощування наукової ефективності полягає в тому, що людина завжди знає більше, ніж може вербалізувати, символізувати чи навіть усвідомити. Якщо вдатися до порівняння з айс-

бергом, то його видимої частини складе інформація, котра підлягає формулюванню в принципі – у вербальній чи будь-якій формі. Підводну ж частину утворює знання неартикульоване, котре не підлягає формалізації. Воно втілене в різних стереотипах, навичках, комплексах, про які їхні носії здебільшого навіть не здогадуються, не надають їм значення і не усвідомлюють їх детермінативного впливу на життєдіяльність.

Концептуально теорія Хайека щодо неухильної розсіяності епістемологічного масиву світоглядно споріднена з концепцією неочевидного особистісного знання Майкла Полані, світоглядна інтенція якого полягає в принципових розбіжностях та протистоянні двох субстанційно відмінних типів знання – неартикульованого і принципово нерелектованого прошарку індивідуального досвіду та знання «очевидного» (вербалізованого і артикульованого). Попри труднощі з легітимізацією, неочевидне знання є доволі ефективним інструментом: воно інтегроване в практичну діяльність людини, втілюється в майстерності, вмінні, стереотипних навичках, узвичаєних алгоритмах діяльності тощо.

Для розвитку науки такий тип знання має істотне значення. Адже неочевидне знання – це також і особистісне знання вченого, його невідрефлектований досвід, стереотипізм індивідуальних пріоритетів застосування дослідницького інструментарію тощо. Знання подібного гатунку практично ніким і ніколи не викладається у вербалізованій формі, позаяк це практично неможливо з огляду на значні процедурні труднощі. Крім того, такі наміри відбирають надзвичайно багато часу, а в умовах перманентного цейтноту в науці це неприпустимо. Та, попри відсутність цього типу знання в артикульованому форматі, воно, однак, не лише існує, а й часто має вирішальне значення для формування наукового доробку.

Світоглядно-інструментальна значущість концепції неочевидного особистісного знання полягає в тому, що вона привертає увагу до повноти факторів функціонування будь-якого типу суспільної дійсності взагалі та геополітичної зокрема. Наприклад, незбагненність успіху певного ідеологічного проекту виявиться очевиднішою, якщо взяти до уваги ефективність апеляції такої геополітики до архетипічного та стереотипізованого досвіду відповідної суспільної свідомості. Цей досвід може перебувати в латентному, приспаному, анабіотичному стані впродовж століть, однак під дією навіть не ґрунтовної геополітичної концепції, а кількох віршів Гьольдерліна чи опер Вагнера йому до снаги відродитися до активного буттєвого самоствердження.

До атрибутів наукової діяльності належать такі: 1) пошук розуміння (переконання), що знайдено задовільне пояснення певного аспекту реальності; 2) досягнення згоди щодо істотних аспектів засобом формулювання загальних законів та принципів, які застосовуються до якомога ширшого класу явищ; 3) закони та принципи повинні підлягати експериментальній перевірі. Застосовувати таке визначення до суспільних наук складно з огляду на неможливість дотримання третього пункту – експериментальної пе-

ревірки наукових висновків. Більш-менш еквівалентною заміною експериментів у даному разі вважаються реальні факти та події.

На рівні природничих наук з'ясувати фактичність явища чи процесу відносно легко. На соціальному ж рівні це значно складніше. Тут потенціалом визначальної очевидності в принципі може володіти що завгодно: цілком хибні, міфологічні чи навіть фантастичні уявлення часто детермінують поведінку соціуму, а тому – виконують функцію факту (визначальної очевидності). Зрештою, зробимо актуальну контрадикційність у природничих та соціальних науках ще очевиднішою: **на соціальному рівні нематеріальні (чи навіть недостовірні та відверто хибні) атрибути – зокрема, очікування, надії, мрії та фантазми – часто володіють більшим потенціалом визначальності для подальшої долі соціуму, ніж такі очевидні матеріальні феномени як Берлінська стіна, піраміда Хеопса чи фундаментальні закони фізики.**

Поняття соціального факту є складнішим, ніж природничо-наукового. Принципова можливість правдоподібних тлумачень, які, однак, часто значною мірою не збігаються одне з одним, призводить до фактографічних і фактологічних конфліктів, інтерпретаційних казусів, колізій та парадоксів, коли, наприклад, «лише з приводу особистості Наполеона історичної легітимності набуває близько двадцяти різнотлумачень, котрі є наслідком нібито одних і тих же фактів» [728, с. 114]. У цьому контексті вже не викликає подиву правдоподібність інтерпретацій сутності суспільного status quo і тенденцій розвитку різними – часто діаметрально протилежними – ідеологічними підходами і кутами зору. А все тому, що соціальні факти завжди залишають значний «діапазон вірогідності» в сенсі їх етіології, походження, генезису, каузальності, взаємовпливів і взаємодії з іншими факторами соціальної дійсності.

Люсьєн Февр зауважив не лише на неоднозначності фактів гуманітарних дисциплін, а й на арифметичній прогресії такої неоднозначності у випадках, коли виникає потреба поєднання багатьох фактів у відповідній причинно-наслідковій залежності та послідовності. Зрозуміло, зазначена обставина спрацьовує не на користь соціальних (гуманітарних, історичних) фактів, проте тут нічого не вдієш: замість відмови від існуючого механізму інституціалізації фактів треба подбати про його вдосконалення.

У переважній більшості випадків світоглядно-орієнтаційні та ціннісно-сенсожиттєві проблеми розв'язуються не засобом накопичення нової інформації, а методом впорядкування тієї, що вже є в розпорядженні. Систематизація та структуризація когнітивного масиву здійснюються за рахунок тих принципів та методів, які надають аморфній гомогенності герменевтичного потенціалу рельєфно актуалізованих контурів. За відсутності таких актуалізаційних процедур зрозуміле співчуття викликає вислів Мішеля Монте-ня: «Значно більше зусиль витрачається на перетлумачення тлумачень, аніж на тлумачення самих речей; переважна більшість книг пишеться про книги, а не про якісь предмети: ми тільки й робимо, що складаємо один на одного

глоси» [415, с. 360]. Нема підстав стверджувати, що формування філософського глосарію – абсолютно деструктивне заняття, однак бажано більше уваги приділяти осмисленню логіки й закономірностей становлення (еволюціонування) по-справжньому проблемних аспектів – того основного нерва, болювих точок ідеології, які визначають перебіг її процесуальності.

У 2006 році партнер консалтингової компанії McKinsey Том Пітерс видав книгу «Людина-бренд», у якій цей провідний фахівець у галузі менеджменту зауважив: унаслідок розпорошення світоглядних критеріїв і орієнтирів сучасний світ усе більше втрачає змістовно-телеологічну виразність. Зазначена обставина спонукає до перегляду фундаментального кредо: якщо 200 років тому капіталізм стверджував, що вміння продати продукт робить соціального суб'єкта успішним, то нині альтернатива істотно загострюється і драматизується, набуваючи ознак безапеляційного вердикту – або навчіться продавати, або помріть.

Що стосується об'єктивності як фундаментальної ознаки епістемології, то стосовно неї впродовж другої половини ХХ століття також відбулися значні дефінітивно-сміслові корекції. Зокрема, було визнано, що **процес накопичення і структуризації будь-якого масиву знання є іманентно й апіорі суб'єктивним**. Зазначена обставина свідчить, що не існує в принципі ніякого «об'єктивного» знання – в тому числі й наукового. Кожна епістема – це результат насамперед суб'єктивних зусиль. Звичайно, при бажанні можна з'ясувати рівень відповідності такого суб'єктивного знання певним об'єктивним суспільно-історичним закономірностям, причинам і тотальностям, проте етикет науковців передбачає необхідність констатації: спочатку була суб'єктивність.

Історичність, незавершеність і неостаточність процесу соціальної діяльності та дійсності залишають можливість для різноманітних шляхів і напрямків розвитку, а також для багатьох типів інтерпретацій. Суспільні явища, зумовлені чинниками вибору, потреб, інтересів і цілей, не завжди піддаються рафіновано-логічному аналізу і закономірностям причинно-наслідкової детермінації. З огляду на цю обставину природничо-наукова свідомість повинна визнати свою обмеженість – у тому сенсі, що пізнання духовного, ідейного та соціально-політичного буття неможливо здійснити шляхом застосування лише індуктивних методів. Безперечно, ми можемо відтворити і виміряти в кількісних параметрах результати виборів, їхню вартість, динаміку змін чисельності прихильників різних партій і блоків, однак такі важливі категорії, як свобода, справедливість та гідність, неможливо викласти в *кількісних* термінах – вони потребують інтерпретаційного інструментарію, який віддзеркалюватиме *якісну* сутність і закономірності генезису.

На урочистостях із нагоди 70-ліття Макса Планка (1918 рік) Альберт Ейнштейн зазначав: наша інтуїція майже безпомилково визначає, якому методу дослідження варто надати перевагу; втім, не існує досконалого логічного шляху, котрий жорстко обумовлює саме такі, а не інші, теоретичні принципи. Факти підказують доцільність вибору на користь певної теоретичної

системи, проте вони не нав'язують рішення. Це означає, що **чимало конкуруючих теорій і методів, по суті, адекватні й рівнозначні, а перевага одному з дослідницьких інструментів надається або з практичних, або з інтуїтивних міркувань.**

Пієтет на адресу експериментального методу фізики практично зійде нанівець, коли врахувати, що експеримент – це маніпуляція, засобом якої ми втручаємося в природу, спонукаючи її до відповіді; експеримент виявляє сутнісні аспекти не самої природи, а лише її реакцію на експериментальне втручання. Отже, фізична реальність – це реальність не *абсолютна*, а *часткова*; вона зумовлена пріоритетами конкретно-історичного індивіда та його експериментів і є лише функцією експериментальних маніпуляцій.

Достовірність вважається невід'ємним атрибутом знання обгрунтованого, істинного і доведеного. З цього приводу Лев Шестов зауважив: «Наука визнає істинними лише такі судження, які можуть бути перевірені всіма й завжди, але чи не перевищує вона цим свою компетенцію? Адже життєвий досвід значно ширший, ніж науковий, а одиничні явища з'ясовують значно більше, ніж ті, що постійно повторюються. **Наука корисна – і це не підлягає сумніву, але істини вона не знає і не знатиме ніколи.** Вона навіть не уявляє, що таке істина, тому накопичує лише загальнообов'язкові судження. Попри це, існували й завжди існуватимуть ненаукові способи знаходження істини, які приводили якщо не до самого пізнання, то до його визначальних передумов. Але ми настільки зганьбили їх сучасними методологіями, що не можемо навіть думати про них серйозно» [633, с. 310].

Згідно з Анрі Пуанкаре, основні положення (принципи, закони) наукових теорій (за винятком арифметики) не є істинами ні апіорі, ні апостеріорі. Вони – лише умовні положення, єдиною абсолютною ознакою яких визнається внутрішньо-етіологічна і концептуально-аргументаційна несуперечливість. Такі обмеження шкали несуперечливості є не випадковими, оскільки суперечливість – атрибут не лише розвитку науки, а й становлення наукових законів.

Альберт Ейнштейн, зокрема, зауважував: у тій мірі, в якій закони математики відносяться до реальності, вони невизначені; а в тій мірі, в якій вони визначені, вони не відносяться до реальності. Зрештою, йдеться про настільки тривіальні речі, що для їхньої фіксації зовсім не обов'язково апелювати до наукової репутації Ейнштейна. Проте, як з'ясувалося, інколи *conditio sine qua non** надання певній очевидності статусу факту є залучення наукового авторитету самого Ейнштейна. Між іншим, ця обставина свідчить не на користь функціональній ефективності нині чинного наукового стереотипізму.

Наукова істина – це різновид помилки, яка є найменшою (найменш істотною) в умовах певної просторово-часової тотальності. Іншими словами, істина визнається благом (добром) лише тому, що вона хоч

* необхідна умова (лат.).

і має ознаки зла, проте зла найменшого. Принагідно варто пригадати, як Макс Планк відгукувався про опозицію в науці: «Нова істина торжествує в науці не тому, що її противники прозріли, побачивши світло, яке вона випромінює, а тому, що спливає час, противники помирають, натомість приходить нове покоління, котре встигло з новою істиною звикнутися» [160, с. 526].

Проблема з об'єктивністю наукових процедур полягає ще й у тому, що «науки самі створюють для себе об'єкти, встановлюють проблемні сфери і визначають методи досліджень. З цих причин **єдиної наукової картини світу і синтетичного наукового світогляду не існує в принципі**: кожна наука пропонує власну картину світу і намагається канонізувати своє бачення дійсності, яке може узгоджуватися, а може бути надзвичайно віддаленим від уявлення про дійсність іншої науки» [91, с. 131]. З огляду на цю тривіальну причину «картина світу, запропонована наукою, насправді є доволі умовною, оскільки існує у розпорошеному форматі різних наук. Нею можна користуватися для певної мети чи орієнтування, але жодній з точок зору не до снаги претендувати на адекватне відображення конкретики життя, тому вони не можуть змусити поглянути на світ лише через свої скельця» [91, с. 132].

Карл Поппер наполягав на необхідності змиритися з думкою, що «наука є не сукупністю знань, а лише системою гіпотез, котрі, власне кажучи, неможливо обґрунтувати. Їх використовують доти, доки їм знаходять практичне підтвердження. Але ми ніколи не зможемо з упевненістю стверджувати, що вони «істинні» чи хоча б «вірогідні.»» [774, с. 170]. Лавиноподібний утилітаризм, яким наукове знання останнім часом просякнуте наскрізь, істотно дискредитував науку як таку, розвіяв рожеві ілюзії масової свідомості відносно завдань і можливостей наукової сфери: «Науки знаходять своє обґрунтування в корисності, а не в істині» [91, с. 144].

У цьому, власне, й полягає проблема неадекватності науки буттєвим реаліям, з'ясуванням сутності яких наукове знання покликане опікуватися. Сергій Булгаков привернув увагу до ще однієї проблеми: «Наукотворчість значно вужча за життя, оскільки суб'єкт та об'єкт у живій єдності виражають себе не в науковому пізнанні, а в дії, в реальному житті. Наука вивчає лише труп природи. Вона вирізає із живого організму окремі шматки дійсності, аби в них зорієнтуватися і встановити деяку механічну закономірність. Потім вона складає вирізані шматки назад, але це вже вияляється мертва природа» [91, с. 154].

Наука часто потрапляла в кумедні ситуації, відстоюючи «істини», які згодом виявлялися курйозом або й узагалі нісенітницею. Зокрема, ще за кілька років до того, як брати Райт підняли в повітря перший літальний апарат, наукові авторитети безапеляційно стверджували: важчий за повітря механічний об'єкт літати не може. Або ще один приклад: тривалий час мімікрію «науково» пояснювали як результат виживання найбільш пристосованих організмів. Стверджувалось, що одна з комах могла

«випадково» народитися з тілом зеленуватого кольору, а потім – з огляду на успішність цієї комахи – її потомство отримало вирішальну перевагу в конкурентній боротьбі. У різних формах ця зухвала теоретична викладка настільки часто повторювалася вченими, що зуміла завоювати ледве не всезагальне визнання. І це попри ігнорування винахідниками «наукових» пояснень мімікрії математичної неможливості серії «випадкових» поєднань і повторів: «Якщо підрахувати суму свідомої роботи, необхідної для того, аби зі шматка залізної руди отримати лезо ножа, то ми не візьмемося припускати, що ніж міг виникнути «випадково». Було б цілковито ненауково очікувати, що в надрах землі знайдеться готове лезо з торговою маркою Шеффілда або Золінгена. Але теорія мімікрії очікує значно більшого, стверджуючи, що можна знайти сформовану природним чином друкарську машинку, яка цілком готова до вжитку» [575, с. 59-60].

Пол Фейерабенд наголосив на «небезпечних і деструктивних тенденціях догматизації наукової раціональності». Справді, застосовуючи акцентовано раціоналістичні підходи до відбору та інституалізації знання, наука, тим не менше, у генеалогічних глибинах своїх мотиваційно-креативних засновків завжди була нераціональною (принаймні за типом мислення). Роберт Опенгеймер з цього приводу любив іронічно провокувати: коли фізики доберуться до вершин знання, то з подивом виявлять, що там на них уже очікують містики. Проте, маючи труднощі з поясненням механізмів наукової генези, науковцям нічого не залишається, як усе-таки вдаватися до псевдорационалізації свого способу дій.

Навіть видатні особистості фізичної та математичної дисциплін визнали недостатність суто раціоналістичного стереотипізму як для науки, так і для освіти. Прикметним у цьому сенсі є алармістський вислів Нільса Бора: ми згодні з тим, що ідея Паулі божевільна; питання лише в тім, чи достатньо вона божевільна, щоб бути істинною; як на мене, то їй усе-таки бракує божевілля. Попри певну епатажність, наведений вислів чітко діагностує сутність раціоналістичних перегинів, їхню контрпродуктивність та інструментальну недосконалість. Між іншим, подібні зауваження висловлювали і Вернер Гейзенберг, і Альберт Ейнштейн, і Анрі Пуанкаре.

Нині аксіоматичних ознак набуває теза про евристичну продуктивність (а отже, доцільність) раціонально-інтуїтивного мислення, в якому переплавлене загальне та особливе [626, с. 86]. Зауважимо, що до складу раціонального знання входить і знання про його обмеженість і неадекватність – те «знання про незнання» (*docta ignorantia*), котре було інституціалізоване Сократом як необхідна передумова будь-якого процесу пізнання. Щоправда, ні масована критика «диктатури розуму», ні численні «спростування обмежень і претензій теоретичного кодексу раціоналізму» (Стівен Тулмін) не заперечують інструментальної ефективності та наукової фундаментальності принципу *ratio*, раціоналізм як такий: ідеться лишень про нагальну потребу структуризації нової концепції розуму, яка істотно відрізнятиметься від тієї парадигми раціоналізму, котра завдяки інерції

стереотипів багато в чому контрпродуктивної традиції дотепер зберігає свій монопольний вплив навіть на середовище людей з акцентовано критичним типом мислення.

Претензії науки як соціального інституту на домінування в культурі та суспільному житті були очевидними вже в часи вікторіанської Англії. Втім, панівне становище науки не є підставою для заперечення інструментальної ефективності інших форм освоєння буття – таких, як міф, релігія, мистецтво та інші. Тим більше, що, по-перше, «принцип терпимості» Пола Фейєрабенда припускає плідне і взаємовигідне співіснування наукового та позанаукового (ненаукового) знання; по-друге, «наука не відповідає і не може відповідати на запитання, що стосуються морального обов'язку, нашого покликання і сенсу життя» [375, с. 37]; по-третє, її панівне становище може змінитися – принаймні досі такі прецеденти траплялися. Будьмо якщо не мудрими, то хоча б розважливими: **ніхто й ніколи не довів, що форми суспільної свідомості повинні есхатологічно завершуватися наукою, що після неї не може виникнути інша форма суспільної свідомості, котра ефективніше виконуватиме функції, нині покладені на науковий тип пізнання.** Це дало підстави Бернарду Гретюзану підбити лаконічний підсумок: «Наука не може претендувати на осягнення реальності життя» [727, с. 110].

Наука ніколи не мала в своєму арсеналі надійних світоглядних, аксіологічних і етичних регулятивів. Це чи не найбільш істотний проблемний фактор і недолік її претензій на самодостатність. А позаяк із часів синантропа минуло не одне тисячоліття і теперішній дослідник має в своїх руках не рубило й вогонь, а енергію атомного ядра й плазми, то коригування принципово позагуманістичної наукової процесуальності дієвими засобами гуманістичного впливу не просто бажане, а вочевидь життєво необхідне. Жан-Жак Руссо, ймовірно, дещо згустив фарби, проте зробив це свідомо і цілком виправдано: «Народи, знайте, що природа хотіла вберегти вас від знання – подібно до того, як мати вириває небезпечний предмет з рук своєї дитини. Всі таємниці, що вона приховує, – це біди, від яких вона оберігає нас, а труднощі досліджень – найменше з її благодіянь. Люди зіпсовані; вони могли бути ще гіршими, якби мали нещастя народитися вченими... Через скільки помилок у тисячу разів небезпечніших, ніж користь від істини, необхідно пройти, аби це збагнути? Несумірність затрат та результатів очевидна: хибне може виявляти себе в безмежній кількості поєднань, натомість істина одна-єдина» [501, с. 55]. Сьогодні ми вже не маємо того вибору, який ще існував у часи Руссо: ми не можемо заблокувати рух до істини. Тому залишається лише один вихід: надати такому рухові всю необхідну інтелектуальну підтримку.

Кожен з нас володіє особистим досвідом, коли той чи інший аспект життєдіяльності суспільства цілком і повністю відповідає нормам чинного законодавства, але при цьому вважається абсолютною більшістю суспільної свідомості несправедливим, несумісним із духом справедливості, таким, що не узгоджується з уявленнями про справедливість. Це спонукає до увираз-

нення змістових ознак проблеми та методу: зокрема, якщо метод практично завжди нейтральний за критерієм особистої ангажованості, то проблема часто зумовлена певним етичним компонентом, вона часто порушує дражливі аспекти людських цінностей, тому на тлі виразної проблеми психологічна, вольова і мотиваційна налаштованість індивіда не може залишатися осторонь.

Попри поширений стереотип, наука в сучасному розумінні позиціонується не стільки як «чисте знання», скільки як сукупність різноманітних локальних форм практики, котрі конструюються таким чином, що всі аспекти рівнозначні для дослідження. При цьому суб'єкт пізнання є суб'єктом інтерпретуючим, а жодна інтерпретаційна система не може бути достатньо повною – у тому сенсі, що відносно неї завжди існує інформаційний сегмент, який не може бути ні доведений, ні спростований засобами цієї системи; його обговорення вимагає виходу за межі системи і використання інших, неформалізованих засобів. Це означає потребу перегляду і розширення базису герменевтики, залучення інтуїтивних, «бездоказових» рефлексій. При переході від знання формалізованого до неформалізованого вирішального значення набуває творча інтуїція. На операційному рівні це передбачає використання різних прийомів гуманітарного знання (зокрема, метафор та образів) як допоміжних засобів дослідження.

Методологічною основою науки нового типу є комплексність, яка означає, з одного боку, нівелювання демаркаційних ліній між традиційно розмежованими природничими, суспільними та технічними науками, а з іншого боку, посилення доцентрових процесів усередині науки, що втілюється в міждисциплінарності, взаємодіях, взаємозв'язках та взаємопроникненнях між різними науковими дисциплінами. Розвиток тенденції комплексності обумовлений насамперед і в основному неможливістю позитивного розв'язання проблем, котрі стоять перед наукою, без залучення ресурсів інших галузей знання.

Кооперацію досліджень обумовлює необхідність появи нових епістемологічних стандартів, ідеалів діяльності, характерною особливістю яких є неможливість для учених концентруватися на вузькопрофільних дослідницьких напрямках і діапазонах. У зв'язку з цим актуалізується значення генералізуючої рефлексії як інструменту забезпечення єдності евристичних основ нового комплексно-системного типу наукової діяльності.

Методологічні особливості науки нового типу полягають у тому, що це такий симбіотичний різновид науки, у межах якого гармонійно поєднується фундаментальне дослідження і впровадження його результатів, теоретичне осягнення і практична дія. На рівні такої науки зникає інструментальне і стилістичне розмежування природних, суспільних та технічних наук.

Потреба адекватної викликам сучасності стратегії поповнення і ефективного застосування знань не викликає сумнівів і заперечень. Її представляють по-різному: рефлексійна, дослідницька, активістська, проблемоцентрична, критично-мисленнєва тощо. Попри істотні номінативні відмінності, її

сутність у цілому конвенційно погоджена і полягає в зміщенні основного акценту із засвоєння обсягу інформації на активізацію мисленнєвої діяльності й розвиток самостійного, критичного, рефлексійного мислення, в удосконаленні навичок роботи з будь-якою інформацією.

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 змістові форми. Ядром концепту постає стрижнева смислова домінанта.

Концепція (від лат. *conceptio* – розуміння, єдиний задум, визначальна думка) є певним способом бачення, кутом зору розуміння та інтерпретації предметів, явищ, процесів. Концепція завжди презентує певний конструктивний принцип. Вона – базовий спосіб оформлення і сутнісного розгортання дисциплінарного знання. Тому ґрунтовне, комплексне, системне знання про соціальну буттєвість загалом та сферу справедливості зокрема є малоюмовірним поза інструментарієм і форматом концептуалістики.

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, до речна, виправдана.

У наш час усе більш істотного методологічного значення набуває принцип несумірності й методологічного анархізму Пола Фейєрабенда. Між іншим, цей інструмент цілком підлягає поширенню не лише на наукову концептуалістику, а й на культурно-цивілізаційну дійсність. Як зауважив Фейєрабанд, 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, як не парадоксально, однак саме в такий спосіб здійснюється найбільший приріст наукових знань.

Треба враховувати, що люди часто потребують більшого або іншого, ніж наукова істина. І це – не ексцентричні забаганки, а субстанційна ознака, вияв сутності людської природи. З таким станом речей нічого не вдієш, з ним треба просто рахуватися, себто враховувати, що від нього залежать вердикти людей щодо будь-яких аспектів буття і свідомості, а справедливість аж ніяк не є винятком із цього загального правила.

Приміром, «релігійна перспектива відрізняється від перспективи здорового глузду тим, що виходить за межі реалій повсякденного життя до реалі-

лій 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» [142, с. 243].

Між іншим, «у тій же мірі, як релігія, з одного боку, постачає нам символічні ресурси для вираження наших аналітичних ідей у формі авторитетної концепції про реальність, вона, з іншого боку, постачає нам ресурси, теж символічні, для вираження наших емоцій – настроїв, почуттів, пристрастей, переживань, хвилювань – у формах, таким же 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 визначеність своїм емоціям, яка дасть можливість, у radoшах або в тузі, з похмурістю або з безпечністю, переносити цей світ» [142, с. 122].

Криза певного типу раціональності зумовлюється тим, що конкретний набір принципів і правил, якими керується у своїй діяльності розум (лінійність, редукаціонізм, жорстка детерміністичність і т.ін.), виявляється малоефективним в освоєнні світу, організації суспільного життя, перетворенні зовнішнього середовища і т. ін.

Ернст Кассілер аргументовано відстоював тезу, відповідно до якої розум є вельми неадекватним терміном для всеосяжного позначення форм людського культурного життя в усьому його багатстві й розмаїтті. Щоб уникнути цього недоліку він наполягав на доцільності визначати людину не як раціональну, а як «символічну тварину».

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 відмінність мислення 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» [556, с. 70].

Маючи на меті проілюструвати діапазон функціональних повноважень раціональності, Джон Роджерс Серль констатував: «Смерть – ось горизонт людської раціональності» [513, с. 16]. Справді, окрім «замежового 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, орієнтуючись 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. У силу 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 дає алгоритму для визначення того, які висловлювання є істинними, так і теорія раціональності не дає алгоритму для прийняття більшості 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 обгрунтовані 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» [513, с. 17].

Як зауважує Майкл Полані, «класична раціональність розщеплюється на безліч «дисциплінарних раціональностей», когерентних багатоманітності незвідних один до одного типів людської раціональності. Норберт Еліас, наприклад, вводить поняття «палацової раціональності», яке дуже відрізняється від звичних нам веберівських тлумачень. Поняття палацової раціональності зумовлене потребою виявляти в тонких деталях етикету, церемоніалу і смаків ознаки майбутнього піднесення або падіння соціальними сходами як

симптоми зсуву балансу влади. В аристократів двору і буржуа різні когнітивні моделі, але кожна по-своєму раціональна. У цій системі буттєвих координат соціальний престиж і вміння управляти враженням, яке ти справляєш, постають своєрідною формою влади, аналогічною владі грошей в індустріальному суспільстві. Більше того, **різні типи людської діяльності підлягають раціоналізації різною мірою**. Приміром, віртуозна діяльність, яка досягла рівня майстерності, не піддається вичерпній раціоналізації й опису послідовних операцій. У шедеврї будь-якого майстра, ремісника, вченого або педагога неодмінно є нерозгадана таємниця, яка залишається надбанням лише його особистісного знання» [473, с. 136].

А. Уайтхед до основних чинників наукової раціональності відносив чотири фактори: 1) послідовність, 2) об'єктивність, 3) ясність сприйняття і викладення, 4) інтелектуальну чесність. Він наполягав, що саме ці компоненти забезпечують ту «рівновагу розуму», за відсутності якої неможливо протистояти стихійному впливу ірраціональних настроїв і тенденцій, спроможних посилити кризові тенденції і призвести до соціального хаосу й навіть колапсу.

У філософії науки під раціональністю розуміється сукупність норм і методів, які характеризують наукове дослідження, а теорія раціональності субстанційно збігається з методологією науки. У філософії науки ХХ століття концептуалізація уявлень про наукову раціональність структуризувалася за двома напрямками. До першого слід віднести теорії наукової раціональності, орієнтовані на певний ідеал наукової дисципліни – з притаманними йому способами організації суджень, логікою, критеріями доказів, істинності тощо. До другого напрямку відносять теорії наукової раціональності, орієнтовані на певні правила і критерії науково-дослідницької роботи. Типовими прикладами першого підходу можуть слугувати неопозитивістські уявлення про раціональну науку, тоді як другого – попперівська філософія науки.

Ст. Тулмін у науковій раціональності вбачав насамперед сукупність ідей, методів і способів суджень, за допомогою яких учені досягають єдності розуміння явищ. У цьому сенсі логічна систематичність знання виявляється хоч і важливим, проте лише одним із багатьох інструментів наукової раціональності.

Раціональність міркування не повинна зводитися до його логічності, оскільки вона є чимось більшим, ніж формальне дотримання логічних канонів і правил. Щоправда, виникає запитання: чим є раціональність крім логіки і чи можна припустити, що наукова раціональність взагалі не потребує логіки?

Максима Р. Декарта полягає в такому: раціональний обов'язок мислячого індивіда передбачає сумніватися в усьому, що можна піддати сумніву на тій чи іншій підставі. Для видатного фундатора раціоналізму сумнів був основним і категорично необхідним методичним етапом на шляху до істини.

Саме сумнів було покладено в основу раціоналізму, теорії наукової раціональності.

Згідно з Максом Вебером, формальна раціональність – це насамперед калькульованість; формально-раціональне є тим, що піддається кількісному обліку, що без залишку вичерпується кількісними ознаками і параметрами. За словами Мішеля Фуко, класична раціоналістична парадигма була реалізована в результаті впровадження специфічних репресивних практик, які не лише стверджували раціональний елемент, а й всіляко маргіналізували будь-які вияви ірраціонального. Такий «войовничий раціоналізм» пустив особливо міцні корені в освітньому процесі, що було виразно проілюстровано тим же М. Фуко за результатами аналізу дисциплінарної матриці у книзі «Наглядати і карати».

Раціональність класичної науки, яка містить у своїй основі математичне природознавство, сприймається як протипага середньовіччю в цілому і християнству зокрема. Але без неї була б неможлива новоевропейська наука. «Раціональний ірраціоналізм» християнства посприяв становленню новоевропейської науки. Саме в лоні християнської думки постали ідеї прямолінійності часу, а потім і руху як такого, що стало основою не лише нової фізики, а й нового бачення світу загалом. Християнство актуалізувало, інкорпорувало в суспільну свідомість ідею актуальної нескінченності, яка лише згодом отримала належне місце в наукових побудовах.

Окрім позитивних аспектів християнського впливу були й негативні, які визначили той негативний бік новоевропейської науки, що нині став головною мішенню критики науки. Йдеться про тезу, згідно з якою людина – цар природи і має повне право використовувати її на власний розсуд, а наука – той засіб, який у цьому їй має допомогти. Такий тип науки повністю відсторонений від духовності й суб'єктивності. Де-факто він є шляхом у нікуди.

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 новоевропейського типу раціональності може слугувати екологічна криза.

На перший погляд, авторитет розуму здається очевидним і незаперечним. Тому доволі дивно, чому філософи часто атакують розум, відкидають його претензії на верховенство. Розум – інтегральний атрибут людини. Він є сполучною ланкою між «частинами» людини і людиною як цілісністю. Якщо раціоналісти основний акцент роблять на верховенстві розуму, то ірраціоналісти – на його обмеженості, на тому, що розум менший самої людини і життя, тому не може бути верховним арбітром і взірцем. І ті й інші частково мають рацію: контрпродуктивною є як зневага розуму, так і орієнтація тільки на розум.

Спроба підігнати будь-яке уявлення про те чи інше явище під різні канони раціоналізму є тривіальним явищем сьогодення. Складається враження,

що кожна більш-менш респектабельна теза апріорі й апостеріорі має відштовхуватись від вимог *ratio*. Така вимога цілком і повністю поширюється й на буттєву сферу справедливості. Однак, як влучно зауважив Н. Луман, «суспільна раціональність у сучасних умовах є утопією в буквальному сенсі слова» [368, с. 200].

Насправді ірраціоналізм є невід'ємним атрибутом як уявлень про справедливість, так і забезпечення справедливості на практиці. Історія знає безліч прикладів, коли результат справедливості досягався в незбагненний, ледве не в містичний спосіб. Приміром, «у липні 2012 року Сірікіт, королева Таїланду, перенесла інсульт і відтоді не з'являлася на публіці; це не здавалося б підозрілим, якби не чутки про прокляття, котрі беруть свій початок від однієї з найбільш зухвалих крадіжок коштовностей в історії. Все почалося в 1989 році в палаці королівської сім'ї Саудівської Аравії. Тайський прибиральник проник у кімнату принца Фейсала і вкрав коштовності на суму 20 млн дол. Він якимось чином зумів переправити їх до Таїланду в мішку від пілососа. Серед коштовностей, що належали принцу, був 50-каратний дорогоцінний камінь на ім'я Блакитний Діамант» [806].

Попри те, що влада Саудівської Аравії повідомила про крадіжку тайську поліцію, і злочин оперативно спіймали, але «він встиг продати деякі вкрадені коштовності на чорному ринку. Частина цінностей повернули власникам, щоправда, більше половини ювелірних виробів були замінені неякісними підробками. Блакитного Діаманта серед них не було: тайська поліція стверджувала, що ніякого діаманта не бачила і в його існування взагалі не вірить. Однак Блакитний Діамант став причиною дуже дивних подій, котрі дозволили багатьом людям вважати його проклятим. У 1990 році три дипломати із Саудівської Аравії, яким було доручено розслідувати справу про викрадення коштовності, були застрелені в Таїланді. Тайська поліція наполягала, що ніяких доказів зв'язку вбивства з Блакитним Діамантом немає, але саудівці думали інакше. Їх підозри посилювалися в міру того, як у місцевій пресі з'являлися повідомлення, що на дружинах деяких впливових людей в Таїланді були помічені ювелірні прикраси, які нагадували відсутні камені. Цікаво, що дехто бачив Блакитний Діамант на королеві Сікіріт – принаймні на ній була надіта схожа коштовність незадовго до інсульту. Багато хто вважає, що королева Сірікіт – не остання жертва Блакитного Діаманта: камінь буде залишати за собою кривавий слід доти, доки не повернеться до законного власника» [806].

Як іронічно зауважив Майкл 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 Сталіним, 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 зовнішній стороні труни Тамерлана був напис: «Коли я воскресну, світ здригнеться». За три дні після ексгумації нацистська Німеччина почала операцію «Барбаросса» і вторглася в Радянський Союз. Збіг? Можливо. Так чи інакше, світ дійсно здригнувся» [806].

До речі, 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 в результаті прокляття нібито вдалося перемогти, воно спричинило страшні жертви: під час війни загинуло 7,5 млн радянських громадян» [806].

Найбільш показовим у зазначеному випадку є постать Сталіна – людини, яка була категоричним противником будь-якого «мракобісся». Можна тільки уявити, який психологічний злам із 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 коректно поширюється на випадок недооцінки раціонального інструментарію. У будь-якому 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 призвести до продуктивного симбіозу тради-

ційно-нормативних та суб'єктивно-орієнтованих аспектів у межах цілісної теорії наукового пізнання.

У цьому контексті потребують корекції стереотипізовані уявлення про логіку. Як зауважив 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 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. У 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 в нього «набагато вужчий спектр впливу» [92, с. 412].

Природа інтуїції суперечлива. Осяяння й евристичні здогадки передбачають попередню свідому роботу і вольові зусилля з накопичення інформації. А. Пуанкаре вважав, що виявленню істини передую деякий інкубаційний період, коли створюється безліч комбінацій, ідей та образів. Їх відбір регулюється цільовими орієнтирами і зовнішніми імпульсами, часто далекою від умов дослідження. Неможливо повністю визначити і раціоналізувати всі інтуїтивні нюанси. Інакше мова науки стане сукупністю тривіальних, тавтологічних висловлювань. Інтуїція вказує шлях, але не доводить правильність дослідження.

М. Бунге аргументовано наголошував: сама по собі логіка нікого не здатна привести до нових ідей, як одна граматики не здатна надихнути на створення поеми, а теорія гармонії – на створення симфонії. За словами Є. Фейнберга, кожна наукова система у сфері точного знання в тій мірі, в

якій воно претендує на опис реально існуючого світу, неминуче містить два найважливіші елементи: не лише строго логічний доказ, а й інтуїтивне судження. В. Асмус визначав інтуїцію як безпосереднє бачення істини, тобто бачення об'єктивного зв'язку речей, який не послуговується доказовим інструментарієм.

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» [142, с. 115]. І, звичайно ж, треба розуміти, що визначальним для суб'єктно-об'єктних відносин цілком може бути не гносеологічний, а мотиваційний, емотивний та інші аспекти.

Розмежування соціальних та гносеологічних, позанаукових та внутрішньо наукових детермінацій пізнання наприкінці ХХ сторіччя втратило колишню жорсткість. Виникла проблема тісних взаємодій зовнішнього та внутрішнього, соціального та гносеологічного аспектів пізнання. Ускладнилися погляди на соціальну зумовленість пізнання. Очевидних ознак набула обмеженість методології, котра витікає із жорсткого розмежування соціального та гносеологічного, зовнішньої та внутрішньої детермінації науки. Загострився аспект співвідношення різних соціальних детермінацій пізнання і різних комбінацій цих співвідношень, їхніх типів.

Класичним вважається уявлення про пізнання як процес отримання об'єктивного знання, очищеного від практичних та ідеологічних інтересів, людської суб'єктності й суб'єктивності, а питання щодо співвідношення соціального та пізнавального безпосередньо пов'язане з можливістю отримання (застосування, накопичення) знання такого гатунку. Класичний тип уявлень про пізнання здійснював чітке розмежування соціального та пізнавального, загострюючи увагу на стандартах соціального та пізнавального, а також на особливості їхніх відносин. Проте в останній чверті ХІХ століття концептуальна стрункість взаємин порушилась: виникла нова ситуація, яка отримала назву некласичної. Вона охоплює різні аспекти відносин суспільства та пізнання, які в цілому можуть бути зведені до некласичного типу.

Ситуація заперечення стандартів пізнання починає змінюватися в 60-ті роки ХХ сторіччя у зв'язку з необхідністю синтезувати нові якості діяльності людей та їхніх взаємодій із природою. Сформувався новий тип діяльності й пізнання, який може бути охарактеризований як посткласичний – у тому сенсі, що він функціонує після класики, долає її форми, але не відкидає, а переробляє їх, включаючи у складніші, ніж у класиці, системи діяльності.

Перша половина ХХ століття позначена пануванням неопозитивістської концепції пізнання. Особливість цієї концепції полягала в логіко-методологічному аналізі пізнання, у виявленні інваріантних структур єдиного пізнання, які тлумачаться як логічна мова математики і математичної логіки, а пізніше – як мова фізики.

М. Полані наголошував на значущості для епістемології загалом і науки зокрема категорії знань, яких неможливо вербалізувати і формалізувати.

Разом із ціннісною сферою цей когнітивний масив був представлений неявним знанням. Поняття «неявного знання» закріпилося у філософії і психології як характеристика особистісного досвіду. З'явилися споріднені поняття, що підкреслюють ті чи інші аспекти імпліцитності. Зокрема, Дж. Стернберг пропонує 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», котрі 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» [660].

Не варто ігнорувати той факт, що ненаукове знання може бути джерелом цілком наукових ідей. Як зазначає Л. Мікешина, «за відсутності метафоричних контекстів і введення термінів-метафор неможливо отримати нове знання, включити його в систему існуючих уявлень і забезпечити розуміння. Разом з тим без витіснення непотрібних метафоричних смислів зі сфери наукового дослідження і з самої мови науки неможливо отримання точного знання» [402, с. 245].

Як влучно зауважив фундатор еволюційної епістемології К. Лоренц, життя є пізнанням, а навчитися жити – значить навчитися вчитися. Мистецтво пізнання, або когнітивне мистецтво, постає мистецтвом життя. Це не лише коректне використання логіки, правил дедукції та індукції в мисленневих побудовах, а й мистецтво аргументації, ведення дискусії, відкритого і конструктивного діалогу, в якому народжуються нові смисли, відкриваються нові горизонти знання. Когнітивне мистецтво сьогодні – це мистецтво думати глобально, щоб успішно вирішувати локальні проблеми.

Сучасність демонструє двоєдині тенденції. З одного боку, зростає спеціалізація різних наукових дисциплін, знання стає все більш езотеричним, доступним лише фахівцям вузького профілю, експертам у вузьких дисциплінарних сферах. Воно чим далі, тим більше набуває формалізованих, значною мірою математизованих ознак, виражається символічною мовою, стає анонімним, оскільки нівелюються риси особистості вченого, який створив ту чи іншу наукову теорію. З іншого боку, існує протилежна тенденція – силове поле інтеграції і цілісності. Виникають поля полідисциплінарних досліджень, де у вивченні складного явища відбувається зустріч різних наукових дисциплін, між якими виникають взаємовпливи, вибудовуються мости взаємодії.

Не заперечуючи значущість аналітичних принципів світосприйняття, зауважимо динамічне посилення холістичних тенденцій, у межах яких посилюється інтеграція наукових дисциплін на полях полідисциплінарного дослідження. У цьому контексті особливої цінності набуває здатність нелінійно і цілісно мислити, а пріоритетне значення має потреба прискореного розвит-

ку холістичного мислення, вміння розуміти максимально широкий, глобальний контекст досліджуваної проблеми, спроможність ієрархізувати та контекстуалізувати знання. Саме холістична тенденція визначає характер науки майбутнього, в межах якої, судячи з усього, посилюватиметься інтеграція наукових дисциплін на полях полідисциплінарного дослідження та набуватиме особливої цінності здатність вчених нелінійно і цілісно мислити.

Культивувати холістичний, а не аналітичний, погляд на світ стає нагальною потребою сучасної науки, її багатообіцяючим мегатрендом. «Думай глобально, щоб успішно розв'язати часткову і локальну проблему!» – ось гасло сьогодення. Сама сутність сучасних досліджень у сфері нелінійної динаміки складних систем пов'язана зі здатністю переносити моделі складної поведінки з однієї дисциплінарної галузі в іншу, тобто проводити дослідження в конкретній дисциплінарній сфері, маючи глибоке розуміння закономірностей функціонування самоорганізованих систем.

Важливо також використовувати притаманне синергетиці розуміння загальних законів інтеграції, коеволюції і взаємоузгодженого сталого розвитку різних (геополітичних, демографічних, екологічних та інших) складних структур у сучасному світі. Йдеться передовсім про способи вмілого поєднання і співіснування структур «різного віку», які знаходяться на різних рівнях розвитку і еволюціонують у різному темпоритмі. Основне правило нелінійного синтезу частин у складну еволюційну цілісність таке: інтеграція відносно простих еволюціонуючих структур у більш складні відбувається завдяки встановленню загального темпу еволюції у всіх поєднуваних частинах (фрагментах, підструктурах). Структури «різного віку» починають співіснувати в одному темпосвіті, їх розвиток набуває однієї швидкості. Існують різні, але не довільні способи нелінійного синтезу простого в складне. Вибірковість, квантованість способів об'єднання частин у ціле пов'язана з вимогою існування в одному буттєвому середовищі.

Необхідно, щоб кожна наукова дисципліна, що входить до полі- і трансдисциплінарного комплексу, була одночасно і відкрита, і замкнена. Відкрита новим когнітивним схемам, що перенесені з суміжних і віддалених наукових дисциплін і мають для неї евристичну значущість; готова до кооперації з іншими науковими дисциплінами, до реалізації спільних дослідницьких проєктів. Замкнена, бо вона повинна прагнути зберегти свій специфічний предмет і ракурс дослідження, розвивати прогресивні і найбільш ефективні дослідницькі методи і стратегії.

Важливим трансдисциплінарним напрямом сучасних наукових досліджень є синергетика, яка орієнтована на вивчення законів еволюції і самоорганізації складних систем різної природи. Синергетика може бути використана як загальна дослідницька установка, підхід, когнітивна схема дослідження. Роль синергетики в розбудові системи освіти двоєдина. Мова може йти про поширення синергетичних знань, про вивчення законів самоорганізації і коеволюції складних систем, а також про синергетичні способи

організації самого процесу навчання і виховання. У першому випадку синергетика постає змістом освіти, у другому – його методом.

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 із них – індуктивний. Він полягає у зіставленні емпіричних предметів з метою виявлення логіки їхнього зв'язку в межах певної підгрупи, а також встановлення взаємовідношень різних підгруп у межах всієї групи. Другий шлях – дедуктивний. Алгоритм його дії зводиться до руху від логічного розчленування досліджуваної цілісності на частини, які визнають необхідними й достатніми для його буття як цілого, до накладання цієї матриці на відомий емпіричний матеріал.

Істотне значення для перспектив адекватного, коректного і ефективного оперування багатоманітними виявами справедливості має дослідницький інструмент системності – об'єктивної властивості навколишнього матеріального і духовного світу. У точному значенні слова система є цілісним утворенням, яке володіє новими якісними характеристиками, не притаманними його компонентам. Системою є сукупність об'єктів, взаємодія яких спричиняє появу нових інтегративних якостей, не властивих окремо взятим компонентам, що входять до її складу.

У навчальному пізнанні системність забезпечує доступність, наочність і результативність навчання. Вона виступає, з одного боку, фактором інтеграції наукового та освітнього типів знань, а з іншого, – категоричним імперативом наукового і навчального пізнання. Системні уявлення і методологічні засоби відповідають потребам сучасного якісного аналізу, розкривають закономірності інтеграції, беруть участь у побудові багаторівневої і багатовимірної картини дійсності. Вони відіграють істотну, а часто й вирішальну роль у синтезі і систематизуванні наукових знань.

Акцентуючи увагу не на тому, що ціле складається з певних частин, а на тому, що властивості цілого визначаються взаємодією цих частин, поняття *система* сформувало фундамент симбіотичного, кроспарадигмального погляду на світ. Успіх загальної теорії систем пов'язаний з таким розглядом об'єктів пізнання, який робить основний акцент на взаємодії елементів як причині наявності у цілого властивостей, котрі відсутні в окремих її елементів. Ще одним важливим аспектом системного дослідження є його спрямованість на аналіз особливостей функціонування об'єкта в навколишньому середовищі, тобто розгляд системи як елемента певної складнішої системи. Реалізація системного підходу здійснюється на підставі таких принципів наукового пізнання: сходження від абстрактного до конкретного, історизму, всезагального зв'язку і розвитку, об'єктивності дослідження, взаємодій теорії з практикою.

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 вміння розв'язувати проблеми, що виникають усередині й поза реальними системами різної природи та складності. Креативність є спроможністю досягати мети, знаходити вихід зі складних ситуацій, використовуючи об'єкти і обставини необхідним чином. Якщо розширити рівень масштабування, то це нетривіальне і дотепне вирішення завдань оригінальними, неочікуваними ресурсами й інструментами. Креативності притаманна гнучкість підходів і стратегій, спроможність протистояти стереотипам. Утім, не варто плекати ілюзій: креативність – це не стільки Божий дар, скільки результат попередньої підготовки, достеменного оволодіння проблематикою предмету дослідження. Як влучно висловився з цього приводу Б. Паскаль, випадкові відкриття завжди роблять аж ніяк не випадкові люди.

Фактично в соціальному пізнанні паралельно існують два види відношення суб'єкта до об'єкта: ціннісне та пізнавальне. Зокрема, у процедурі оцінювання, у виборі мети й ідеалів простежується невизначеність, вольовий аспект, динаміка активності суб'єкта, яка зумовлена інтуїтивними, ірраціональними та іншими чинниками. Отже, ціннісне відношення набуває ознак своєрідної протилежності відношенню пізнавальному, постає певним 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 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» [119, с. 585].

За висловом П. Копніна, «ціннісний підхід намагається як у самому об'єкті, так і в його віддзеркаленні у свідомості акцентувати увагу на людському відношенні, оцінювати все з точки зору закладених в об'єкті можливостей задовольняти потреби людей. Він бере не знання в чистому вигляді, а його втілення в матеріальній та духовній культурі, яке спроможне слугувати людині та її цілям» [282, с. 231].

З одного боку, ціннісний вимір не можна звести до інших вимірів – зокрема, до істиннісного; з іншого, хибні уявлення можуть мати для особистості надзвичайно велику значущість, у той час як істиннісні – низьку позитивну або навіть негативну значущість.

Як зазначав у своїй праці «Чому я не християнин» Б. Рассел, питання про цінності не має стосунку до істини та хиби. У свою чергу істина також не є цінністю, оскільки вона не є «значенням для суб'єкта». Гносеологічна істина є «відношенням між», а не «відношення до». Натомість цінність є

«реальним значенням об'єкта до суб'єкта», а ціннісна оцінка – виявом відношення суб'єктом до об'єкта.

За певних соціокультурних обставин істина може володіти цінністю – зокрема, в тому випадку, коли соціокультурний суб'єкт відчуває потребу в істинному знанні як такому або в певній конкретній науковій істині. Хоча, в принципі, істина як така – і в гносеологічному, і в онтологічному аспектах – є аксіологічно нейтральною, оскільки теорема Піфагора, закон земного тяжіння або закономірність утворення додаткової вартості не мають жодного стосунку до суб'єктивності людини, цінність же є віддзеркаленням «суб'єктивованості об'єкта». Тому в реальному житті істину часто приносять у жертву тим чи іншим цінностям – релігійним, політичним, моральним, естетичним тощо.

Істина може бути носієм цінності, але на відміну від добра та краси вона не є самою цінністю. Істина може мати цінність, а може й не мати, оскільки сама вона позаціннісна, суто об'єктивна – звідси поняття це може мати одночасно гносеологічний та онтологічний смисли; однак надавати йому аксіологічного смислу – означає відкидати можливість правильного відображення нашою свідомістю об'єктивного буття.

Ціннісний підхід, як і теоретичне пізнання, не змінює реального буття явищ, не реконструює і не деформує їх об'єктивні параметри. Однак знання про дійсність, що є результатом ціннісного підходу, має специфічну відмінність від знання, що виробляється теоретико-пізнавальним підходом: якщо продуктом теоретико-пізнавального підходу є знання про дійсність нібито незалежно від потреб та інтересів соціального суб'єкта, то продукт ціннісного підходу – знання про дійсність з точки зору потреб та інтересів соціального суб'єкта.

Із певною мірою умовності можна стверджувати, що в першому випадку втіленням знання про дійсність є науково-теоретичні істини, а в другому – істини світоглядні. Таке розмежування істин, безперечно, є не структурно змістовним, а хіба що функціональним, адже науково-теоретичні істини, спрямовані в русло суспільної практики, можуть виконувати і виконують роль істин і практичних, і світоглядних.

Ціннісний підхід орієнтований не стільки на досягнення іманентних властивостей об'єкта, скільки на пізнання його практичної значущості для соціальної діяльності суб'єкта, для життєвих потреб та інтересів людей. Це підхід до явища не «в собі», а «для нас». Таким чином, реалізація ціннісного підходу до дійсності тісно пов'язана як з процесами формування і функціонування світогляду людей, так і з виявом їх практичної свідомості, котра генерується і функціонує у повсякденній практичній діяльності.

Ціннісний підхід не слід зводити винятково до суб'єктивності, оскільки він є перш за все породженням об'єктивного ціннісного ставлення людей до навколишньої дійсності. У науці він покликаний значеннево тлумачити пізнані явища дійсності з точки зору потреб та інтересів соціального суб'єкта. У цьому сенсі теоретико-пізнавальний та ціннісний

підходи до дійсності складають органічну єдність, на основі якої лише й можливе досягнення об'єктивно-істинного знання.

Пізнавальний та ціннісний підходи мають протилежну спрямованість і вже тому не можуть збігатися. У випадку істиннісного підходу рух спрямовується від дійсності до думки. Висхідною тут є дійсність, а завдання полягає в тому, щоб дати адекватне її змалювання. При ціннісному ж підході рух здійснюється від думки до дійсності, а висхідною є оцінка наявного стану речей (йдеться про те, щоб перетворити його відповідно до цієї оцінки або принаймні уявити в абстракції таке перетворення).

Неухильність аксіологічної методології в гуманітарних науках пов'язана з тим, що функціонування і соціальні можливості ідеологічного впливу детерміновані змістом соціальних цінностей, які, власне, складають підмурок ідеології. У цьому контексті ідеологічна боротьба стає боротьбою «за» чи «проти» певних цінностей суспільства в цілому чи його окремих складових.

Аксіологічне забарвлення гуманітарного пізнання загалом й історичного зокрема полягає в 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 так чи інакше є феноменом сучасної епохи, зазнаючи істотних перетворень практично з кожним новим поколінням дослідників. П. Флоренський влучно 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.

Процес пізнання соціальних явищ містить істотний відбиток особистісного ставлення вченого до досліджуваних фактів, залежить від його освіти, світоглядного цілепокладання і навіть емоційності. Іншими словами, суб'єктивний фактор у соціальному пізнанні є неусувним компонентом, своєрідною архімедовою точкою опори. У принципі, зазначена особливість притаманна науковому пізнанню в цілому, однак у соціальному типі пізнання цей фактор дається взнаки особливо рельєфно, випукло і очевидно, є своєрідним теоретико-методологічним еквівалентом дослідницького успіху.

Джерелом помилок і когнітивних спотворень у соціальному пізнанні часто є некоректність у використанні принципів та застосуванні методів під час дослідження (наприклад, неправомірність аналогій, абсолютизація якогось підходу, необґрунтоване перенесення методів, сформульованих за конкретно-історичної ситуації в одній сфері знань на іншу). Окрім розширення діапазону застосування наукових методів при одночасному обмеженні або ігноруванні інших підходів, причинами зниження рівня методологічної ефективності дослідження можуть бути порушення правил формальної логіки, методологічних вимог тощо.

Як зазначає М. Степико, «першими, хто виступив проти натуралістичної, позитивістськи орієнтованої соціальної науки, котра обстоювала то-

тожність методів дослідження природи та суспільства і розглядала соціокультурну реальність за аналогією з реальністю природи, були В. Дільтей та Е. Гуссерль. На їхню думку, 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» [532, с. 57].

Свідомість не зводиться до пізнання, до суто гносеологічного аспекту, а має щонайменше три аспекти: пізнавальний (гносеологічний), ціннісний та практичний. Ці аспекти відображають найважливіші функції свідомості. Функцією пізнавальної, або теоретичної свідомості, є розкриття об'єктивних властивостей речей, осягнення сутності об'єктів. Ціннісна свідомість охоплює цілі, ідеали і програми поведінки. Завдання полягає в орієнтуванні діяльності і в оцінці об'єктів з точки зору їх відповідності або невідповідності людським потребам та інтересам. Практична ж свідомість – це сфера норм, імперативів, правил людської діяльності, які вказують людям, що і як треба робити.

Соціальні науки «не можуть відгородитися від проблеми цінностей. Тут ця проблема неминуче постає у 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?» [10, с. 39].

У фаховому дискурсі домінують дві парадигми цінностей – універсалістська та партикуляристська. У дискусії про роль цінностей у соціальному знанні «виразно простежуються три аспекти: 1) аналіз цінностей, які обираються в ролі предмета наукового дослідження; 2) ціннісні положення як постулати обраної вченим соціальної системи; 3) цінності самої науки, її «результативність» [10, с. 40].

Здійснюючи сутнісну демаркацію цінності від уподобань і благ, автори здебільшого наділяють цінності змістовим статусом глибинного рівня індивідуальної значущості, яка має не універсальний, а сингулярний характер. 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 чи-

ном, цінності засобом ціннісних орієнтацій зумовлюють спрямованість поведінки особи, а етнічність є інструментом у боротьбі за владу, статус і добробут. Етнічність відіграє своєрідну соціальну роль, котра 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. Отже, особливо значення набуває пояснення, тлумачення і популяризація цінностей. Загалом же для визначення цінності об'єкта соціального пізнання необхідно, по-перше, співвіднести його з ідеалом, а по-друге, встановити ступінь відповідності ідеалу.

Згідно з твердженням Георга Гегеля, «вільним можна вважати таке мислення, яке не має жодних передумов» [155, с. 154]. Та чи може мислення соціального суб'єкта – якщо навіть об'єктивно є його виразною чеснотою і він усіляко уникає спокуси створювати собі кумирів, – бути абсолютно неупередженим? Негативна відповідь на це питання не викликає сумніву.

Істотним аспектом будь-якого типу соціального пізнання є співвідношення активності суб'єкта та об'єктивності соціального дослідження. Це обумовлено 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, обумовлених соціокультурним досвідом.

З цього погляду М. Вебер констатував: «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» [119, 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 у своїх діях і т. ін. Якщо в суспільній свідомості превалюють переконання, що земля не родитиме доти, доки не будуть виконані певні магичні 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: **вердикти щодо реальності у 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» [58, с. 9].

У даному разі цілком доречною виявиться згадка про «філософію фікціоналізму» Ганса Файхінгера, яка стверджує, що ледь не визначальну роль у детермінації поведінки людей виконують «фікції» – неверифіковані світоглядні пріоритети. Цей евристичний наголос спонукав Альфреда Адлера концептуалізувати уявлення про ідеальні суб'єктивні конструкти як визначальні чинники впливу на індивідуальну й суспільну свідомість. Адлер поглибив тезу про ключове детермінативне значення для еволюціонування людства світоглядних і сенсожиттєвих «фікцій».

У «Соціальному конструюванні реальності» Пітер Бергер і Томас Лукман обґрунтували тезу, відповідно до якої теоретичне знання не вичерпує собою епістемологічних ресурсів суспільства, оскільки для масової свідомості воно часто має другорядне значення. З огляду на цю обставину статусу основного об'єкта соціології знання слід надати повсякденному, до-теоретичному знанню, яким пересічна людина здебільшого й послуговується. Соціальна реальність постає чимось таким, що існує в колективних уявленнях і конструюється інтерсуб'єктивною свідомістю.

Томас Лукман зауважив, 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 соціо-творчості.

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 даному 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 у світі, який для неї цілком реальний, хоч і не всім аспектам цього світу притаманний однаковий рівень реальності. Здебільшого людина не переймається запитаннями 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 напрямку 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, у яких саме випадках лапки в словах *реальність* та *знання* доречні. Іншими словами, філософ ске-

ровує свої зусилля в напрямку розмежування обґрунтованих та необґрунтованих тверджень про світ. Таким чином, на відміну від філософа, соціолог завжди вживає лапки, оскільки реальність і знання апріорі зазнають істотного впливу соціокультурної сфери, тому є соціально зумовленими, відносними, «навантаженими».

Структура і значущість соціальних реалій визначається суб'єктами значення. Як іронічно зауважив із цього приводу Фрідріх Хайєк, «соціальний дослідник вважає ліками не те, що справді лікує хворобу, а те, що, на переконання 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 мають належного рівня когерентності у соціального філософа, то він висуває вимоги до соціальної реальності (практики) з метою її оптимізації, надання їй більшої інструментальної ефективності.

Концептуальний аспект теоретичного знання відображає парадигмальний перетин дисциплінарного знання, визначає релевантні сфери застосування та способи вираження конституюваних систем понять (базових концептів). Що ж стосується концептуалістики справедливості, то інтенційно й мотиваційно вона тотожна інтерсуб'єктивному мисленню. Справедливісна пропозиційність має на меті творення деякої парадигми інтерсуб'єктивності, у межах якої досягається високий рівень згоди, конвенційної визначеності з приводу ключових акцентів та пріоритетів справедливості.

Одним із найбільш креативних парадигмальних перетинів філософської концептуалістики залишається аспект втілення нашого мислення й пізнання в трьох формах: міфологічній, релігійній та науковій. Який концептуальний підхід доцільно обрати в цьому випадку? У будь-якому разі протиставляти форми мислення і пізнання одна одній не варто: те, що перебуває за межами конкретних знань, людина завжди пояснюватиме, спираючись на релігійний канон або міфологічну метафору, а зіставлення міфу та наукових знань нас частіше обкрадає, аніж збагачує. **Лише несуперечливий, гармонійний синтез, ефективно поєднання, взаємодоповнення і взаємопотенціювання всіх можливих форм мислення й пізнання виявляється найбільш евристичним і зазвичай призводить до революційних, стратегічно-визначальних за своїми наслідками відкриттів.**

Креативний і евристичний потенціал різних форм мислення й пізнання є безперечним, а ігнорування його – явно нерозсудливим. Наприклад, еллінсько-іудейсько-християнська традиція передбачає досягнення гармонії шляхом хитромудрого поєднання, подолання й діалектики протилежностей. З

цього приводу Георг Гегель навіть увів у філософський обіг спеціальну категорію – зняття (Aufhebung), яка знаменувала утримання на найвищому рівні (синтез) змісту попереднього розвитку і протистояння (теза/антитеза). Такий підхід виявився наслідком тлумачення антиномій як віддзеркалення реальних протиріч. Інтронізація антиномій – результат недосконалості, недорозвиненості інтерпретаційно-пізнавальних механізмів людини, яка з огляду на свою фізичну обмеженість неспроможна досягнути метафізичну Гармонію, Логос, Абсолют, Бога тощо.

Насправді ж Гармонія абсолютно не потребує хитромудроців на кшталт «теза/антитеза/синтеза», адже навіть якщо схоластично-спекулятивне мислення не зможе сконструювати жодної понятійно-категоріальної тріади, Гармонія Всесвіту не втратить реальності. А що стосується історичного становлення уявлень про феномен антиномії, то всі ті уявлення були не більш ніж інтелектуальною гімнастикою, вправами з розплутування заплутаних ниток життя. Прикметно ось що: той, хто заплутував, і той, хто розплутував, насправді були одним і тим же суб'єктом – людством.

Гармонія – надзвичайно тонке і водночас очевидне у своїй буттєвості явище. Воно подібне до любові, яка, згідно з влучним зауваженням Шлегеля, є перманентним прагненням рівноваги і водночас порушенням, запереченням, трансгресійним виходом за її межі. З цього приводу Піфагор зазначав: Гармонію та Любов можна перевірити алгеброю, однак за допомогою інструментарію алгебри неможливо створити (сконструювати, зсинтезувати тощо) ні справжньої Гармонії, ні високого почуття Любові. Це – саме той випадок, коли спрацьовує принцип (метод) виключення третього (tertium non datur, або – або), коли нема нічого сутнісно (істотно) проміжного між елементами суперечливої діади істина/помилка.

У цьому – когнітивна незбагненність Гармонії, феноменальна трудність її інтелектуального осягнення і водночас спокуса для нарощування у даному напрямку дослідницьких зусиль. Як слушно зауважував Платон, саме Гармонія (Логос, Абсолют) є носієм, ілюстрацією і найбільш беззаперечним критерієм достовірності. Між іншим, наведене твердження цілком справедливе не лише для естетичної сфери. Наприклад, універсалізм критеріальної достовірності Гармонії цілком поширюється і на дійсність справедливості: **найбільш спокусливою як для індивідуального, так і для масового сприйняття виявляється така пропозиційність від імені справедливості, у якій гармонійно поєднані цілі та засоби досягнення, телеологічні та аксіологічні аспекти, потенціал змістовності та його формальне підтвердження (аргументованість).**

Власне кажучи, адекватність світорозуміння залежить від гармонійного поєднання трьох сфер: структур дійсності – структур думки – структур мови. Найслабша ланка цього ланцюга – тотожність мислення та мови, оскільки остання володіє такими атрибутами, як синонімія, образність, амбівалентність, емоційність, експресивність і т. ін. Зазначений проблемний аспект є доволі показовим у сфері функціонування феноменології справед-

ливості. Остання мусить якомога щільніше й адекватніше кореспондуватися зі *структурами дійсності* (принаймні не суперечити їм у принципових аспектах), мати переконливий формат *структури думки*, а також ефективний ілюстративний інструментарій *структур мови*. Відсутність або ігнорування хоча б одного з елементів наведеної тріади означатиме наявність значних перешкод на шляху функціонування пропозиційності справедливості.

Окрім розбалансованості між розумінням структур дійсності, думки та мови, до труднощів з адекватною інтерпретацією (трансляцією) справедливості може призводити також природна антиномічність феноменів справедливості. «Антиномія – це логічне протиріччя, за яким приховується реальна і гармонійна система протилежностей. Імануїлом Кантом антиномії подавалися у форматі теза/антитеза. Незважаючи на позірну несумісність, вони залишаються цілком коректними, щоправда, кожна у своєму сенсі (системі аргументації). Антиномії допомагають розкрити поліаспектну й багатозначну структуру буття, гармонію протилежних смислів і значень» [123, с. 177].

Змістовно спорідненим з антиномією є поняття апорія (особливо в аристотелівській його версії). Зокрема, згідно з Аристотелем, апорія – це парадоксальна рівнозначність протилежних вердиктів, тверджень, інтерпретацій та тлумачень (прикладом можуть слугувати апорії Зенона). Зрештою, принциповій антиномічності інтерпретацій справедливості дивуватися не варто, адже, як зазначав Едмунд Спенсер, «рух – лише алегорія спокою». Іншими словами, кожна коректна інтерпретація справедливості обмежена певним соціокультурним сектором, поза яким ресурс її адекватності вичерпується.

3.2. СПРАВЕДЛИВІСТЬ В ЕПЦЕНТРІ ДИСКУРСИВНИХ ПРАКТИК

Якщо в ХХ столітті домінували парадигми *агрегативної* (Й. Шумпетер), *деліберативної* (Ю. Габермас) та *агоністичної* (Ш. Муфф) демократії, то в наш час концептуально й праксеологічно між собою найбільше конкурують дві концепції демократії – *деліберативна* та *партисипативна*.

Деліберативна демократія має такі істотні сутнісні ознаки: комунікативна, дискусивна (на основі раціонального дискурсу і аргументаційної прозорості), договірна (набуває чинності в результаті обговорення), компромісна (на основі компромісу), консенсусна (в ідеалі). В основу теорії деліберативної демократії покладено дискурсивну згоду з принципово важливих питань спільного буття.

Філософську основу моделі деліберативної (дорадчої) демократії утворює комунікативна теорія Юргена Габермаса [125], який пов'язує становлення комунікативного процесу деліберації з національною державою, хоч у її межах цей процес, на думку Габермаса, ще й досі не отримав належного

розвитку. У попередній період гору взяв захисний варіант ліберальної демократії, який не враховував, що сучасна модель взаємин держави і громадян має вибудовуватися не за традиційним принципом суб'єкт-об'єктних відносин (керуючі-керовані), а на механізмах «комунікативної поведінки», тобто суб'єкт-суб'єктних відносин. Головною демократичною процедурою за таких умов стає «діалогова комунікація» державної влади і вільної громадськості, а наслідком – досягнення компромісу.

Деліберативну модель часто розглядають як варіант, близький до учасницької демократії, адже вона передбачає широку участь громадян у політичному процесі, сприяє підвищенню рівня їхньої політичної обізнаності та відповідальності. Однак заслуговує на увагу й думка про те, що дорадча (деліберативна) демократія є швидше розвитком і продовженням концепції процедурної моделі демократії, яка також припускає широку участь народу в політиці, але не в усіх її видах і не на всіх стадіях. Елітарна демократія, що наголошувала в основному на значенні процедури виборів. Цю модель можна оцінити як своєрідний компроміс між елітарною демократією Й. Шумпетера та учасницькою демократією. Її мета – підвищення компетентності громадян та наділення їх дорадчими функціями – при одночасному наголосі на складності процедури ухвалення демократичних рішень та ролі в ньому експертів і професійних управлінців.

Підґрунтям деліберації є «розвиток громадянського суспільства і масових рухів, підвищення загального рівня громадянської освіченості і політичної культури народу. Важливу роль у процесах деліберації відіграє громадська думка. Зокрема, у країнах Північної Америки сформувався емпіричний напрямок у розвитку цієї концепції, що опрацьовує механізми участі широких верств громадянства у формуванні порядку денного публічної політики та у процесах деліберації. Відомі американські соціологи Дж. Геллап та С. Рей ще в 1940-ті роки закликали до проведення систематичних опитувань громадян на основі репрезентативних соціологічних вибірок. Такі опитування увійшли в практику західних демократій, однак зібрана в такий спосіб інформація не стала вагомим інструментом деліберації, тому що не була сукупністю ґрунтовно продуманих суджень поінформованих осіб. Результати опитувань не були придатні для відокремлення «поверхових, імпровізованих поглядів (масова думка) від ретельно обдуманих суджень (громадські судження)» [276, с. 109].

Ідея деліберативної демократії як моделі, що ґрунтується на концепції вільного дискурсу, «спрямована на становлення громадянського суспільства як того чинника, який здатен бути потужною альтернативою бюрократичному апарату держави. Бюрократичні утворення, навпаки, створюють лише імітацію діалогу, формуючи ієрархізовану картину світу, де індивід є тільки функціональною одиницею системи. Система дозволяє людині позбутися відповідальності, уникнути вимоги бути зрілою, залишаючись у комфортному становищі неповноліття, більше того – вона унеможливорює постановку самого питання про зрілість. Лише дискурс дозволяє суспільству бути ди-

намічним утворенням, швидко реагуючи та перебудовуючись відповідно до наявних викликів» [240, с. 88-89].

Варто визнати, що «в Україні популярні після Помаранчевої революції громадські слухання (дорадчі форуми), за деякими поодинокими винятками, поки що не вийшли за межі експериментів або формально («для галочки») здійснюваних заходів. А від їх успіху залежить легітимність та результативність управлінських зусиль правлячої еліти, що задекларувала демократичний вибір, зростання довіри до неї, наявність у її діях тих якостей, які входять у містке поняття доброго демократичного врядування» [276, с. 110].

Сутнісний критеріальний маркер демократичного суспільства полягає в тому, що воно «дебатує і дискутує». Це одна з його корінних особливостей, що знаходить свій відбиток у понятті деліберації. Термін походить від латинського «*deliberation*» (англійський відповідник – «*deliberation*»), що означає «старанне зважування», «обговорення», «обдумування», «обмірковування». Лише разом ці синоніми достатньо повно відображають його зміст. Отже, слово дуже містке і властиві йому нюанси не піддаються однозначному перекладу українською. Тому ми надаємо перевагу його іншомовному варіанту, хоча часто вживається й український переклад: «дорадчий процес», «дорадча демократія» [276, с. 106].

Не викликає заперечень теза, згідно з якою «кожна епоха має певний горизонт, структуру дискурсу. Це накладає обмеження на можливі в ній форми. Наприклад, епос, можливий і природний у добу Гомера, неможливий і неприродний на початку ХХІ століття. Звідси виникає запитання про єдність цивілізації: адже якщо кожна епоха має власний оригінальний горизонт, то вони можуть постати цілком ізольованими світами, між якими неможлива ефективна комунікація» [650, с. 425].

Це означає щонайменше неможливість досягнення цілковитої і універсальної (так би мовити, «для всіх часів і народів») емансипації аргументаційних засобів вираження, оскільки аргументаційний інструмент, який характеризується досконалою функціональністю в межах однієї історичної епохи, культури чи конфесії, виявляється не надто ефективним або навіть шкідливим за умов іншої епохально-культурно-конфесійної парадигми. З огляду на зазначене природно постає запитання: «Якщо в кожній доби, кожного часу є своя мова, свій стиль, який має внутрішні закони, не подібні до інших, то як можна їх сполучити? Адже просте використання «всього» виявляється лише еkleктикою, яка не послуговується власним принципом, залишається аморфною, а тому не містить порядку, який є визначальним у феномені цивілізації» [650, с. 426].

Втім, навіть можливість еkleктики в багатьох випадках опиняється під знаком запитання. Це неодмінно усвідомлюєш тоді, коли порівнюєш субстанційні відмінності світоглядного, етичного, аксіологічного і телеологічного стереотипізму різних часів і народів. Як зазначав Іполит Тен, вельможа епохи галантності був надзвичайно делікатним і педантичним у питаннях честі: «Не довго роздумуючи, він висловлював рішучу готовність

віддати життя як відплату за найменшу образу; у часи царювання Людовіка XIII історики нарахували чотири тисячі дворян, убитих на дуелях. З точки зору дворянина презирство до небезпеки складало найперший обов'язок благородної людини. Такий франт завжди ретельно оглядав свої стрічки і переймався станом свого парика; утім, це не ставало йому на заваді зі щирою готовністю віддатися табірному життю де-небудь у болотах Фландрії, по десять годин поспіль непорушно стояти під ядрами в районі Неервінду; коли ж маршал Люксембург сповіщав про близькість битви, тоді Версаль умить порожнів, і всі пишно вбрані франти поспішали на війну, як на бал. Та що казати – Людовік XIV знімав капелюха навіть перед покоївкою» [561, с. 52].

Погодьтеся, з позицій сьогодення таке поєднання світоглядних, аксіологічних і етикетних якостей є дещо дивакуватим. Погано чи добре, що пересічний представник нашої епохи іронічно сприймає символи віри і переконання XVIII століття, – це питання інтригує з точки зору дослідницьких перспектив, проте тематично перебуває на далекій периферії теоретико-концептуального розв'язання проблеми, яка формулюється так чином: у чому полягає природа відмінностей аргументаційного стереотипізму, а отже – наскільки виправданими виявляються розрахунки на наукову систематизацію генеалогії, логіки і закономірностей становлення та функціонування уявлень про переконливе, належне й бездоганне?

Німецький філософський моралітет завжди відхиляв лаконізм (досить згадати циклопічного формату аргументаційні системи Канта, Гегеля або Маркса), аж поки Гете своїм блискучим мінімалістським римуванням, а згодом і Ніцше з не менш вражаючими евристичними метафорами, максимами і фрагментами інтелектуального шику, не зробили відкриття: непересічність, переконливість і геніальність думки – це її якісний формат, який не обов'язково кореспондується з певною кількістю слів, емпіричних фактів та інших засобів аргументаційного забезпечення; скоріше, успіх відтворення словом думки залежить від когнітивної симетрії, адекватності, себто коли одну якість виражають засобом хоч і іншої, проте обов'язково також якості, а не кількості.

Апофеозом ніцшевського кредо *мінімальними засобами виражати максимальне* слід визнати таку максиму: «Людським вухам потрібні проста істина, євангеліє, епітафія, тобто відповідь, яка робить неможливою додаткові запитання. За прихильністю ж до витонченості приховується початок смерті: нема нічого тендітнішого, аніж витонченість» [223, с. 10].

Льву Карсавіну належить рефлексійно блискуче порівняння народу із симфонічною особистістю. Таке ототожнення недвозначно натякає на потребу великої кількості вміло поєднаних аргументаційних інструментів, завдяки яким можна актуалізувати симфонічний потенціал народу, забезпечити солідарну й ентузіастичну підтримку того чи іншого ідейно-цілепокладаючого пріоритету суспільного розвитку. Між іншим, в умовах саме німецької інтелектуальної традиції гармонійне *complexion oppositorum*, себто поєднання

протилежностей вишуканої простоти мінімалізму з максимальною функціональністю лаконізму, виявилось надзвичайно ефективним аргументаційним симбіозом, який неодноразово активізував життєву мотивованість і віру в свої сили німецького народу.

Наведені особливості дискурсу (якщо останній тлумачити в дусі Мішеля Фуко: як соціально зумовлену організацію системи мовлення) функціонують у надзвичайно широкому корелятивному діапазоні, зазнаючи детермінативного впливу багатьох факторів. Ілюстративним апофеозом цієї тези є сформульований у 1934 році Рудольфом Карнапом «принцип терпимості», згідно з яким кожен індивід може вибудувати «власну логіку», тобто обрати таку форму мови і аргументації, таку систему аксіом і правил побудови, яку вважатиме найбільш ефективною, продуктивною та/або перспективною за тих чи інших конкретно-історичних умов. Карнап наполягав лише на одному регламентаційному обмеженні – необхідності внутрішньої логічної і принципово-методологічної несуперечливості індивідуального типу аргументаційної логіки.

Зазначеній тезі Карнапа хоч і була притаманна, на перший погляд, надміру анархістська методика систематизації аргументів, проте вона виявилася цілком адекватною самій природі аргументаційної переконливості: справді, якщо кожен суверенний суб'єкт інтерпретації так чи інакше творить власну систему аргументаційної нормативістики, то безглуздо намагатися цю обставину ігнорувати або спробувати її заперечити, спростувати лише на тій підставі, нібито вона «недосконала», навзаєм пропонуючи «бездоганні й універсальні» механізми аргументаційної доведеності.

Інша річ, що *facultas praeformandi** науки не передбачають розгляду безлічі автономних «логік аргументацій», інакше йшлося б про якусь статистику – і не більше. На відміну ж від «всеїдної» статистики, власне науковий підхід якщо і передбачає розгляд великої кількості автономних феноменів (у даному випадку – феноменів аргументаційного гатунку), то лише під кутом зору виявлення в цій калейдоскопічно-мерехтливій геретогенності гомогенних закономірностей, логік і автоматизмів функціонування, зумовлених не тут-і-тепер дійсністю, а закономірностями природних, субстанційних особливостей об'єктів дослідження. **Знайти однакове в різному – ось призначення і цілепокладання наукової форми оперування когнітивним масивом будь-якого формату, гатунку і профілю.** Когнітивний сегмент справедливості не є винятком зі сформульованого правила; скоріше, навпаки – він належить до переліку найбільш переконливих унаочнених підтверджень сформульованої закономірності.

Впоратися з таким дослідницьким завданням нелегко, оскільки навіть найпростіші структуризаційні елементи каузальності – такі, як причина/умова/наслідок, функціонують у доволі широкому ймовірнісному коридорі. Наприклад, кожна причина й умова є неухильним наслідком попереднього становлення, а сукупність факторів такого становлення, власне, не

* природні умови, можливості існування (лат.).

підлягає ні достеменному обліку, ні – відповідно – прогнозуванню достовірних параметрів впливу на перебіг становлення причин та умов.

Це означає, що кожна умова чи причина хоча апріорі й передбачає каузальний спосіб функціонування, однак достеменно виявити складові такого способу, а також міру їхнього впливу практично неможливо. Як наслідок – умови й причини постають результатом не жорсткої каузальної залежності (необхідної умови наукової систематизації, виявлення закономірностей і прогнозування наслідків з високим ступенем достовірності), а чимось на кшталт кантівської «речі в собі», яка функціонує в середовищі суцільної біфуркації і тотальних можливостей, непідвладних достовірному осягненню ні індивідуальним, ні навіть колективним розумом.

Зрештою, дослідницька прикрість, пов'язана з каузальною тріадою причина/умова/наслідок, цим не вичерпується. Можна також зауважити, що одна й та ж причина за різних обставин (умов) призводить до різних наслідків. З цього приводу Шарль Монтеск'є застерігав: навіть досконалі закони не скрізь і не завжди є доречними й ефективними. Такий світоглядний акцент згодом підхопив автор теорії світ-системного аналізу Імануїл Валлерстайн, довівши, що різні ідеї по-різному резонують у суспільній думці різних соціумів. Між іншим, це значною мірою з'ясовує, чому ефективна в західних суспільствах ідея суспільно-економічної і демократичної модернізації виявляється не завжди продуктивною в умовах країн Сходу і третього світу, а в окремих випадках модернізаційні ідеологи Заходу набувають настільки несумісних з традиційним суспільним устроєм ознак, що запускають резонуючий механізм соціальної деструктивності та протистояння, який неможливо зупинити закликами до цивілізованого ведення суспільного діалогу. Такі особливості й закономірності варто враховувати і ретельно аналізувати, аби не заганяти ситуацію комунікативної взаємодії різних соціокультурних ойкумен у глухий кут.

Варто зауважити на ще одному цікавому і водночас праксеологічно істотному аспекті впровадження ідейної пропозиційності найрізноманітнішого походження. Йдеться, зокрема, про те, що давно і справедливо зауважено: писати вдень і писати вночі означає створити два істотно і навіть сутнісно відмінних тексти. Ця закономірність найбільше вражає в умовах письменницьких зусиль однієї особи (хоча з такими прикладами історія має справу не часто, оскільки здебільшого людина пише або вдень, або вночі – *tertium non datur*). Зазначений аспект володіє ще однією пікантною особливістю: те, що писалось уночі, не бажано (інколи безглуздо і навіть небезпечно) читати вдень, а те, що написано вдень, має цілком непереконаливий, примітивний і безглуздий вигляд вночі. Як помітив Якоб Бьоме, вдень жоден із смислових акцентів нічних проб пера не має реальних шансів набути потрібної аргументаційної переконливості, очевидної в умовах ночі.

Це пояснює ту грандіозну смислову й емоційну деформацію, яка має місце у випадку оволодіння філософським текстом: останній, як правило, народжується вночі, однак підлягає прочитанню публікою здебільшого

вдень. Таке, здавалося б, неістотне розбалансування на рівні часових параметрів доби в результаті призводить до неймовірних невідповідностей і спотворень сприйняття смислових наголосів, спонукальних акцентів та стилістичних пріоритетів, які разом, власне, й формують якісно оригінальний образ тексту. Таким чином, формальна єдність будь-якого тексту оманлива: **кожен претензійний текст має щонайменше два якісно відмінних способи прочитання – денний та нічний.**

Підсумовуючи рефлексивні зусилля з приводу каузальної феноменології справедливості, маємо зауважити, що люди поводять себе однаково щодо певних ідей не тому, що ті тотожні у фізичному сенсі. Причини дещо інші: індивіди, по-перше, з певних міркувань класифікують ідеї такими, що належать до однієї групи, по-друге, можуть мати з них однаковий зиск, портрет, очікують від них еквівалентних результатів.

Втім, попри гетерогенність і мінливість аргументаційної нормативістики сфери справедливості залежно від конкретно-історичного соціального середовища, все-таки існують певні універсальні (трансісторичні, транскультурні та трансцивілізаційні) засоби аргументаційного доведення й переконливості. Власне, на них і скероване вістря дослідницької уваги соціальної філософії і філософії історії, оскільки лише достеменне знання зазначеного аспекту дозволяє вибудувати ефективну стратегію аргументації, незалежно від конкретно-історичних особливостей соціуму.

Для з'ясування аргументаційного універсалізму ідеологічності цілком придатний, зокрема, основний нерв творчості Михайла Бахтіна – ідея діалогу. Її сутність полягає в тому, що неможливо адекватно осягнути буття, не враховуючи аспекту (точніше – поліаспектності) «чужої свідомості». В ідеалі необхідно вибудувати навіть не двочленну, а триєдину категоріальну структуру суб'єкта аргументації – «я-для себе/я-для іншого/інший-для мене». Однак слід мати на увазі, що будь-який ефективний різновид інтеракції повинен бути перервним – інакше виникає небезпека втрати індивідуальної автентичності, особистісної цільності та цілісності суб'єктів комунікативної взаємодії. Між іншим, справедливість належить до переліку рафіновано інтерактивних сфер суспільного праксису, оскільки вона не лише підживлюється почуттям гідності, гордості й честі, а й, у свою чергу, істотно потенціює, живить їх.

Істотний внесок у теорію аргументаційної досконалості ідейної пропозиційності зробив Лев Шестов. Він, зокрема, писав: «Найкращий і найпереконливіший спосіб доведення – це почати свої міркування з безневинних, усіма підтримуваних тверджень. Коли підозрілість слухача вже достатньо приспана, коли в нього навіть народилася впевненість, що ви збираєтеся підтвердити його найулюбленіші ідеї, тоді настав момент відверто висловитися, однак обов'язково спокійним тоном – таким, яким раніше були виголошені трюїзми. Про логічний зв'язок можна не турбуватися: **на людину здебільшого значно сильніше впливає послідовність в інтонаціях, ніж послідовність у думках.** Таким чином,

якщо вам вдасться, не порушуючи тональність, після низки банальностей і загальних фраз висловити попередньо підготовлені підозрілі думки, то вважайте, що ви вдало впоралися зі своєю справою» [633, с. 200]. Такий метод поступового посилення, нарощування смислової акцентованості на тлі збереження попередньої невисокої інтонаційної напруги в переважній більшості випадків є доволі ефективним інструментом впровадження у масову свідомість акцентів і пропозицій, необхідних суб'єктові артикуляції.

Зрештою, Лев Шестов умів не лише менторським тоном викладати хрестоматійні постулати, що стосуються сфери аргументаційної феноменології; він також плідно попрацював над розвінчуванням багатьох хоч і установлених, однак помилкових уявлень про природу герменевтичної ефективності. Зокрема, Шестов слушно зауважив, що «іноді варто лише грудним, тремтливим голосом, який зазвичай буває в переконаних людей, гаркнути якусь коротку фразу, і численна аудиторія досі недовірливих слухачів виявиться вмить підкореною. Так здавна повелося: всі вважають, ніби істина вміє голосно і сильно кричати. Насправді ж істина дуже часто німа, особливо нова істина, яка майже завжди володіє слабким голосом. Втім, у даному разі **важливим є лише те, що реально впливає на натовп**» [633, с. 287]. Наукова коректність і така інтимна функція свідомості, як совість, потребують внесення деяких коректив: «те, що реально впливає на натовп», є важливим не лише у зауваженому Шестовим випадку – його важливість безперечна скрізь і завжди, де і коли йдеться про потребу інтерактивного обміну, завоювання симпатій масової свідомості з метою її аксіологічної, телеологічної і в цілому світоглядної мобілізації і скерування.

Поza будь-яким сумнівом, істотний вплив на суспільну свідомість можна здійснити лише в тому випадку, якщо враховувати психологічні особливості сприйняття тієї чи іншої аргументації конкретно-історичним суспільним середовищем. Ідею психологічних типів зазвичай пов'язують з іменем Карла Густава Юнга. Втім, ще Фрідріх Шіллер наголошував на існуванні двох психологічних типів людини. Він, зокрема, писав: «Існує значний психологічний антагонізм між людьми, який виявляється під час культурного розвитку. Оскільки він радикальний і вкорінений у душевній основі, то викликає істотніше протистояння, ніж може випадкове неспівпадіння інтересів. Цей антагонізм відбирає у митця та поета будь-яку надію всім сподобатися і всіх зачепити за живе; він позбавляє філософа можливості навіть тоді, коли той зробив усе можливе, переконати всіх. Отже, зазначена протилежність винна в тому, що **жоден духовний твір і сердечний вчинок не може викликати у всіх людей почуття рішучого вдолення**. І навряд чи ця особливість може бути усунута в принципі» [666, с. 176].

На масову свідомість найбільший вплив справляє аргументація, яка апелює до афективної складової людської природи, адже, як влучно констатував Фрідріх Ніцше, «лише серце може зробити нас щасливими» [671, с. 10]. Афективний інтеграл сприйняття вкорінений у найглибших, найбільш

архаїчних світоглядних структурах людини. Ця обставина пояснює ефективність афективно акцентованої аргументації справедливості, напружено-експресивних способів, стилів і засобів тлумачення. Втім, деколи афективний спосіб аргументування є наслідком не достеменного зважування всіх вірогідних наслідків («за» та «проти»), а особливостей становлення, структуризації світоглядних конструктів. Як зазначав у цьому контексті Ніцше, «хто пише кров'ю і притчами, той наполягатиме, щоб його не читали, а завчали напам'ять» [436, с. 8].

Щоправда, тут варто зауважити принаймні на двох «але». Перше зводиться до того, що будь-яке афективне тлумачення (зі сфери справедливості в тому числі) спрацьовує лише тоді, коли воно мотивоване проблемою не індивідуального чи вузькокорпоративного, а загальносуспільного формату. Лише за таких умов, як слушно зауважила Жермена де Сталь, «ми знайдемо в книзі автора не стільки ознак його особистості, скільки загального духу нації та епохи» [530, с. 191], що, власне, і схилить шальки терезів на користь позитивного сприйняття суспільною думкою афективних апеляцій. У будь-якому разі, як регламентував один з основних постулатів античної риторики, **оратор повинен вичерпати тему, а не терпіння слухачів.**

Друге «але» полягає в тому, що аргументації афективного типу спрацьовують не завжди, інакше кожен вдавався б до такого простого методу нав'язування своїх ідейно-світоглядних пріоритетів. Остаточний вердикт в кінцевому висліді істотною мірою залежить від динамічних особливостей суспільного середовища. Наприклад, у часи поступового і поступального розвитку метод афективних тлумачень вочевидь не спрацьовує (навіть якщо суб'єкт таких тлумачень має на це моральне право з огляду на використання, як у випадку Ніцше, для написання ідейного кредо «власної крові замість чорнил»). Афективні інтерпретації виявляються ефективними лише у випадку перспективістської непевності (висловлюючись російською, «во время безвременья»). Як слушно зауважив Володимир Корнилов, «у дисгармонійні часи алогічний метод не лише більш чесний, а й продуктивніший» [350, с. 12].

На перший погляд, це може здатися дещо парадоксальним, однак у непевні часи індивідуальна та суспільна цінність такої чесноти, як чесність, виявляється значно вищою, ніж за часів «реставрації». Це додатково нарощує, потенціює продуктивність позірно алогічних аргументів афективного типу.

До очевидних дослідницьких здобутків Йозефа Гьорреса слід віднести той факт, що йому вдалося провести переконливі асоціативні паралелі між перцептивними закономірностями природи та людини, виокремивши деякі істотні алгоритми універсального гатунку: «Вогонь за своєю природою любить форму піраміди, а вода – форму кулі; як вогонь, так і вода, без будь-якого геометричного конструювання, котре передувало б, самі по собі набувають відповідного вигляду, і афекти також набувають відповідної

форми – так само, як, зрештою, **необхідність, що породжує твір мистецтва, сполучає в ньому форму і нуртуючий дух**» [134, с. 300].

Доволі часто *фактичний бік справи* (ідеї, теорії, доктрини окремої людини чи цілого режиму) має не настільки істотне значення, як її *репутація*. «Та, що біжить попереду вас», – такою є найбільш влучна дефініція репутації в даному випадку. Справді, репутація є своєрідним супроводом, який задає тон сприйняттю явища чи феномена. Звичайно, нема ніяких гарантій, що таке сприйняття згодом не буде переглянуте чи істотно скориговане, проте початковий акорд, первинний ракурс сприйняття все ж має неабияке значення. «Репутація захистить вас, не дозволить людям дізнатися, хто ви насправді, певною мірою допоможе вплинути на судження світу щодо вас. Репутація володіє чудодійною силою: одним помахом чарівної палички вона може подвоїти вашу силу і відігнати переслідувачів. Мають одні й ті ж справи вигляд прекрасний чи жахливий – цілком і повністю залежить від репутації виконавця. Спочатку вам належить попрацювати на репутацію власника якоїсь видатної якості – наприклад, чесності, щедрості, справедливості. Це виокремить вас з натовпу, змусить інших висловлюватися про вас з пієтетом. Далі докладіть зусиль, щоб про вашу репутацію дізналося якомога більше людей, і можете спокійно спостерігати, як вона поширюється із силою лісової пожежі» [160, с. 519].

Позитивна репутація суб'єкта є своєрідним аргументаційним картбланшем, кредитом довіри до нього. Західна соціальна теорія навіть ввела спеціальний концепт, який асоціативно ілюструє потенціал хорошої репутації. Йдеться про «тефлоновий ефект», який прозоро натякає, що до ідей, аргументацій та їхніх авторів, незважаючи на драматичні колізії соціальної дійсності, не чіпляється ніщо негативне та компрометуюче.

Як аргументовано систематизував Мішель Фуко, в основі глибинних структур людського розуму лежать бінарні опозиції («панування/підкорення», «центр/периферія», «суб'єкт/об'єкт», «Захід/Схід», «внутрішнє/зовнішнє», «чоловіче/жіноче» тощо). Вони найлегше засвоюються свідомістю і взагалі формують світоглядний каркас як індивідуальної, так і масової свідомості. Звичайно, будь-яка свідомість (окрім украй обмеженої, неповноцінної) не обмежується лише бінарними опозиціями, трипарними опозиціями чи взагалі опозиціями, а має у своєму інструментальному активі чимало інших світоглядно-ідентифікаційних засобів, однак усі вони – надбудова над фундаментом саме бінарних опозицій. Тому найефективнішими епістемами («призмами бачення» – за влучним висловом Мішеля Фуко) є ті, що вибудовані за принципом опозиційності взагалі й бінарної опозиційності зокрема.

Ще один аспект аргументаційної ефективності справедливості – перцептивний рівень, тобто той формат сприйняття людського розуму, який функціонує за екстраполяційно-асоціативним принципом. Кожна культура мислення і світосприйняття має своїм опертям певну світоглядну тяглість, успадкованість, традицію. Наприклад, правило японської школи живопису

вимагає: пейзаж має бути написаний так, щоб пензель жодного разу не відірвався від паперу. Водночас будь-якій соціокультурній парадигмі світобачення притаманні й оригінальні особливості утворення асоціацій, стереотипів, причинно-наслідкових алгоритмів та структуризації простору асоціативного мислення, котрі детерміновані оригінальністю соціокультурною, спадкоємнісною, ментальнісною, аксіологічною тощо. Для прикладу: з одного боку, лейтмотивом багатьох рефлексій Кандинського була «медитативна позачасова форма ледь зрізаних трапецій», з іншого, – багато шкіл живопису категорично заперечували і заперечують асоціативну креативність і евристичність будь-яких геометричних фігур.

Згаданий випадок цілком придатний для проведення асоціативних паралелей з аргументацією на користь тієї чи іншої моделі (парадигми) справедливості: **практично не існує аргументів, які володіють універсальним потенціалом асоціативно-стереотипної ефективності – в одних корпоративних, вікових, статевих, етнонаціональних та інших середовищах той чи інший аргумент подання справедливісного кредо може мати надзвичайно високий коефіцієнт асоціативної продуктивності, натомість в умовах інших світоглядних азимутів він виявиться цілковито недієздатним, неевристичним, а тому – недоцільним.**

Підбиваючи підсумок використання аргументаційним забезпеченням справедливості екстраполяційно-асоціативного принципу, маємо зазначити: на жаль, хоча механізм асоціативного світосприйняття ось уже впродовж 300 років є предметом наукових досліджень, проте нема достатніх підстав стверджувати, що початок ХХІ століття позначений більшою кількістю наукових звитяг у вивченні наукової асоціативності, аніж часи Юма, Хомса, Хогарта і Хатчесона, коли в обігу були аморфні тези про «випадкові ідеї» та «незбагненне поєднання ідей». Утім, понятійна неструктурованість феномена асоціацій не стала на заваді аргументованому твердженню Клода Леві-Стросса про те, що асоціативність набуває ознак фундаментальної якості, раціональності нового типу, яка народилася наприкінці 60-х років ХХ століття і досягне піку свого функціонально-інструментального впливу всередині ХХІ століття, коли зникнуть хибні та контрпродуктивні об'єкти суспільної уваги в особі протистояння суспільних систем, регіональних та культурно-цивілізаційних об'єднань. Людство, нарешті, зможе зосередити увагу на креативній асоціативності, на використанні, засвоєнні й поглибленні перспективних досягнень безвідносно до того, кому вони первісно належали, ким ініціювалися і як еволюціонували.

Уявлення про справедливість можуть формуватися під впливом багатьох факторів і тенденцій. Зокрема, істотне значення для змістової демаркації справедливості мають особливості комунікативного середовища та інтерпретаційного інструментарію. У наш час усе більшого значення для формування суспільної думки набувають комунікативні засоби дискурсу і діалогу. Це актуалізує потребу аналізу їх принципів дії, а також особливостей і закономірностей застосування.

Змістовий рельєф справедливості (як, зрештою, і будь-якого іншого світоглядного орієнтира життєдіяльності кожного суспільства) істотно визначається не лише конкретно-історичними особливостями соціокультурного формату соціуму, а й комунікативним середовищем, яке має домінуючий статус у такій соціальній дійсності. Власне, комунікативне середовище постає тією призмою, крізь яку відбувається змістове фокусування, конкретизація і акцентація соціокультурних пріоритетів щодо справедливості, тому цим аспектом легковажити в жодному разі не варто. А оскільки імперативними ознаками сучасного комунікативного середовища є дискусивно-діалогічна інструменталістика, то саме в її напрямку мають бути скеровані комплексні й ретельні аналітичні зусилля.

У часи середньовіччя говорили: «З єретиками не сперечаються – їх спалюють». Залишивши справедливість покарання єретиків на совісті того часу, можна стверджувати, що перша частина приказки (про нереальність плідної спору з єретиками) у своїй основі цілком коректна, адже єретиком є той, хто не визнає засадничих принципів, хто відмовляється прийняти єдиний для даного середовища базис, що лежить в основі форм життя і комунікації. З такою людиною спір вельми утруднений – якщо й узагалі можливий чи доцільний. **Для повноцінного спору, діалогу й дискурсу потрібна певна спільність позицій протиборчих сторін**, яка вкорінена в історичному досвіді, почуттях, вірі та інтуїції. Якщо така спільність відсутня і сторонам ніщо не здається однаково очевидним, то плідний спір опиняється під великим знаком питання. Приміром, важко дискутувати про перспективи другого пришествя Христа з тими, хто вірить у Будду; а того, хто не вірить у позаземні цивілізації, не вдасться заінтригувати аспектом зовнішнього вигляду інопланетян.

У 50-ті роки ХХ століття Еміль Бенвеніст, розробляючи теорію висловлювання, застосував традиційний для французької лінгвістики термін *discours* у новому значенні – «як характеристику «мови, що привласнюється мовцем». Зеліг Харріс опублікував у 1952 р статтю «Discourse analysis», присвячену методу дистрибуції щодо надфразових єдностей. Ці два авторитетні вчені заклали традицію позначення різних об'єктів дослідження: Бенвеніст розуміє під дискурсом експлікацію позиції мовця у висловлюванні, натомість у трактуванні Харріса об'єктом аналізу стає послідовність висловлювань, відрізок тексту, більший, ніж речення» [404].

Для французької школи дискурс – це насамперед певний тип висловлювання, властивий певній соціально-політичній групі чи епосі («комуністичний дискурс»)» [404]. «Дискурс (фр. *discours* чи англ. *discourse*) – соціально обумовлена організація системи мови, а також певні принципи, відповідно до яких реальність класифікується і репрезентується. Це єдність мови і зовнішніх факторів, котрі впливають на особливості цієї мови. Наприклад, літературним та політичним дискурсом для передачі повідомлень використовуються різні мовні засоби й засоби невербальної комунікації.

Чіткого і загально визнаного визначення «дискурсу», котрий охоплює всі випадки його вживання, не існує. Це поняття модифікує уявлення про мову, текст, діалог, стилі й мовлення. Дискурс – це будь-який акт комунікації (пост, мова, книга, дискусія) плюс особистості й погляди суб'єктів комунікації (автора, читача, слухача, співрозмовника) плюс соціокультурний контекст. Це те, що висловлено + ким + в якій обстановці. Втім, синтез фонових знань і конкретного контексту не завжди призводить до однозначного розуміння того, що стоїть за таємничим словом «дискурс». Дискурс у широкому сенсі – це комплексна комунікативна подія. Дискурс у вузькому сенсі – це текст або розмова» [190].

Згідно з Ю. Габермасом, дискурс – це діалог, у процесі якого відбувається узгодження спірних претензій на значущість з метою досягнення згоди. У розумінні Габермаса дискурс постає моделлю аргументації, за допомогою якої аналізуються (або тематизуються) суперечливі твердження, визначаються норми соціального життя й соціальної дії. Це цілісна, соціально обумовлена одиниця комунікації. Особливість габермасівського поняття консенсусу полягає в тому, що суспільні норми добровільно приймаються членами спільноти в процесі відкритої дискусії.

Дискурс у широкому сенсі – це комплексна комунікативна подія. Дискурс є комунікативною подією, що відбувається між мовцем та слухачем (спостерігачем) у процесі комунікативної дії в певному часовому, просторовому та іншому контексті.

Дискурс у вузькому сенсі – це текст або розмова. Різниця між дискурсом та текстом полягає в тому, що дискурс – це актуально виголошений текст, а текст – абстрактна граматична структура вимовленого. Дискурс – це поняття, що стосується актуальної мовної дії, тоді як текст корелюється з формальними лінгвістичними знаннями, лінгвістичною компетентністю. На думку Р. Барта, сутнісна відмінність між текстом та твором зводиться до того, що твір означає усталену структуру, завершене виробництво, натомість текст означає процес становлення твору.

Як доводить Т. ван Дейк, дискурс є явищем діяльнісним, процесуальним, пов'язаним із мовним виробництвом, натомість текст – це готовий продукт, результат мовленнєвого виробництва, котрий має завершену форму. Дискурс – це не текст, а те, що міститься в тексті, якщо розглядати останній як ланцюг/комплекс висловлювань, тобто мовний (або комунікативний) акт і його ж результат. Будь-який текст схожий на дзеркало: кожен у ньому спочатку розглядає себе, а вже потім рефлектує з приводу аргументації автора. **Дискурс – це текст, занурений у соціокультурний контекст.** Інформативна значущість, аргументованість і переконливість тексту завжди так чи інакше коригується підтекстами. Іноді інформативна й спонукальна значущість підтекстів є вищою, ніж тексту.

Дискурсом є надзвичайно широкий діапазон мовних явищ і процесів. Він може містити граматичні «помилки». Головне не те, що дискурс

відповідає певним правилам, а те, що він передає певну інформацію і сприймається мовцями як логічно послідовний.

Можна погодитись із концептуальним засновком, відповідно до якого дискурс – це соціально зумовлена організація системи мови, а також певні принципи, відповідно до яких реальність класифікується і репрезентується. Дискурс утворює єдність мови та зовнішніх факторів, котрі впливають на особливості цієї мови. У наш час це поняття модифікує різні аспекти уявлень про мовлення, текст, діалог, стиль і мову. Високим ступенем консенсусної прийнятності позначений понятійний акцент, згідно з яким **«дискурс – це будь-який акт комунікації плюс світоглядно-аксіологічні особливості суб'єктів комунікації плюс соціокультурний контекст**. Іншими словами, це те, що висловлено + ким + в якій обстановці. Втім, далеко не завжди синтез фонових знань і конкретного контексту призводить до однозначного розуміння того, що стоїть за словом «дискурс» [190].

Соціокультурна детермінованість дискурсу полягає в тому, що не суб'єкт як такий є автором виробленого ним дискурсу, а деяка позасуб'єктна «матриця смислів», яка автоматично управляє дискурсом суб'єкта, визначає способи виробництва дискурсу. М. Пешо стверджує, що люди займають ілюзорну позицію, коли вбачають себе джерелами дискурсу. Насправді дискурс як такий і його суб'єкти – лише наслідки певного ідеологічного і соціокультурного позиціонування конкретно-історичного гатунку. Суб'єкт дискурсу є не що інше, як генерований у процесі дискурсивної практики ефект суб'єктності – «l'effet-subject». Джерела дискурсу і процеси ідеологічного позиціонування приховані від людей. Більше того, дискурсивні конструкції, в межах яких ідеологічно позиціонуються люди, самі формуються під впливом дискурсивних формацій, сукупність яких Пешо називає «інтердискурсом».

Творчість М. Пешо справила істотний вплив на сучасних представників французької школи дискурс-аналізу – зокрема й насамперед на П. Серію, який у вступній статті до збірника статей «Квадратура сенсу. Французька школа аналізу дискурсу» виокремлює вісім значень поняття «дискурс», що фігурують у дослідженнях французької школи дискурс-аналізу. Отже, «термін дискурс, – зазначає автор, – може мати чимало застосувань. Зокрема, він є 1) еквівалентом поняття «мова» у сосюрівському сенсі, тобто будь-яким конкретним висловлюванням; 2) одиницею, котра за розміром перевершує фразу, вислів у глобальному сенсі; 3) в межах теорій висловлювання або прагматики «дискурсом» називають вплив висловлювання на адресата та його залучення до його «висловлювальної ситуації» (що передбачає наявність суб'єкта висловлювання, адресата, момента та місця висловлювання); 4) при спеціалізації значення дискурс позначає бесіду як основний тип висловлювання; 5) Бенвеніст дискурсом називає мову, що сприймається мовцем – на противагу наративу, який подається без втручання суб'єкта висловлювання; 6) іноді мова та дискурс (langue/discourse) протиставляються як, а з одного боку, система малодиференційованих віртуаль-

них значущостей, з іншого боку, як диверсифікація, пов'язана з різноманітністю вживань, притаманних мовним одиницям. Таким чином, розрізняється дослідження елементів, по-перше, «мови» та, по-друге, «в мові» як у «дискурсі»; 7) термін «дискурс» часто вживається також для позначення системи обмежень, що накладаються на необмежене число висловлювань відповідно до певної соціальної позиції. Приміром, коли йдеться про «феміністський дискурс» або про «адміністративний дискурс», то розглядається не окремий приватний корпус, а певний тип висловлювання, який притаманний феміністкам або адміністрації; 8) аналіз дискурсу визначає свій предмет дослідження, розмежовуючи висловлювання та дискурс» [511, с. 49-50].

Однією з особливостей сучасної західної філософії є моралізація філософського дискурсу: проблеми теоретичної філософії відсуваються на другий план, поступаючись місцем філософії права, політики й моралі. Такі авторитетні мислителі, як Р. Рорті та Ю. Габермас вважають не лише можливим, а й необхідним висловлюватися з питань поточної політики, не приховуючи відвертих симпатій одній зі сторін. Подібний поворот можна пояснити станом розгубленості інтелектуальної спільноти перед обличчям культурного плюралізму, котрий визначає формат сучасного світу.

Щоб суспільна згода щодо моральних норм виявилася дієвою і ефективною, необхідно, вважає Ю. Габермас, саму етику дискурсу ввести у сферу моралі, а моральні норми посттрадиційного демократичного і плюралістичного суспільства співвіднести з дискурсивною практикою, спрямованою на досягнення взаєморозуміння. Такий підхід він назвав принципом дискурсу або принципом D, згідно з яким «претендувати на дієвість можуть лише ті норми, які здатні в практичних дискурсах одержати схвалення всіх, кого стосуються. При цьому «схвалення», яке досягається в умовах дискурсу, являє собою згоду, мотивовану епістемічними підставами; його не можна розуміти як домовленість, котра раціонально мотивована езоповою перспективою кожного» [599, с. 112].

Принцип D передбачає слідування певним правилам, яких необхідно дотримувати в процесі аргументації. Ю. Габермас називає чотири найважливіші правила дискурсивної аргументації, яких повинні дотримуватися учасники публічного обговорення: «а) ніхто з бажаючих зробити релевантний внесок у дискусію не може бути виключений з числа її учасників; б) всім надаються рівні шанси на оприлюднення своїх міркувань; в) думки учасників не повинні розбігатися з їхніми словами; г) комунікація має бути настільки вільною від зовнішнього чи внутрішнього примусу, щоб позиції прийняття або неприйняття критикованих претензій на значущість мотивувалися винятково силою переконання більш вагомих аргументів. Якщо кожен дотримується цих прагматичних умов, то в прагматичних дискурсах а) внаслідок їх публічності та включеності всіх зацікавлених осіб, а також б) з огляду на комунікативну рівноправність учасників можуть бути наведені лише ті аргументи, які враховують інтереси й ціннісні орієнтації кожного; в)

завдяки усуненню можливості, г) обману і д) примусу вирішальне значення для схвалення спірної норми мають лише наведені аргументи. За умови, що кожен очікує від кожного орієнтації на досягнення взаєморозуміння, цього вільного від примусу прийняття певної норми можна в кінцевому підсумку домогтися лише спільно» [599, с. 115-116].

Навіть найпростіші структуризаційні елементи каузальності – такі, як причина/умова/наслідок, функціонують у доволі широкому ймовірнісному коридорі. Наприклад, кожна причина й умова є неухильним наслідком попереднього становлення, а сукупність факторів такого становлення, правду кажучи, не підлягає ні достеменному обліку, ні – відповідно – прогнозуванню достовірних параметрів впливу на перебіг становлення причин та умов.

Безперечним мегатрендом сучасності є розуміння людини як діалогічної істоти, істинне розкриття сутнісних сил якої можливе лише в умовах справжньої комунікації як специфічної мовної гри. «І. Гоффман стверджує, що особистість є соціальним, точніше інтерактивним, явищем. Один зі способів такого трактування особистості полягає у використанні поняття «особа», яке І. Гоффман визначає як щось, що дифузно присутнє в потоці мовної взаємодії і набуває виразних ознак лише тоді, коли фрагменти мовного взаємодії інтерпретуються за смисловим і ціннісним критерієм. Буттєві перспективи як особистості, так і особи базуються на соціальній взаємодії і потребах особистостей» [279].

Клод Ажеж аргументовано наполягає на «діалогічній природі людини, яка реалізує себе за посередництва комунікативних відносин, у межах яких відбувається консенсусне конструювання смислу» [729, с. 312].

Термін «діалог» походить від грецького *dialogos* і складається з двох частин: префікса *dia* «крізь, через» та кореня *logos* «слово, значення, мова». Якщо тотожність робить діалог марним, то несумірна відмінність – неможливим. Щоб діалог був можливим і ефективним, його учасники повинні бути водночас і різними, і володіти певною конвенційною спільністю.

Діалог – це форма існування мови, пов'язана з її соціокультурною природою і комунікативною функцією. Будь-який комунікативний акт – це завжди діалог, хоча поняття діалогу не може бути зведене до комунікативного акту. Між іншим, гуманітаризація – це насамперед діалогізація. Фактично діалогізм є фундаментальною методологією гуманітарного знання.

Діалог не є механічною сукупністю монологів. Діалог – це розділене слово, взаємна мова, розмова між двома або більшою кількістю людей. Натомість монолог (від грецького коріння: *monos* «один» і поданого вище *logos*) – це єдине, ні з ким не розділене слово (мова). Таке розуміння діалогу робить умовною відмінність між діалогом та монологом, оскільки навіть одна людина може вести діалог із собою.

Сутність ідеї діалогу Михайла Бахтіна полягає в тому, що неможливо адекватно осягнути буття, не враховуючи аспекту (точніше – поліаспектності) «чужої свідомості». В ідеалі необхідно вибудувати навіть не двочлен-

ну, а триєдину категоріальну структуру суб'єкта аргументації – «я-для себе/я-для іншого/інший-для мене».

Оскільки часто терміни «діалог» та «дискусія» вживаються як змістовно споріднені, синонімічні, то варто здійснити порівняльну характеристику їх сутнісних ознак.

1. Діалог – це співпраця: дві або більше сторін разом працюють для досягнення загального розуміння. Дискусія вибудовується на опозиції: дві сторони протистоять одна одній і намагаються довести, що опонент має хибну точку зору. Якщо діалог викликає самоаналіз своєї позиції, то дискусія має на меті критику іншої позиції.

2. Якщо в діалозі один учасник слухає іншого, щоб зрозуміти, знайти сенс і згоду, то в дискусії один учасник слухає іншого, щоб знайти слабкі місця і висунути контраргументи.

3. У діалозі кожен шукає сильні сторони в позиції іншого. У дискусії кожен шукає недоліки й слабкі сторони в позиції іншого. У діалозі кожен шукає консенсусні положення. У дискусії кожен шукає найбільш принципові, виразні відмінності.

4. Діалог припускає, що чимало учасників цієї процедури володіють частиною істини (правильної відповіді на проблемну ситуацію), поєднавши які, можна отримати функціонально ефективне рішення. Дискусія виходить з того, що правильною відповіддю володіє хтось один.

Згідно з І. Кантом, існує нездоланне провалля між розумом та дійсністю. Нетотожність цих буттєвих факторів є онтологічною основою діалогізму і витокком усіх інших рівнів ідентичності, котрі формують наше уявлення про світ і відводять певне місце в ньому. Наша свідомість перманентно передбачає Іншого. Більше того, сама спроможність мати свідомість ґрунтується на іншості. Введене І. Кантом поняття *Entweiterten Denken* означало спосіб мислення, коли розум відображає точку зору Іншого. Постановка проблеми відношення між пізнаючим суб'єктом та світом як об'єктом пізнання в термінах інтерсуб'єктивності була конкретизована у праці Е. Кассірера «Філософія символічних форм», у якій автор довів, що а) символічна функція притаманна всім сферам знання, б) вона набуває специфічної форми в кожній із цих сфер.

Ефективний спосіб мислення базується на ключовому, вирішальному значенні комунікації і діалогу. Як слушно зазначав із цього приводу М. Бахтін, «будь-який об'єкт знання (у тому числі людина) може бути сприйнятий і пізнаний як річ. Але суб'єкт як такий не може сприйматися й вивчатися як річ, адже як суб'єкт він не може, залишаючись суб'єктом, стати мовчазним, тобто пізнання його може бути лише діалогічним» [45, с. 363].

Практично ніхто не ставить під сумнів тезу, що діалог є істотним чинником становлення буття людини в культурі. Не менш очевидним є діалог як форма буття філософської культури, діалогічність філософської культури і діалогічність як шлях становлення філософської культури особистості.

Перспективною сферою дослідження є аспект багатоманості й поліфункціональності діалогу. Проблема діалогу – складова частина філософської культури минулих і сучасних пошуків філософії. Увага до неї зростає за умов світоглядної невизначеності, трансформацій і переакцентувань. Культура діалогу закладає фундамент філософської культури, а сократичний діалог є методом формування філософських умінь і навичок, становлення філософської культури індивіда. Отже, істотного значення набуває аналіз природи філософського діалогу Сократа, концепція онтологічного діалогізму В. Біблера, філософської рефлексії О. Лосєва, М. Мамардашвілі, В. Стьопіна, діалогічності свідомості М. Бахтіна і Л. Виготського, ціннісна характеристика об'єктно-суб'єктної взаємодії М. Кагана.

Парадигма інформаційного суспільства основним фактором розвитку індивіда і соціуму вважає рівень ефективності використання інформації. У цьому контексті пріоритетного значення набуває вихід зі старої інформаційної моделі й перехід до світосприйняття на принципах проблемності, діалогічності та дискусійності, в межах акцентовано (а здебільшого латентно) навіюється потреба і спроможність не просто володіти інформацією, а виявляти проблемні симптоми і тенденції, аргументовано ієрархізувати їх, переконливо формулювати пріоритети, креативно досягати мети, критично і рефлексійно сприймати як дійсність, так і евентуальність.

Нині в дослідженні дискурсу виокремлюють шість основних напрямів: теорія мовних актів, інтеракційна соціолінгвістика, етнографія комунікації, прагматика, конверсаційний аналіз та варіаційний аналіз. Слід зазначити, що джерелами формування моделей розуміння і методів аналізу дискурсу в перерахованих підходах (за всіх відмінностей між ними) були досягнення таких дисциплін, як лінгвістика, антропологія, соціологія, філософія, теорія комунікації, соціальна психологія і штучний інтелект [279]. Між іншим, «навіть неучасть в обговоренні не може бути рятівним колом уникнення тягаря відповідальності, оскільки ігноранція дискурсу за умови принципової можливості долучення до нього робить людину відповідальною за свою пасивність, що призвела до негативних наслідків» [240, с. 88].

Теорія дискурсу Ернесто Лакло і Шанталь Муфф базується на ідеї про те, що дискурс формує соціальний світ за допомогою значень [243, с. 104-105]. Згідно з цією теорією, під дискурсом слід розуміти певний спосіб спілкування і розуміння соціального світу. Дискурси не є завершеними і замкненими – вони постійно змінюються і конкурують між собою за першість, намагаючись у цій боротьбі утвердити окреслені ними значення, смислові й аксіологічні ієрархії.

Аби збагнути перспективи дотримання договору, необхідно знати мету і мотивацію його учасників. Моральний суб'єкт Дж. Роулза є вільним і рівним, він володіє власною концепцією блага і належного. Його свобода передбачає автономність і незалежність в опануванні благами суспільної співпраці. Рівність стосується насамперед процедурних прав і обґрунтованих претензій на суспільні ресурси. Дж. Роулз наголошує, що існує певний обсяг

первинних соціальних благ, котрого раціональні індивіди не можуть не бажати. Йдеться про блага, необхідні для досягнення життєво важливої мети: права і свободи, влада й багатство, можливості й ресурси тощо. Це є метою практично всіх індивідів безвідносно до відмінностей, що об'єктивно існують між ними.

Специфічні проблеми, з якими стикається сучасне суспільство, для свого вирішення вимагають раціонального обґрунтування принципів справедливості. І теорія справедливості є саме тією галуззю науки, в якій здійснюється це обґрунтування. Вона визначає межі, в яких може здійснюватися соціальна взаємодія без загрози єдності суспільства [266, с. 395].

«Теорія справедливості» Дж. Роулза продовжує традиції, закладені в теоріях суспільного договору. Однак Роулз не розглядає умови укладення договору – для нього це лише ідеальна уявна конструкція, котра дозволяє визначити питання про справедливий суспільний устрій. Уявлення про природний (первісний) стан необхідне для того, щоб визначити, яке суспільство вільний і раціональний індивід погодився б вибрати, якби він мав таку можливість.

Дж. Роулз висуває «дві передумови коректного розуміння справедливості». Першу він називає деонтичною, другу – телеологічною. З його точки зору, деонтичні теорії дозволяють подолати суб'єктивізм щодо питання про благо і в цілому підпорядковують етичну теорію завданням забезпечення справедливих умов для самореалізації особистості – іншими словами, сама людина, яка володіє різноманітними інтересами, постає для таких теорій основною цінністю. Друга умова пов'язана з вільним вибором у стані незнання, тобто в стані, в якому гіпотетична людина вибирає певний тип суспільства, не знаючи, яке саме місце вона в ньому посяде.

Поняття справедливості як чесності співвідноситься з поняттям природного стану в концепціях суспільного договору. Це необхідно для того, щоб зрозуміти справедливість як вільний вибір (справедливість як вільний вибір за рівних умов), який влаштував би всіх членів суспільства, що знаходяться в природному стані, тобто за відсутності інститутів, котрі захищають власність, за відсутності регулювання економічного життя в сенсі розподілу доходів. У такій ситуації, на думку Дж. Роулза, раціональний індивід, поперше, вибере справедливе суспільство, себто суспільство, в якому всі мають рівні можливості й водночас неможливе накопичення блага одних за рахунок обмеження свободи інших. Скажімо, опиняються поза законом такі інститути, як рабство. По-друге, раціональний індивід також вибере ефективне суспільство, тобто таке суспільство, яке за наявності основних свобод забезпечує максимальний приріст суспільного блага.

Особливість ситуації вибору полягає в тому, що індивід повинен виходити з того, що він не знає, який статус матиме в обраному ним суспільстві, позаяк йому достеменно не відомо, наскільки конкурентоспроможним він є завдяки своїм здібностям, а крім того, неможливо спрогнозувати вплив випадковості. Дж. Роулз аргументовано наполягає, що в цьому

разі може бути обране лише таке суспільство, в якому збільшення нерівності призводить нехай і до не зовсім симетричного, але все ж реального збільшення блага для всіх.

Дж. Роулз зробив спробу поєднати два протилежних принципи. Перший принцип – це традиційне для ліберальної теорії обмеження функцій держави лише функціями «нічного сторожа», тобто функціями захисту основних свобод, включаючи політичні й економічні права за умов абсолютного невтручання в розподіл доходів. Другий принцип має своїм пріоритетом забезпечення спільного блага. Суть поєднання обох принципів полягає в тому, що пріоритет віддається першому принципу – розумінню справедливості як чесності. Виконання цього принципу необхідне для збереження конкурентних основ, що має, з точки зору Дж. Роулза, пріоритетну справедливість в організації суспільства, оскільки дає людині змогу реалізувати себе і водночас сприяє ефективності економіки. Другий принцип доповнює перший, віддзеркалюючи коректний баланс у розподілі доходів, за якого кожна людина – безвідносно до її здібностей і життєвих (кар'єрних) перспектив – погодилася б зробити вибір на користь справедливого суспільства.

У вигляді тез два принципи справедливості, запропоновані Дж. Роулзом, набувають таких змістових ознак: «Перший принцип: кожен повинен мати рівні права щодо основних свобод. Другий принцип: соціальні й економічні нерівності повинні існувати в такому вигляді, щоб: а) від них можна було об'єктивно очікувати переваги для всіх, б) доступ до положень (positions) і посад відкритий для всіх і кожного однаково» [497, с. 66].

Принципи справедливості передбачають рівність щодо основних свобод, на яких базується становище людини в суспільстві. Вони задають умови діяльності індивіда й нерівність щодо можливих результатів цієї діяльності. Відповідно до цих принципів справедливості, суспільство може допускати нерівність лише настільки, наскільки це вигідно всім. Якщо в результаті нерівності (необхідної для нормального економічного життя) погіршується становище найбільш незаможного класу, то доходи повинні бути обкладені податками й перерозподілені на користь незаможних верств у вигляді соціальної підтримки й створення умов для розвитку ефективних (перспективних) компетентностей, котрі дозволяють залучити незаможних у суспільне виробництво на більш вигідних для них і для суспільства умовах. Таким чином, у договорі безпосередньо чи опосередковано зацікавлені всі.

Безперечно, реалії сучасного суспільства не в усьому відповідають цій доволі абстрактній теорії, але люди за наведених принципів справедливої соціальної організації виявляються зацікавленими в договорі, навіть якщо вони не знають (не впевнені), яке саме місце посядуть у суспільстві, котре допускає нерівність заради ефективності та рівності можливостей.

Дж. Роулз зосередив вістря своєї уваги на пошуках принципу справедливості, який виявився б водночас трансісторичним та конкретно-історичним – прийнятним для отримання імперативного статусу на рівні реальної суспільної життєдіяльності. Р. Дворкін виходив з того, що визначаль-

ним принципом лібералізму є концепція ставлення суспільства до особистості, заснована на рівності, яка передбачає рівну турботу і увагу до громадян з боку уряду. Це означає, що уряд дозволяє громадянам самим вирішувати, який спосіб життя вибрати і що вважати благом. За версією Р. Дворкіна, в основі ліберальної моделі лежить визнання абсолютної цінності людини, пріоритет свободи та інтересів окремої особистості щодо суспільства; перевага методів еволюційно-реформістських перетворень громадських структур перед методами радикальними й революційними.

Ліберали підкреслюють виняткове значення ролі особистості в суспільному розвитку. У питанні щодо природи цінностей ліберали не вважають, що вибір людиною цінностей є жорстко заданим. Безумовно, від самого народження людину в суспільстві оточує якийсь набір цінностей, але індивід може вибрати з-поміж них; і чим більше у нього свободи вибору, тим більшою мірою він реалізує свої можливості в якості морального суб'єкта.

Як теорія Д. Роулза зокрема, так і ліберальна філософія загалом наполягають, що людина вільна у виборі цінностей і сама вирішує, яке життя їй вважати гідним. Це означає, що індивідуальні уявлення про благо і про життєві цілі є довільним виразом пріоритетів і бажань людини, тому вони не мають (і апріорі не можуть мати) раціонального обґрунтування.

Американський лібералізм ґрунтується на чотирьох концептуальних китах. Перший – це свобода (Liberty). Другий – рівність двох типів: політична рівність і рівність можливостей орієнтує на те, що в справедливому суспільстві уряд створює умови, за яких індивіди борються за поліпшення свого добробуту відповідно до своїх амбіцій і здібностей у межах системи законів, забезпечена повага цінностей життя і власності інших індивідів. Третій кит – свобода (Freedom). Він включає не просто здатність робити те, що кожен бажає, а передовсім ідею про певний ступінь успіху громадянина, який живе серед інших громадян. Четвертий кит американського лібералізму – справедливість, сутність якого полягає в переконанні, що людина повинна ставитися до однакових речей однаково і до різних речей по-різному, погоджуючись щодо загальних правил і вимог, на основі яких вона здатна встановлювати відповідність одних речей іншим.

Критика теорії Роулза здійснюється в основному за трьома напрямками. По-перше, це критика з позицій лібертаризму, який закидає Роулзу відступ від ліберальних принципів у форматі насамперед перерозподілу доходів на користь малозабезпечених. За версією лібертаристів, сам факт можливості такого перерозподілу робить ведмежу послугу суспільству, оскільки здійснює негативний деморалізуючий вплив на суспільну свідомість, спокушаючи соціальним паразитуванням. По-друге, має місце критика з позиції комунітаристської етики, яка наполягає, що етична теорія в принципі не може бути побудована лише на основі визначення принципів дії соціальних інститутів. По-третє, критиці піддається загальна методологія Роулза – передовсім за аморфність етичної нормативістики, за невизначеність моральних критеріїв, за перетворення окремого індивіда в самодостатній

суб'єкт моральної вимоги, який самостійно вирішує питання щодо морально виправданого чи не виправданого.

Дж. Роулз є виразним репрезентантом ліберальних ідей. Втім, сучасний лібералізм відрізняється від традиційного приділенням більшої уваги державному регулюванню. Варто зауважити, що для Дж. Роулза прийнятний такий перерозподіл матеріальних благ, який здійснюється в інтересах найбільш незаможних соціальних прошарків, якщо їх становище погіршується разом зі зростанням нерівності в суспільстві. Такий підхід не влаштовує класичних лібералів, які залишаються на традиційних концептуальних позиціях держави як нічного сторожа, роль якого зводиться винятково до захисту фундаментальних прав людини – насамперед і в основному прав політичних і громадянських. Будь-які інші функціонально-інструментальні повноваження є не лише зайвими, а й шкідливими, неприпустимими з міркувань досягнення мети загальносуспільного блага.

Теоретичні викладки, котрі оперують такими світоглядними, етичними і аксіологічними пріоритетами, отримали назву лібертаристських. На думку лібертаристів, концептуальний підхід Дж. Роулза може призвести до поступового сповзання ефективної демократичної держави до рівня бюрократичного тоталітарного суспільства, невід'ємним атрибутом функціонування якого є стагнація більшості сфер суспільної життєдіяльності.

Крім того, лібертаристи роблять істотний критичний закид – мовляв, Роулз абсолютно індіферентний до питання про те, в який спосіб набута власність: він намагається побудувати теорію справедливого розподілу доходів, відштовхуючись від уже наявного *status quo* в сфері власності, в результаті чого власність – навіть якщо вона отримана в злочинний (себто в достеменно несправедливий) спосіб – *post factum* отримує легітимний статус. Тут варто погодитись із лібертаристами: спроба звести будівлю справедливості на несправедливому фундаменті вочевидь є доволі сумнівною і ризикованою з позиції суспільних наслідків, перспектив досягнення загальносуспільного блага.

З точки зору лібертаризму, першовитоки справедливості слід шукати в історії: якщо власність отримана чесним шляхом, то перерозподіляти її несправедливо, недоречно й недоцільно, попри будь-які конкретно-історичні обставини. Провідними концептуалістами і ньюзмейкерами цього світоглядного напрямку є Ф. Хайек, С. Куказас, Р. Нозік. «Критична відмінність між мінімальною державою та державою в ролівському розумінні полягає в тому, що перша керується концепцією справедливості історичною, натомість друга спирається на концепцію справедливості структурну» [746, с. 82].

На відміну від лібералізму, комунітаризм розглядає суспільство не просто як таке, що складається з окремих індивідів, які діють за рівних умов, гарантованих державним захистом основних прав і свобод, а як цілісний соціальний організм, у межах якого досягається гармонія інтересів.

Індивіди об'єднані єдиним духом, спільними політичними цілями, загальними уявленнями про виробництво необхідних для людини матеріальних і духовних благ.

Принагідно зазначимо, що де-факто комунітаристську позицію обстоювали Ж. Ж. Руссо, Г. Гегель і К. Маркс. Сучасний комунітаризм не претендує на створення всеосяжних систем, у яких все підкорялося б бездоганним принципам, а вважає за необхідне змістовне визначення ціннісних детермінант індивідуальної і суспільної свідомості, а також врахування впливу цих детермінант і традицій, які об'єднують різні групи людей у суспільстві: «Критики лібералізму акцентують увагу на тому, що суспільство складається з різних моральних традицій, котрі охоплюють різні цінності; немає такого суспільства, яке було б об'єднане тільки ліберальними принципами або нормами. Вони піддають аргументованому сумніву тезу, відповідно до якої суспільство може керуватися винятково ліберальними принципами справедливості» [746, с. 95].

З точки зору М. Сандела, ми повинні більше апелювати не до деонтологічних принципів справедливості, а до загальних благ. На його думку, моральні принципи, які мають підтримку, не можуть бути сконструйовані інакше як із соціальних практик, наявних пріоритетів і взятих зобов'язань. Розкриття таких принципів вимагає, щоб ми зосереджували пріоритетну увагу на тому, хто ми, в якій ситуації знаходимося і що сприяє нашому благу [746, с. 95].

А. Макінтайр наголошує на кількох аспектах: по-перше, не надто реалістичним є очікування, що соціальна угода може бути оцінена із зовнішньої, позбавленої безпосереднього інтересу точки зору. Це міг би зробити якийсь ідеальний за етичним і раціональним критерієм суб'єкт, якого насправді не існує й існувати не може. По-друге, некоректно вести мову про справедливість поза визначенням поняття суспільного блага і внеском у це благо того чи іншого індивіда.

Протиставляючи свою позицію водночас Дж. Роулзу і Р. Нозіку, А. Макінтайр наполягає: «Ні концепція Роулза, ні концепція Нозіка не дозволяє заслугам посісти ключову позицію в контексті справедливості. Роулз допускає, що здоровий глузд пов'язує справедливість із заслугами, але аргументує спершу, що ми не знаємо, на що заслуговує людина доти, доки не сформулюємо правила справедливості (отже, ми не можемо засновувати наше розуміння справедливості на заслугах), по-друге, коли ми нарешті сформулювали правила справедливості, то з'ясовується, що йдеться не про заслуги, а про очікування» [377, с. 338].

Такий підхід недостатній, бо він не враховує відмінності внутрішніх та зовнішніх благ щодо певних моральних практик, тобто не концентрується на фіксації важливого положення, що благо індивіда, внутрішнє по відношенню до певного виду моральної практики (тобто його задоволення від самого процесу діяльності й прагнення досконалості в цьому процесі), є разом з тим благом для суспільства. На сучасному етапі розвитку соціальних

відносин особливого значення набуває підтримка саме таких практик, «важливе конструювання локальних форм суспільства, в межах яких громадянськість, інтелектуальне і моральне життя могли б пережити часи мороку, котрі вже наздогнали нас» [377, с. 335].

Аргументи, висунуті комунітаристами проти Дж. Роулза, часто набувають вигляду аргументів, висунутих проти теорії І. Канта. Вони зводяться передовсім до звинувачення в формалізмі. Зокрема, оцінюючи теорію Дж. Роулза, часто акцентують увагу на тому, що вона містить принципи організації діяльності інститутів, але в ній відсутні реальні критерії оцінки ефективності такої діяльності. Звинувачення в інтуїтивізмі та релятивізмі надходять з боку тих, хто вважає метод рефлексивного еквілібрізму недостатнім для побудови моральної теорії, хто наполягає, що підстави моралі неможливо вивести просто з наших уявлень і суджень. Заперечення з позицій абсолютної моралі або з позицій натуралістичних концепцій у такому разі цілком зрозумілі.

Більш складними для розуміння є заперечення тих, хто, здавалося б, вибудовує свої уявлення про мораль в межах близької самому Дж. Роулзу традиції розгляду моралі у межах дискурсу, в якому вживаються загальнозначущі моральні поняття. Тут доречно згадати одного з провідних американських моральних філософів Р. Брандта. Порівняння позиції Роулза та Брандта вдало здійснене Норманом Данієлсом у статті «Два підходи до прийняття теорії в етиці» [704]. Скористаємося аналізом автора і деякими з його аргументів. Отже, на адресу рефлексивного еквілібрізму висувуються в основному два заперечення: 1) рефлексивний еквілібрізм просто систематизує мережу моральних суджень; 2) розглянуті моральні судження не можуть слугувати достатньою підставою для побудови етичної теорії.

Перше заперечення Н. Данієлс вважає необґрунтованим, позаяк рефлексивний еквілібрізм передбачає не просто систематизацію, а прийняття (схвалення) або несхвалення представлених у дискурсі (артикульованих) суджень. Друге заперечення, яке стосується того, що моральні судження утворюють недостатні передумови для моральної теорії, виходить з постульованої Р. Брандтом принципової різниці між судженнями, котрі фіксують результат простого спостереження й опису фактів, та судженнями, що стосуються нормативної етики. В останньому випадку, з точки зору Р. Брандта, немає жодної підстави для довірливого ставлення до наших вірувань. Це означає, що наскільки б витонченим не був рефлексивний еквілібрізм, він базується лише на інтуїції і позначений надмірним релятивізмом.

Сутність методу Р. Брандта, спрямованого на подолання релятивізму, полягає в рекомендації прояснювати раціональність вихідних бажань за рахунок процедури когнітивної психології і використовувати метод реформування дефініцій, себто застосовувати логіку міркування, яка може бути побудована, виходячи з раціональних позицій. Р. Брандт не формулює чіткого критерію для визначення того, що таке раціональне бажання – в його розумінні в загальних рисах це бажання має витримувати перевірку про-

цедурою звільнення від усього нераціонального за допомогою версифікаторів когнітивної психології. Це передбачає звільнення від цінностей, нав'язаних нам якимись соціальними структурами, помилковими стереотипами і загалом усім, що не витримує перевірку логічної аргументації як раціональне.

Критикуючи це положення і підтримуючи підхід Дж. Роулза, Н. Деніелс зазначає, що концептуальний акцент Р. Брандта, який він називає «емпіричним обмеженням», насправді виявляється навіть більш суб'єктивним, ніж інтуїтивізм Дж. Роулза, який виходить із тих міркувань, що все бере початок з деяких базових моральних суджень. «Брандтівський страх щодо дозволу моральним судженням відігравати певну роль у процесі морального міркування, його емпіричне обмеження робить запропоновану ним процедуру більш суб'єктивною в сенсі поля помилок, яке відкривається в результаті виходу за традицію, ніж це має місце у Роулза. Тобто відомий моральний вплив (першовитоком якого є визнання ролі традиції) може бути менш небезпечним, ніж невідомий» [704, с. 33].

Людина не може бути повністю вилучена із соціокультурного середовища її життєдіяльності. Поза цією системою соціальних цінностей у неї можуть існувати лише елементарні бажання на кшталт потреби сну, прагнення до задоволення почуття голоду, статевого потягу, деяких інших інстинктів. Звичайно, такі бажання можна назвати раціональними, але це нічого не дасть для розуміння мотивів поведінки, так чи інакше орієнтованих не на зазначені потреби в їх початковій формі, а на витончені, трансформовані з боку сукупних умов виробництва і культурного життя способи їх задоволення.

Основним закидом на адресу теорії Дж. Роулза можна вважати звинувачення у формалізмі, у тому, що Роулз концептуалізує аспект, як повинні працювати соціальні інститути, але не пропонує конкретного способу оцінки ефективності їхньої дії. Необхідність же звернення до моральної інтуїції при оперуванні проблематикою справедливості в наш час поділяється абсолютною більшістю західних філософів.

Комунітаристи в особі, зокрема, А. Макінтайра наполягають, що благо лежить в основі моралі: співтовариство нав'язує індивіду певну модель розуміння блага у вигляді щонайменше бажаної, а інколи й безальтернативної даності. Цей формат блага постає тим фактором, який конститує співтовариство і визначає нормативістику всіх аспектів його життєдіяльності.

Ліберальна інтерпретація принципів справедливості, здійснена Дж. Роулзом, передбачає, що всі громадяни повинні мати рівні шанси на отримання будь-яких державних посад. За умови, що природні здібності різних людей неоднакові, особи, які мають один і той же рівень таланту, здібностей і однакове бажання їх використовувати, повинні мати однакові перспективи успіху, незалежно від свого початкового status quo в соціальній системі. Позиція Дж. Роулза про природні здібності полягає в тому, що право людей на соціальні блага не повинно залежати від їх природної обдарованості. Тала-

новиті не заслуговують більш високого доходу апріорі, але вони можуть мати більш високий дохід апостеріорі, якщо це принесе користь найменш успішним громадянам. На переконання Дж. Роулза, **не можна вважати бездоганим концептуальний акцент, згідно з яким основним критерієм при оцінці справедливості соціальних інститутів повинні бути можливості найменш успішних, виражені в термінах соціальних благ.**

Дж. Роулз вважає, що вияви соціальної нерівності повинні компенсуватися, а природні нерівності не повинні впливати на розподіл. Але якщо природні й соціальні нерівності справді є однаково незаслуженими, то ця позиція нестабільна. Тому слід прийняти іншу позицію, при якій і природні, і соціальні нерівності мають бути компенсовані. На думку Дж. Роулза, людям, які належить до незабезпечених соціальних верств, необхідно виплачувати компенсацію за їх не вигідне становище – зокрема, несправедливо відмовляти людям, народженим із природними вадами, в оплаті їх лікування, перевезення і професійного навчання.

Аргументи Р. Нозіка проти «колективістської» етики Дж. Роулза базуються на судженнях про невідчужувані права кожного індивіда. Основна увага тут зосереджена на тезі про самовласності, тобто власності на самого себе, яка покладена в основу концептуалістики Р. Нозіка. Вплив і соціальна роль держави, на думку Р. Нозіка, повинні бути зведені до мінімуму, тобто держава не повинна встановлювати занадто високе оподаткування багатих для того, щоб фінансувати, скажімо, медичне обслуговування бідних, бо таке оподаткування так чи інакше передбачає неприйнятне насильство над правами багатих. Р. Нозік заперечує точку зору Дж. Роулза, який вважає, що надмірні блага найбільш забезпечених справедливі, якщо при цьому поліпшується стан мало забезпечених громадян. Друга проблема пов'язана з негативною стороною принципу компенсацій. Люди незаслужено несуть тягар витрат, не санкціонованих їхнім власним бажанням.

У книзі «Анархія, держава та утопія» Р. Нозік стверджує, що з етичних міркувань кожна людина має право розпоряджатися собою так само, як рабовласник має право розпоряджатися рабами. Р. Нозік не спонукає людей уникати взаємодопомоги – він засуджує допомогу вимушену, наприклад, перерозподіл доходів. Держава повинна утримуватися від великого оподаткування багатих задля фінансового обслуговування бідних, бо таке оподаткування передбачає неприйнятне з міркувань справедливості насильство над правами багатих.

Р. Нозік не тільки вважає, що всі люди – власники самих себе, він також наполягає, що коли приватна власність на природні ресурси була отримана законним способом, то моральне походження цієї приватної власності вберігає її від будь-якої експропріації і зовнішніх обмежень (регламентацій). Нерівність умов морально виправдана, коли вона є підсумком легітимного процесу і коли будь-яка спроба сприяти рівності умов, поставити рівність умов у залежність від приватної власності встановлює неприпустиме насильство над правами індивіда.

Позиції Дж. Роулза та Р. Нозіка значною мірою несумісні: якщо Дж. Роулз обстоює позицію, яка віддзеркалює принцип рівності щодо потреб, то Р. Нозік відстоює принцип рівності щодо прав на володіння. Для Дж. Роулза неістотне з'ясування обставин, за яких найменш успішні громадяни опиняються в такому становищі – його справедливість здійснюється в структурах розподілу, і минуле тут виявляється несуттєвим. Для Р. Нозіка ж підстава законності знаходиться в передісторії наявного status quo: нинішні структури розподілу самі по собі не розглядаються в ролі ключових детермінант системи справедливості. Таким чином, позиції Дж. Роулза та Р. Нозіка не можна поєднати з огляду на принципову несумісність твердження про пріоритет рівності потреб з твердженням, згідно з яким пріоритетними є права на володіння.

Ще один істотний аспект дискурсу справедливості виявляє А. Палмер. На його думку, книга Р. Нозіка «Анархія, держава та утопія» захищає приватне право кожної людини використовувати владу, яку він має, у будь-яких цілях. Така позиція сумнівна якщо не з позиції справедливості, то, щонайменше, з етичних міркувань. В іншу площину спрямовує полеміку Х. Уелман, який вказує на те, що пояснення правомірності держави примушувати громадян, яке наводиться ліберальними філософами, не є достатньо переконливим. Право примушувати і підкоряти держава виправдовує обіцяними нагородами в майбутньому, але вже сама по собі можливість у перспективі отримати плату за виконання громадянського обов'язку вказує на те, що держава готує собі шлях для відступу від своїх обіцянок. Тому не слід виправдовувати примус з боку держави майбутніми економічними та політичними пільгами. Навіть якщо преференції соціальної системи в певному сенсі виправдовують примус з боку держави, з цього зовсім не випливає, що таке досягнення згоди слід визнати справедливим.

Існує чимало конкуруючих концепцій справедливості, а відмінності соціокультурних позицій (стереотипів) не дозволяють розв'язати клубок протиріч між ними в раціональний спосіб, який виявився б консенсусним. Моральна філософія відображає фундаментальні розбіжності культурно-цивілізаційних рівнів – її розбіжності не підлягають нівелюванню в компромісний спосіб.

Найбільш послідовними критиками ролівської теорії, покликаної доповнити і зміцнити ліберальні ідеї, стали комунітаристи, які вважають, що лише громада (Community, Gemeinschaft) є джерелом і носієм моральних визначень [621, с. 77].

Полеміка між Роулзом та його прихильниками з одного боку та комунітаристами – з іншого дає можливість зрозуміти сутність кризи філософського знання в наш час і визначити можливі шляхи виходу з нього. Тому важливо проаналізувати їхні вихідні позиції і аргументацію.

Християн Вольф, якому приписують авторство поняття «плюралізм», називав плюралістами тих, хто визнає множинність субстанцій, тобто вважає, що дійсність складається із самостійних і самодостатніх сутностей, кот-

рі не утворюють абсолютної єдності. Таким чином, плюралізм можна назвати принципом, згідно з яким на кожне істотне питання допускається можливість кількох взаємовиключних відповідей. Виправданням цього є та обставина, що в основі кожної з таких відповідей лежить свій особливий спосіб існування, витoki якого сягають глибин буття й історії. Такий плюралізм неможливо згладити або скасувати – він абсолютний.

Відповідно до плюралістичного світогляду, навколишній світ не володіє початковою жорсткою пов'язаністю і причинно-наслідковою заданістю. Він припускає можливість різних комбінацій, які в руках умілого будівельника є благодатним матеріалом для створення безлічі всесвітів. Тим самим плюралізм наполягає на зовнішньому і випадковому характері зв'язків у нашому світі. У. Джеймс вважав, що плюралізму іманентно притаманні компроміс і опосередкування, тому він більш демократичний: плюралістичний світ більше схожий на федеративну республіку, ніж на імперію або королівство [621, с. 78].

Вістря аргументації У. Джеймса полягало в тому, що скільки б фактів ви не зібрали воедино, скільки б елементів ви не співвіднесли до якого-небудь дійсного центру свідомості або дії, завжди залишаться такі, які або збережуть свою автономію, або відсутні, або не зводяться до єдності.

Протириччя між монізмом та плюралізмом мають принциповий, абсолютний характер, позаяк вони віддзеркалюють абсолютно різні онтологічні й гносеологічні принципи. Більш глибоких субстанційних відмінностей, ніж відмінність монізму та плюралізму, не існує. Монізм означає, що окремі речі володіють буттям лише остільки, оскільки знаходяться в неподільному зв'язку з абсолютним буттям. Плюралізм визнає можливість єдності світу, але наполягає на тому, що воно є не абсолютним, а випадковим і залежить від безлічі мінливих факторів [621, с. 79]. Моністичні системи також допускають багатоманітність буття у світі, проте вважають його виявами буття певної цілісності на феноменальному рівні.

Поняття субстанційного монізму органічне словнику платонівсько-гегелівської традиції, бо головна інтуїція цієї філософії полягає в ідеї єдності людства, яка спирається на більш фундаментальний принцип єдності й цілісності людського розуму: «всі люди рівні, оскільки наділені розумом». Ця єдність і цілісність підтверджується історією, в результаті якої виявляється повна тотожність структур мислення і буття. Вебер, починаючи з цієї ж інтуїції монізму, прийшов до прямо протилежного висновку: «всі люди є не стільки рівними, скільки різними, бо їхній спосіб життя, когнітивні структури, політика й економіка базуються на метафізичних і історичних цінностях, характерних тільки для певних локальних культурних груп». Рациональність є лише засобом, за допомогою якого ці цінності експлікуються в світі, але вигляд цього світу залежить від характеру цінностей, а не від структур раціональності. Саме тому ми й маємо в підсумку різноманітну соціокультурну реальність, несумісну на рівні культурного фундаменту [621, с. 80].

Необхідно розрізнати ідею єдності як світоглядний орієнтир і як моральний ідеал, а монізм як онтологічний і гносеологічний принцип. Загальна людська солідарність з моменту оформлення етичних світових релігій є однією з найблагодородніших цілей, до якої звертаються релігійні реформатори, письменники-гуманісти і далекоглядні політичні діячі. Але ніколи в історії універсальну єдність людства не було актуально досягнуто; вона постає метою, до якої слід прагнути, практичним завданням, яке повинні вирішувати політики.

Точка зору метафізичного монізму, згідно з якою світ єдиний і потрібно лише виявити і артикулювати умови такої єдності, дезорієнтує теоретичні пошуки сумірної філософсько-теоретичної моделі суспільства і паралізує практичні дії зі створення універсальної солідарності. Єдність ніколи не існує як передумова людського буття: це таке завдання, яке кожне нове покоління теоретиків і практиків приречене переосмислювати і вирішувати заново, усвідомлюючи при цьому, що їх розуміння єдності і практичні дії зі здійснення цієї єдності не виходять за межі їх простору і часу.

Однак і культурний плюралізм зовсім не означає, як стверджують мультикультуралісти, що ми повинні відмовитися від ідеї загальної єдності й замкнутися в локальних культурних світах. Він лише привертає увагу до вичерпаності онтологічного монізму: останній не дає можливості розв'язати головну проблему плюралістичного світу – забезпечити справедливість.

Джон Роулз уточнив, що справедливість він розглядає не в метафізичній, а в політичній перспективі: в демократичній державі публічне розуміння справедливості має бути максимально незалежним від протидіючих філософських і релігійних учень [621, с. 81].

Роулзівська справедливість як чесність постає політичною концепцією справедливості для демократичного суспільства, і її потрібно спробувати звести винятково до основоположних політичних ідей демократичної держави і публічних традицій інтерпретації.

Роулз наполягає на неможливості розв'язання проблеми справедливості як метафізичної, оскільки ми маємо справу з конкуруючими ціннісними системами – філософськими, релігійними, етичними, – вибір між якими неможливий без зовнішнього втручання, а це автоматично призводить до несправедливості. Саме тому не варто шукати згоду з приводу філософських аспектів, а слід зосередитися на аспектах політичних [621, с. 82].

Р. Рорті стверджує, що людина несе відповідальність лише в межах своєї інституційної приналежності і в межах звичного. Це означає, що будь-яка спроба організувати колективну відповідальність людей за результати їх спільної діяльності є і неможливою, і безглуздою [621, с. 92].

Комунітаристи виходять з того, що існують численні людські об'єднання, утворені на основі різних передумов: мови, релігії, культури, професійної приналежності тощо. «Велике суспільство» складається з безлічі спільнот, а повна ідентифікація суспільства можлива лише на основі ідентифікації співтовариств, які її утворюють. У цих спільнотах другого рівня

чітко виражене відчуття «Ми». Якщо лібералізм орієнтований на ідентифікацію «великого суспільства», то комунітаризм наполягає, що справжня ідентифікація неможлива без розуміння локальних груп, котрі утворюють суспільство.

Головна теза А. Макінтайра полягає в такому: неможливо обґрунтувати мораль поза історичним і культурним контекстом. Солідарні справедливі співтовариства базуються на загальних життєвих практиках – спільній діяльності, яка триває протягом тривалого часу і володіє власними внутрішніми цінностями.

Процес індивідуалізації А. Макінтайр і Ч. Тейлор розглядають як загрозу моралі: оскільки «мораль є голосом суспільства в особистості», то індивідуалізм із мораллю несумісний. Посилення уваги до особистості породжує такі явища, як споживацтво, замкненість в особистому житті, нарцисизм, роз'єднаність тощо. Нестримний егоїзм у досягненні особистої мети підриває основи суспільної солідарності й громадянськості, що призводить до соціальної роз'єднаності й ізоляції індивідів. Індивідуалізоване суспільство модерну позбавлене єдиних моральних принципів. Зокрема, А. Макінтайр пише, що, оскільки в такому суспільстві моральні цінності позбавлені об'єктивного й раціонального обґрунтування, то в ньому взагалі відсутня мораль» [621, с. 92].

На переконання комунітаристів, індивідуалізм модерну загрожує перетворитися на ракову пухлину, котра руйнує соціальні зобов'язання і конвенціоналізм щодо моральних аспектів. Кожна людина самостійно розв'язує моральні проблеми, що унеможливорює узгоджені дії і колективну відповідальність. Падає цінність обов'язку, а значущість самореалізації зростає. Точкою відліку при визначенні цінностей і норм усе більше стає особистість, а роль традиційних джерел формування моралі знижується. Моральні цінності стають об'єктом індивідуальних суджень. Найвищим критерієм вчинків і поглядів людини стає самовдосконалення і досягнення особистого щастя. Пріоритет віддається автономії особистості і її самореалізації. За це доводиться розплачуватися зниженням пріоритетності обов'язків і відносин, традиційно пов'язаних із сім'єю і суспільством.

У зв'язку з наростанням індивідуалістичних настроїв, суперечка між комунітаризмом та лібералізмом розкриває безліч теоретичних і методичних проблем, пов'язаних із концепцією особистості. М. Сандел дорікає лібералізму за «онтологічний індивідуалізм», тобто за те, що «в його основі лежить нічим не пов'язана самість». Ліберальний суб'єкт не пов'язаний ні у внутрішній, ні в зовнішній перспективі. Він оголошується повністю вільним. Він може спілкуватися з іншими суб'єктами, але зовсім не зобов'язаний це робити. М. Сандел переконаний, що насправді «невзаємопов'язаної» особистості взагалі не існує в реальному житті. Але навіть якщо допустити існування такого суб'єкта, то він егоїстичний за визначенням і не здатний до заперечення свого інтересу як ключової передумови солідарності й справедливості. А. Макінтайр стверджує, що концепція «автономної особистості», яка не має

жодних моральних зобов'язань, є лише методологічною абстракцією, котра дозволяє цій особистості переглядати свої етичні зобов'язання ледве не в он-лайн режимі [621, с. 93].

На думку комунітаристів, лібералізм пропонує суто формальну, етично нейтральну концепцію справедливості. Адекватною формою її вираження є право. Але виникає проблема легітимації цих загальних і нейтральних норм. Чим пояснити їх загальну значущість? Це питання має виняткове значення при вирішенні проблеми соціальної інтеграції та солідаризації. Загальна значущість, а значить і максимальна нейтральність правових норм може бути виразом «modus vivendi» ціннісних переконань різних соціальних груп. Її можна пояснити і як результат консенсусу. Якщо ж лібералізм відмовляється від універсальної моральної субстанції, то незрозуміло, як він може реалізувати свій ідеал справедливості.

Основна відмінність моральних правил від правових полягає в тому, що правові норми дані людині ззовні й не потребують наявності правових переконань. Вони утверджуються за допомогою державного насильства. Мораль же є невід'ємною частиною «самості», бо остання передбачає вільний вибір. Ч. Тейлор критикує етику дискурсу Ю. Габермаса і стверджує, що моральні правила не можуть, подібно до норм права, вироблятися шляхом обговорення на публічному форумі. Моральне співтовариство функціонує лише остільки, оскільки моральні цінності мають належне значення. Створювати мораль на кожен день, для кожного конкретного випадку, будувати її на прецедентах не можна ні апіорі, ні апостеріорі.

Комунітаристи наполягають, що індивідуалізм лібералізму безперспективний для обґрунтування концепції соціального порядку, в якій була б забезпечена солідарність і справедливість, а отже, досягнута рівновага особистої свободи та загального блага. Позаконтекстуальність лібералізму, його претензії бути концепцією справедливості «взагалі» не узгоджуються зі зміненними реаліями сучасності, головною ознакою якої є культурний плюралізм.

Якщо резюмувати позицію комунітаризму з питання про можливість солідарності та справедливості в ситуації онтологічного плюралізму, то виявиться, що в основі цієї позиції лежить аристотелівська ідея первинності солідарності щодо всіх інших соціальних чеснот. Солідарність апіорі включає в себе справедливість. Але така солідарність досяжна лише на рівні локальних культур, які базуються на спільній історії, мові та життєвих практиках. Проекту Просвітництва і універсальної етики лібералізму комунітаристи протиставляють увагу до традиції чеснот і партикулярну етику локальних соціальних груп.

Однак концептуалізований комунітаризмом етичний фундамент локальних спільнот виявляється недієздатним при обґрунтуванні етики великого суспільства. Де-факто індивідуальний егоїзм лібералізму замінюється груповим егоїзмом, який за нинішніх умов часто виявляє себе у вигляді етнічної і релігійної нетерпимості, котра виливається в кровопролитні конфлікти.

Сучасність характеризується зміною основи і способів легітимації моралі. Якщо в традиційному суспільстві мораль була колективною, то в наш час вона стала особистісною. Сутність індивідуалізації полягає в ослабленні значення таких соціальних інститутів, як релігія і сім'я. Чимало людей не звертаються за легітимацією своєї моральності до Бога, а самі вирішують моральні проблеми й дилеми. Багато з того, що раніше вважалося непорушною підвалиною, нині визнається лише умовністю. Наприклад, шлюб не обов'язково означає довічні узи, а перетворюється на партнерство, в рамках якого його члени прагнуть досягти згоди за допомогою переговорів.

Крайнощі «етики дискурсу» та «комунітаризму» можуть бути якщо не подолані, то принаймні істотно згладжені в моделі, запропонованій мультикультуралізмом у його помірній формі. Для мультикультуралізму характерне прагнення зняти напругу між локальним та універсальним, між бажанням культурних груп зберегти свою ідентичність та необхідністю забезпечити цілісність великого суспільства [621, с. 94].

Якщо спробувати лаконічно визначити надзавдання комунітаризму, то воно полягає в прагненні повернути ідеалу братства (під новою назвою «комунітарності» або «солідарності») його законні права. Комунітаризм переконаний, що чимало проблем сучасного суспільства зумовлені недостатньою увагою до общинних основ життя. Комунітаристи впевнені, що лібералізм руйнує ці основи і веде нас до неминучої катастрофи. Під комоною або громадою комунітаризм розуміє спільноту людей, які поділяють спільні цінності та історію, прагнуть ефективно взаємодіяти у сфері суспільної життєдіяльності і прагнуть солідарності. Прикладами громади є великі сім'ї, церква, союзи, братства і т. ін. Держава також може відповідати критеріальним параметрам громади, якщо вона веде своїх членів шляхом загального блага.

Комунітаризм – порівняно нове явище, хоча коріння його досить глибокі. До числа своїх батьків-засновників комунітаристи відносять Аристотеля, Фому Аквінського, Руссо, Гегеля і Грамші. Їх ідеї перегукуються з ідеалами громадянського гуманізму і республіканізму. Республіканізм завжди віддавав перевагу громадській автономії перед політичними свободами приватних громадян, стверджуючи, що свобода людини базується на етичному самовизначенні політичної спільноти, а не зумовлена природними правами індивідів. Що стосується лібералізму, то він, навпаки, намагається всіляко обмежити регламентування суспільством і державою індивідуальної свободи.

Сучасний комунітаризм почав формуватися на початку 80-х років минулого століття головним чином у політичній філософії США, республіканський дух яких завжди залишався сильним. Сам термін «комунітаризм» було вперше вжито щодо ідей М. Сандела, висловлених у 1982 році в книзі «Лібералізм і обмеженість справедливості». Згодом споріднені погляди були висловлені А. Макінтайром, Ч. Тейлором і М. Уолцером. Ніхто з них і не думав про свою належність до певної спільної течії філософії, але саме вони отримали загальне визнання класиків сучасного комунітаризму. Твори цих чоти-

р'юх авторів створили комунітаризм як напрям сучасної політичної і моральної філософії.

Комунітаризм виник на хвилі критики всіх різновидів лібералізму, але головним чином деонтологічного лібералізму Дж. Ролза. Оскільки головним змістом сучасної ліберальної філософії була і залишається тема соціальної (розподільчої) справедливості, то комунітаризм функціонує головним чином як концептуальний антипод ліберальної розподільчої справедливості.

Лібералізм став піддаватися систематичній критиці з боку комунітаризму, починаючи з моменту виникнення. Стверджувалося, що всі різновиди лібералізму занадто зосереджені на особистості, на важливості індивідуальних прав і приділяють мало уваги тій принциповій обставині, що реалізація потенціалу людини можлива лише в суспільстві. Якщо ліберали рекомендують прагнути до власного блага в рамках політичної структури, яка захищає їх права, то комунітаристи виходять з того, що політична структура важлива не стільки для захисту прав, скільки як самостійне благо. Подібно Платону, вони переконані, що **значення має не стільки індивідуальне право, скільки загальне благо, яке можна досягти тільки в добре організованому суспільстві, яке кероване ефективним урядом.**

Комунітаристи виходять із тих міркувань, що особистість має соціальну природу. Завдання держави – підтримати і захистити ту соціальну практику, яка забезпечує шлях до людської досконалості в межах того чи іншого соціуму. **Комунітаризм не поділяє ліберальної пристрасті до свободи і автономії особистості.** Комунітаристи переконані в принциповій нездатності багатьох людей робити свідомий (а тим більше зважений!) вибір, тому суспільство повинно допомогти їм зробити цей вибір. Іншими словами, автономія зовсім не є самодостатньою цінністю – існують набагато важливіші цінності, наприклад, стабільність, збереження громадських зв'язків, безпека й загалом усе, що утворює сукупність загальних, а не індивідуальних цінностей.

Комунітаристи наполягають, що держава повинна використовувати всі свої сили для підтримки культурної традиції, яка, власне, й забезпечує існування суспільства. Слідом за Г. Гегелем комунітаристи вважають державну владу «дійсністю моральної ідеї» – на протипагу лібералам, які вбачають у державі загрозу індивідуальній свободі.

Цим аспектом принципові відмінності між лібералами та комунітаристами не вичерпуються. Зокрема, ліберали підозріло ставляться до загальної культурної практики і традиції, а комунітаристи стверджують, ми не можемо піднятися над соціальним впливом, який нас створив, а тому вельми обмежені щодо культурних практик і традицій. **Аргументація на користь соціального досвіду об'єднує комунітаризм із консерватизмом,** зокрема, з концептуалістикою Е. Берка (1729–1797), на думку якого, держава повинна здійснювати управління винятково на підставі досвіду і традицій, а не абстрактних ідей, які можуть не пройти випробування реаліями суспільного буття. Аналогічним чином мислять і комунітаристи, наполягаючи на необхідно-

сті уважного й терплячого ставлення до практик і поглядів, що склалися в суспільстві: як-не-як, це єдиний світоглядний і життєвий фундамент, який перебуває в нашому розпорядженні, тому нехтувати ним нерозумно й нерозважливо.

Нарешті, комунітаристи відкидають ліберальне уявлення про розум як головний інструмент управління державою і реформування суспільства. Проблема з розумом полягає в тому, що він протистоїть традиції і створює навколо себе ціннісний вакуум. Комунітаристи вважають, що необхідно повернути втрачену роль почуттів і інтуїції. Ось та причина, через яку традиційні ліберальні концепції справедливості повинні бути переглянуті.

Існує три основні різновиди комунітаризму, які розрізняються між собою за їхнім ставленням до цінності справедливості.

1. Деякі напрями комунітаризму виходять із переконання, що общинна першооснова абсолютно скасовує справедливість, оскільки в справжній громаді вступають у дію інші, більш високі чесноти любові й благовоління. Де торжествує солідарність, там не потрібна регуляторика справедливості.

2. Інші не заперечують необхідність справедливості, але вважають, що її концепції можуть базуватися лише на загальних уявленнях, сформованих у суспільстві, а не на позаісторичних універсальних принципах.

3. Представники третього напрямку комунітаризму переконані в тому, що концепції справедливості можуть вирости лише з концепції загального для всіх блага.

Окреслені уявлення не суперечать одне одному і цілком можуть співіснувати в рамках однієї і тієї ж концепції. З цієї причини можна говорити лише про відмінності акцентів. Наприклад, Сандел більше схиляється до першої позиції, Уолцер і Тейлор – до другої, Макінтайр – до третьої.

Традиційним закидом комунітаризму на адресу ліберальної справедливості є звинувачення в соціальному атомізмі (асоціальному) індивідуалізмі. Це звинувачення містить дві взаємопов'язані тези. Перша: згідно з ліберальними концепціями, індивід не є соціальною істотою в тому сенсі, що він не володіє громадською сутністю і здатний виходити за межі суспільної детермінації, а це, згідно з комунітаризмом, неможливо.

Інша теза комунітаристів полягає в тому, що лібералізм вбачає в суспільстві не більше, ніж кооперативне підприємство для досягнення індивідуальних цілей. Це означає, що ліберали, по-перше, не розуміють сутнісної природи самого суспільства, розглядаючи його лише як суму індивідів, по-друге, вони не визнають за суспільством статусу (значення) самодостатнього блага.

Властивий сучасному лібералізму соціальний атомізм доведений до стану морального атомізму (моральної автономії), якого дотримуються ліберальні концепції справедливості. Безумовно, індивід є точкою опори для побудови концепцій справедливості, але, згідно з комунітаризмом, методологічний атомарний принцип не є аргументаційною панацеєю, оскільки індивіда

визначають його соціальні характеристики й ролі. Без цих відносин він – ніщо.

Проте для сучасних ліберальних концепцій справедливості атомізм та індивідуалізм залишаються ключовою і визначальною першоосновою. Для Ролза суспільство – лише кооперативне підприємство для досягнення індивідуальних цілей. Для Нозіка права індивіда існують до і цілком незалежно від громадських зв'язків. Для утилітаристів кожен індивід цілком незалежно від інших індивідів і суспільства в цілому слідує до своєї мети максимізації щастя.

Філософський напрям, народжений на хвилі критики лібералізму, отримав назву комунітаризму. Комунітаризм як сучасна теоретична течія вперше заявив про себе в 1980 році, коли в США виникла «комунітарна мережа» – рух інтелектуалів на чолі з Амітай Етціоні. Нині до своїх односторонніх комунітарії зараховують провідних політиків різних країн і різної партійної приналежності.

Комунітаризм – це філософське вчення, яке висуває на перший план соціальну зумовленість особистості суспільними нормами і цінностями на противагу нічим не обмеженій свободі та асоціальному індивідуалізму ліберальної концепції. Основа філософської концепції комунітаристів полягає в тому, що існують численні людські об'єднання, утворені на основі найрізноманітніших ідентитетів: мови, релігії, культури, професійної приналежності тощо. Якщо лібералізм орієнтований на ідентифікацію «великого суспільства», то комунітаризм наполягає, що така ідентифікація неможлива без розуміння локальних груп, сукупність яких утворює суспільство в цілому.

Найважливішою складовою частиною комунітарної ідеї, вираженої А. Етціоні, є два принципи: по-перше, кожна спільнота є складовою частиною більшої спільноти; по-друге, в кожному суспільстві права членів повинні знаходитися у відповідності з їх обов'язками. Не можна розширювати сферу прав людини за рахунок звуження сфери її обов'язків.

Стурбовані небезпекою суспільної дезінтеграції в результаті наростаючої індивідуалізації і сепаратизму, комунітаристи вбачають головне завдання в тому, щоб покласти край руйнівному егоцентризму лібералів, не жертвуючи при цьому індивідуальною автономією і правами особистості. Популярний вислів Дж. Кеннеді: «Не питай, що твоя країна може зробити для тебе, запитай, що ти можеш зробити для своєї країни» часто цитується філософами-комунітаристами, які акцентують значення відповідальності індивіда, «боргу», «обов'язку» служіння надіндивідуальним онтологічним імперативам у широкому діапазоні – від сім'ї і аж до людської спільноти в цілому. Пафос їхніх пошуків полягає в спробах поєднати зростаюче прагнення до індивідуальної і групової автономії зі стійкістю соціуму і в такий спосіб запобігти загрози фрагментації держав і нанесенню шкоди світовій спільноті.

Серед основних тем критичної аргументації комунітаристів слід виокремити неадекватність ліберальної концепції особистості, надмірний індивідуалізм і атомізм в розумінні відносин між індивідом та суспільством. Ко-

мунітарні критики сучасного лібералізму ставлять під сумнів вимогу пріоритету права над благом і пов'язане з ним уявлення про людину як про суб'єкта, котрий вільно (без зовнішніх впливів) обирає цінності й цілі свого життя.

Прихильники концептуалістики комунітаризму звинувачують лібералізм у сприянні неухильному поширенню в суспільстві користолюбства, жадоби наживи і політичного цинізму. З плином часу ці фактори почали переважати над глибинними суспільними сторонами життя і призвели до втрати життєвих основ, духовного зубожіння і індивідуалізації суспільства.

Як аргументовано стверджує в «Індивідуалізованому суспільстві» З. Бауман, «сутність процесів у сучасному суспільстві утворює насамперед індивідуалізація і тісно пов'язана з нею фрагментація соціальної та політичної дійсності, що включає і фрагментацію соціально-політичної поведінки кожної окремої людини» [44, с. 132]. На думку З. Баумана, сучасне західне суспільство настільки індивідуалізоване, що колективні дії в ньому практично неможливі. За версією комунітаристів, причина надмірної індивідуалізації суспільства зумовлена згубним впливом лібералізму.

Початок комунітаризму як філософській концепції поклали монографії А. Макінтайра, М. Сандела і Ч. Тейлора, що вийшли на початку 80-х років ХХ століття. В цих працях значне місце посідає етична і соціально-теоретична критика лібералізму. Для М. Сандела основною метою був аналіз обмеженості лібералізму при виконанні таких завдань, як формування і розвиток людської особистості, залучення людей до участі в громадському житті. А. Макінтайр дійшов висновку про нездатність ліберального суспільства виховати в сучасній людині повагу до класичних чеснот. Ч. Тейлор висунув аргументи проти недоліків лібералізму в контексті моральної та політичної культури.

Комунітаристи (Ч. Тейлор і М. Сендел) підкреслюють, що людина є суспільною істотою, більшість особистісних характеристик якої, а також права й обов'язки сформовані соціальними відносинами. Комунітаристи вважають, що ліберальна філософія спирається на неадекватну концепцію особистості, яка трактується як щось, позбавлене всього того, що може конституювати її як особистість. На думку комунітаристів, ліберальна концепція особистості не враховує включеність людини в різноманітні суспільні практики і її навантаженість різними соціальними ролями. Цілі й цінності соціальні за своєю природою: це не просто предмет вибору індивіда – вони визначають ідентичність особистості в тому сенсі, що людина не сприймає себе окремо й незалежно від них. Абсолютна автономія особистості є ілюзією; вона неможлива так само, як неможливі індивідуалістичні форми життя в суспільстві.

Теорії лібералізму, які називають «процедурними», тлумачать суспільство асоціацією індивідів, кожен з яких має власне уявлення про добродіє і гідне життя, а також відповідні цілепокладаючі життєві орієнтири. Тому центральною ідеєю Ч. Тейлора стає тема втрати: ліберальне суспільство з

причин переважання індивідуалізму й соціального атомізму втрачає здатність підтримувати суспільні цінності серед громадян (зокрема, патріотизм, без якого неможливе існування суспільства). **Комунітаристи висувують на передній план соціальну зумовленість особистості на протидію нічим не обмеженій свободі та асоціальній спрямованості ліберального підходу.** Комунітаристи оголошують своєю метою «гармонійно розвинену» особистість, хоча це скоріше гармонія особистого та суспільного, де пріоритет останнього простежується цілком виразно.

Комунітаристи стверджують, що для людини об'єктивними є тільки ті цінності, які закріплені в реаліях і звичаях її спільноти. Згідно з А. Макінтайром, важливість соціуму – в різноманітності його соціальних практик і зв'язків, у тому, що він є гарантом об'єктивності цінностей. Якщо ж джерело цінностей локалізується в особистість, а суспільство розуміється як таке, що складається з автономних індивідів, які володіють власним інтересом, то об'єктивність цінностей викликає очевидні сумніви.

В обґрунтуванні об'єктивності цінностей А. Макінтайр використовує три ключових поняття: практика, нарративна єдність людського життя, традиція. Головна його теза зводиться до твердження: «неможливо обґрунтувати мораль поза історичним і культурним контекстом». Найбільш справедливі співтовариства, на його думку, – це ті, що базуються на загальних життєвих практиках. Практика, згідно з А. Макінтайром, передбачає певний набір благ, стандартів досконалості та авторитетів. Участь у практиці означає прийняття людиною всіх стандартів, стереотипів і автоматизмів, що становлять контекст, в рамках якого оціночні судження набувають об'єктивного й раціонально обґрунтованого характеру.

Оскільки людина може брати участь у багатьох практиках, вимоги яких часто приходять у суперечність одна з одною, і оскільки жодна практика не забезпечує об'єктивно обґрунтованого й раціонального способу вирішення цих конфліктів, то А. Макінтайр вводить два інші поняття. Що стосується поняття «традиція», то його змістові параметри цілком збігаються із загальноприйнятим уявленням, а ось понятійний конструкт «нарративна єдність людського життя», з одного боку, передбачає, що наше життя – це своєрідне оповідання, в межах якого ми виступаємо водночас персонажами і авторами, а з іншого боку, означає, що саме цей оповідальний жанр надає єдності нашому життю.

Вибираючи серед конфліктуючих вимог різних практик, людина немов розповідає про своє життя і приймає рішення щодо того, в якому напрямку і в якій формі буде розвиватися її життя. Цей вибір не є довільним: він зумовлений тим, що людина успадкувала з минулого своєї родини, міста, нації. Також на її вибір впливає те, членом яких спільнот вона є. Життя окремих людей не відокремлені одне від одного; вони включені в ширші оповідання про життя різних спільнот, членами яких вони є. Серед цих оповідань найбільш важлива роль належить традиціям, які складаються з безлічі практик і встановлюють для кожної практики її статус і значення. Ця включеність лю-

дей у традиції, власне, й забезпечує, згідно з А. Макінтайром, контекст для раціонального й об'єктивно обґрунтованого вибору цінностей.

Спочатку комунітаристи рішуче виступали проти лібералізму, проте наприкінці ХХ століття набрала популярності тенденція симбіозу комунітаризму та лібералізму, в результаті чого виник ліберальний комунітаризм.

Уіл Кімліка є одним із провідних послідовників ідей Джона Роулза. У книзі «Ліберальна рівність» він стверджує, що Роулз пов'язує ідею справедливості з рівною часткою суспільних благ, але вносить доповнення, яке полягає в такому: ми ставимося до людей як до рівних, якщо усуваємо не всі нерівності, а лише ті, які заподіюють комусь шкоду. Якщо певні нерівності приносять усім користь, сприяючи розвитку суспільно корисних талантів і видів діяльності, то кожен вважає ці нерівності прийнятними для себе. У. Кімліка вважає, що нерівності припустимі, якщо вони покращують мою, рівну з іншими, частку, але вони неприпустимі, якщо зазіхають на частку, яка належить мені по справедливості.

У. Кімліка вважає, що в американському суспільстві ідеологія рівних можливостей є справедливою, бо вона гарантує, що долі людей визначаються не обставинами, а рішеннями, прийнятими людьми. Якщо в суспільстві визнається рівність можливостей, то успіх або невдача в досягненні будь-якої мети будуть залежати від людини, а не від її расової, класової чи статевої приналежності.

У. Кімліка виходить із тих міркунь, що наявність у індивідів нерівної величини соціальних благ вважається справедливим, якщо ці нерівності є результатом їх вибору і індивідуальних дій. Нерівність в аспекті природних здібностей і соціального становища є несправедливою, позаяк приналежність людини до будь-якої раси, статі, класу і володіння певними фізичними особливостями й талантами не є результатом вибору або заслуг будь-якого індивіда.

Якщо Дж. Ст. Мілль відстоював світоглядну позицію, згідно з якою ліберальні держави мають право колонізації зарубіжних країн із метою навчання останніх принципам лібералізму, то У. Кімліка визнає прийнятність поширення ліберальних цінностей лише за допомогою освіти, переконання і фінансової підтримки. Для нього насадження лібералізму за допомогою насилля неприйнятне априорі.

Феномен комунікативної справедливості передбачає щонайменше дві сутнісні складові. Насамперед ідеться про те, що уявлення про справедливість не може бути регламентоване чи нав'язане кимось, а має бути результатом консенсусу щодо змістових параметрів справедливості, досягнутого засобом комунікації, комунікативного процесу, комунікативних процедур тощо. Друга імперативна складова стосується поширення вимоги справедливості на дискурсивну практику, що передбачає публічність, транспарентність, демократизм комунікативного процесу, а також рівноправну участь усіх зацікавлених сторін.

Феномен комунікативної справедливості має двоєдиний сенс. По-перше, він передбачає потребу згоди щодо змісту концепту справедливості – тієї згоди, яка є результатом публічних дискурсивних практик демократичного суспільства. По-друге, феномен комунікативної справедливості пов'язаний із рівноправною участю в дискусії і прийняттям рішень усіх зацікавлених сторін, тобто зі справедливістю самих комунікативно-дискурсивних практик.

Комунікативна парадигма соціальної філософії, котра виникла в результаті лінгвістичного та прагматичного поворотів і пов'язана передовсім з ідеями Ф. де Соссюра, Л. Вітгенштейна, Г.-Г. Гадамера, Дж. Остіна, Дж. Серля, К.-О. Апеля, Ю. Габермаса, П. Рікера, Р. Рорті, істотно трансформувала дискурс справедливості. З позицій комунікативного підходу суспільство розуміється як різновид інтерсуб'єктивності, комунікативної діяльності особистостей, результати якої об'єктивуються в соціальних інститутах, у моральних нормах і правових структурах. Під таким кутом зору соціальний світ постає символічно структурованим світом значень.

Комунікація є процесом соціальної взаємодії, в результаті якого виникає консенсус щодо значення основних норм і цінностей, що регулюють суспільне життя. Така смислова і регламентна норма цілком поширюється і на поняття «справедливість».

Комунікативна соціальна теорія виходить з того, що використання мови є однією з найважливіших соціальних практик, оскільки саме в соціальному контексті конфліктів і угод, переговорів і аргументації народжуються, стабілізуються і змінюються структури значень. Наявність комунікативних практик стає основним показником сучасного демократичного суспільства, а висування будь-якої соціальної норми повинно піддаватися аргументативній перевірці.

У контексті комунікативної парадигми соціального знання кореляція і взаємодія істини та справедливості як фундаментальних філософських категорій постає у формі співвідношення логіки та етики. Аналіз трансцендентальної прагматики К.-О. Апеля дає підстави для висновку про те, що теоретична аргументація істини стає можливою лише за умови, якщо етика аргументації трансформує відстоювання мислителем власних думок на моральний обов'язок. Якщо етика позиціонується як рефлексія з приводу прагматичних умов можливості розуму, то з мисленням пов'язуються надії на свободу аргументації. Якщо Ю. Габермас вважає раціональність висловлювань умовою їх комунікованості, то К.-О. Апель, навпаки, вбачає в корельованості змісту суджень умову їх логічності й раціональності.

Нова теорія раціональності вважає, що істина досягається лише в процесі міжособистісної комунікації, а етичні норми відносин, що породжують можливість істини, нерозривно пов'язані з принципами справедливості. Істина та справедливість сполучаються тут двоєдино: з одного боку, існує етика справедливості дискусії, а з іншого, – дискусивне середовище щодо змістових параметрів справедливості.

П. Рікер розмежовує три виміри дискурсів справедливості: телеологічний, деонтологічний та вимір справедливого як практичної мудрості в акті юридичного судження. Приміром, телеологічний рівень інтерпретації справедливого статус-кво постає перед нами як проблема морального прагнення людини до блага. Прагнення благаго життя надає людському буттю морального характеру. Невід'ємною складовою прагнень благаго життя є справедливість. Моральне прагнення до благаго життя проходить стадії моральної ідентичності самості, спів-буття з іншими людьми і соціального життя в умовах справедливих соціальних інститутів.

Сферу політики, яка ґрунтується на аргументації, Ю. Габермас позиціонує як деліберативну. Її фундаментальною основою є універсальна для людського роду здатність розумної комунікації. Саме комунікативний процес породжує і утверджує на рівні консенсусних норм справедливість. Інституціоналізація комунікативних практик є одним із ключових цільових орієнтирів справедливого демократичного суспільства, а справедливість набуває ознак основної мети кожного дискурсивного співтовариства.

У сучасній західній філософії можна виокремити два типи теоретичної реакції на ситуацію культурного плюралізму [621, с. 80]. Перший представлений «етикою дискурсу», в якій реабілітовані класичні філософські цінності раціональність та універсальність і робиться висновок про те, що справжньою стихією філософії, як і раніше, залишається всезагальне. «Етику дискурсу» Габермас протиставляє утилітаристській етиці блага (користі) і виходить з інтерсуб'єктивності інтерпретації категоричного імперативу. Моральні принципи й оцінки можуть і повинні, на думку Габермаса, бути предметом вільного обговорення членів вільного співтовариства. Таке обговорення він називає раціональним комунікативним дискурсом і стверджує, що його структура відкрита для всіх.

А. Макінтайр стверджує, що цінності, в тому числі й моральні, завжди суб'єктивні й локальні. Ю. Габермас, навпаки, слідом за І. Кантом виходить з можливості об'єктивної і всезагальної моралі.

У межах етики дискурсу виокремлюють два підходи: Ю. Габермас стверджує, що предметом обговорення є питання повсякденного й конкретного характеру, щодо яких виробляється консенсус. При цьому остаточного рішення щодо моральних питань не існує, а інтерсуб'єктивна дискусія має постійний характер. К.-О. Апель, навпаки, схильний до пошуку і вироблення процедур остаточного підтвердження істини й моральності.

Етика дискурсу виходить з того, що легітимації моральних норм на рівні соціальної практики повинно передувати їх обговорення в реальному дискурсі. На відміну від Канта, моральна теорія якого спирається на раціональну поведінку ізольованого суб'єкта, Габермас заперечує доцільність монологізму і вводить процедуру консенсусу. У пошуках і обґрунтуванні істини консенсус замінює категоричний імператив. Консенсус для Габермаса – це основа його концепції «етики дискурсу».

Однак ця теорія консенсусу викликає багато заперечень, бо дисенсус іноді навіть корисніший, ніж однасторонність. Особливо це стосується наукових дискусій. А в політиці дуже часто в результаті демократичних виборів до влади приходять антидемократичні сили. Про випадковості консенсусу пише Р. Рорті, який вважає, що ми не можемо вважати істину, досягнуту спільнотою вчених, остаточною і позбавленою подальшої ревізії.

Габермас приділяє значну увагу фактичному апріорі (історично сформованому статус-кво) як передумові комунікації, як історично сформованим життєдіяльним формам конкретного комунікаційного співтовариства. Оскільки ми знаходимося перед фактом історично сформованого, існуючого в певній конкретно-історичній формі контекстуального фону комунікації, то на перший план виходить відповідальність учасників за наслідки своїх дій в умовах такого фону, такої онтологічної, аксіологічної, етичної та стереотипної «топографії».

Ключова теза К.-О. Апеля полягає в тому, що в умовах плюралістичного суспільства, коли ще не створені ідеальні умови комунікації, необхідно брати до уваги умови застосування норм спілкування. Він розрізняє конвенційну та постконвенційну мораль. В умовах конвенційної моралі застосування моральних норм може бути результатом ситуаційного рішення розуму або звичних стереотипів. Саме наявність стереотипів є ключовим інструментом застосування моральних норм в ситуації конвенційної моралі. Детермінантою формування моральних норм є соціальні умови.

На думку К.-О. Апеля, на рівні конвенційної моралі відсутній дуже важливий елемент – обговорення соціальних умов реалізації моральних норм і – в залежності від результатів обговорення – зміна цих умов [621, с. 81-82]. Це і є тим, що він називає постконвенційною мораллю. Апель наполягає на можливості деяких базисних етичних норм, які повинен визнавати кожен, що вступає в ситуацію аргументації. Він вважає, що комунікація неможлива в принципі за відсутності етики комунікації: етика консенсусної комунікації лежить в основі будь-якої іншої комунікації.

3.3. ІНТЕРПРЕТАЦІЙНЕ СЕРЕДОВИЩЕ СПРАВЕДЛИВОСТІ

На справедливість цілком поширюються такі специфічні ознаки гуманітарного типу знання, як: а) інтерпретативність; б) діалогічність (Михайло Бахтін аргументовано довів, що математичні науки використовують винятково монологічний тип знання, натомість гуманітарні – здебільшого діалогічний); в) критичність; г) аксіологічність; д) телеологічність. Основне покликання інтерпретації полягає в тому, щоб у частковому і партикулярному виявити те загальне, логічне й закономірне, яке Карл Густав Гемпель назвав «інтерпретаційними системами», а Рудольф Карнап – «правилами відповідності».

Висвітлення антиномічної дискретності сфери справедливості часто-густо виявляється універсальним принципом її інтерпретації, унеможли-люючи будь-які концептуалістичні синтети й перспективи. Така особливість актуалізує необхідність ригористичного методу з'ясування сутності цієї про-блематики і шляхів її розв'язання. Приведення всієї багатоманітності смис-лових, аксіологічних та телеологічних акцентів і наголосів до спільного тлу-мачного знаменника, узагальнення результуючого та евентуального рівнів, подання їх у систематизованому вигляді, виявлення переліку факторів, котрі визначають екзегетичний формат того чи іншого справедливісного аспекту, нарешті, з'ясування інтерпретаційної вагомості кожного з факторів – ось той дослідницький вектор, рух у напрямку якого означатиме розв'язання герме-невтичної проблеми справедливості.

Неоднозначність інтерпретаційних вердиктів із приводу справедливості зумовлена тим, що «кожна структура буття призводить до корелятивно адекватної його інтерпретації» [387, с. 73], а оскільки існує ве-личезна кількість буттєвих структур, то практично кожен інтерпретаційний баланс щодо справедливості виявляється хитким і неостаточним. У даному разі спрацьовує холістський принцип: органічна цілісність завжди більша від сукупності його частин. Це тягне за собою два дещо парадоксальні висновки.

По-перше, скільки б герменевтичних складових справедливої дійсності ми не розглянули, їх сукупність все-таки не дозволить вичерпно відтворити процесуальність справедливості, яка завжди залишатиметься більш місткою, багатогранною та поліаспектною, ніж інтерпретаційна версія. По-друге, попри моделювальну недосконалість, метод з'ясування якомога більшої кількості герменевтичних факторів функціонування справедливості на сучасному етапі пізнавальних можливостей є безальтернативним, а етапи його вдосконалення відтворюють етапи підвищення ефективності віддзеркалення логіки й закономірностей функціонування справедливості герменевтичними засобами.

Проаналізувавши історичну аритмію художнього процесу, Георг Ге-гель сформулював закон нерівномірного розвитку видів мистецтва, сутність якого полягає в історичній мінливості ієрархії значущості видів мистецтва: на різних етапах історичного розвитку Абсолютний дух знаходить адекват-ним рівню свого розвитку той чи інший вид художньої творчості як спосіб самопізнання. У контексті зазначеного дослідницького підходу цілком коре-ктною та інтерпретаційно ефективною виявиться аналогія із сукупністю гер-меневтичних засобів, які оперують справедливістю: їм також притаманна історична мінливість, а питома вага кожного герменевтичного інструмента може коливатися в доволі широкому діапазоні. Це з'ясовує, чому ієрархія засобів герменевтичного супроводу справедливості набуває найрізноманіт-ніших конфігурацій відповідно до того, який із засобів є конкретно-історичним фаворитом.

Для сучасної суспільної науки вирішальне значення має з'ясування не *дійсного (здійсненого)*, а *можливого (потенційно-ймовірнісного, вірогідні-*

сного, евентуального) справедливісного формату. Якщо *дійсний* аспект буття справедливості володіє лише констатаційно-статичною і статистичною інструментальністю, то *можливий* дозволяє виявити корельованість явищ, корелятивних справедливості з відповідними чинниками суспільної дійсності, а також логіку й закономірність суспільного функціонування феноменології справедливості, що при зважуванні на терезах наукової значущості має значно вищий статус операційно-інструментальної ефективності, перспективності, креативності й евристичності. Тільки так можна забезпечити рівень дослідницької генералізації, який відповідатиме високим науковим критеріям. З огляду на цю обставину прискіпливої уваги потребує ретельний аналіз усіх чинників, які за тих чи інших обставин і в той чи інший спосіб визначають відповідний формат буття справедливості.

В умовах інформаційного суспільства інтерпретація соціальної дійсності (навіть неадекватна, ілюзійна і хибна) має можливість створювати паралельну дійсність, котра на рівні масової свідомості функціонально й інструментально превалюватиме над дійсністю фактичною. *Уявна реальність*, легітимізована масовою свідомістю в якості керівництва до дії, з точки зору функціонування суспільства є більш значущою і визначальною, ніж *реальність дійсна*. Таким чином, для масової свідомості евентуальна буттєвість (як продукт інтерпретації) набуває статусу якщо й не фактичної, то принаймні детермінативно-визначальної.

Сучасність актуалізує потребу збалансування й гармонізації *констатаційного* та *пропозиційного* рівнів дослідження буття справедливості, оскільки деколи вони справляють враження паралельних світів чи мимобіжних прямих, які принципово не перетинаються і загалом функціонують в автономному режимі. По суті справи, треба запропонувати принципово нову дослідницьку перспективу – своєрідну парадигму, котра виявиться інтелектуальною реакцією на зачароване коло хиб та недоліків інтерпретаційного оперування сферою справедливості.

Філософія має опікуватися граничними, метафізичними питаннями й проблемами. Разом з тим ігнорування конкретної багатоманітності життя неприпустиме, оскільки в такому випадку критерії оцінок набувають надто споглядальних, умовних і необ'єктивних ознак, аби відповідати жорстким вимогам аргументаційної переконливості та наукової коректності. Наведений методологічний підхід доцільно поширити на фактори, що визначають конкретно-історичний герменевтичний статус ідеології. Іншими словами, **формулюючи дослідницьке завдання як намір проаналізувати рефлексійні закономірності смислотворення, символічну природу, ментальну контекстуальність, аргументаційну переконливість та каузальність інтерпретаційних особливостей справедливості, разом з тим не слід оминати увагою хоч і менш значущі, проте цілком об'єктивні, атрибутивні й навіть імперативні фактори герменевтичного висвітлення справедливості буттєвості.**

Аби гідно впоратися з цим завданням, варто залучити якомога більшу кількість дослідницьких засобів, які з когнітивної точки зору виявляють сутнісні аспекти дискретності та неперервності справедливості, її динаміки та статички, дійсності та евентуальності. Іншими словами, треба ефективно використати інтерпретаційний потенціал такої рефлексійної тріади тлумачень: *асерторичні* (стосуються дійсності), *аподиктичні* (оперують категоріями необхідності), *проблематичні* (зауважують вірогідність тієї чи іншої можливості).

Необхідно також наполягати на трьох дослідницьких толераціях: смисловій, ціннісній та пропозиційній. Йдеться про методологічні підходи, котрі лише у взаємодоповненні дають можливість розраховувати на обґрунтованість концептуалістики. З'ясування природи засобів, які організують інтерпретацію справедливості в цілісну систему, виявляється можливим за умов умілого поєднання широкого діапазону дослідницького інструментарію, а саме: розгляду справедливості в *згорнутому* (*implicite*) та *розгорнутому* (*explicite*) вигляді, застосування засобів *феноменологічного* (статично-описового) та *континуального* (становлення) методів*, використання потенціалу *діалектичного* (витлумачує внутрішній логічний взаємозв'язок) та *історичного* (констатує певну хронологію, послідовність, скерованість) методів.

Очевидним залишається факт інтерпретаційної суперечливості та резонансності дефінітивних розбіжностей справедливості. Поль Рікер писав, що нестача дефініцій живить інтелектуальну непевність, проте надлишок дефініцій насправді ще гірший, оскільки надає такій непевності ознак загострено драматичних. Дефінітивний анархізм із приводу явищ справедливої етіології, посилений епатажною суперечливістю тлумачень і недоречною за таких обставин моралізаторсько-дидактичною тональністю, наочно ілюструє другий випадок, змальований Рікером. Зрештою, дефінітивна неостаточність інтерпретаційних тлумачень справедливості не є чимось екстраординарним, адже суперечливість дефініцій у гуманітарній сфері – явище поширене й звичне. У принципі, в цьому нема нічого підступного чи загрозливого для науки – навпаки: відмінності дефінітивних контурів не дають заснути гуманітарному сумлінню, повсякчас скеровуючи думку в напрямку конкретизації точки зору все вищого ґатунку.

Втім, маємо визнати: суперечливість дефініцій набула неприродних, гіпертрофованих ознак. Вона завела науково коректне оперування проблема-

*Прихильники діалектичного напрямку герменевтики наполягають на обов'язковому використанні ще й *діалектичного* (єдності багатоманітності) методу, який, на їхню думку, поєднує переваги *феноменологічного* та *континуального* підходів. Проте багато сучасних дослідників соціальної теорії зауважують, що використання діалектичного концепту є безпідставним, оскільки діалектична риторика має значення винятково на рівні теоретичних абстракцій – у праксеологічній же сфері діалектична споглядальність не синтезується у формі повноцінного дослідницького методу: **на жаль, діалектична фразеологія не стільки щось пояснює, скільки здебільшого сама потребує пояснення.** Тому претензії «діалектичного інтегралу» на рефлексійність і концептуальність виявляються значною мірою безпідставними. Натомість більшість дослідників акцентує увагу на теоретичній пропозиційності, якій притаманна емпірична підтверджуваність, високий ступінь когерентності, сумірності дослідницьким завданням та наявному інструментарію накопичення знань.

тикою в глухий кут, у який є безліч входів, проте немає жодного виходу. Трагікомічне становище ускладнюється ще й тією обставиною, що сторони дефінітивних суперечок звинувачують одна одну в зраді деяких хоч і неверифікованих, однак, на їхнє переконання, фундаментальних істин. Це робить неможливим метод наукового дискурсу, переводить його в площину квазінаукових прокламацій. Розблокування такої безвиході саме на часі.

Справжню причину неспівпадіння, розбіжності й суперечливості дефінітивних параметрів справедливості варто шукати, по-перше, в складній структурі її природи, а по-друге, в антиномічності її понятійного конструкту. Втім, правду кажучи, йдеться про одне й те ж, оскільки багатофакторність і поліаспектність ідеологічної буттєвості значною мірою якраз і визначає антиномічні протиріччя між кількома положеннями, кожне з яких формально є легітимним з точки зору логіки та функціональності справедливості. Античні греки йменували такий феномен *апейроном*, тобто невизначеністю як поєднанням певних суперечностей і протилежних тлумачень.

Навколишній світ характеризується не лише об'єктивною, а й суб'єктивною фактичністю. В об'єктивній фазі він – автономна, відчужена від людини реальність, «баластова даність» (Юрген Габермас) і/або «негативна діалектика» (Теодор Адорно). Для індивіда – одиничного чи масового (соціуму) – навколишній світ набуває ознак актуального інтерактивного фактора лише тоді, коли вдається подолати автономію і відчуження світу, провести його крізь лабіринти людської суб'єктивності, визначити себе в своєму існуванні (екзистенції) щодо нього. Іншими словами, тільки будучи пережитим і проінтерпретованим, пропущеним крізь призму певної системи смислових, аксіологічних та телеологічних координат, світ набуває для людини, по-перше, фактичного, а по-друге, актуального значення.

Під інтерпретацією маємо на увазі аспект розуміння, скерованого на смисловий зміст, значущість об'єкта уваги (дослідження). Йдеться про надзвичайно важливу, універсальну процедуру, адже життя в кожному своєму нерутинному сегменті так чи інакше виявляється інтерпретацією – теоретично маніфестованою і/або практично втіленою. Інтерпретація, інтерпретаційний педантизм і досконалість мають неабияке значення ще й тому, що **саме по собі кожне явище або факт дійсності не може бути хибним чи неадекватним – хибною, неадекватною і т. ін. буває лише їхня інтерпретація, яка намагається ідентифікувати результати своєї процесуальності із сутнісними ознаками об'єкта дослідження.**

Оцінюючи ступінь поширеності інтерпретації, слід визнати, що вона – атрибутивна ознака індивідуальної і соціальної буттєвості, універсальний принцип функціонування як окремого індивіда, так і соціуму в цілому. До типово інтерпретативних сфер буттєвості відносять філософію, яку часто визначають саме як *ars conjecturalis*^{*}, метод споглядання та інтерпретації істини (ієрархії істин) засобом філософської рефлексії, концептуалістики, парадигматики тощо. Безперечно, філософія завжди була, є і буде інтерпретацією –

^{*} мистецтво тлумачення (лат.).

якщо не головним чином, то принаймні значною мірою. Інколи в якості герменевтичних виокремлюють навіть сегменти філософії: наприклад, Пауль Тілліх називав екзистенціалізм «інтерпретаційною онтологією тривоги».

Виразний інтерпретаційний формат притаманний також релігійній концептуалістиці: зокрема, Біблія є класичною інтерпретацією певної ціннісно-інтелектуальної традиції. Навіть для астрології герменевтична складова має неабияке значення, оскільки йдеться першочергово про інтерпретацію (діагностику) долі. Типово інтерпретаційними дисциплінами є також історія та психоаналіз. Звичайно, радіус інтерпретаційної дії зазначених когнітивних сегментів обмежений рамками їхніх дослідницьких інтересів та інструментальних можливостей. Що стосується дослідницької інтенційності, то вона полягає в розкритті чітко окреслених аспектів дослідження. Натомість інтерпретаційний потенціал герменевтики не зводиться до конкретного аспекту (сукупності аспектів) дослідницької проблематики, а знаходиться ніби над усіма ними, виконуючи функцію своєрідної інтерпретації інтерпретацій, методології інтерпретацій.

Як помітив Вільфредо Парето, «тлумачення фактів визначається почуттями, бажаннями, забобонами й інтересами, які зазвичай непомітно для людини мотивують її дії. Саме таким чином народжуються продукти думки, що йменуються *дериватами*» [772, с. 12].

Іншими словами, деривати – це своєрідні виправдання, які люди винаходять постфактум, аби зроблені ними вчинки здавалися природними, логічними, розумними й справедливими. Парето поглибив цю проблематику в «Трактаті загальної соціології» («Le Traite de sociologie generale». Paris, 1933). Він акцентував увагу на двох основних поняттях: залишках (*residue*) – почуттях та афектах, надійно інтегрованих у саму природу людини, та дериватах (*derivazioni*) – інтелектуальних системах захисту й маскуванню ірраціональних пристрастей, фобій, прагнень тощо. Згідно з Парето, деривати – це переважно вербальні засоби виправдання, покликані підвести логічний фундамент і смисл під ті дії та наміри індивіда, які насправді є алогічними, тому не підлягають раціональному осмисленню. Хоча людина часто буває істотою нерозсудливою, проте зазвичай вона намагається нав'язати про себе протилежне враження.

Альфред Адлер зауважив, що «будь-який факт життєвого досвіду підлягає тлумаченню під різними кутами зору, тому так важко знайти двох людей, які зробили б однакові висновки з однієї події. З огляду на цю обставину ми не завжди засвоюємо уроки досвіду належним чином. Тому ставати старшим – не обов'язково ставати мудрішим: ми прагнемо уникати труднощів або намагаємось сформулювати філософське ставлення до них, однак характер нашої поведінки не змінюється» [9, с. 12]. Отже, людина завжди використовує свій життєвий досвід, по-перше, *суб'єктивно*, а по-друге, *вибірково*, викладаючи його окремі частини у власну, лише їй притаманну мозаїку життєвих уявлень, орієнтирів і стереотипів, накладаючи

фарби цього досвіду на полотно оригінального життєвого стилю, світогляду та цілепокладання.

Якщо інтерпретація в цілому – це витлумачення сукупності значень (смислів), уособлених об'єктом, явищем чи судженням, то сутнісні параметри, акценти й наголоси інтерпретації значною мірою детерміновані соціокультурним досвідом суб'єкта екзегетичної процедури, особливостями й пріоритетами його індивідуального формату. Аналогічне твердження виявиться справедливим також щодо експлікації – детального розкриття, оцінки і пояснення сутності предмета або явища, процесу або тенденції в їхній принциповій і неподільній єдності. Під цим кутом зору експлікація набуває ознак інструментального сегмента інтерпретації.

Саме з дослідницьким потенціалом експлікації пов'язуються надії на ідеацію – первинний метод пізнання і сприйняття ідей, інтуїтивно-споглядальне осягнення сутності предмета, на підставі чого суб'єкт формулює ідеї та поняття. Здебільшого ідеації протиставляють індукцію, дедукцію та інші методи абстрагування, котрі використовуються емпіричними дисциплінами. Однак з точки зору дослідницьких перспектив було б доцільніше ці методи не протиставляти ідеації, а вважати інструментальним продовженням, оскільки разом вони взаємодоповнюють один одного, генерують значно потужніший дослідницький потенціал, аніж поодиночі.

Експлікаційний вердикт щодо об'єкта дослідження можливий лише як результат оцінювання – встановлення відповідності властивостей оцінюваного предмета в системі значущих для суб'єкта орієнтирів. Міру значущості орієнтирів визначають критерії – засоби оцінки, властивості, на підставі яких відбувається визначення, порівняння, класифікація тощо. Під пізнавальним кутом зору критерії виявляються засобом, підставою для висновків щодо міри істинності твердження. Якщо оцінка стосується складноструктурованого, системного феномена, то в ідеалі вона має сформулювати не просто твердження на підставі надійного критерію, а парадигму – сукупність переконань, взаємозалежних аксіом і постулатів, котрі слугують визначенню, унормуванню, орієнтуванню і скеруванню об'єкта дослідження та засобів його осягнення.

У вузькому розумінні екзегетика (від грецьк. *exegomai* – витлумачує) є невід'ємною складовою частиною фундаментальної теології, яка інтерпретує Одкровення. Деколи її подають як дисципліну, що забезпечує вичерпне розуміння тексту – не лише його поверхово-вербальну форму, а й внутрішню сутність, інтенцію, перспективу. У широкому сенсі екзегетика окреслює парадигмальні принципи й нормативи інтерпретації будь-якого аспекта буття. У цьому розумінні вона споріднена з герменевтикою. Інша інтелектуальна традиція закріплює за екзегетикою функцію витлумачення сакральних та езотеричних феноменів, а за герменевтикою – інтерпретацію профанних (буденних) та екзотеричних аспектів дійсності.

Герменевтика (від грецьк. – *hermeneutike* – тлумачення) означає послідовне здійснення інтерпретації. У такому сенсі будь-яка інтерпретатив-

на процедура набуває герменевтичних ознаки. У перекладі з латині інтерпретація означає посередництво, відповідність між суб'єктом та тим, на кого скеровано розуміння (об'єкт, ідеал тощо). Сучасна філософія витлумачує герменевтику теорією інтерпретації, вченням про розуміння смислу. Автентизм соціальної дійсності значною мірою конститується завдяки інтерпретації, тому з точки зору перспектив функціонування суспільства адекватність інтерпретації набуває фундаментального значення.

Етимологічно герменевтика пов'язана з іменем Гермеса – міфологічного посланця олімпійських богів. Передаючи думки і розпорядження богів людям, Гермес був зобов'язаний витлумачувати їх, підганяючи під можливості, стереотипи й особливості розуміння людей. Таким чином, герменевтика – це обов'язково певна трансформація смислів, адаптація смислу одних конкретно-історичних умов до смислових реалій (закономірностей, нормативістики) інших конкретно-історичних обставин. Внаслідок цієї процедури смисл набуває трансісторичного, трансперсонального і транскультурного значення.

Герменевтика є інтерпретацією, а інтерпретація поясненням, роз'ясненням, витлумаченням, наданням смислової визначеності. Георг Гадамер у книзі «Истина та метод» (1960) здійснив герменевтичний аналіз під кутом зору зближення смислових об'єктів (подій, фактів) та суб'єкта тлумачення (того, хто тлумачить). Він зазначив, що герменевтика виконує надзвичайно важливу інструментальну функцію: виявляє нюанси, тональність, відтінки смислів, демістифікуючи їх, встановлюючи сутність, логіку й закономірності їхнього взаємозв'язку та взаємозалежності.

Герменевтика – це зусилля, скеровані на засвоєння і присвоєння смислу. Завдяки їй здійснюється перехід від абстрактної до конкретної рефлексії, до виявлення сутнісних ознак смислу, зашифрованого в символі. Між іншим, Вільгельм Дільтей пропонував сприймати культуру насамперед як коло смислів, а філософські поняття і категорії – як засоби рубрикації, структуризації символів. Що ж стосується смислу більшості символічних явищ (починаючи з окремого слова й закінчуючи розлогими ідейно-світоглядними системами), то апріорі він нейтральний, а апостеріорі зумовлений особливостями практичного застосування. Отже, у переважній більшості випадків **символічні явища не є ні позитивними, ні негативними – тими чи іншими їх робить лише праксеологічний рівень їхнього втілення**. Як іронічно зауважив Річард Рорті, ця особливість дозволяє зробити висновки не стільки про об'єкти інтерпретації, скільки про інтерпретаторів.

Герменевтика, інтерпретація, тлумачення й смислотворення буттєвої процесуальності передують будь-якому типові людської діяльності – відтак, є своєрідним прологом, детермінативним прототипом, універсальним інструментом людської функціональності. Процес пізнання та інтерпретації розгортається за принципом *a realibus ad realiora** – тобто в напрямку від самоочевидностей до очевидностей, від очевидностей до очевидностей першо-

* від реального до реальнішого (лат.).

го (другого, третього і т. д.) порядку, від очевидностей енного порядку до гіпотез і припущень, які, в свою чергу, підлягають доведенню (безпосереднього, опосередкованого або симбіотичного типу).

Термін герменевтика започаткував Аристотель у трактаті «Про тлумачення». До широкого ж філософського вжитку герменевтика була інкорпорована в часи раннього німецького романтизму. Відомий діяч тієї епохи Фрідріх Шлейєрмахер (1768 – 1834) тлумачив герменевтику передовсім як мистецтво розуміння чужої індивідуальності – «Іншого». На його переконання, предметом герменевтики мають бути аспекти сутнісного відтворення, які окреслюють індивідуальність інтерпретованого об'єкта рельєфно, випукло, вичерпно. Шлейєрмахер наполягав, що **в ідеалі герменевтика повинна розуміти автора більше, ніж той розуміє себе сам.**

Як метод історичної інтерпретації герменевтика розроблялася засновником школи історії духу (історії ідей) Вільгельмом Дільтеєм (1833 – 1911). Він вважав поняття життя основним у системі культурно-історичних реалій. Завдання ж філософії, на його думку, полягає в тому, аби досягнути життєву унікальність, виходячи з неї самої. Розуміння в даному контексті виявляється механізмом безпосереднього досягнення певної духовної цілісності, інтегрованого переживання життєвої тотальності – чимось на кшталт інтуїтивного проникнення в життєву феноменологію, спонтанність, стихію тощо.

Герменевтика є напрямком філософії, у якому розуміння визнається необхідною умовою успішного оперування буттям. Інтегральними складовими герменевтики Георг Гадамер вважав розуміння, витлумачення і застосування. При цьому основною теоретико-праксеологічною проблемою є аспект застосування (Anwendung): будь-яке розуміння містить застосування (приспосовування) тексту до відповідної конкретно-історичної дійсності. Отже, розуміння є не лише продуктивним, а й репродуктивним відношенням, яке передбачає плюралізм інтерпретації.

Найчастіше Майстер Екхарт вживав термін *intelligere* в сенсі розуміння, бажання зрозуміти, прагнення до розуміння. Природно, ці якості й визначили субстанційно-критеріальні ознаки явища інтелігентності. Що ж стосується взаємозв'язку наявної даності (*Verfugbarkeit*) та розуміння, то він встановлюється у сфері суб'єктивного розуму. Як зазначав Іван Ільїн, «знання не може відбутися інакше, ніж у формі своєрідного поєднання суб'єкта з об'єктом. Відсутність об'єкта робить знання позбавленим предметного змісту, тобто безпредметно-невизначеним, а в сенсі істини взагалі безплідним станом душі, незнанням. Відсутність суб'єкта залишить предметний зміст суб'єктивно невипробуваним, неосягненим, непомисленим, себто непізнаним. Для того, аби знання відбулося, необхідно, щоб зміст об'єкта вступив у пізнавальні межі суб'єкта, адже знання – це різновид володіння» [228, с. 167].

Згідно з Вільгельмом Дільтеєм, розуміння субстанційно протистоїть методу пояснення, який найчастіше застосовується в науках про природу, де суб'єкт дослідження вдається до розумових доказів. Розуміння власного

внутрішнього світу досягається шляхом інтроспекції, самоспостереження, рефлексії; розуміння ж «чужого світу» здійснюється методом вживання, співпереживання, вчуття. Щодо культури та історії розуміння набуває ознак інтерпретації, герменевтики. На думку Дільтея, фундамент герменевтики формує «розуміюча психологія», функціональна особливість якої полягає у безпосередньому осягненні душевно-духовного життя індивіда.

Між іншим, порівняння інтерпретаційного типу мислення зі своєрідним сонячним мікроскопом для філософії є не лише образним, а й науково коректним, перспективним і креативним. Головне завдання дослідника, який користується таким пристроєм, полягає в тому, щоб не лише виявити на сонці плями, а й з'ясувати сутнісні ознаки променів – тих ідей, концептів і стратегем, котрі мають для становлення людства вирішальне значення. Під цим кутом зору важливим дослідницьким завданням є співвідношення між розумінням та інтерпретацією. Як зазначав Поль Рікер, розуміння – це мистецтво осягнення сутності зовнішніх (перетворених) форм змісту (мови, жестів, інтонацій, акцентів тощо). Мета розуміння полягає у здійсненні переходу від таких зовнішніх форм до самої інтенції знаку, тобто до його внутрішнього (природного, генеалогічного) змісту. Досить поширеною є точка зору Рікера, згідно з якою розуміння – це загальне проникнення на змістовний рівень іншої свідомості засобом рефлексії над її знаковим вираженням, а інтерпретація – аспект розуміння, котрий оперує знаками, відтворює розуміння у знаковій формі.

Втім, більшість дослідників, які оперують герменевтичною проблематикою, не вважають за доцільне розмежовувати розуміння та інтерпретацію так; вони віддають перевагу версії, згідно з якою розуміння уподібнюється розумовому, ментальному осягненню певної буттєвості, а інтерпретація – витлумаченню такого осягнення, застосуванню аналітично-аргументаційного інструментарію з метою доведення автентичності свого тлумачення фактам дійсності. Варто визнати, що наведена версія співвідношення розуміння/інтерпретації є дещо ефективнішим дослідницьким засобом, аніж версія, запропонована Полем Рікером.

У будь-якому разі до істотних ознак розуміння зараховують такі:

- 1) створення адекватного поняття про предмет, оволодіння смислом предмета;
- 2) спроможність осягнути значення чого-небудь, а також досягнутий завдяки цьому результат у переконливо витлумаченій формі;
- 3) впевненість у адекватності уявлень про зміст об'єкта;
- 4) стан суб'єкта, який дає йому відчуття співвіднесеності досліджуваного об'єкта з прийнятою суб'єктом системою значущих орієнтирів.

Наступним дослідницьким кроком після типів, принципів та характерних особливостей інтерпретації доцільно виокремити ступінь кореляції між розумінням та герменевтикою. Фрідріх Шлейермахер уперше визначив герменевтику як загальну теорію розуміння, конституюючи розуміння в якості визначальної процедури герменевтичного акту. Він слушно наполягав на

думці, що слово за своєю природою є багатозначним, а тому зрозуміти його можна лише через контекст. Вільгельм Дільтей поглибив думку свого попередника зауваживши: розуміння слова залежить не лише від контексту, а й від життєвої ситуації, за якої сприймається як весь текст, так і окреме слово. Мартін Гайдеггер також доклав чимало зусиль у зазначеному напрямку. На його думку, розуміння – це взагалі головний модус людської свідомості, який наскрізь просякнутий перспективізмом, побудовою проєкцій у майбутнє, розкриттям не тільки й не стільки поверхової фактичності, скільки реального потенціалу буття. Поза цими умовами ніяке розуміння неможливе в принципі.

Витлумачуючи сутність герменевтичної феноменології, Мартін Гайдеггер підкреслював, що **розуміння не передує життю і не слідує за ним: людина живе, розуміючи**. Таким чином, розуміння – це надзвичайно важливий, атрибутивний, імперативний спосіб існування людини. Кожен вчинок, думка та почуття індивіда кристалізують розуміння його власного буття-в-світі (життя). Точку зору Гайдеггера підтримав і деталізував Альфред Адлер: «Категоричні детерміністи, які вважають кожную людську дію процесом, що складається з причини та наслідку, не дуже далекі від істини. Однак якщо схильність до самопізнання та самокритики функціонує в досконалому режимі, то слід визнати: причини можуть змінюватися, а результати досвіду – набувати зовсім іншої цінності. **Спроможність пізнавати себе зростає разом із підвищенням нашої здатності розуміти причини наших дій і динаміку нашої душі**. Варто осягнути це – і ви перетворитесь на зовсім іншу людину. Ви більше не зможете ухилитися від наслідків цього знання» [9, с. 15-16].

Твердження, які здаються такими, що заслуговують на довіру незалежно від будь-яких *pro et contra*, Бертран Рассел назвав *базисними судженнями*. Втім, Готлоб Фреге мав рацію: у розвиненій мові немає жодного слова чи знака, чиєю функцією є тривіальна констатація чогось, без жодних підтекстуальних, контекстуальних та конотативних смислових додатків. Проблема загострюється тією обставиною, що, як стверджує холістський підхід, завжди існуватимуть теорії інтерпретації, котрі пропонуватимуть однаково (приблизно однаково) задовільну пояснювальну версію (перспективу). Цей феномен Дональд Девідсон назвав невизначеністю перекладу.

Незалежність буквального значення висловлювання від його прихованої мети – явище для мови невинне: воно – її сутнісний атрибут. Дональд Девідсон назвав цю властивість принципом автономії значення. Він пропонував включити формальну структуру теорії значення (котру запозичив з теорії істини Альфреда Тарського) у загальну теорію інтерпретації, основи якої перейняв у Дена Куайна. Його радикальна теорія інтерпретації розкриває зв'язок семантичного значення пропозицій з індивідуальними та соціальними структурами переконань, вірувань, бажань, намірів тощо.

Найвидатніший після Фрідріха Шлейєрмахера теоретик герменевтики Вільгельм Дільтеєм наполягав: процедура розуміння виявляється можливою

завдяки спроможності свідомості проникати на змістовний рівень іншої свідомості не безпосередньо, тобто методом «переживання» (*re-vivre*), а опосередковано, шляхом відтворення внутрішнього смислу засобом аналізу та порівняння зовнішньої знакової форми. Як наслідок, індивід має справу не з внутрішніми (автентичними), а із зовнішніми (перетвореними засобами мови, ритмомелодики, жестів, інтонацій тощо) формами об'єкта дослідження.

Будучи символічно опосередкованою, людська діяльність слугує об'єктом здійснення інтерпретаційних процедур. Власне кажучи, саме інтерпретація і конститує будь-який діяльнісний акт. До типів інтерпретації слід віднести, зокрема, такі:

а) *езотеричну/екзотеричну* (буквальну);
б) *адекватну/неадекватну* (міра адекватності інтерпретації визначається ступенем її відповідності реаліям дійсності);

в) *іманентну/контекстуальну*: іманентна виключає будь-яку «зовнішню» (історичну, символічну, міфологічну, генетичну, алегоричну та іншу) інтерпретацію, а контекстуальна заперечує ефективність тлумачення об'єкта, виходячи з нього самого, наполягаючи на його обов'язковому розгляді в контексті «ієрархії взаємозалежності» – тих контекстів, які детермінують саме цей формат об'єкта, а не якийсь інший;

г) *за типом знання*: наукова, філософська, ідеологічна, мистецька, міфологічна, релігійна тощо (наприклад, Людвіг ван Бетховен інтерпретував музику як «відвертість мови», наполягаючи, що «тільки вона може передати ідею без втрат для змісту»), а сучасні дослідники в галузі соціальної філософії окреслюють інтерпретаційні функції ідеології таким чином: «Це – словесно-теоретична і/або знаково-образна форма подання ціннісних орієнтацій певних соціальних груп» [164, с. 132]. Зрозуміло, кожен тип знання вважає свій інтерпретаційний ресурс максимально ефективним, наполягаючи на неістотності, поверховості чи неефективності інших методів інтерпретації;

д) *неоригінальна/оригінальна/ексцентрична*. *Неоригінальна інтерпретація* найбільш поширена: всім відомо, що існує принципова відмінність між граматичним віршуванням та справжньою поезією. Щось подібне маємо і у випадку з філософією: тут також є сотні «ремісників», які переконливо витлумачають переваги тієї чи іншої системи світобачення, однак не можуть запропонувати нічого оригінально-філософського, оскільки є людьми-функціями чи людьми-ремісниками, а не людьми-митцями.

На противагу їм існують одиниці філософів від Бога, які не витрачають дорогоцінний час швидкоплинного життя на переспівування чужих сенсожиттєвих пісень, а вибудовують власні світоглядні вежі, котрі комусь не подобаються, проте ніхто не наважиться зробити закид, що це – пусте заняття. Невід'ємним атрибутом, неусувною ознакою кожної оригінальної інтерпретації є контрадикційність зовнішніх оцінок: здебільшого вони виявляються одночасно предметом як шанування, так і об'єктом жорсткої критики. Своєрідність інтерпретації зазвичай робить неможливою індіферентну реакцію на неї, поляризуючи точки зору з приводу її феномена.

У часи німецького романтизму основна проблема герменевтики зводилася до такої дослідницької інтриги: яким чином індивідуальність може виявитися предметом загальнозначущого об'єктивного пізнання, якщо вона пропускається крізь призму чужого унікального життя, котре використовується як засіб інтерпретації та формування когнітивного масиву універсалістської значущості. Саме цим дослідницьким шляхом пішов Едмунд Гуссерль, підкреслюючи, що **під час будь-якого теоретико-інтерпретаційного оперування чужою культурою необхідно перш за все реконструювати «життєвий світ» цієї культури, вжитися в нього, бо тільки таким чином можна досягнути смислу, призначення і цілепокладання її імперативів, пріоритетів, ритуалів тощо.**

Згідно з Мартіном Гайдеггером, герменевтична проблематика є сферою аналітики. Завдання останньої полягає в побудові універсальної герменевтики, застосовуючи аналітику Dasein. Гайдеггер започаткував «герменевтичну феноменологію», в якій розуміння виявляється первинною субстанційною формою людського типу буття. Оскільки розуміння та інтерпретація визначають інструментарій людської життєдіяльності, остільки філософія набуває ознак герменевтичної інтерпретації буття. Більше того, **якщо життя – це перманентна й тотальна інтерпретація, а філософія – інтерпретація сутнісних аспектів і факторів життя, то, таким чином, філософія набуває ознак інтерпретації інтерпретацій, метаінтерпретації.**

Подальшу розробку цієї проблеми здійснив учень Мартіна Гайдеггера Георг Гадамер, який тлумачив герменевтику в розширеному форматі – як учення про буття, онтологію і теорію пізнання. Гадамер надав герменевтиці універсального значення, закріпивши за проблемою розуміння статус субстанційної сутності філософії. З точки зору герменевтики предметом філософії знання є світ людини як сфера людського спілкування – саме в цьому секторі буттєвості створюються визначальні цінності та формуються ідейні, цільові, концептуальні, парадигмальні й інші детермінанти життєдіяльності.

Дещо інший кут зору запропонував Чарльз Пірс. Він наголошував, що герменевтика – насамперед і головним чином – функціонує в режимі розсекречування універсуму знаків, знакових і символічних систем. Її основне інструментальне призначення – бути дешифратором тотально символізованої індивідуальної та соціальної буттєвості. Тут напрошується аналогія з гематрією – частиною Каббали, котра є одним із трьох методів розкриття потаємного смислу слова, записаного івритом. Наш світ схожий на DVD-фільм, дивлячись який важко збагнути, що кінострічка насправді записана на диску двома цифрами – нулем та одиницею. За версією гематрії, внутрішня сутність життя так само записана цифрами, які співвідносяться з літерами алфавіту.

Для дослідника важливим і резонансним фактором залишається герменевтична компетенція. Її проблемна особливість полягає у відсутності трансісторичних параметрів (критеріїв). Що ж стосується параметрів конкретно-історичних, то їх ефективність вичерпується функціонально-

інструментальними можливостями конкретної епохи. З цього приводу Ніцше оприлюднив провокативну рефлексію: «Неможливість провести остаточне й вичерпне тлумачення світу, на яке були витрачені грандіозні зусилля, викликає еретичну підозру: а чи не хибні всі тлумачення світу?» [432, с. 35].

До ще одного ракурсу привернув увагу Теодор Лессінг. Йдеться про співвідношення і функціонально-інструментальне протистояння розуміння та креативності (творчого начала в людській буттєвості). Якщо креативності притаманні активність і динамізм, то розумінню – пасивність і статичність. Така субстанційна відмінність, на переконання Лессінга, призводить до того, що розуміння неухильно підтинає, збіднює потенціал творчої спонтанності, внаслідок чого дерево креативності чахне і всихає.

Не менш продуктивним варто визнати порівняння творчих інтенцій людини з крилами, а розуміння – з тягарем, прив'язаним до них. Лессінг з цього приводу зазначав: «Створюється враження, ніби найвища сила людини, творчість, насправді протистоїть іншій його силі, розумінню. Це пояснює, чому усвідомлений смисл міфів перетворює провидців людства на сліпців, а ті, хто зазирнув за покрову саїської богині, «вмирають без діянь і нащадків». Видатний знавець людських душ Нового часу відтворив цей конфлікт сучасної людини в геніальному образі Гамлета – людини великої сили волі, яка маскує хворобою духу справжній душевний розлад і справляє враження божевільного лише з метою не діяти, тоді як його справжнє божевілля втілює в собі абулію – душевний стан, за якого рефлектуючий індивід володіє стількома можливостями діяти, що не наважується на жодну з них» [347, с. 403].

Представники загальної семантики і конвенціоналізму стверджують: більшість потрясінь в інтелектуальній сфері суспільства – це результат неправильного тлумачення мовних явищ. Такий висновок пояснюється тим, що суспільне буття – переважно вербальна конструкція, в якій мають значення лише ті слова, котрі володіють відповідним референтом, тобто одиничним чуттєвим актом, позначувані словами. Цю точку зору цілком поділяв і Анрі Бергсон, запропонувавши таку герменевтичну максиму: достовірно сформулювати проблему – це наполовину розв'язати її. Подібну думку висловлював і Пауль Тілліх: «Там, де питання ставиться з граничною відвертістю, уважному спостерігачу цілком до снаги знайти відповідь» [797, с. 26].

Слід зазначити, що **не існує універсальної ієрархії ефективності способів інтерпретації**: в одних випадках ефективними виявляються одні, в інших – інші. Як зазначав Фрідріх Ніцше, «головним засобом для полегшення життя є ідеалізація всіх його подій; потрібно лишень достеменно усвідомити, що значить ідеалізувати. Художник вимагає, щоб глядач не дивився надто точно і прискіпливо; він пропонує йому відійти на певну відстань, аби спостерігати звідти; він змушений передбачати певну віддаль спостерігача від картини; більше того, він повинен враховувати певну гостроту зору спосте-

рігача. Отже, кожен, хто намагається ідеалізувати своє життя, повинен відганяти свій погляд на певну дистанцію» [437, с. 388].

В інтерпретації справедливості, в осягненні її креативного, евристичного потенціалу має значення якраз віддаль, кут зору, під яким пропонується сформулювати враження про дійсність. Звичайно, такий ракурс виявиться лише одним із багатьох можливих – реальних чи вірогідних (імовірних, евентуальних). У цьому його недолік і водночас велика перевага, унікальність. А що стосується герменевтики, то вона покликана рефлектувати з нагоди унікальності, а не розтринькувати свої ресурси на констатацію банальностей різних аспектів справедливої дійсності.

Конрад Лоренц слушно зауважив: «Так само, як тріумфальний крик істотно впливає на соціальну структуру сірих гусей і навіть панує над нею, спонука до натхненного вступу в бій значною мірою визначає соціальну та політичну структуру людства. Людство не тому войовниче та агресивне, що розділене на партії, котрі протистоять одна одній; воно структуроване саме таким чином тому, що це створює дратівливу ситуацію, необхідну для розрядки соціальної агресії» [355, с. 232].

Можна як завгодно довго й наполегливо констатувати, що «спонука до натхненного вступу в бій» – це «викривлена», «спотворена» чи навіть «збочена» пропозиційність, однак оскільки вона все-таки «значною мірою визначає соціальну та політичну структуру людства», то, по-перше, з нею варто рахуватися, а по-друге, її слід сприймати головним чином під кутом зору соціального перспективізму. Інтерпретація, яка враховує зазначені аспекти, має необхідні передумови виявитися ефективною, продуктивною і креативною; інтерпретація ж, яка ігнорує зазначені фактори, апріорі є поверховою, неістотною і неефективною.

Методологічно перспективною варто визнати тезу про те, що кут зору на інтерпретацію справедливості завжди є своєрідною відповіддю на певні суспільнозначущі запитання. З цією думкою варто погодитись, адже змістовність будь-якої інтерпретації розгортається у формі відповідей на деякі нехай і несформульовані, проте обов'язково наявні, актуальні, визначальні запитання, які є чимось на кшталт тіні батька Гамлета: з одного боку, це – нібито лише тінь, незримий контекст, а з іншого, – реальний фактор прийняття багатьох рішень, структуризації відносин і т. ін.

Герменевтична складова оптимізації дослідження справедливості володіє значним потенціалом. Наприклад, представники філософського структуралізму Клод Леві-Стросс та Фердинанд де Соссюр висунули в якості необхідної такої послідовності процедур наукового аналізу: 1) змалювання об'єкта таким, яким він є; 2) виявлення інваріантних, усталених зв'язків; 3) побудова абстрактної моделі об'єкта; 4) структуризація динамічної моделі, включаючи генезис і прогноз майбутнього. Зауважимо: наведений перелік дослідницьких зусиль цілком придатний для ефективного оперування проблематикою справедливості. Між іншим, з точки зору герменевтики ідеальна модель справедливості подібна до ідеальної моделі кожної наукової

праці: вона також передбачає структурування об'єктивних, системно організованих і обґрунтованих знань. Крім власне наукових чеснот, справедливість володіє ще й яскраво вираженою алармістською складовою – містить відверті чи приховані заклики, спонуки, ініціативи, меморандуми тощо.

Логіка оптимізації дослідження справедливості коректно з'ясовується в послідовності таких процедур: а) чим справедливість є (зазвичай), б) чим вона **може бути** (в принципі), в) чим **має стати** (імперативно). Безперечно, нашому уявленню про проблематику справедливості належить бути тривкішим, цупкішим, перспективнішим, евристичнішим, а вістря критики феноменології справедливості слід сконцентрувати на ключових, парадигмальних аспектах, котрі з'ясовують саму логіку становлення та закономірності розгортання інтерпретаційних зусиль, скерованих на сферу справедливості.

Очевидною перешкодою на шляху актуалізації інтерпретаційного потенціалу справедливості залишається узвичаєне в цій когнітивній сфері захоплення антиномічними розривами й розмежуваннями. Інколи подібна «критична аналітика» набуває ознак настільки універсального принципу інтерпретації, що стає на заваді будь-яким концептуальним синтезам та перспективізму. Це тим більш прикро, оскільки амбівалентна дійсність справедливості потребує якраз міждисциплінарного симбіозу, поєднання зусиль багатьох галузей знання, скерованих як на вичерпне, переконливе витлумачення справедливої феноменології, так і на розробку оптимальних імперативів суспільного розвитку.

Узвичаєна в деяких інтелектуальних колах некритична поверховість та інтерпретаційна упередженість щодо справедливості не може не викликати заперечень, однак вона ще більше потребує розуміння, виявлення реальних мотиваційних пружин, які визначають герменевтичну динаміку буттєвості справедливості. Як зазначав Джордж Мід, основним засобом та механізмом будь-якої комунікації є передовсім декодування намірів, мотивів, пріоритетів того «Іншого», з ким склався комунікативний спаринг. Подолання антиномічних розривів та інтерпретаційних різнотлумачень можливе в разі детального інтерпретаційного декодування інтенцій кожного вердикту, котрий стосується сфери справедливості. Звичайно, практика впровадження такої методологічної настанови виявиться ефективнішою і продуктивнішою, якщо вміло використати інструментальний засіб емпатії – «вживання» у внутрішній світ (аксіологічний, сенсожиттєвий, вольовий тощо) суб'єкта інтерпретації справедливості.

Таке осягнення «не-Я» передбачає виявлення інтеріоризаційних механізмів та алгоритмів дії. Завдяки їм відбувається перенесення основних категорій суспільної сфери на індивідуальний рівень оперування, адже, як розтлумачив у своїй культурно-історичній теорії Лев Виготський, спочатку кожна індивідуальна форма свідомості (а значить – і стереотипізму, тлумачення, інтерпретації) набуває соціального формату і лише згодом трансформується на індивідуальний, персональний, суб'єктивний рівень. Відстежити логіку та закономірності такого переходу – значить в основних рисах зро-

зуміти, чому справедливість у тому чи іншому конкретно-історичному випадку інтерпретується саме так, а не інакше. Звичайно, в цьому аспекті відкривається широке поле для перспективної взаємодії соціальної філософії із соціальною психологією, теорією комунікації, аксіологією та телеологією.

До загальних висновків, що стосуються особливостей і закономірностей справедливості, а також засобів актуалізації її герменевтичного потенціалу слід віднести зауваження, що весь масив цього знання потребує перегляду як під кутом зору усунення недоречностей і банальностей, так і з огляду на необхідність структуризації, послідовності, підлеглості та ієрархізації. Кант із цього приводу зазначав: свобода повинна визріти; проте вона ніколи не визріє, якщо не створити умов для визрівання. Отже, **умови набувають ознак визначального методологічного фактора генезису** – і це стосується не лише свободи, а й багатьох інших феноменів: справедливості зокрема і не в останню чергу. Адже з огляду на амбівалентну природну дійсність справедливості набуває тієї чи іншої феноменологічної рельєфності залежно від умов, що створені в соціумі для її функціонування та інтерпретації.

Мартін Гайдеггер, у праці «Буття та Ніщо» довів: буття не є ні даністю, ні сущим; воно – тотальна можливість кожному сущому бути. Така можлива, евентуальна буттєвість вочевидь перевершує будь-який «асортимент» буттєвості актуалізованої. Для рефлексійно-дослідницької сфери це означає таке: соціальне буття є принципово динамічним феноменом, який – за принципом когнітивної симетрії – потребує адекватних, тобто таких же динамічних засобів усвідомлення, пізнання, трансляції пізнання і, нарешті, аргументування пізнаного і трансльованого.

Таким чином, не існує й не може існувати в принципі якогось вичерпного інструментального переліку, яким обмежується аргументаційний тезаурус засобів інтерпретації, оскільки такий перелік постійно коригується, зазнає перманентних змін: одні інструменти аргументації вилючаються як неефективні, натомість з'являються інші – більш переконливі за умов аргументування тексту ідеологічної пропозиційності контекстом нового формату конкретно-історичної дійсності.

Аргументування будь-якої ідейно-світоглядної пропозиційності цілком підпадає під дію принципу евристики – творчого методу досягнення мети (на відміну від алгоритмізованого, заданого, «прописаного» способу). Це пояснює, чому інколи ефективно спрацьовує не лише повідомлення засобом акцентування уваги на розумінні й співчутті – тих солідаритетах, які традиційно пов'язують смертних, а й педалювання деяких банальностей, котрі, попри свою інтелектуальну поверховість і невибагливість, залишаються милими для душі і серця об'єкта, на якого скероване вістря аргументації. У цьому контексті Ролан Барт іронічно зауважив, що вражати можуть лише очевидності [38, с. 568].

Юрій Лотман слушно акцентував увагу на генеруючому, креативно-евристичному потенціалові кожної глибокої інтерпретації: «Текст – це такий витвір, у якому інтерпретаційне призначення є складовою певного

генеруючого механізму» [363, с. 47]. Саме евристичний метод дослідження спонукав Канта зробити визнання: попри високу суспільну репутацію аналітичних процедур, вони не розширяють сукупне поле знання, а лише з'ясовують його топографічні особливості; приріст наукової когнітивності залежить від процедур синтетичних, які здебільшого неможливо структурувати, використовуючи механічні шаблони і узвичаєні стереотипи – треба творчо застосовувати знання взаємодії і взаємопотенціювання багатьох чинників як власне знання, так і функціонування уявлень про нього.

Соціально детермінованою є не стільки *природа ідей*, скільки *засоби їх вираження*. Взаємозумовленість і взаємовплив мови та суспільства детерміновані тим, що, з одного боку, сфера соціального завжди мислиться як побудована з певних дискурсів, а з іншого, – мовна сфера визначається як діалогічна, зумовлена соціальними і матеріальними факторами.

Часто аргументація виявляється неефективною не з вини суб'єкта аргументації, а з причин тієї чи іншої міри неготовності суспільного середовища сприйняти об'єктивно переконливу й навіть аргументаційно бездоганну інтерпретацію. Фрідріху Ніцше належить методологічно-евристичне порівняння художника з людиною, яка танцює в кайданах. Роль таких кайданів відіграють особливості індивідуального стилю, мистецьких пріоритетів і вподобання публіки. Інколи кайдани виявляються нестерпними і призводять до загибелі найталановитіших художників: «Наші Гьольдерліни, Клейсти та подібні до них гинуть від своєї незвичайності, не витримуючи клімату так званої німецької культури; лише по-справжньому залізни натури Бетховена, Гете, Шопенгауера і Вагнера можуть встояти. Однак дія виснажливої боротьби позначилася на багатьох їхніх рисах та зморшках: вони дихають важче і в їхній тональності часто відчувається щось надміру насильницьке» [434, с. 19].

Підбиваючи узагальнюючий підсумок наведеного суспільного феномена, Ніцше сформулював лаконічний діагноз: від цієї збоченої «дійсності» ми вже й самі хворі.

Не менш розпачливим в оцінках ситуації був Йозеф Гьоррес: «Найкращим нашим письменникам докоряють, що їх ніхто не читає, що їхні книги покриваються пліснявою на складах. Але ж набиває листям гусінь своє черево, а апельсин слугує їй у кращому разі для того, щоб на нього випорожнятися. Так само і в трави на полі багато прихильників, які її із задоволенням їдять; а що стосується газет-одноденок, то вони взагалі виявляються справжніми представницями безсмертя» [135, с. 230]. Так що не варто перетворювати життя на гонитву за популярністю: надто часто така популярність свідчить про найгірше з можливого – про аргументаційно-стильову невибагливість і вольовий параліч суб'єкта світоглядної пропозиційності.

Зрештою, чому вердикти різних соціумів щодо однієї і тієї ж ідейно-світоглядної пропозиційності інколи не просто відрізняються, а й виявляються діаметрально протилежними? Безперечно, в зазначених випадках спрацьовує велика сукупність факторів соціокультурного,

ментального, історично-спадкоємнісного, ціннісного, етичного та іншого гатунку. З метою їхнього філософського опрацювання доречно вдатися до прикладів з історії і теорії мистецтва з огляду на їхню ілюстративну витонченість, переконливість і наочність. Наприклад, як переконливо довів Мартін Гайдеггер, «Сикстинська мадонна» невіддільна від церкви у П'яченці – «невіддільна не в сенсі антикварно-історичному, а по суті своїй – як образ. Фактично цей образ завжди притягуватиме сюди» [601, с. 263].

Цей випадок є зразком евристичності й креативності, тобто його висновки виходять далеко за межі конкретного прикладу, слугуючи методологічно-екстраполятивним підґрунтям для проведення аналогій з багатьма іншими випадками. Зокрема, аналогічною до «Сикстинської мадонни» у П'яченці є ситуація зі справедливістю: **кожен концептуальний тип (чи навіть просто акцент) щодо справедливості має модель оптимального соціального відповідника – той суспільний формат, у межах якого це уявлення про справедливість виявляється безперечним фаворитом і авторитетом, навіть у випадку його аргументаційної неструктурованості чи взагалі ігнорування аргументаційної складової впровадження справедливості в суспільне буття.**

Причина проста: вона полягає в генеалогічній спорідненості, автентичності форматів справедливості та соціуму. **Чим істотнішою виявляється генеалогічна невідповідність, несумісність справедливості та соціуму, тим більші надії покладаються на аргументаційний супровід справедливості.** Це цілком природно, оскільки саме філігранна аргументація покликана в таких випадках засипати прірви ментальних, соціокультурних та аксіологічно-телеологічних відмінностей, що мають місце між субстанційними форматами справедливості та суспільства.

Визначальну роль для індивідуальної і суспільної перспективістики відіграють інтерпретаційні маркери, котрі не лише виконують функції орієнтирів соціальної дійсності, а й враховують соціальну перспективу, аргументують мету, доцільність руху в її напрямку і відповідні засоби досягнення. Пропускаючи дійсність крізь світоглядно-ціннісні й телеологічні нормативи ригористичного (тобто вираженого в термінах належного й необхідного) гатунку, індивід структурує думку під кутом зору перспективної ефективності – тобто дієвої не лише і не стільки тут-і-тепер, а на тривалу перспективу. Власне, саме такій концептуалістиці кожен потенціал і зобов'язаний своєю актуалізацією, позаяк без неї він – фантом, марево вечірнього туману, яке розсіється з першими променями ранку. Потурбуватися про майбутнє – це передовсім докласти необхідних зусиль для досягнення певного аргументаційного рівня сьогодення, забезпечити таку якість мислення, думки і слова, котра виконає функцію живильного середовища для гідного майбуття.

У «Сутінках ідолів» Фрідріх Ніцше зробив влучне зауваження, яке в нашому контексті виявиться особливо доречним: «Що з самого початку потребує доказу, те має незначну цінність. Всюди, де авторитет не відноситься до переліку хороших звичаїв, де не «обґрунтовують», а

наказують, діалектик є чимось на кшталт блазня: з нього кепкують, насміхаються, його сприймають несерйозно» [435, с. 565].

Сократ, колись іронічно зауважив: найкоротший шлях потрапити у вічність пролягає через позиціювання себе щодо тих, хто вже належить вічності; причому найбільш надійним і ефективним способом такого позиціювання є не так апологетика, як критика видатних попередників.

Кожна оригінальна світоглядна теорія володіє настільки значним ідейним, аксіологічним, телеологічним, вольовим і особистісно-стилістичним потенціалом, що може бути з успіхом застосована як для ідейно-креативних (пропозиційних), так і для ілюстративно-аргументаційних (констатаційних) потреб. Для прикладу: теорія відносності Ейнштейна володіє ресурсом істотного розширення горизонтів індивідуального, корпоративного і загальноцивілізаційного світобачення. Вона може зробити їх гранично об'єктивними і неупередженими, а може призвести до втрати системи сенсожиттєвих координат, депресії, безальтернативного песимізму.

Або ж візьмемо теорію розщеплення атомного ядра: їй до снаги як зняти проблему енергетичного забезпечення людства, так і бути прелюдією термоядерного Армагедону. Однак якщо нас не зраджує почуття здорового глузду і справедливості, то розпинати Ейнштейна і Резерфорда за амбівалентність практичних наслідків їхніх теорій усе ж не варто. Якщо бути послідовними, то необхідно застосувати аналогічний принцип оцінювального масштабування і до гуманітарної сфери знань – між іншим, до неї в першу чергу і головним чином.

Значущість герменевтичних інструментів, процедур і методик під час оперування феноменологією справедливості зумовлена антропологічно: людина апріорі не в змозі автентично сприймати дійсність, оскільки сутнісні, змістовні аспекти буттєвості фіксуються не змістовно, а опосередковано – насамперед символічно і формалізовано. Такий метод віддзеркалення змісту не є адекватним, оскільки він детермінований суб'єктивними особливостями, які водночас зумовлюють унікальність інтерпретаційних кутів зору конкретно-історичних індивідів, соціальних груп та культурно-цивілізаційних епох.

Герменевтичний спосіб оперування істотно актуалізується ще й тією обставиною, що суспільному феномену справедливості притаманна акцентовано спонукальна модальність, належним чином реалізувати яку можна лише засобом досконало структуризованої системи інтерпретаційного забезпечення. За відсутності ж аргументаційно виразного герменевтичного підкріплення пропозиційність справедливості нагадує щось на кшталт «стертої монети» Еріха Фромма, коли неможливо ні встановити сутнісні ідентифікаційні ознаки справедливості, ні сформулювати переконливе ставлення до неї.

Герменевтичні диференціали є не інтерпретаційними константами, а змінними величинами, функціональна значущість яких коливається в широкому діапазоні залежно від конкретно-історичних обставин. Ця обставина

зумовлює потребу ґрунтовного когнітивного освоєння не лише потенціалу герменевтичних диференціалів, а й герменевтичних пріоритетів широкої палітри конкретно-історичної евентуальності (за принципом кореляційної симетрії: кожному конкретно-історичному типу соціальної дійсності відповідає певна ієрархія герменевтичних диференціалів).

Ще один істотний аспект – аргументаційний приріст як результат системної взаємодії герменевтичних диференціалів. Йдеться про таку особливість системного нашарування герменевтичних факторів, за якої сукупність кількох інтерпретаційних інструментів дає «на виході» не звичайну суму, а певну результуючу прогресію (за принципом $1+1=3$).

Цілком природно, що справедливість є предметом інтелектуальної історії. Принагідно зазначимо, що до інтелектуальної історії Роже Шарт'є зараховує різні за походженням і методами наукові традиції: історію ідей, історію літератури, філософію науки, історію ідеології і релігій, а також категоріальний лад мислення. «Американська історіографія містить два різновиди таких термінів, відношення між якими постійно визначалися нечітко й завжди залишалися проблематичними: *інтелектуальну історію*, яка з'явилася разом з «New History» на початку століття і була конституйована як особлива сфера досліджень Перрі Міллером, та *історію ідей* – термін, запропонований А. О. Лавджоєм для визначення дисципліни, яка вже мала свій об'єкт, програму, дослідницькі підходи і власний інституційний locus – «Journal of the History of Ideas» («Журнал з історії ідей»), заснований Лавджоєм у 1940 році. У різних європейських країнах жодне з цих термінологічних позначень успіху не мало. На відміну від лексичної визначеності, котра характеризує інші види історії (економічну, соціальну, політичну), термінологія, що описує інтелектуальну історію, залишається розпливчатою подвійно: кожна національна історіографія має власні способи концептуалізації, і до того ж у кожній з них конкурують слабо диференційовані ідеї» [623, с. 17].

З точки зору Роберта Дарнтон, «інтелектуальна історія включає історію ідей (вивчення систематичних форм мислення, репрезентованих, як правило, у філософських трактатах), власне інтелектуальну історію (вивчення неформальних видів мислення, стану громадської думки і літературних рухів), соціальну історію ідей (вивчення ідеологій і поширення ідей) і культурну історію (вивчення культури в антропологічному сенсі, що включає вивчення картини світу і колективних ментальностей). Насправді, ці визначення використовують різну термінологію для того, щоб сказати одне й те ж, а саме: сфера історії, відома як інтелектуальна історія, фактично охоплює всі форми думки, а її об'єкт апіорі визначається не набагато точніше, ніж предмет соціальної або економічної історії.

Важливішим за класифікації і визначення є те, яким чином або якими способами історики в кожен конкретний момент здійснюють демаркацію цієї величезної невизначеної території і досліджують створені таким чином об'єкти. Перебуваючи між інтелектуальними та інституційними опозиціями,

кожен з цих різноманітних способів членування реальності визначає власний об'єкт вивчення, свої концептуальні засоби й методологію. Проте, явно чи неявно, кожен з них втілює уявлення про все поле історії в цілому і визначає як те місце, на яке претендує сам, так і те, яке відводить іншим підходам або в них відбирає» [623, с. 18].

«Концептуалізація різних відносин між твором та його творцем, твором та його епохою або між різними творами одного періоду потребувала створення нових понять. У Панофського, наприклад, це були ідеї ментального габітуса і тих сил, під впливом яких відбувається формування габітусів такого гатунку; у Февра – поняття «ментального оснащення» (*ouillage mental*). Февр не дає конкретного визначення поняття «ментального оснащення», окреслює його так: кожна цивілізація має власні інтелектуальні засоби. Більше того, кожна епоха всередині однієї цивілізації, будь-який прогрес у технології науки, який визначає її основні особливості, має набір вивірених інструментів, більш пристосованих для одних цілей і менш – для інших.

Цивілізація або епоха не мають гарантії того, що їм вдасться передати цей ментальний інструментарій у всій повноті наступним цивілізаціям і епохам. Він може піддатися істотному псуванню, регресу й спотворенню; або навпаки – удосконалитися, збагатитися і стати більш складним. Цей ментальний інструментарій цінний для тієї цивілізації, якій вдасться його створити, і для тієї історичної епохи, що нею користується; але він не має ключового значення для вічності, для всього людства або навіть для локальних змін у межах однієї цивілізації.

Можна зробити три висновки: по-перше, якщо слідувати за Люсьєном Леві-Брюлем («Первісне мислення», 1922), то категорії мислення не є універсальними, тому вони не можуть бути зведені до категорій, котрі використовуються ХХ століттям; по-друге, форми мислення залежать насамперед від матеріальних інструментів (техніки) або концептуальних засобів (науки), які й роблять ці форми можливими. Нарешті, на противагу уявленням найвного еволюціонізму, не існує безперервного й обов'язкового прогресу (як переходу від простого до складнішого) в ланцюзі різновидів ментального інструментарію» [623, с. 22-23].

Циклічні теорії соціальних змін у соціальний дискурс увів О. Шпенглер. Німецький філософ вважав, що всі суспільства неминуче проходять через стадії, когерентні життєвим стадіям людської істоти: дитинство, юність, зрілість, старість. Схожі ідеї в термінах «зростання» та «занепаду» розвивав А. Тойнбі, розглядаючи особливості становлення різних суспільств у якості відповідей на виклики фізичного та соціального середовища. Він інтерпретував всесвітню історію як виникнення, розвиток і занепад відносно замкнених дискретних цивілізацій. Цивілізації виникають і розвиваються як відповідь на виклик навколишнього природного і соціального середовища. І як тільки знайдена відповідь, виникає новий виклик, котрий потребує нової відповіді. П. Сорокін також здійснював дослідження у пара-

дигмальному фарватері циклічної теорії соціальної зміни, вважаючи, що всі суспільства постійно зазнають соціальних змін і цей процес бере початок у глибинах їхніх культур.

Уявлення про циклічний характер соціальних змін існують упродовж тисяч років. Циклічні процеси бувають: а) замкненими, коли кожен повний цикл повертає систему в початкове (тотожне первинному) положення; б) спіралевидними, коли повторення певних етапів відбувається на якісно іншому рівні (вищому або нижчому). Кожна соціальна система в своєму розвитку відтворює низку послідовних стадій: зародження, розвиток (зрілість), занепад, руйнування. Фази розвитку системи, як правило, мають різну інтенсивність і тимчасову протяжність – прискорені процеси змін на одній фазі можуть змінюватися тривалим застоєм (консервацією) на іншій. Соціальні зміни є результатом не лише природного процесу розвитку соціальних систем, а й перетворюючої діяльності людини.

Питання про те, які чинники є причинами соціальних змін, вважається одним із найбільш складних і дискусійних. Про це, зокрема, свідчить широкий спектр концептуальних підходів. Згідно з О. Контом, основним чинником еволюційних змін є прогрес наукових знань. Г. Спенсер вважав, що причини соціальних змін суспільства полягають у його ускладненні й посиленні диференціації. Э. Дюркгейм вбачав причини еволюційного розвитку в розподілі праці та соціальної диференціації. К. Маркс визначальним чинником соціальних змін вважав зростання продуктивних сил суспільства, який призводить до зміни способу виробництва і суспільно-економічної формації. М. Вебер роль основного чинника еволюційного розвитку відводив ідеї прогресуючої раціональності, яка, всупереч волі й бажанню людей, торує собі шлях. А. Тойнбі причини змін, що відбуваються в суспільстві, пов'язував з двома основними чинниками: впливом навколишнього природного і соціального середовища («виклик») та здатністю суспільства знаходити адекватні відповіді на кожен черговий виклик. П. Сорокін зазначав, що основною причиною революційних змін є пригнічення базових інстинктів більшості населення, а також неможливість навіть мінімального їх задоволення». Т. Парсонс виокремлює чотири основні механізми еволюційних змін: 1) диференціація, що призводить до ускладнення будови суспільства; 2) підвищення адаптивної здатності суспільства, пов'язане з розвитком виробництва; 3) ускладнення соціальних структур; 4) генералізація цінностей, сутність якої полягає в тому, що в складних соціальних системах для забезпечення соціальної стабільності потрібно, щоб цінності набували більш узагальненого вияву.

У цьому контексті пріоритетного значення набуває фактор інтелекту (від лат. *intellectus* – розуміння, пізнання), який 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. Вчений уявляв інтелект як спадково зумовлену здатність. Послідовники Ф. 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, відштовхуючись від концептуального положення, згідно з яким інтелект є здатністю виконувати певні завдання, ефективно включатися в соціокультурне життя і успішно пристосовуватися до його регламентацій.

Ситуація відсутності єдиного визначення поняття інтелекту зумовлена тим, що подібне визначення повинно віддзеркалювати всі стани індивіда, які співвідносяться з інтелектуальним розвитком, а це дуже складно реалізувати з причин їх великої кількості. Зокрема, у психологічній діагностиці налічують понад 500 тестів інтелекту. Кожен із них спрямований на оцінювання якоїсь однієї або декількох його характеристик. Уявлення про інтелект як про величезну кількість конструктивно та функціонально різних елементів перешкоджає осмисленню його цілісності. Для більшості наявних визначень інтелекту спільною є характеристика його передусім як здатності індивіда до розв'язання завдань, які потребують реалізації акту логічного висновку. При цьому, зазначають дослідники, часто забувають, що обов'язковими для інтелекту є також духовна та емоційна складові.

Інтелектуальний капітал інтерпретується соціальною філософією насамперед «як здатність до мислення, пізнання, особливо до його вищих теоретичних рівнів, що є сутнісною ознакою інтелекту. Ця категорія розкриває процес накопичення наукових, теоретичних і практичних знань людства, суспільства про відповідні дії, процеси, проблеми їх вирішення. Інтелектуальний капітал характеризує знання, інтелектуальний потенціал організації, охоплюючи такі складові: людський капітал, організаційний (структурний) капітал, споживчий капітал. Інтелектуальний капітал можна розглядати і як систему знань, яка базується на системному характері людського мислення, з метою оперувати ними (знаннями) діалектично, тобто як взаємопов'язаними, рухливими, суперечливими, такими, що переходять одне в інше або узагальнюються, викристалізуються, стверджуються».

Що ж стосується кризи сучасної системи освіти, то вона «є лише частиною глобальної кризи, зумовленої, зокрема, саме вузькопрагматичними установками, орієнтацією на утилітарні та індивідуалістичні цінності. Наслідком цього є не тільки фрагментарність бачення реальності, а й її свідомі чи несвідомі деформації. Людина в подібних умовах неспроможна охопити комплексність проблем, зв'язки і взаємодії між речами, що знаходяться для нашої сегментованої свідомості в різних просторах (сферах)» [397, с. 83].

Порівняно з іншими ресурсами інтелектуальний ресурс державотворення є найбільш перспективним і пристосованим для реалізації відтворювальних функцій та механізмів. Він невичерпний у виробництві, вдосконаленні, тиражуванні, адаптації і самовідтворенні. Його рентабельність принципово не обмежена. Він одночасно працює у декількох планах: економічному, креативному, культурному, комунікативному, тобто в усіх планах, у яких відтворюються суб'єкти. Його можна назвати стратегічним інтелектуальним капіталом нації.

Інтелектуальна власність, за світовим досвідом, 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% вартості основних засобів, у той час як, за підрахунками експертів, реальна вартість таких активів становить не менше 15 млрд. грн, а потенційно можливі обсяги таких активів досягають цифри 200 млрд. доларів США.

Інтелект постає інтегральною характеристикою сучасного суспільства, що може бути одночасно визначена як мета і засіб цивілізаційного розвитку людства. Його зміст як основного чинника 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.

Основний принцип критичного мислення полягає у визнанні примату функції (функціональності) над формальним визначенням предмета. Зазначений пріоритет Жарко Петан проілюстрував іронічною формулою: навіть найбільше число потребує підтримки нулів. Ідентифікуючи критичний тип мислення з певним прикладом, Лев Шестов був не настільки іронічним, проте не менш переконливим: відхиляти теологію з огляду на невизначеність її предмета *розумно*, однак заперечувати буттєвість, дійсність Бога *зовсім нерозумно*, безглуздо і згубно для особистісної цільності. За аналогією – **нам може не імпонувати та чи інша конкретно-історична форма справедливості, однак справедливість як суспільний феномен є невід'ємним атрибутом соціальної буттєвості, тому вже хоча б з цих міркувань вимагає відповідального ставлення до себе, інтенсивних дослідницьких зусиль, скерованих на ефективне коригування справедливої пропозиційності, структурування її у суспільно прийнятний формат.**

Можна зробити два істотні висновки: по-перше, досконале володіння методом критичної рефлексії – це надзвичайно ефективний дослідницький інструмент, який дозволяє навіть на підставі незначних підказок виявити логіку, причинно-наслідковий зв'язок і мотивованість складних процесів суспільної дійсності взагалі та сфери справедливості зокрема; по-друге, якість критичної рефлексії набуває вагомого значення для дослідників (до-

слідження) справедливості, які намагаються надати своєму проекту справедливості переконливих, привабливих, спокусливих ознак.

Надання переваги функціональності як примату критичного типу мислення дозволяє сформулювати стосовно феноменів справедливості максимально об'єктивну оцінку. Наприклад, справедливість часто звинувачують у тому, що вона надто жорстко подразнює рецептори свідомості, а це призводить до багатьох негативних, неприємних, а інколи й невротичних аспектів; проте, як зауважує критична рефлексія, аналогічний вплив на сферу свідомості справляє будь-який зобов'язуючий нормативно-регламентаційний ати-тюд (настанова), і справедливість серед цієї когорти не вирізняється нічим екстраординарним чи демонічним.

Попри вищезазначені характерні ознаки, критичне мислення володіє чималою кількістю й інших. До їхнього переліку, зокрема, обов'язково входять суверенні дослідницько-аналітичні інтонації, не обмежені й не обтяжені підлецуванням перед авторитетами. Критичне мислення – це також скрупульозна пошукова діяльність на кшталт «археології знання» М. Фуко з метою «докопатися» до першопричини, котра детермінує подальшу логіку становлення як самого об'єкта дослідження, так і масиву знання (уявлень, стереотипів) про нього.

Чи не найбільш переконливу ілюстрацію субстанційних ознак та інструментальних можливостей критичного мислення виклав у «Новій моделі всесвіту» П. Успенський: «Плоска істота, прийшовши до думки про третій вимір, має дійти висновку, що реального тіла двох вимірів не буває взагалі, – це лише уявна фігура, розріз тривимірного тіла або його проекція на двовимірний простір. Припускаючи вірогідність четвертого виміру, ми так само змушені визнати, що реального тіла трьох вимірів не існує. Реальне тіло характеризується хоча б якимись ознаками четвертого виміру, інакше ми матимемо справу з уявною фігурою, проекцією тіла чотирьох вимірів на тривимірний простір – щось на зразок куба, намальованого на папері» [575, с. 105].

Звичайно, дослідницько-аналітична цінність критичної рефлексії полягає передусім у тому, щоб виявити і викрити оманливу видимість буття, ті ілюзії, що спричинені недосконалістю пізнавального апарату людини. З цього приводу П. Успенський влучно зауважував: «Той факт, що ми не бачимо в предметах їхнього четвертого виміру, повертає нас до *проблеми недосконалості нашого сприйняття*. Про людське око Гельмгольц одного разу сказав, що якби йому принесли від оптики настільки бездарно зроблений інструмент, то він не взяв би його. Справді, ми бачимо не тіла, а лише їхні поверхні, сторони і лінії. Ми ніколи не бачимо куба повністю, загалом, а лише його незначну частину. З четвертого ж виміру куб можна бачити з усіх боків одразу, а також зсередини, ніби з центру» [575, с. 106].

Різниця між кубом трьох вимірів та кубом чотирьох вимірів полягає в тому, що куб чотирьох вимірів реальний, тоді як куба трьох вимірів насправді не існує; він – лише своєрідна проекція чотиривимірного тіла на

тривимірний простір. Зрештою, всесвіт чотирьох вимірів, або чотирьох координат, насправді є таким же недостатнім, як і всесвіт трьох вимірів. Можна сказати, що людство досі не володіє всіма даними, необхідними для побудови адекватної моделі всесвіту, оскільки і три координати старої фізики, і чотири координати нової є недостатніми для змалювання всієї багатоманітності явищ всесвіту. «Три виміри простору (спрямованість, тривалість, швидкість) можна вважати продовженням вимірів простору, тобто «четвертим», «п'ятим» та «шостим» вимірами простору. «Шестивимірний» простір – це, безперечно, «евклідовий континуум», однак з такими властивостями й формами, які нам цілковито незрозумілі. Шестивимірна форма тіла для нас незбагненна» [575, с. 439].

Ось ще одна ілюстрація обмеженості людського сприйняття: «Наш розум відмовляється не лише уявляти собі результуючу фігуру з кривих ліній, а й навіть осмислити її; ми втратили б будь-яку спроможність орієнтуватися в цих непрохідних хащах, якби нам не допомагали *прямі лінії*. В цьому сенсі можна досягнути призначення прямих ліній у системі світоглядних координат: прямі лінії – аж ніяк не наївність Евкліда, як намагається довести неевклідова геометрія і пов'язана з нею нова фізика; вони – поступка слабкості нашого мисленнєвого апарату, завдяки якій ми спроможні хоча б приблизно тлумачити реальність» [575, с. 444].

Між іншим, тривимірність часу цілковито аналогічна тривимірності простору. Простір ми вимірюємо лінійно; так само ми оперуємо і феноменом часу, однак у структурі часу нам досі до снаги виміряти лише дві координати з трьох, а саме: тривалість та швидкість. Спіраль часу – класичний приклад «тривимірної лінії», яка потребує для своєї побудови три координати. Однак автентична спіраль часу не схожа на жодну з відомих нам ліній, оскільки в кожній своїй точці вона має потенціал, вузли, розгалуження (своєрідна перманентна точка біфуркації).

Критичну рефлексію на тему тригонометрії варто поглибити таким висновком: плоска істота зрозуміє третій вимір лише тоді, коли запліднить своє мислення ідеями перспективи та рельєфу. Припущення іншого виміру є необхідною передумовою інкорпорування у світогляд креативних ідей очікуваної перспективи та бажаного рельєфу. Сформульоване засобом критичної рефлексії зауваження є надзвичайно важливим методологічним засновком як для ефективного оперування феноменологією справедливості, так і для побудови гнучкої і дієвої концептуалістики справедливості.

Справді, за відсутності рефлексійно-розважливого припущення іншого виміру неможливо розраховувати ні на об'єктивну оцінку ситуації в суспільній сфері, ні на структурування виразного просторового рельєфу та часових перспектив соціального об'єкта наукового дослідження чи праксеологічного оперування. Як слушно зауважував С. К'еркегор, ідею Бога можна зрозуміти й розшифрувати саме як проекцію в безмежність власного потенціалу людини, як гіпостазування її ідеалів, як власне ідеальне Я.

Дослідницько-функціональна значущість критичної рефлексії полягає в застереженні від ілюзій, в упередженні їх, у виявленні недосконалості й неадекватності людського сприйняття дійсності, результатом чого є певною мірою спотворене та хибне тлумачення реалій, де-факто неіснуюча, уявна, віртуальна картина світу, яка насправді не має прототипу на рівні фактичної буттєвості. Ще одним важливим інструментальним результатом критичного мислення вважається виявлення ним спрощеного стереотипічного підходу до оперування дійсністю. Умовно таку ваду світосприйняття можна назвати методом «прямих ліній». Її суть полягає в констатації неспроможності людського розуму осмислити об'єкт, який є результуючим ефектом великої кількості кривих ліній.

У цьому випадку критична рефлексія робить діалектичне і водночас дещо парадоксальне визнання: маємо справу з об'єктивною даністю не-об'єктивного відтворення дійсності на рівні пересічної індивідуальної свідомості, що зумовлено недосконалістю механізмів сприйняття, засвоєння і відтворення дійсності. Тлумачення буттєвої феноменології назагал є виразно суб'єктивним, однак суб'єктивізм цей – цілком об'єктивний і навіть неухильний. Тому виникає закономірне запитання: як, яким чином і в який спосіб слід реагувати на об'єктивно-неухильний суб'єктивізм пересічної індивідуальної свідомості?

До переліку дієвого інструментарію аргументованої відповіді на сформульоване запитання можна віднести, по-перше, критичне мислення, по-друге, філософську рефлексію, по-третє, концептуалізацію предметних сфер, які виявилися жертвами спрощених уявлень. Критичне мислення ефективно викриває ілюзії, філософська рефлексія істотно поглиблює поверховість, а концептуалістика акцентує увагу на субстанційній змістовності явища (предмета, події тощо), на його смисловій наповненості, абстрагованій і розглянутій ізольовано від конкретної форми вираження.

Значущість концептів (а відтак і концептуалістики загалом) полягає в тому, що вони автентично співвідносяться з відповідною предметною сферою не часто. Скоріше, навпаки: концепти – це засоби, які організують способи бачення (конструювання і конституювання) реальності. Концепт є «контуром, конфігурацією, констеляцією деякої події» [184, с. 46]. У концепта повинно бути щонайменше дві структурні складові, інакше це не концепт, а плагіативне витлумачення вже існуючого поняття. Приміром, картезіанський концепт *cogito* мав три складові: *сумніватися, мислити, бути*.

Оскільки концепція фіксує граничні для певної сфери (фрагмента дійсності) значення, а філософія є теорією оперування граничними основами буття, то найбільш адекватною концептуальною сутністю вважається саме філософія, котру можна тлумачити як дисциплінарність із метою породження й обґрунтування концептів. Філософія *de facto* визначає «концептуальні можливості дійсності» (за висловом Полані), «концептуальні основи» (за версією Колінгвуда), «інтелектуальну традицію» (на думку Тулміна). Це дозволяє з'ясувати, чому прогрес філософії з точки зору концептуалістики вимірюється

ся не кількістю запитань, на які вона спроможна *відповісти*, а кількістю запитань, які вона в змозі *сформулювати* (звичайно, йдеться про запитання, що стосуються сутнісних, визначальних факторів становлення того чи іншого сегмента дійсності).

Велич філософії визначається тим, що інтенціюють і до чого спонукають її концепти, а основна мета полягає в тому, щоб «знайти ту єдину точку, в якій співвідносяться між собою концепт та творчість» [184, с. 21]. Теза про співвідношення концепту та творчості надзвичайно важлива: вона виявляє конкретно-історичну міру діалектичної взаємозалежності когнітивної динаміки (творчості) та статичності (концепта). De facto цей показник окреслює ступінь перспективізму філософської концептуалістики та пропозиційності.

Як зазначали Жіль Дельоз та Фелікс Гваттарі, «критикувати – означає констатувати, що старий концепт, занурений у нове середовище, сходиться нанівець, втрачає свої смислові складові» [184, с. 41]. Цим була зауважена ще одна ефективна інструментальна функція критичного мислення, а саме: виявлена кореляція між смисловими параметрами будь-якого концепту (справедливості зокрема) та сутнісними (світоглядними, аксіологічними, телеологічними, етичними і т. ін.) параметрами соціуму. Таким чином, **кожному істотно відмінному формату суспільства (соціокультурної дійсності) відповідає оригінальний і навіть унікальний смисловий вердикт щодо справедливості**. Це пояснює не лише природу різнотлумачень соціуму та справедливості, а й принципову неможливість їх уніфікованої інтерпретації (може йтися хіба що про певний рівень уніфікації тлумачень) явищ суспільної та справедливої етіології.

Як любив повторювати Сократ, мало *дивитися* – треба ще й *бачити*. Отже, вичерпне й аргументаційно достовірне відтворення сутнісних аспектів справедливості засобом логіки понять, виявлення істотних факторів її функціонування, а також з'ясування її взаємозалежності і взаємовпливу із системою соціального середовища виявляється доволі проблемним або й узагалі неможливим поза пізнавальним інструментарієм філософської рефлексії. З огляду на цю обставину вкрай необхідним дослідницьким завданням є осягнення потенціалу і дієвості рефлексії, критичного мислення, концептуалістики, цілепокладання та смислотворення – принаймні в тих частинах, які найбільш креативні й евристичні в контексті становлення багатоманітної симптоматики справедливості.

Рефлексія насичує атмосферу сприйняття справедливості такими методами, способами, принципами й критеріями, які надають сприйняттю адекватних, об'єктивних і комплексних ознак, себто роблять його придатним для наукового оперування, легітимним з точки зору аргументаційності, креативним і евристичним з позицій динаміки розгортання. Саме рефлексія, її конкретно-історичний формат визначає епістемологічні перспективи й наслідки дослідження факторів духовного життя суспільства в цілому й чинників справедливості зокрема. На інструмент рефлексії покладають надії і під час розв'язання такої важливої філософської проблеми, як з'ясування

граничних узагальнень справедливої буттєвості. З цього приводу Фрідріх Хайєк зазначав: «Треба привести в дію значні інтелектуальні зусилля, аби належним чином притлумити в собі загальнолюдську схильність хибно інтерпретувати відмінності, тенденційно вбачаючи в них протиріччя» [731, с. 108].

Для філософії рефлексія є фундаментальною інтенцією, засобом досягнення субстанційної мети. Саме інструментарій рефлексії дозволяє уникнути ілюзійних нашарувань гносеологічного і в цілому когнітивного процесу, допомагає досягнути, чому протиставлення на кшталт егоїзм/альтруїзм, добро/зло і т. п. насправді є неусвідомленою єдністю. Для аналітичної зручності таку єдність колись піддали інтелектуальному препаруванню, мисленнєвій вівісекції і препанації інструментом розуму, а згодом – з причин легендарної академічної неухважності – факт розчленування опинився на далекій периферії уваги.

Рефлексія як спосіб філософського оперування – це мислення з приводу самого мислення, мислення щодо граничних основ думки, буття, соціальної процесуальності тощо. Рефлексійна процедура є механізмом систематизації, комплексного осмислення досвіду, перетворення його в методи, засоби й результати діяльності. Осягнути взаємопереходи таких методів, засобів і результатів філософської процесуальності означає зрозуміти фундаментальну логіку й субстанційні закономірності становлення людини, історії, людства.

Акцентуючи увагу на інструментальній значущості рефлексії, слід водночас наголосити на складності механізму рефлексійного оперування: невміле його застосування може призвести не лише до істотного зниження коефіцієнта корисної дії рефлексії, а й загалом до стагнації пізнавально-когнітивних процедур. З цього приводу в пам'яті постає притча про сороконіжку, яка доволі динамічно просувалася вперед доти, доки не вирішила дослідити, яким чином вона це робить. І чим глибше ця істота заглиблювалася в таїну процесів свого пересування, тим важчим для неї виявлявся кожен крок. Врешті-решт все закінчилося цілковитим паралічем рухових функцій. Воістину надмірна схильність до самостереження призводить до розладів найбільш узвичаєних, спонтанних, доведених до автоматизму життєвих функцій: сну, процесу споживання їжі, вимови окремих звуків та слів тощо.

Зрештою, невміння користуватися ефективним механізмом не повинно бути пересторогою для інституціалізації і пізнавальної легітимізації цього механізму, а також праксеологічного застосування його можливостей – тим більше, коли врахувати, що рефлексія є своєрідним кроспарадигмальним методом дослідження, узагальнення, систематизації і теоретико-прикладної пропозиційності. Нестача рефлексійних зусиль разом з несформованістю рефлексійної культури створює живильне середовище аксіологічного й телеологічного ошуканства, смислового замулювання найочевидніших аспектів буття соціуму.

Ентоні Гідденс виокремлював два рівні рефлексії: дискурсивну свідомість (спроможність пояснювати дійсність, раціоналізувати її) та практичну свідомість (сукупність знань, які підсвідомо використовуються під час інтерпретацій явищ, феноменів і подій). Підсвідоме знання не дає однозначної відповіді на відношення між мотивом та дією (стимулом та реакцією). Дискурсивний же тип свідомості відповідає на запитання, чому та чи інша дія є саме такою, а не іншою. Найскладніший аспект полягає в тому, що дуже часто причини дій знаходяться поза досяжністю рефлексійного інструментарію. Втім, хоча природу дій визначити непросто, однак цілком реальною залишається можливість виявити стимули, що спонукали до конкретного типу дії. Гідденс виокремлює такі стимули дій: почуття довіри та рутинізацію.

Почуття довіри – це сукупність безсвідомих процесів, які Гідденс назвав «захисним коконом», певною онтологічною системою безпеки. Воно є результатом підсвідомого бажання зменшити тривогу і внаслідок цього подолати страх перед невизначеністю. Така безпека підтримується методом рутинізованої взаємодії зі світом, внаслідок чого відбувається прийнятна інтерпретація дій за допомогою накопичених знань. Під рутинізацією Гідденс має на увазі процес, який забезпечує усталеність зразків поведінки. Так забезпечується стабільність соціальних інститутів і структур. Основна ж функція рутинізації – передбачуваність і почуття безпеки.

Ентоні Гідденс аналізує соціальну дію в двох функціональних іпостасях: як рефлексійну (мотивовану) і як дію, яка не передбачає мотивів, а є спонтанною реакцією на зовнішнє середовище. Останній вид діяльності передбачає безсвідоме прагнення безпеки, яке досягається засобом рутинізації, котра, у свою чергу, забезпечується інституційно закріпленими формами (ритуалами). Будь-який інституційний зразок існує у двох форматах – регіоналізованому та рутинізованому. Власне, на рівні таких контекстів і відбувається взаємодія, під час якої індивід використовує відповідні правила та ресурси, відтворюючи соціальні структури.

Рефлексія функціонує засобом співвіднесення досвідних даних найрізноманітнішої етиології – переважно, методом переходу від попереднього ідеологічного досвіду до нового. У таких випадках первісний досвід має статус певного опорного нормативу, конвенційно узгодженого й узвичаєного сенсу, щодо якого новий досвід справедливості є своєрідною інформацією для роздумів, гіпотетичністю, що набуває необхідного значення й доцільності (тобто нормативується, легітимізується й інституціалізується) в тому разі, якщо в сенсі ідеалії (себто сутнісного опису, виявлення ідеальних, «рафінованих» властивостей) виявляється еквівалентним чи хоча ж би приблизно рівнозначним попередньому ідеологічному досвіду.

Цю функцію рефлексії Людвіг фон Мізес назвав «відтворенням досвідного алгоритму», який адекватно поширює порядок попередньої дійсності на порядок новітніх значень. У таких випадках рефлексія виконує функцію не лише адаптора чи ретранслятора досвідної нормативістики, узвичаєності

й стереотипізму, а й також своєрідного індикатора, під дією якого рельєфно окреслюються визначальні характеристики, властивості, особливості справедливої буттєвості.

Освальд Шпенглер якось зауважив: шум оркестру – це вже цивілізація, але ще не культура. Збагнути таку дійсність дає можливість філософський акт метаноїї, під час якого суб'єкт коригує свій світоглядний формат засобом думки, рефлексії. Він приводить свої світоглядні обрії у відповідність до новітніх уявлень про дійсне та належне, адже рефлексія – це мислення засобом опозицій (здебільшого бінарних) та альтернатив. Поза альтернативною й опозиційною структуризацією мисленнєвої діяльності рефлексія неможлива в принципі. Вона повинна володіти ефективними механізмами порівняння альтернатив на підставі сформованих ієрархій і субординацій пріоритетів. Не обов'язково, щоб такі ієрархії виявилися бездоганними з точки зору універсальності й загальноприйнятності (це в принципі неможливо), однак конче необхідно, щоб зазначені ієрархії виконували функцію своєрідних аналітичних азимутів.

Рефлексія завжди акцентовано інтенціональна, тобто вона концентровано спрямовує свідомість суб'єкта на об'єкт. Це виявляється підґрунтям для ще однієї характерної особливості рефлексії, яка визначає міру детермінованості сприйняття, оперування і засвоєння дійсності засобом рефлексії. Йдеться про використання рефлексією методу асоціацій та аналогій. Як зауважив із цього приводу Карл Густав Юнг, контурам чорнильної плями цілком до снаги запустити механізм дії принципу вільних асоціацій, оскільки фактично будь-які безладні й довільні форми стимулюють асоціативний процес. Леонардо да Вінчі у своєму нотатнику констатував: «Для нас не становитиме великих труднощів час від часу зупинятися і розглядати плями на стінах, мерехтіння вугілля у вогні, хмари, болото під ногами і подібні речі, які викликають дивовижні, неймовірні ідеї» [661, с. 21]. Така креативність рефлексії є надзвичайно цінним надбанням.

Рефлектувати – означає перш за все відображати. Якщо логіку й послідовність цієї тези продовжити, то матимемо вердикт: адекватність і автентичність відображення визначають ґрунтовність і ефективність процедур рефлексії. Крім того, варто зауважити: **значущість рефлексійної практики визначається не лише й не стільки фотографічним принципом відображення, скільки креативними, евристичними висновками, які дозволяють із високим ступенем вірогідності (достовірності) моделювати особливості поведінки об'єкта дослідження (в даному випадку – феномена справедливості) та навколишнього середовища (суспільної дійсності).**

Рефлексію не випадково функціонально уподібнюють до огранювання: наскільки недосконалыми, «сирими» є матеріали, до яких не була вжита процедура майстерного огранювання, настільки аморфними й непереконливими залишаються невідрефлектовані твердження з приводу того чи іншого об'єкта уваги. Тільки рефлексійне огранювання спроможне здійснити необ-

хідну трансформацію, перетворити потенційно коштовний алмаз в надзвичайно дорогоцінний діамант.

На перший погляд, у цьому є певний парадокс: адже огранювання не надає алмазу нових якостей; навпаки – воно на власний розсуд препарує, розчленовує unio mistica* алмаз, бракуючи його значну частину. Механізм дії рефлексії, її спосіб обробки інтелектуальної сировини не просто подібний до наведеного методу: він – абсолютна аналогія. Саме така позірно волонтаристська й деструктивна інструментально-функціональна особливість препарування дійсністю набуває особливої цінності для інтелектуального прогресу людства, оскільки лише вона виявляється надійним методом, способом, засобом розмежування зерна та полови, відокремлення та виокремлення індивідуального, корпоративного і суспільного зерна із полови буттєвої спонтанності.

Методологічно й асоціативно рефлексія ідентична тому поєднанню ґрунту й температури, яке так переконливо змалював Іполит Тен у «Філософії мистецтва»: «Цю епоху прекрасної і досконалої винахідливості ви можете порівняти з вузькою смугою, де на гірському схилі вирощують виноград: внизу він ще недобрий, вгорі – вже перестав бути добрим. У низині повітря надто важке, на пагорбі ж воно занадто прохолодне – такою є причина і загальний закон. Якщо й трапляються окремі винятки, то вельми незначні. Крім того, вони завжди підлягають поясненню: і внизу може зустрітися якась поодинокі лоза, яка завдяки надзвичайним сокам створить чудові грона, наперекір навколишньому середовищу. Однак лоза ця так і залишиться наодинці – вона не породить собі подібних... Біля верхівки гори можна також натрапити на декілька добірних лоз, але ви знайдете їх лише в місці, де поєднані особливі обставини: якість ґрунту та вплив якогось джерела надають рослинам таку поживу й захист, яких нема й не може бути скрізь, деінде. Таким чином, авторитет закону залишається непохитним; він дозволяє дійти до висновку, що перспективи визрівання виноградних лоз зумовлені особливістю ґрунту та температурою. Так само незмінним є закон, котрий регламентує становлення великого живопису: ми маємо всі підстави шукати ментальні та етичні передумови, від яких такий тип живопису залежить» [561, с. 65].

Іншими словами, чим досконаліша рефлексія, тим ширшою виявляється смуга життєдайного ґрунту для винограду переконливої аргументаційності й концептуалістики, інструментально придатної для аналізу будь-якого проблемного сегмента суспільної дійсності взагалі й справедливості зокрема. А от відсутність такого ґрунту рефлексійності робить виноград теоретичних вердиктів щодо справедливості зокрема і соціальної буттєвості загалом безнадійно далеким від оптимальної доведеності й переконливості.

Рефлексія є надзвичайно складним і взаємозалежним поєднанням перцептивних та апперцептивних когнітивних процедур і технік, де під перцепцією розуміється непевне, невиразне сприйняття об'єкта чи предмета дослідження, а під апперцепцією – ясне, чітке осягнення, «єдність свідомості»

* містична єдність (лат.).

(Імануїл Кант), механізм засвоєння людського досвіду та пізнання, який дозволяє оперативно синтезувати (асимілювати) нові світоглядні надбання, схрещуючи їх із попередніми уявленнями. На жаль, дуже важко вичерпно деталізувати логіку понять зазначеного висновку, проте його креативність і дослідницький перспективізм не викликають сумнівів, а отже, мають ознаки важливої методологічної передумови когнітивного оперування рефлексією.

РОЗДІЛ 4. СПРАВЕДЛИВІСТЬ У ДЗЕРКАЛІ ВИКЛИКІВ СЬОГОДЕННЯ

4.1. ІСТОРИЧНА (НЕ)СПРАВЕДЛИВІСТЬ ЯК ФАКТОР СУСПІЛЬНОГО ФУНКЦІОНУВАННЯ

Асиметрія як імператив соціальної форми буття постає фундаментальною основою причинно-наслідкових зв'язків у сфері несправедливості – починаючи з принципової неможливості консенсусного бачення (теорії, загальноприйнятої парадигми) справедливості й закінчуючи вердиктами щодо міри справедливості тих чи інших практичних (емпіричних) даних (явищ, процесів, тенденцій).

Як влучно зауважив Ю. Грица, «колізії історичних несправедливостей притаманні навіть Священному Писанню. Варто пригадати 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 говорив: «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 проспівася 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, яких виявилось достатньо для того, щоб зберегти місце в топ-рейтингу християнської церкви» [161, с. 154].

У сучасній науковій свідомості змістом історичної істини є оцінна характеристика знання в контексті співвідношення з предметом історичного дослідження та процесуальністю історичного мислення. Треба враховувати, що для повсякденної свідомості історична пам'ять важливіша, ніж істина. На рівні повсякденного життя найбільшу значущість для людини має екзистенційний, а не абсолютний чи науковий аспект істини. Ця обставина пояснює причинно-наслідковий зв'язок емоційного ставлення до історичних подій і фактів. Натомість для наукової свідомості істина важливіша, ніж пам'ять: їй прагнуть надати максимальної достовірності.

Історична пам'ять – це «певним чином сфокусована свідомість, яка відображає особливу значущість і актуальність інформації про минуле в тісному зв'язку із сьогоденням і майбутнім. Історична пам'ять вибіркова: вона нерідко робить акценти на окремих історичних подіях, ігноруючи інші. З'ясування, чому відбувається саме так, дає підстави для тверджень, що актуалізація і вибірковість пов'язані насамперед зі значущістю історичного знання та історичного досвіду для сучасності, для подій і процесів, що відбу-

ваються нині, і їх можливого впливу на майбутнє. У цій ситуації історична пам'ять нерідко персоніфікується, формуючи через оцінку діяльності конкретних історичних особистостей враження, судження й думки про те, що має особливу цінність для свідомості й поведінки людини в конкретно-історичний період» [699, с. 9-10].

Історична свідомість – невід'ємний елемент самосвідомості, а також національної, соціально-політичної, аксіологічної і телеологічної особистісної ідентифікації людини. Історична свідомість – це усвідомлення себе, своїх онтологічно-аксіологічних пріоритетів у потоці історичного часу. Вона володіє специфічним предметом – відображенням історичного на рівні людської свідомості. Об'єктом її відображення є соціальне минуле.

Історичні несправедливості утворюють підґрунтя, на якому проростають войовничий націоналізм, радикалізм і екстремізм. В умовах відсутності історичної правди і сатисфакції ці явища часто набувають епідемічного поширення. У такі часи відбувається переосмислення і переписування історії, ролі народів, історичних особистостей і окремих подій. При цьому цінки варіюються в надзвичайно широкому діапазоні – від помірних до крайніх, радикальних, екстремістських. Здебільшого саме з історичними несправедливостями пов'язана більшість сучасних проблем.

Найскладніше при оцінці історичних несправедливостей, які завжди мають явний або прихований вплив, – уникнути національної вузькості, тенденційності, політизованості. Небезпеку таких тенденцій і настроїв масової свідомості для міжетнічної рівноваги не варто недооцінювати, оскільки саме ці фактори часто призводять до кардинальних суспільних перетворень, у процесі яких «з водою виливають і дитя» – об'єктивно необхідні позитивні зміни здійснюються «в пакеті» з негативними. Як наслідок – важко збагнути не лише «сукупний баланс», тобто співвідношення позитивного та негативного, а й уникнути подальших соціальних потрясінь як цілком об'єктивної і закономірної реакції на допущену, здійснену, легітимізовану несправедливість.

Особливого значення набуває проблема подолання наслідків, викликаних історичними несправедливостями. Вдале, вміле, ефективно розв'язання цієї проблеми надає хорошу можливість для забезпечення гармонійної єдності історії – створює необхідні підстави для інтеграції історії в сучасність і створення єдиної тканини минулого, сьогодення і майбутнього, що, в свою чергу, постає достеменною і неухильною передумовою для формування позитивної, продуктивної етносоціальної самосвідомості. Якщо минуле допомагає винести повчальні уроки в інтересах національного прогресу, то сьогодення і майбутнє дозволяє співвіднести їх із сучасними реаліями і тенденціями розвитку, виробити відповідні їм методи розв'язання проблем.

Оперування феноменом історичної несправедливості вимагає врахування конкретно-історичних реалій у їх взаємодії, всебічності охоплення. Потрібне дослідження багатьох факторів, тенденцій, наслідків і перспектив розвитку, за відсутності чого розуміння справжньої природи зазначеного

явища є апіорі сумнівним і вичерпним. Це зумовлює використання поліаспектного і системного підходів до аналізу складових і причинно-наслідкових зв'язків історичної несправедливості.

Складність феномена історичної несправедливості полягає в неоднозначності й поліаспектності причин, що її породжують. Тут опосередковано чи безпосередньо діють (взаємодіють) такі фактори і чинники: а) суперечливість національного розвитку, б) характер і специфіка міжнаціональної взаємодії (його еволюція), в) недоліки процесів модернізації, національно-державного будівництва, суверенізації тощо.

Серед причин історичних несправедливостей можна назвати такі: 1) специфіку національного розвитку з притаманною йому нерівномірністю й суперечливістю; 2) особливості міжетнічної взаємодії, історичні перипетії відносин етносів, відмінності в їх соціальних та етнічних статусах, національній самосвідомості й стереотипах, що сформувалися щодо один одного; 4) обділеність національно-периферійних груп через їх відставання в процесі модернізації; 5) спроби, зусилля й прагнення піднести соціально-економічний, культурний рівень народів, що знаходяться на більш низькому ступені розвитку, без урахування їх національних інтересів і специфіки; 6) недоліки національно-державного будівництва, суверенізації і автономізації; 7) протиріччя між взаємопов'язаними процесами інтеграції, регіоналізації та локалізації; 8) ослаблення етнічної солідарності (надетнічного «ми») як іманентно притаманного етнічної якості.

Наведені причини містять як об'єктивний, так і суб'єктивний аспект, включають у себе чимало компонентів і рідко зустрічаються в чистому вигляді. З огляду на цю особливість складно достеменно стверджувати про конкретну ієрархію причин і подій, котрі лежать в основі історичної несправедливості, постають вирішальними детермінантами тієї чи іншої історичної несправедливості.

Істотною детермінантою і регулятивом становлення історичної свідомості завжди був фактор історичної справедливості, необхідності її забезпечення, відновлення тощо. Особливість перебігу сучасних глобалізаційних та етносоціальних процесів полягає в тому, що вони обумовлені взаємодією і взаємовпливом великої кількості гетерогенних чинників: посиленням впливу, ролі й значення етнічної самосвідомості, поширенням тенденцій сепаратизму і екстремізму, поглибленням міжнаціональної напруги тощо. Будь-яка вчасно не розв'язана історична несправедливість за принципом доміно породжує наступну історичну несправедливість, посилюючи і поглиблюючи недовіру, ксенофобію і ворожнечу між народами, країнами, релігіями, культурами і цивілізаціями.

Вістря небезпеки полягає в тому, що **історичні несправедливості – це ґрунт, на якому в умовах відсутності історичної сатисфакції проростають і набувають динамічного поширення войовничий націоналізм, радикалізм і екстремізм. Здебільшого саме з історичними несправедливостями пов'язується більшість сучасних геополітичних, етнонаціональних**

і соціокультурних проблем. І саме з історичними несправедливостями та спробами їх подолання пов'язане переосмислення, переписування історії, ролі народів, історичних особистостей і подій.

Приміром, у Туреччині латентний конфлікт між світським та релігійним факторами політичної влади обумовлені політичними реформами Кемалю Ататюрка, які значна частина населення вважає несправедливими. Зокрема, в 30-х роках ХХ століття кемалісти здійснили докорінні перетворення всіх сфер суспільного життя Туреччини. 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 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.

Найбільш складне при оцінці історичних несправедливостей – уникнути національного егоїзму, тенденційності та контрпродуктивної політизованості. Небезпеку цих факторів для взаємодії фігурантів історичних несправедливостей не варто недооцінювати. Отже, особливої актуальності й світоглядної визначальності набуває аспект неупередженого, об'єктивного дослідження характеру, каузальності й особливостей історичних несправедливостей в єдності впливу їхніх наслідків на долю різних народів. Істотне значення має розуміння неприпустимості політизації проблеми історичних несправедливостей, використання цієї проблемної сфери як розмінної монети для досягнення тих чи інших кон'юнктурних інтересів.

Безперечно, історичні несправедливості не можуть не викликати психологічних і політичних збурень, але слід мати на увазі, що перевищення деяких показників психологічного супроводу і політизації робить примарними перспективи ефективного і заощадливого подолання наслідків історичних несправедливостей, позаяк призводить до формування й закріплення на рівні масової свідомості негативних стереотипів, які, в свою чергу, спричиняють хибне цілепокладання, яке на практиці матеріалізується в чергову історичну несправедливість.

Наведене положення має виразне методологічне значення: на ресурсно-функціональний оптимум розв'язання будь-якої соціально-історичної проблеми можна розраховувати лише в тому разі, якщо вміло застосовано принцип симетрії, себто якщо проблема є наслідком не зовсім (не насамперед) психологічної (чи будь-якої іншої причини), то використання насамперед цього інструментарію має незначні шанси на успіх.

Втім, у будь-якому разі передовсім необхідно здійснити ґрунтовний аналіз усіх значущих факторів, які мають ознаки детермінант історичної несправедливості. Наступним кроком має бути транспарентний діалог, обмін

думками всіх історичних суб'єктів історичної несправедливості (чи пак – спадкоємців цих суб'єктів). Вкрай бажано, необхідно, щоб це був, по-перше, діалог, а не нагромадження монологів, позаяк монолог завжди містить спокусу суб'єктивізму, тенденційності й тієї напівправди, яка часто гірша за відверту брехню. По-друге, діалоговий спосіб спілкування повинен здійснюватись не кулуарно (на рівні уповноважених представників чи еліт), а прозоро, відкрито, бо лише в такому разі виникають передумови для усвідомлення несправедливості й неприпустимості тих чи інших історичних подій на широкому соціальному ґрунті, на рівні масової свідомості країн, суспільств і народів.

Це вкрай важливо для того, щоб сатисфакція за історичну несправедливість виявилася справедливою і прийнятною для всіх фігурантів історичних перипетій, щоб вона не уподібнювалась гіперкомпенсації у вигляді пониження історичних кривдників, бо інакше ланцюгова реакція історичних несправедливостей триватиме постійно або принаймні доти, доки один із кривдників не буде повністю винищений у результаті війни чи геноциду.

На сучасну пору маніпуляції з історією відбуваються насамперед у контексті легітимації нових держав, обґрунтування пріоритетів розвитку, запропонованих політико-господарськими елітами, а також із метою нівелювання комплексу меншовартості. Здебільшого створення історичних міфів супроводжується меседжем «відновлення історичної справедливості». Зокрема, «на догоду державним ідеологіям перед історичною наукою ставлять три основні завдання. Перше – пошук найдавнішого коріння нації (краще в кордонах нинішньої держави, однак можна й за її межами). Друге – опис «золотого століття» на території країни, по можливості із прив'язкою до великих імперій, які якщо не своєю появою, то процвітанням були зобов'язані пращурам сучасних таджиків (узбеків, киргизів, казахів та туркменів). Нарешті, третя тема охоплює період становлення сучасної державності» [278, с. 23].

Найбільш проблемними характерними особливостями і наслідками історичних несправедливостей слід визнати їх потенційну конфліктогенність: на ґрунті несправедливості такого гатунку високою є ймовірність політичної, міжнаціональної господарсько-економічної та іншої напруги. Можна виокремити проблемні поля й суто теоретико-концептуального рівня: приміром, **чим є для перспектив справедливості відсутність несправедливості – достатньою чи лише необхідною умовою?**

Принагідно зауважимо, що **кожна утопія – це передовсім реакція на несправедливість, на фактичний статус-кво несправедливості**. Утопія – це концептуальна схема (система), яка змальовує досконалий суспільний порядок; утопія – це система (сукупність) поглядів, в основі якої принципова можливість побудови ідеального суспільства. Як зазначає Т. Бахтіна, «утопія є *філософією ідеалу*, а не *стратегією його здійснення*» [46, с. 34].

Цілком природно й закономірно, що одним з основних інструментів оперування проблематикою історичної несправедливості є аспект пам'яті.

Пам'ять може бути репрезентована принаймні 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 при прийнятті 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 зауважує, 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 явищ їх обговорення у спілкуванні з родиною, друзями, колегами, у засобах масової інформації» [245, с. 345].

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 собою особливу цінність для людини, що зачіпає її «за живе». Історична пам'ять особистості відзначається суб'єктивізмом. Окремі події та їх наслідки можуть виявлятися у гіперболізованих варіантах. Втім, історична пам'ять, хоча й відзначається фрагментарністю та суб'єктивізмом, але дозволяє утримувати у свідомості особистості основні події минулого, перетворюючи історичне знання у різні форми світоглядного сприймання минулого досвіду, його фіксації у легендах, казках, епосах» [245, с. 343].

Соціально-історична пам'ять – це механізм підтримки історичної спадкоємності, реалізований у соціальних інститутах, повсякденних інтеракціях суб'єктів. Вона є одним із механізмів збереження культури, котрий 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 мето-

дологічно виправдане уявлення про невизначеність теорії емпіричними даними, зокрема історичними джерелами. Величезним масивом історичних документів є свідчення 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. Це означає, що на одному й тому ж корпусі джерел можливі різні історичні реконструкції.

Соціальна пам'ять постає механізмом підтримки історичної спадкоємності, котрий реалізується в соціальних інститутах і повсякденних інтеракціях суб'єктів. У цьому – соціальна зумовленість історичної пам'яті. Вона є одним із 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 у динаміці, простежити, як становлення і зміна суспільних структур і відносин впливає на феномен соціальної пам'яті, як він змінюється залежно від цих характеристик. Дослідження феномена 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 отримала найбільший розвиток 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. Юнга, в яких осмислено феномен колективної душі та колективного несвідомого.

У дослідженні соціопам'яті з позицій соціологічного підходу основне 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 уперше 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 із 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 збереженням і передачею фундаментальних смислів. А. Моль вводить поняття «пам'ять світу» і зазначає, що культура суспільства втілена в «мережі знань», утвореній із безлічі вироблених суспільством матеріалів культури. Розробка гносеологічних основ соціопам'яті у 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 у різних аспектах і з точки зору різних підходів, залишається нерозв'язаною низка проблем. Зокрема, феномен соціальної пам'яті не досліджений із 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 багатомірне 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: інституціалізація 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. Занурюючи в інтерсуб'єктивний світ як сферу взаємоспіввіднесених суб'єктів, засоби кодування і передачі інформації типізують та інституціалізують 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 свідомо-

сті індивідуального суб'єкта, а й за допомогою зовнішньої предметно-практичної діяльності та колективної, корпоративної, пізнавальної діяльності з системою об'єктивованого знання.

Колективність закритих соціумів відрізняється від колективності відкритого суспільства: якщо в традиційній культурі включеність індивідуального суб'єкта здебільшого в нормативно закріплені соціальні спільноти забезпечувала йому жорстку інституційну захищеність і певну 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, котрі мають закритий характер: накопичуються, зберігаються і передаються в межах однієї 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, котрий 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, котрий 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 рефлексійність 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 у відкритих суспільствах є її ризикогенність. У просторі соціопам'яті можна виокремити такі території виникнення ризиків: ризики, пов'язані з вертикальними, або діахронічними, протиріччями, котрі виникають при 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 при здійсненні «політики пам'яті»; ризик втрати пам'яті про минуле (манкуртизм).

Розвиток інформаційного та комунікаційного простору і структури суспільства безпосередньо впливає на становлення простору соціальної пам'яті, який зазнає істотних перетворень, розширення і поглиблення: вербальний простір доповнюється графічним, а з появою сучасних інформаційних (комп'ютерних) технологій виникає електронний і віртуальний простір пам'яті.

Соціальна 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 головне значення, пов'язане з комунікаційною та трансляційною функцією, мають міф та символ. Як система соціокультурної діяльності, соціальна пам'ять постає колективною діяльністю з ціннісно-сміслової 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 – тіло.

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 її 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 патріо-

тичної 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 XIX 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 у своїй недосяжності вершина. Довільність наших критеріїв та оцінок, неадекватність мислення, заниженість мірок і смаку, самовихваляння, що переходить часом у пустопорожню велемовність, зумовлену 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» [540, с. 22-23]. 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. Історична пам'ять стосується насамперед дат, подій і видатних осіб. Вона 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 собою особливу цінність для людини, що зачіпає її «за живе». Історична пам'ять особистості відзначається суб'єктивізмом. Окремі події та їх наслідки в ній можуть віддзеркалюватись у гіперболізованих формах. Втім, хоча історична пам'ять і відзначається фрагментарністю та суб'єктивізмом, вона все ж дозволяє утримувати у свідомості особистості основні події минулого, перетворюючи історичне знання в різні форми світоглядного сприймання минулого досвіду, його фіксації у легендах, казках, епосах. Іншим критерієм когнітивного компонента історичної свідомості є історичне мислення як уміння відтворювати історичне минуле, відчувати епоху, орієнтуватись в історичному просторі й часі, розкривати причинно-наслідкові зв'язки в історії, оперувати історичними фактами, визначати їх достовірність» [245, с. 143].

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 роз-

чиняється 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 перемикачів коду від 1 до 0» [37, с. 145]. Тут зафіксовано факт, який лежить на поверхні цифрових технологій. Виникає питання: які наслідки цього факту і як вони позначаються на проблемі історичної пам'яті?

Українська етнокультурна ойкумена була започаткована в ранньому середньовіччі й бурхливо формувалася за часів Київської Русі. Подібно до того, як імперський Рим внаслідок латинізації завойованих провінцій надав першопоштових романським етносам, так і праукраїнський імперський Київ у результаті 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. 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.

Однак скандинавські імена перших руських князів та їхніх дружинників – Аскольд, Олаф (Олег), Інгвар (Ігор), Хельга (Ольга) – з утвердженням Руської держави у другій половині X століття змінюються слов'янськими: Святослав, Володимир, Ярослав, Ярополк тощо. Цей нібито формальний показник відображає глибинний процес асиміляції русичами-праукраїнцями прийшлої іноземної знаті. Він був типовим явищем для ранньосередньовічних держав Європи. Більшість європейських середньовічних етносів VIII–X століть, дозрівши до творення власних держав, консолідувалися навколо саме іноземної знаті, нерідко тих самих норманів.

У повній відності 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 етно-

німами (дулібів, антів, склавинів, волинян, деревлян, полян, сіверян, уличів, тиверців, білих хорватів). Консолідація цих племен призвела 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» [150].

Середня Наддніпрянина почала називатися Руссю ще до приходу варягів у Новгород 854 року. 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, розсіпатися 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 відокремитись 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, в результаті чого Ярослав отримав одноосібне правління.

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 називався «господарем всієї 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 пустошити Ярославль», «І прийшли новгородці та Русь з Ярославля і здобичі багато принесли».

Як переконливо ілюструє Ю. Грица, «різотлумачень 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 несправедли-

вою 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 відрекомендував себе «вірним холопом російського царя», дотримувався слова аж 5 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» [161, с. 147].

Принагідно зазначимо, що «російські можновладці активно «переписували» історію з кінця XVII-го, а особливо – в XVIII ст., привласнивши собі період Київської Русі. Щоправда, тоді росіянам активно допомагали наші українські «козачки». 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» [293].

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 Ченгізидів (родич Чингісхана), і трон посів Олексій Кішка з фінського роду Кобиля, а при вінчанні його на Царство церква дала йому прізвище Романов, який нібито прибув з Рима правити Московією» [808].

У часи Золотої Орди спільним для Московії та загарбників була релігія у вигляді гібриду ісламу та християнства аріанського гатунку, котрому при таманне однакове вшанування Ісуса та Магомета. Сепаратизація віросповідання 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 їх мови москва означає «брудна вода». Слово «кремль» також не має нічого спільного зі слов'янським корінням: воно дос-

теменно татарське і означає укріплення на височині. «Псковська, Новгородська, Смоленська області Росії це колишні слов'яно-руські князівства, які до угро-фінської Московії не мали ніякого 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» [808].

Правду кажучи, 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. ін. 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.

У кількох містах-фортецях, заснованих норманами (датчанами і шведами), мешкали лише декілька тисяч прибульців із заходу, а близько 95% населення цих територій були неслов'янськими туземцями. **Суздальські околиці Київської держави Руссю ніколи не йменувалися.** 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 (у межах теперішніх Київської, Житомирської, Чернігівської, частково Сумської, Черкаської, Вінницької та Полтавської областей). Назва Київська Русь з'явилась із подачі Петра I, аби натякати на існування 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», котрий 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 «Русь» не менше підстав, ніж у нашого північно-східного сусіда.

Державне ядро майбутньої Росії – Суздальське князівство – було державним об'єднанням народу меря. Пікантно, 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 косоротках співають угро-фінські частушки російською мовою, переконую-

чи себе і весь світ у тому, що вони є рафінованими слов'янами. Сюрреалізм – та й годі!

Принагідно зазначимо, що «етнонім «русскій народ» абсолютно штучний, вигаданий, синтетичний, а тому не має ніякого 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 зустрічається в жодному джерелі (!), а з кінця XVI століття це словосполучення використовували тільки за межами Московського князівства! Як же так вийшло, народ, себто люди, які називають себе русскими, 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 Руською, а всі віруючі цієї церкви – русичами, руськими!

У 1051 році, зібравши єпископів, Ярослав без узгодження з Константинопольським патріархом сам призначив митрополитом Іларіона, а коли в 1054 християнська церква розпалася на Православну з центром у Константинополі та католицьку з центром в Римі, Київ фактично легально став окремою конфесією, Руською з центром у Києві. І весь народ Києва, Новгород, Полоцька – почав іменуватися руським, але *не народом, а за віросповіданням*. Москва, хоч і була православного віросповідання, своїм корінням сягала Асирійської церкви Сходу, одним із постулатів якої було категоричне протиставлення себе Заходу – Риму. Саме з цієї причини Москва і вийшла з Флорентійської унії 1438 року, вийшла також із лона християнської церкви, піддавши всіх уніатів анафемі.

У 1171 році князь Володимиро-Суздальської Русі Андрій Боголюбський відрядив на загарбання Києва свого сина із союзниками, у тому числі половецькими (які й підпалили Успенський собор Києво-Печерського монастиря). Київ був відданий переможцями на триденне пограбування (і це під час Великого посту). Літописець яскраво описує трагедію Києва, руйнування й пограбування храмів, у тому числі Софії, Богородиці Десятинної, убивство та полонення «християн». Середньовічна практика засвідчує, що так вчиняють лише з ворожим іноземним містом. Кризу штучної загальнодержавної ідентичності відображено у давньоруському епічному творі «Слові о полку Ігоревім».

Візантія була поліетнічним утворенням, підконтрольним візантійському імператором. У ньому домінували етнічні греки, які називали свою державу «Романією», а себе – «ромеями» (*populus romanus*) й відповідно мали «римський» громадянський статус. На теренах Візантії поняття «romeї» 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 Рима 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 свого існування Візантія позиціонувала себе як культурне, а не цивілізаційне утворення: візантійська диглосія утверджувала римську мову як мову державну (принаймні на першому етапі візантійської державності), грецьку як мову культури («високої» літератури і церкви).

Що стосується ідентифікату «Свята Русь», який уперше текстуально застосував князь Андрій Курбський, будучи в еміграції на території «Литовської Русі» у листуванні з царем Іваном Грозним, був, як відзначають дослідники, проявом протиставлення «народу» – «царю» (у сенсі держави в значенні царського двору як еманції особистості царя) у якості опозиції «праведне» (народ-Свята Русь) – «неправедне» (цар-державна). Дискурс «Святої Русі» впродовж попереднього тисячоліття зазнав багатьох модифікацій і змістових переакцентувань.

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.

Із 1228 по 1462 рік (у період, коли формувався великоруський народ) Русь (на той час це була ще не Русь, а різні князівства на чолі з великим князем Володимирським, який 1252 року стане Олександром Невським) зазнала 160 зовнішніх війн і конфліктів. Саме в цей період провідним стає Московське князівство, або Московія. Після падіння Константинополя в 1453 році Іван III за активного сприяння московської церкви оголосив, що Москва єдина може претендувати на спадок Константинополя, тому назвав себе спадкоємцем Візантійського престолу і велів величати Москву Третім Римом. Окрім спадщини на Константинопольський престол, Іоанн III почав претендувати ще й на престол Київський, який прагнув поглинути разом з Руською церквою.

Саме тому, що Москва стала фактично Православним Халіфатом, у її доктрині не знайшлося місця національному питанню, а вся увага приділялася виключно віросповіданню. У 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.

Згідно з А. Дж. Тойнбі, цивілізації зароджуються і розвиваються насамперед на основі релігійної приналежності. «Остаточне розмежування східного та західного напрямів християнства – розкол на католиків та правосла-

вних – було зумовлене насамперед політичними реаліями 1054 року. У їх догматичному розколі одним із основних було питання про співвідношення осіб трійці, або так зване питання про «філіокве». Йдеться про внесені західною церквою доповнення до символу віри: святий дух походить не тільки від «Бога-отця», а й «від сина». Ця поправка богослужбовою мовою означала не що інше, як те, що «дух» походить і від «сина – Ісуса Христа», а насправді – від його намісника, яким було проголошено папу Римського. «Філіокве» – це догматичні претензії папства на безмежну владу над світом. Це положення стало своєрідним обґрунтуванням експансіоністської політики Ватикану» [306, с. 85].

На рівні навіть фахового середовища доволі поширений стереотип, згідно з яким «причиною відмови Києва від латинського варіанту 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» [306, с. 67]. Насправді перший релігійний розкол християнства відбувся лише в 1054 році, себто значно пізніше від 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 із представниками європейських династій.

Поняття «руській народ» набагато ширше, ніж етнос, бо включало в себе різні народи – українців, поляків, білорусів, литовців і балтів – усіх, хто був однієї 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. Ніколи аж до XX століття в Московії, а потім і в Росії поняття «руській» не використовувалося як найменування титульної нації. Мало того, в Московії поняття «руський» прийшло лише в другій половині XVII століття завдяки українській книжності, яка почала проникати в Москву.

«Русскімі» росіяни не стали і за Петра I, бо, наприклад, у донесенні фельдмаршала Бориса Шереметьєва, 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? Та про те, що саме люди руської віри – русичі – чинили опір московським окупантам!

Втім, 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. Була розроблена нова ідеологічна формула, яка пояснювала поглинання російської церкви: «русській – значить православний, православний – значить русській». Це було одночасно і логічно, і зручно, і не потребувало додаткових пояснень.

Однак на початку XIX століття (після того, як усі землі заселені православними росіянами Росією вже були захоплені) виникла проблема: у Російській імперії не залишилось 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.

Розробкою концепції панславізму в Росії наприкінці 1830 року 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 у свідомість слов'янських народів вживлялася думка що росіяни – це «русськіє», титульній нації слов'янського світу нав'язувався постулат, що вони, власне, і є оці «русськіє».

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 потім почала популяризуватися ідея «російськості». Паралельно все частіше порушується питання справедливої війни Православному Халіфату за окупований іновірцями Константинополь.

Термін «русській» добре прижився до солдатів імперії в роки численних воєн із Туреччиною, які практично безперервно тривали в другій половині XIX століття. Після падіння імперії термін «русській» підхопили більшовики: він став одним з найважливіших ознак еталонної людини, представника найвищої касты. Ідеальний більшовик був робітником-пролетарем, комуністом і обов'язково «рускім». Згодом «рускіє» стало загальним іменем, і кожен мешканець СРСР міг вважати себе «рускім» [563].

Свого часу Франція іменувалася Галлією, а Іспанія – Іберією. До англосаксонського завоювання сучасна Великобританія називалася спочатку Британією, потім – Альбіоном, ще згодом – Англією, а сьогодні використо-

вує одразу дві назви. У X столітті Німеччина назвала себе на честь Риму, а Румунія зробила аналогічний крок навіть у XIX столітті.

Історичну спадщину самоназви Русь треба повернути і не зважати на те, що поряд знаходиться Росія, адже є Литва та Латвія, Іран та Ірак, Словаччина та Словенія, тож не варто з цього приводу культивувати комплекси. Ярослав Дашкевич заперечує доцільність «фантастичних етимологій безумовно автохтонного слова Україна», натомість рекомендує «слідувати законам лінгвістики». За версією видатного державного діяча доби УНР Сергія Шелухіна, назва Україна, Вкраїна та Країна є синонімами, які віддзеркалюють уявлення про шматок землі, який одрізано (викроєно, украєно) від цілого і який після цього стає самостійною окремішністю.

Сьогодні абсолютна більшість росіян буде здивована, коли дізнається, що якби в 1700 році на вулицях Москви когось назвали б руським, то він довго чесав би потилицю, не розуміючи, про кого йдеться. Але для того, щоб пролізти в «прорубане вікно в Європу», треба було привласнити і попіаритись на відомому в історії бренді. Отже, 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». Остаточо 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 смішив 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 бороди, 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».

Україні слід відновити історичну справедливість і повернути автентичну історичну назву Русь. Це варто зробити хоча б тому, що неможливо аргументаційно переконливо відповісти на запитання школярів і студентів

нтів: «Чому в усіх оригінальних творах йдеться про руські букварі, руську мову, руський народ і руських князів?» Ми повинні припинити морочити голови дітям в школах поясненнями, чийм князем був Святослав – українським чи руським, чому Богдан Хмельницький називав себе русичем і про яку Русь ідеться у гоголівського Тараса Бульби? 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.

Заради справедливості варто зазначити, що Великого київського князя «Владіміра» ніколи не існувало: історія знає Володимира, Василька, Всеволода, Михалка, Іванка, Олену, Дмитра та Данила. Принагідно зауважимо, що навіть заповзяті русофіли ніколи не наважувались на словотвір «Пещерская лавра», навіть для них вона була «Печерская», а для народу в цілому – «Печерська». Між іншим, те ж саме можна сказати і про Угорське урочище, яке ніколи не було «Венгерським». Літописи зберегли автентичну назву місяців – серпень та грудень. Українській мовній струмиську відчувається навіть у кличній формі звертання до князів у Росії: «княже», «княгинє». У російській мові українська клична форма при звертанні 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*.

Андрій Боголюбський народився в 1112 році в родині ростовського князя Юрія Володимировича, якому згодом дали прізвисько Довгорукий. 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.

1149 року, коли Юрієві 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, 1151 року 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 отримав статус 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 в один голос пов'язують це будівництво з прагненням Андрія Боголюбського перехопити у Києва пальму політичної, сакральної і культурної першості. Не менш пишано 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, котра благословляє перемоги російської зброї. За свідченням історіографів, психіатрична 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 кату-

вань, 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 траплялись лише тоді, коли гонінь зазнавав інститут церкви. У ці нетривалі періоди на повну силу працював маховик лише політичної деспотії. Втім, невдовзі політичний Олімп усвідомлював, що додаткова точка опори нехай навіть у вигляді біснுவатої Церкви не завадить, тому владно-управлінське соло перетворювалось 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 проектів 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 достеменною 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 ж 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 продовжує наполягати на своїй «самобутності», намагаючись минулим коригувати реальність. Втім, 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» [538].

Принагідно зауважимо, 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 голів 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 неписьменних в Україні-Малоросії складала понад 80%.

Розвінчування знакових постатей української історії не належить до пріоритетів об'єктивності й неупередженості, але якщо хтось нажив історичних статків не в праведний спосіб, то з'ясувати цю обставину в режимі аргументаційної відкритості й прозорості не лише можна, а й треба – це справа честі науковця. Приміром, «всі пам'ятники Володимиру Київському завжди зображують «хрестителя Русі» в урочистій статиці, хоча князю більше підійшла б зовсім інша поза. Справа в тому, що він був найбільшим майстром сексуального насильства. Крім цього князь широко практикував серійні й масові вбивства. Але, як правило, вони слугували лише фоном для нескінченної низки гвалтувань. 12-річну Рогнеду Володимир гвалтував у присутності її батьків і родичів. У якийсь момент ситуація здалася князю недостатньо пікантною, і він розпорядився тут же, на очах насилуваної дівчинки зарізати її батька і братів. Що і було виконано. Не менш мальовничо було обставлено хрестителем Русі і згвалтування вагітної дружини свого брата Ярополка. Це також вироблялося на очах у її чоловіка і супроводжувалося зарізуванням спостерігача» [702].

Загалом, як іронічно зазначають аналітики, «Володимир умів і любив створювати химерні суміші з діянь, котрі прямо підпадають під 131, 105, 134 і 132 статті УК РФ, поєднуючи гвалтування «скоєні з особливою жорстокістю щодо потерпілої та інших осіб» зі вбивствами, «поєднаними з розбоєм, здирством і бандитизмом». Приблизно за таким же принципом князь формував і свої «двори похоті». Туди силою і побоями зганялися «дружини і дівичі» з навколишніх містечок і сіл. За підрахунками літописців, тільки у Виш-

городі, Білгороді та Берестові в сексуальному рабстві у хрестителя одноразово містилося не менше 800 осіб жіночої статі» [702].

Що стосується реальних передумов епохального вибору на користь християнства, то насправді вони були трагікомічними: «Деся підчепивши (судячи із симптомів) хламідійний кон'юнктивіт, Володимир вирішив, що назавжди осліп і до кінця днів своїх буде приречений наосліп гвалтувати невідомо кого. Напевно, для нього це була нестерпна перспектива. Перебравши всі місцеві методи лікування, він звернувся до візантійських чаклунів і, в надії на чарівну силу їх магії, прийняв якесь «хрещення», абсолютно не розуміючи його сенсу: ознайомитися з основами християнської віри він не міг у принципі, бо ні латиною, ні по-грецьки не знав ані слова, а перший переклад Євангелія (Остромирове) на слов'янську був зроблений лише через 50 років після смерті Володимира. Втім, і по-російськи Володимир ні читати, ні писати не вмів. Кон'юнктивіт з часом минув. Володимир, охрещений Василем, належно оцінив «нову магію». Але візантійські попи вирішили не зупинятися на досягнутому і запропонували київському князю симпатичну гречанку Анну в обмін на тотальне хрещення всього слов'янського люду. Угода відбулася. Київську і новгородську публіку «хрестили» за допомогою побоїв, шантажу, вогню і меча. Безглуздість і формалізм процедури греків не бентежила, бо вони мали багатий досвід створення «варварських» митрополій» [702].

4.2. СПРАВЕДЛИВІСТЬ НА ТЕРЕЗАХ ПОСТМОДЕРНУ

Тривалий час одним із найбільш усталених світоглядних епіцентрів соціальної думки був пошук *справедливих критеріїв розподілу ресурсів*. Спираючись на вихідні аксіоми моральної свідомості, представники різних теорій справедливості намагалися з'ясувати, який спосіб розподілу може оптимально поєднати економічну ефективність з достатніми матеріальними гарантіями рівноправності й усебічного розвитку громадян, а винагороду зусиль і талантів – з мінімізацією недоліків заздості.

В епіцентрі уваги цих дискусій перебувала доля ідеалу справедливості у вигляді «держави загального добробуту» (welfare state) як передумови і праксеологічної легітимації суспільства масового споживання: спочатку як проект, потім як реальність, яку необхідно зберігати, перетворювати або демонтувати. Аргументами в суперечці були як рефлексії, що стосуються морального статусу власності, загальнозначущих визначень «чесності» і «взаємозалежності», так і аргументи, в яких визначальним чинником, котрий обмежує можливості соціальних перетворень, були концептуалізовані економічні функції ринку і тоталітарні тенденції, генетично притаманні державі в якості одного з імперативів.

Мінімальною поправкою до звичних способів постановки питань соціальної справедливості було би співвіднесення перспектив побудови справед-

ливого суспільства з превалюючими і визначальними соціально-історичними тенденціями. Їх можна по-різному позначити (глобалізація, епоха постмодерну, період «кінця історії») і по-різному оцінювати (як перешкоду або додаткову перспективу), але в будь-якому разі вони є істотним конкретно-історичним «фоном» дискурсу справедливості та теоретико-методологічної визначеності щодо справедливості.

Додатковою актуальністю в наш час позначені різні аспекти співвідношення рівності та економічної ефективності, а також конкурентності та громадської солідарності. Природним обмежувачем діяльності держави загального добробуту слугують міркування, пов'язані з побоюваннями, що зайва активність програм соціальної підтримки і страхування підірве економічне зростання, яке забезпечує матеріальні вигоди кожному з громадян. Економіка, яка динамічно розвивається, означає збільшення робочих місць і здатності громадян до самозабезпечення, а це не лише допомагає домогтися цілей держави загального добробуту іншими засобами, а й звільняє значну частину населення від «комплексу нахлібника».

Версія прагматизму в інтерпретації У. Джеймса ототожнює світ із сукупністю психічних станів, детермінованих сенсорним та емоційним життям індивіда. В абсолютній більшості випадків «реальність» конституювана прагматичним інтересом. Існує безліч пластів реальності, кожен з яких володіє власним стилем презентації на рівні досвіду та ступенем уваги до життя (*attention to life*). До них належать світи фізичних речей, ідеальних об'єктів науки, релігійних вірувань, художніх образів, фантомів божевілля, сну тощо. Кожен з них «реальний» по-своєму і лише в міру спрямованого на них практичного інтересу. Демаркація цих світів здійснена У. Джеймсом чітко: перебуваючи в одному з них, свідомість схильна «забувати» про інші; тому перехід з однієї реальності в іншу маніфестується як суб'єктивне відчуття шоку – щось на кшталт того, що ми відчуваємо, прокидаючись від сну або повертаючись у світ повсякденності після падіння театральної завіси.

У книзі «*Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*» [801] Майкл Уолцер концептуалізував тезу, згідно з якою **сучасне суспільство постає багатоманітною сукупністю уявлень про справедливість, які не підлягають ієрархізації, тобто в принципі, де-факто й інструментально є рівнозначними**. Такий стан речей цілком об'єктивний: він детермінований різноманітністю і водночас аморфністю соціокультурних, моральних, ціннісних і психологічних типів, які утворюють «обличчя», ідентичність, масову свідомість суспільства сучасного формату і які в умовах демократичного суспільства не можна уніфікувати, нівелювати, канонізувати, регламентувати чи дискримінувати.

У резонансному дослідженні «Мінлива сучасність» Зигмунт Бауман наполягає, що найбільш вдалою аналітичною призмою для осмислення сутнісних ознак соціуму сучасного формату є метафора плинності, відповідно до якої: «капіталізм і прагнення до максимізації прибутку неминуче вимагають звільнення людини від традиції – прихильності до батьківщини, до своєї

сім'ї та інших «анахронізмів». Відбувається, з одного боку, розрив зв'язків з усім, що заважає отримати прибуток, а з іншого боку, примусово-добровільна участь у гонитві за грошима. Твоя релігія заважає тобі бути успішним? Позбудься її. Твоя друга половина хоче дитину, але це заважає бути успішним? Позбудься її і не «обтяжуй» себе дітьми. Батьківщина очікує, що ти будеш до неї лояльний? А чи вигідна тобі така батьківщина? Що вона тобі дала? Може, треба і її позбутися? Чим більшим людина може пожертвувати заради мобільності, тим більше вона успішна. В кінцевому підсумку найбільш успішні люди – це найбільш мобільні люди. Ті, хто домігся успіху, максимально динамічні, натомість «невдахи», які не змогли вписатися в глобальний ринок, залишаються прикутими до одного місця, однієї роботи, однієї сім'ї» [121].

Ідеал справедливості у вигляді «держави загального добробуту» (welfare state) виявився теоретико-концептуальною і цілепокладаючою передумовою праксеологічної легітимації суспільства масового споживання. А. Бард і Я. Зодерквіст проаналізували появу нового типу маси – інформаційної маси, або консьюмтаріату. Фактично йдеться про людей, основою діяльністю яких є споживання. Причому ці індивіди не створюють нових корисних цінностей для суспільства і природи, а є пасивними учасниками процесів споживання: «З огляду на невисокий інтелектуальний і вольовий рівень консьюмтаріат утворює найнижчий прошарок інформаційного суспільства» [37, с. 238-239].

Якщо міфологізація споживання і добробуту притаманна навіть розвиненим суспільствам, то що вже говорити про примітивні? «Достаток благ сприймається меланезійськими тубільцями як манна і благодіяння небес. Меланезійці розвивали в схожій спосіб культ Карго: Білі живуть заможнo, а меланезійці не мають нічого саме тому, що Білі зуміли захопити або незаконно привласнити товари, які призначені Чорним, їхнім предкам. Одного разу, коли буде зруйнована магія Білих, предки Чорних повернуться з чудовим вантажем, і меланезійці більше ніколи не будуть у скруті. Тому «слаборозвинені» народи сприймають західну допомогу як щось очікуване, природне, як те, що їм нібито давно належить» [80, с. 90-91].

Міф споживання має свій дискурс і свій антидискурс, тобто «екзальтований дискурс про достаток всюди супроводжується «критичним» контрдискурсом, похмурим і моралізуючим, скерованим на злочини суспільства споживання і на попередження про трагічний вплив, який воно може здійснювати на цивілізацію в цілому. Такий контрдискурс ми бачимо всюди – не лише в інтелектуалів, завжди готових дистанціюватися в силу презирства до «первинних цінностей» і «матеріальних задоволень», а й навіть у «масовій культурі»: реклама все більш пародіює себе, інтегруючи контррекламу в свою рекламну техніку. Вимушеним речитативом «France-Soir», «Match», радіо і телебачення є претензії до «суспільства споживання», в якому цінності, ідеали та ідеології пристосовані до насолод повсякденності. Доречно згадати легендарний вислів М. Шабан-Дельмаса: «Треба не підкорятися, а панувати

над суспільством споживання, надавши йому доповнення у вигляді душі» [80, с. 94].

Панівними ідеологічними дискурсами епохи, що 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. В результаті глобалізації світ стає все більш взаємопов'язаним і взаємозалежним.

У книзі «Посткапіталістичне суспільство» Пітер Друкер проілюстрував, як упродовж півтора століття – з 1750 по 1900 рік – капіталізм і технічний прогрес завоювали весь світ і сприяли створенню глобальної цивілізації. Ні капіталізм, ні технічні нововведення самі по собі не були чимось новим. Абсолютно новим явищем стали темпи їх поширення і загальний характер проникнення крізь культурні, класові та географічні перепони. Такі темпи і масштабність поширення перетворили капіталізм на Капіталізм із великої літери, в цілісну систему. Отже, хронологію повноцінного капіталізму варто 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 наполягають, 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 світосистемного аналізу І. Валлерстайн, із ключовими ознаками глобалізації людство мало справу задовго до відкриття Колумбом Америки: по-перше, будь-які транскордонні торговельні шляхи на кшталт «Шовкового Шляху», по-друге, кожну імперію так чи інакше генерували 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 іншо-

го боку, спостерігається прямо протилежний процес, що призводить до диференціації, багатоликої фрагментації соціокультурного простору різних країн.

П. Друкер зауважив, що 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 поразка і в яких панували злидні, голод і безробіття. Цим пояснюється ще й те, що Велика депресія не призвела 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 [241]. З точки зору 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 ні за допомогою верстатів, ні за допомогою капіталу. У 50-ті роки, робітники, зайняті фізичною працею, становили більшість у всіх розвинених країнах. До 1990 року їх частка скоротилася до 20 % від загального числа зайнятих. У 2010 році вона становила не більше однієї десятої.

Економіка США, яку оцінюють у 18 трлн доларів, «у минулому році розширилася на 1,6 %. У той же час економіка Китаю в доларовому вимірі склала 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 йдеться 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 китайського 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 пункта» [725].

Сукупна вартість всіх побудованих об'єктів нерухомості у світі досягла \$ 217 трильйонів, йдеться в дослідженні міжнародного агентства нерухомості Savills. У ньому вказано, що станом на 2015 рік вартість всієї нерухомості у світі в 2,7 рази перевищує світовий ВВП, що становить приблизно 60 % від світових традиційних активів (акції, боргові цінні папери, нерухомість, золото). «Сукупна вартість всього золота, що було коли-небудь видобуто, становить близько \$6 трлн. Ця цифра меркне на тлі сукупної вартості всієї нерухомості у світі: співвідношення дорівнює 1 до 36», – коментує Йоланда Барнс, директор відділу світових досліджень Savills [101].

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, у яких живуть люди, становить \$162 трлн. Цей сегмент відрізняється найбільшим числом власників – приблизно 2,5 мільярда домогосподарств. На житлову нерухомість Китаю припадає близько 1/4 сукупної вартості всіх об'єктів цього сегменту 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 західних країн 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%. Цього року вперше в розрахунок сукупної вартості світової нерухомості компанією Savills були включені сільськогосподарські й лісові ділянки. Їх сукупна вартість становить \$ 26 трильйонів, 30 % з яких утримується за рахунок корпоративних та інституціональних коштів [101].

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 контр продуктивних 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 знаменитостей, 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. Унаслідок цього з'являються блогери і журналісти, які висмикують окремі факти з чужого життя, публікують їх у мережі або навіть пишуть про це кни-

ги, змушуючи читачів вірити, що саме в цих конкретних явищах полягає секрет успіху знаменитості.

Як наслідок з'являються «підприємці-прожектери» і «творці на диванах», які нібито йдуть за великими, використовуючи їх «секрети продуктивності», замість того щоб робити реальну справу. 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 своїй 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 із конференцій на початку 2010 року: «Цього ще ніхто ніколи не робив». Потім Джек запозичив із публічних промов Джобса слова «чарівний», «несподіванка», «чудовий» для опису нових можливостей Square» [651].

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, котрі сприяють бізнесу, бірж, філій світових банків, інвестиційних фондів, комп'ютерного зв'язку і всюдисущих готелів «Меріот». У спрощеному вигляді це і є глобалізація» [225, 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 при зіткненні 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 приналежності 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 явищ, 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 «поверхах» соціокультурного поля, зачіпаючи базисні, основоположні компоненти культури, її першовитоки у вигляді мови, світоглядних цінностей, традицій. Модернізація, якій піддається соціокультурний простір, призводить до травмуючих наслідків тому, що культура є ціннісно-орієнтуючим «компасом» як для людини, так і для суспільства в цілому.

Процеси глобалізації не нові для людської історії: в різних формах вони мали місце й раніше. У зв'язку з динамізацією процесів у технологічній та інформаційній сферах ці тенденції продовжують зростати, піддаючи трансформації базові детермінанти світу – простір та час, що призводить до посилення розриву між глобальними практиками та локальним контекстом, а також позначається на повсякденному житті людей, соціальних відносинах і комунікації.

У книзі «Посткапіталістичне суспільство» Пітер Друкер констатував: «Як і пророкував Тейлор, 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 на 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 проф-

спілки, 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» [241].

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 із 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» [700, с. 65].

Інтеграція різних соціумів під егідою глобалізаційних процесів не може бути одноманітною. Це обумовлено 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.

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 же 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 із 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 Бьяньїма [739].

Нерівномірність соціально-економічного розвитку країн і регіонів світу віддзеркалює фактичний стан глобальної несправедливості. Цей аспект в недалекому майбутньому залишатиметься одним з основних факторів напруги у всесвітньому масштабі. Дослідження, проведене благодійною організацією Oxfam, показує, що найбагатший 1% невдовзі володітиме більшим багатством, ніж інші країни світу разом узяті, підкресливши масштаб глобальної нерівності. За нинішніх темпів зростання 1% матиме понад 50% світової частки багатства в 2016 році. Їх багатство неухильно зростає, збільшившись з 44% в 2009 році до 48% в 2014 році. 1% має в середньому багатство в розмірі \$ 2,7 млн. (на дорослого). На 80% населення в світі припадає лише 5,5% світового багатства, а середній рівень цього багатства складає 3851 \$ (2544 £) у 2014 році, що приблизно в 700 разів менше, ніж у «золотого відсотка» [807].

У доповіді ООН за 1999 рік «Глобалізація з людським обличчям» підкреслюється, що співвідношення між доходами п'яти найбагатших та п'яти найбідніших країн складало в 1960 році 30:1, в 1990 році – 60:1, в 1997 році – 74:1. Нині зазначене співвідношення підступається до позначки 100:1. За розрахунками експертів Credit Suisse, «щоб увійти у верхню половину списку жителів планети (виходячи з їх добробуту), необхідно володіти річним доходом, котрий перевищує 3650 \$. Однак для потрапляння у верхні 10% потрібно вже 77000 \$, а в 1% – 798000 \$. Зростаюча нерівність стримує боротьбу з глобальною бідністю, причому відбувається це в період, коли кожній дев'ятій людині в світі не вистачає їжі, а понад 1 млрд людей живуть менш ніж на 1,25 \$ на добу. «Зростання нерівності двічі вдаряє по бідняках – вони отримують меншу частку «економічного пирога», а, оскільки нерівність уповільнює розвиток економіки, то самого пирога стає все менше й менше», – акцентує увагу виконавчий директор Oxfam International Вінні Б'яньїма» [221].

За даними Оксфам, 1% найбагатших людей планети в сукупності володіє капіталом в \$ 110 трлн, що в 65 разів перевищує добробут найбіднішої половини населення земної кулі, генеруючи «значну загрозу існуючим політичним та економічним системам». «Неймовірно, але в ХХ 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 сайт RT слова Вінні Б'яньїми, виконавчого директора Оксфам. 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 Брексіл на референдумі у 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)» [739].

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 складає приблизно 5,5 : 1. Але розрив між середнім прибутком у Великобританії й одного з нею рівня країнах, з одного боку, та Бангладеш, – з іншого, складає вже 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 із часів холодної війни, однак його смислова коректність, адекватність наявному не зазнала істотних деформацій: як і тридцять років тому, сьогодні можна з упевненістю говорити про все той же мільярд мешканців Землі, рівень життя якого значно вищий аналогічного у решти людства. Впродовж попередньої третини століття відбулося 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 складають від однієї чверті до третини. У регіонах, де проблема недоїдання є 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 же показник досягає 1520 калорій» [658].

Саме золотий мільярд є основним споживачем сучасних інформаційних благ: його представники формують кістяк аудиторії комп'ютерних користувачів, мобільних цифрових пристроїв, інтернету тощо. У потилицю золотому першому мільярду дихають мільярди другий і третій, які бажають і частково вже хочуть допомогти споживати вищезазначені ресурси. А значить, непогано було б зрозуміти, які вони. Отже, «другий мільярд відрізняється від першого насамперед географічно. На Заході про золотий мільярд чули небагато, більш популярний зворотний термін – третій світ (спочатку так називалися країни, що не приєдналися ні до західного, ні до радянського блоку). Так-от: другий мільярд проживає саме там, у країнах третього світу, що розвиваються. Це Південна Америка, Африка, Індія, почасти Китай. І коли Facebook купувала WhatsApp, вона отримала доступ саме до другого мільярду 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 по-

зиції – 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 підміняють СМС (одну з найдорожчих інформаційних послуг)» [273].

А ось третій мільярд розділяє з попередніми двома вже «не географічна, а комунікаційна прірва. Представники третього мільярда живуть у цілому там же, 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-фаю» Outernet. На низькій орбіті планується розгорнути угруповання із сотень мікросупутників, кожен з яких забезпечуватиме якимись матеріали з інтернету: новинами, освітнім контентом, розважальними передачами. Споживати такі інформаційні ресурси зможе майже кожен бажаючий – потрібно лише цифровий пристрій, який підтримує звичайнісінький Wi-Fi. Зв'язок буде практично одностороннім: «слухачі» не отримують 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 [273].

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. Тож саме час задуматися, які програми й інформаційні сервіси будуть запитані його представниками. Творці WhatsApp – свідомо чи ні – зрозуміли потреби другого мільярда і зробили на цьому свої мільярди. Хто освоїть третій мільярд?» [273].

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 гішому – вороже налаштована стосовно етнонаціонального цивілізаційного формату. Річ у тім, що кожна етнонаціональна ойкумена так чи інакше, більшою чи меншою мірою функціонує на принципах протекціонізму і гос-

подарської 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 ж 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 глобальній економічній системі вартість підприємства є сумою вартості всіх його акцій, а не всіх його активів, тобто величиною, котра залежить від віртуального чинника, – стану ринку, тобто настроїв вкладників. У разі зміни настрою вартість компанії впродовж лише кількох годин може впасти або вирости в десятки процентів – і це при тому, що її активи не зазнали змін. Для економіки важливо, що кількість акцій у кожного окремого власника настільки незначна, що він не може здійснювати істотного впливу на управління компанією. У новій економічній системі не власники, а наймані робітники – менеджери, очолюють підприємство; самі ж власники не причетні до ухвалення найважливіших рішень.

У сфері політики постмодерне суспільство також є неklasичним об'єктом, керованим безліччю мікроскопічних сил, що репрезентують інтереси окремих громадян. Сучасне глобальне суспільство відрізняється поступовим розмиванням політичної сфери. З одного боку, це пов'язане з імплузією мас, повною байдужістю більшості населення до політичних процесів і їхньою симуляцією вибору, який надається їм владною системою; з іншого, – із втратою значення політичних інститутів національних держав на тлі транснаціональних корпорацій і глобальних процесів (не лише економічних). У результаті глобальне суспільство постає аморфним, фрагментованим, дезінтегрованим, таким, що містить два нерівноважні різновиди: основний – породжений активністю транснаціональних структур та додатковий – репрезентований сукупністю державних утворень. Як відзначив Е. Тоффлер, якщо технологія другої хвилі сприяла одноманітності, то технологія третьої хвилі забезпечує соціальну багатоманітність.

Об'єднання в межах соціальної цілісності великої кількості соціальних інститутів, що належать до різних типів соціальності – від найбільш архаїчних до ультрамодерних, покликаних до життя новими технічними можливостями, породили настільки складний еkleктичний конгломерат соціальних зв'язків, що говорити про якісь закономірності, котрі визначають його розвиток, практично неможливо. При цьому окремі культурні, географічні, політичні та соціальні локальності не заперечуються і не уніфікуються єдиним глобалістичним процесом, а включаються в єдиний світ як складові частини. «Глобально» – означає «в багатьох місцях водночас», тобто транслокально. Згідно з Роландом Робертсоном, глобалізація завжди пов'язана з локалізацією, що дає підстави визначати сучасний світ як «глокальний».

Сутність проблемного виклику глобалізації на адресу всієї культурно-цивілізаційної сфери (більшою мірою культурної, ніж цивілізаційної) полягає в уніфікаційній мегатенденції, які 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 позбуватися – і якомога швидше.

Важко розраховувати на динамізм і ефективність особистісного розвитку за обставин, які Мішель Фуко саркастично відрекомендував «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.

В епоху, яка іменує 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» [218]. Як влучно зауважив Гі Дебор, «вистава – це ідеологія *rag excellence*, бо в усій своїй повноті вона виявляє і окреслює сутність всіх ідеологічних систем, яка полягає в зубожінні, підпорядкуванні та запереченні реального життя» [218].

Люди завжди приносили, приносять і будуть приносити жертви «божествам» локального значення (любові, комерції, насильству, території, виробничій діяльності, їжі, красі тощо). Імена цих божеств можуть змінюватися, але функція, яку вони виконують, залишається незмінною.

Соціальна дійсність у вигляді спектаклю і акцентованої театралізації всіх сфер буття набула чітких ознак аж ніяк не раптом і не на порожньому місці. Це – результат тривалої ідейно-стилістичної спадкоємності, яка сягає своїм корінням принаймні часів бароко: «Театр і фестиваль, театральне свято стали найважливішими досягненнями бароко, в них будь-яка художня виразність набуває сенсу лише стосовно декорації. Ця конструкція сама по собі стає центром уніфікації, і центр цей слугує переправою через бурхливу річку хаосу, хиткою рівновагою в динамічному безладі. Та важливість, часом надмірна, якої набувала концепція бароко в тодішніх дискусіях з естетики, була вираженням побоювань, що художній класицизм неможливий, адже протягом п'яти століть усі зусилля, спрямовані на створення нормативного класицизму або неокласицизму, призводили лише до появи нетривких, надуманих конструкцій, які користувалися мовою держави, мовою абсолютної монархії

або революційної буржуазії, одягненою в римські тоги. Слідами бароко пройшли згодом усі течії – від романизму до кубізму: всі вони належали лише до все більш індивідуалізуючого мистецтва заперечення, безперервно оновлюючись – аж до остаточного роздроблення і заперечення самої художньої сфери» [203, с. 112].

На думку Гі Дебора, спектакль – чи не найбільш влучна концептуальна метафора для сутнісного змалювання сучасного суспільства: «Спектакль – це епічне оспівування боротьби між товарами, нескінченної боротьби, в якій жоден товар не візьме приступом Трою і йому не вдасться домогтися гегемонії. Вистава славословить не людей і їх зброю, а товари і їх війни. У цій сліпій боротьбі кожен конкретний товар, покликаний бажанням перемогти всі інші, несвідомо домагається більшого: відтепер товар стає світом, що одночасно означає те, що сам світ стає товаром. У цьому й полягає хитрість товарного розуму: поки індивідуальні риси товару зношуються і стираються в цій боротьбі, загальна товарна форма рухається до своєї абсолютної, загальної реалізації» [203, с. 114].

Як слушно зауважує Гі Дебор, «разом із виникненням вистави втрачається колишня єдність світу, а масове поширення вистави чудово демонструє, наскільки жахливою була ця втрата: абстрагування праці й усього виробництва знаходить своє ідеальне вираження в спектаклі, для якого формою конкретного існування якраз є абстракція. У виставі крихітна частина світу хоче видати себе за весь світ у цілому, вона навіть вважає себе кращою і повноціннішою цього світу. Вистава є ніщо інше, як повсякденна мова цього поділу. Глядачів ніщо не пов'язує один з одним, окрім вистави, зачаровуючого центру, який притягує до себе всі погляди й увагу, чим підтримує ізоляцію глядачів один від одного» [203, с. 115].

Важливою особливістю слід визнати той факт, що «псевдоподії, які за допомогою вистави навіюються всією своєю масою на поінформованого про них індивіда, насправді ним не проживаються; більш того, вони просто губляться в загальному потоці, адже з кожним новим імпульсом вистави одна псевдоподія ментально змінюється іншою. Все пережите людиною, виявляється позбавленим будь-якого зв'язку з реаліями суспільства чи навіть перебуває в прямій суперечності з ними. Це – індивідуальне проживання розділеного, відчуженого повсякденного життя, позбавленого своєї мови, своєї концепції. У нього немає критичного підходу до власного минулого. З ним не можна ніяк зв'язатися. Воно залишається незрозумілим і забутим на догоду помилковій пам'яті вистави – пам'яті безпам'ятства» [80, с. 117].

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 у 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 інтераціоналізму – особистість.

Історично моральна свідомість виникла в грецькому полісі як нова форма буття людини. Людина в полісі вперше стає вільним громадянином, який несе відповідальність за свої вчинки. Тобто він уже не детермінований традиціями і звичаями, які повністю визначали б усе його життя, не залишаючи місця для вибору. У полісі людина вільна робити власний вибір.

У сучасному світі склалися умови для утворення нового поліса, але вже у всесвітньому масштабі. Ідея світового поліса не нова: вона завжди іманентно присутня в європейській інтелектуальній традиції. Вірогідно, принципи полісного устрою суспільства є базисними для світоглядної культури Заходу. Ідею всесвітнього поліса, зокрема, відображав кантівський концептуальний акцент «всесвітнього громадянства». На перетині ХХ – ХХІ століття З. Бауман виразно реінтерпретував цю ідею. Він наполягає на «необхідності глобальних структурах, здатних протистояти згубним тенденціям ринків і фінансового капіталу. На думку З. Баумана, якщо людство справді хоче впоратися з великою кількістю найсерйозніших проблем у вигляді екології, тероризму і міжнаціональної ворожнечі, то альтернативи створенню єдиного світового поліса (за версією Канта – єдиної держави у всесвітньому масштабі) просто не існує.

Однак у цілому сучасна філософська думка досить скептично оцінює реалістичність перспектив поновлення полісного життя в наш час. До того ж не слід ігнорувати пересторогу Канта про те, що перспектива створення світової держави завжди вагітна або світовим деспотизмом, або світовою анархією: ці спокуси іманентні й генеалогічно притаманні полісній формі соціальної життєдіяльності, а надійних механізмів попередження й подолання таких недоліків ні соціум у цілому, ні його інтелектуально-концептуальна вертикаль досі не має у своєму розпорядженні.

Саме в умовах глобального світу роль моральної свідомості істотно зростає на тлі відчуження, анонімності та втрати особистих зв'язків між людьми. Це зумовлено загальною невизначеністю чи не всіх сфер життєдіяльності сучасного суспільства, а невизначеність якраз і постає джерелом та об'єктивною передумовою загострення моральної свідомості.

ПІСЛЯМОВА

Уявлення про справедливість є невід'ємним елементом, імперативною складовою практично кожної ціннісної системи і світогляду взагалі. Разом із тим **будь-якому епохальному (конкретно-історичному) формату соціокультурної дійсності відповідає оригінальний і навіть унікальний смисловий вердикт щодо справедливості загалом і її окремих аспектів зокрема.**

Справедливість належить до переліку основних світоглядно-аксіологічних маркерів, на підставі яких здійснюється не лише стихійне, а й ретельно організоване регулювання суспільної життєдіяльності. Уявлення про справедливість істотно детерміновані багатьма аспектами суспільної дійсності, які утворюють когнітивне, аксіологічне і психологічне середовище сприйняття справедливості загалом і її функціонального покликання зокрема. Кризовий стан суспільства призводить до смислової невизначеності базових світоглядних регулятивів суспільного буття і вольової деморалізації суспільної свідомості. Жертвою такого status quo стають уявлення про справедливість та її функціональну істотність для суспільної життєдіяльності.

У процесі історичного розвитку відбувається еволюція форм світогляду, внаслідок чого змінюється зміст і особливості уявлень про справедливість. Фактично історичні типи цінностей постають смисловими образами справедливості. До переліку основних елементів формування уявлень про справедливість належать, по-перше, цінності, потреби й інтереси; по-друге, соціальні очікування (експектації) і соціальні уявлення (смислообрази) про належний рівень і форми (ідеал) справедливості; по-третє, габітуалізовані (узвичасні на рівні усталених упродовж тривалого часу стереотипів) вимоги щодо виконання соціальних ролей, критерії оцінки належного, а також ступінь реалізації прав і свобод.

Хоча фактор справедливості позначений трансісторичною значущістю практично для всіх соціокультурних ойкумен, демаркація смислових акцентів та ієрархій справедливості завжди історично й культурно конкретна. Соціокультурна специфіка суспільства так чи інакше надає змістової і ментальної своєрідності уявленням про справедливість, задає й детермінує таку своєрідність у конкретних деталях і особливостях. Що стосується почуттєвого фону справедливості, то він як на індивідуальному, так і надіндивідуальному рівні регламентує конотативну (емоційно-вольову) артикуляцію буттєвої дійсності й евентуальності.

Кожна соціокультурна спільнота базується на ідейному фундаменті, котрий відображає особливості світоглядних процесів, відповідно до яких відбувається оновлення й увиразнення уявлень про справедливість. Неможливо штучно інкорпорувати в суспільну свідомість або силоміць нав'язати їй несумісні з її світоглядним стереотипізмом уявлення про справедливість.

В основі загальнофілософського тлумачення принципу справедливості знаходиться певна еквівалентність, симетрія (причин – наслідкам, покарань – злочинам, дійсного – належному тощо). Соціально-філософська складова

загальнофілософського тлумачення принципу справедливості оперує еквівалентністю, яка має не абстрактно-методологічне, а соціально-прикладне значення. Щоправда, за великим рахунком, кожна абстракція загальнофілософського гатунку в принципі може бути екстрапольована на соціально-прикладний рівень – більше того, коректність і ефективність будь-яких соціально-прикладних рекомендацій безпосередньо залежить і є абсолютно когерентною регламентним нормам загальнофілософського рівня. Смилова й концептуальна розбіжність між цими рівнями апріорі свідчить про неадекватність, упередженість і тенденційність соціально-прикладної пропозиційності, про намагання «вигадати колесо», яке нібито спроможне ефективно рухатись на принципово інших алгоритмах, ніж «колесо загальнофілософське».

Особливість еволюції зазначеної еквівалентності полягає в рухові від буквальної відповідності (у вигляді принципу таліона: око – за око, зуб – за зуб) до відповідності якомога більш поліваріативної. Зокрема, з часом у багатьох соціокультурних ойкуменах платою за життя почав слугувати «вергельд» (здебільшого фінансово-економічний), який на конвенційному рівні визнається еквівалентним життю. Зрештою, цей принцип стосується не лише фундаментальних аспектів життя та смерті, а й будь-яких інших проблемних і контраверсійних аспектів життєдіяльності як індивідуального, так і суспільного гатунку.

Уявлення про справедливість постає тим спільним ціннісним знаменником, який дозволяє виносити судження про виправданість, доцільність існування суспільно-політичних структур, у межах яких розгортається життєвий сценарій кожної людини. На основі застосування цієї нормативної категорії виносяться вердикти щодо того, чи варто прийняти навколишню соціальну дійсність у даному вигляді, чи її слід відкоригувати, а, можливо, навіть повністю зруйнувати й вибудувати заново несучі конструкції соціуму, докорінно змінити обличчя чинного статус-кво суспільних відносин.

В основі вибору на користь того чи іншого вердикту щодо справедливості лежить двоєдина сукупність, симбіоз соціокультурного та соціально-статусного факторів: принципова відмінність соціокультурних середовищ і соціальних статусів за принципом симетрії обумовлює несумісність уявлень про справедливість на світоглядному, аксіологічному, концептуальному, етичному, деонтологічному та інших рівнях.

Володіючи значним інтегративним потенціалом, **ідея справедливості не повинна зводитись до суто умоглядної конструкції: вона повинна враховувати культурні та історичні традиції суспільства конкретно-історичного формату. Варіативність діапазону смислових різнотлумачень справедливості детермінована насамперед істотністю соціокультурних відмінностей різних соціумів та історичних епох.**

Уявлення про справедливість, незважаючи на їх індивідуальні відмінності та різні сфери застосування, завжди мають у своїй основі певний об'єктивний соціокультурний статус-кво – той сутнісний компенді-

ум, який заданий історичним досвідом, потребами і усвідомленими перспективами конкретного суспільства. На рівні цієї фундаментальної детермінанти перетинаються особисті життєві настанови індивідів, загальнолюдські потреби й інтереси, соціокультурні особливості суспільства, а також змістовно-аксіологічна специфіка епохи в цілому.

Відсутність консенсусу щодо змістової ієрархії уявлень про справедливість є наслідком багатьох причин – зокрема, поліаспектності світоглядного маркера справедливості, етичної та аксіологічної призми, крізь які оцінюється те чи інше явище на предмет відповідності канонам справедливості. Однак основне і вирішальне значення має симбіоз соціокультурних факторів, засобом якого відбувається тестування справедливості.

В основі будь-якої концепції, парадигми чи стратегії справедливості перебуває критерій симетрії між дійсним та належним – наскільки дійсне відхиляється від належного, настільки воно несправедливе і підлягає корекції. Маючи на рівні масової свідомості статус належного, справедливість знаходить відображення в масовій свідомості у формі очікувань (експектацій).

Соціальні очікування визначають міру між належним та дійсним щодо реалізації прав людей насамперед на свободу і рівність. Справедливість віддзеркалює ступінь відповідності реальному статус-кво очікуваних уявлень індивідів про свої права на рівне становище і вільне самовизначення. Люди виходять з того, що їх права і свободи є вродженими, тобто мають бути невід’ємною і невідчужуваною частиною їхнього життя. Лише такий стан речей має реноме справедливого на рівні масової свідомості. Тому невідповідність очікуваних уявлень буттєвим реаліям вважається несправедливістю.

Загалом змістову квінтесенцію справедливості визначає симетрія, еквівалентність і відповідність дійсного та належного, ступінь когерентності дійсного належному. Справедливе – значить апіорі морально взірцеве й еталонне, а апостеріорі щонайменше прийнятне, таке, що не суперечить фундаментальним світоглядним уявленням про належне.

У наш час найбільш дражливим проблемним статусом позначені аспекти смислового, символічного та аксіологічного еквівалентів справедливості в різних соціокультурних ойкуменах, генезис поглядів на справедливість, еволюція раціонального обґрунтування принципів справедливості, історичних моделей справедливості. Статус вочевидь перспективних мають дослідження соціокультурних особливостей масової свідомості як фактора формування, еволюціонування змістових маркерів і смислових акцентів справедливості, а також концептуальне коригування справедливості в контексті глобалізації та соціально-економічних трансформацій і модернізацій.

Дискусії щодо різних аспектів справедливості та несправедливості, які точаться в наш час, поява нових концептів справедливості на кшталт глобальної справедливості, гендерної справедливості, географічно-кліматичної справедливості і т. ін. пов’язані з тим, що пріоритетні в попередню епоху

фактори розподілу благ поступово, але невпинно поступаються місцем драматичним викликам у сфері екологічної рівноваги, якості й цільовим орієнтирам життєдіяльності індивіда й суспільства. В результаті концептуальні основи справедливості набувають усе більш міждисциплінарного характеру і втрачають свою специфічно філософську спрямованість. Тим не менше, питання про природу і сферу застосування справедливості залишається питанням насамперед філософським, а вже потім – юридичним, економічним і психологічним.

Оскільки на уявлення про справедливість повною мірою поширюється принцип розвитку, то цілком закономірно, що дебати з приводу цього феномену ніколи не завершуються. Особливість сьогодення полягає в тому, що вістря дискурсу зосереджене вже не стільки навколо власне проблеми справедливості, скільки на обговоренні низки суміжних тем – на амбівалентних аспектах політичної легітимності, колективної та індивідуальної відповідальності, функціональних межах держави, на колізіях ідентичності тощо. Демаркаційні лінії між окресленими парадигмами часто-густо розмиваються, тому об'єктивно загострюється потреба побудови інтегративної теорії справедливості.

У сучасному дискурсі справедливості можна виокремити два основні теоретичні напрями – універсалізм та контекстуалізм, які відрізняються один від одного насамперед розумінням ролі суспільства й розуму як першовитоків принципів справедливості. Втім, у межах як універсалізму, так і контекстуалізму, репрезентованого комунітаризмом, існують свої напрями, які в багатьох аспектах істотно відрізняються (зокрема, В. Кімліка виокремлює в комунітаризмі три таких напрями, змістовну демаркацію двох напрямів пропонує ліберальна традиція). З огляду на такі особливості вести мову про дві школи в теорії справедливості, які концептуально чи парадигмально протистоять одна одній, можна лише умовно, зі значними застереженнями.

Представники універсалізму та комунітаризму дискутують із приводу принципів, що визначають специфічні соціальні практики, пов'язані з формуванням усталених соціальних зв'язків, які, власне, й забезпечують соціальну єдність як фундаментальну умову доцільності й самої можливості суспільної форми життєдіяльності (а відтак – і її функціональної ефективності). Тому було б коректно оперувати двома принципово різними парадигмами розуміння індивіда й суспільства, витoki яких містяться у працях філософів античності й Нового часу: для універсалізму такою першоосновою постає філософія Платона і представників контрактуалістської теорії, а для контекстуалістів – концептуальний спадок Аристотеля, а також структуралізм, ідеї пізнього Л. Вітгенштайна та соціологічна теорія П. Бурдьє.

У повній відповідності з логікою і закономірностями еволюційного становлення концептуальна основа теорії справедливості все більше деталізується, набуваючи інкрементальних ознак. У понятті «справедливість» відбувається приріст значущості дедалі більшої кількості смислів: аксіологічного, правового, етичного, політичного. Крім того, в наш час по-

няття справедливості не може бути предметно розглянуте поза аналізом глобалізаційних процесів. У категоріальній сітці теорії справедливості з'являються нові смислові акценти, значущість яких із часом не лише увиразнюється, а й набуває ключового значення для предметного оперування проблематикою справедливості як життєво важливого фактора загальнолюдського буття.

Нові образи і змістовні чинники справедливості простежуються в різних аспектах – системному, теоретико-методологічному та індивідуально-особистісному. Це обумовлює не лише можливість, а й доцільність їх інтегральної рефлексії, а також актуалізує дослідницькі зусилля з формування консенсусного або, принаймні, конвенційного уявлення про справедливість.

Виконуючи нормативну функцію, справедливість постає тим фактором, який регламентує взаємодію соціальних суб'єктів. За різних соціальних умов справедливість може наповнюватися різним змістовною ієрархією. Зазначені відмінності є результатом еволюціонування теоретичних поглядів на справедливість і соціокультурних детермінант справедливості. При цьому **соціокультурна ситуація самим фактом наявності безлічі смислових універсумів заперечує генералізаційні підходи до справедливості.**

У ситуації розлогої смислової і критеріальної варіабельності індивід змушений рефлектувати, аналізувати, співвідносити різні часткові аспекти справедливості з універсальними імперативами. Перевага такого стану речей не підлягає сумніву, адже він сприяє індивідуальному пошуку, виявленню та ієрархізації уявлень про справедливість. Однак існує і недолік, який полягає в тому, що цей статус-кво істотно обмежує можливості смислого й значеннєвого узагальнення в окресленій предметній сфері.

Людство в цілому й кожен індивід зокрема 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, а **різні соціокультурні ойкумени можуть оперувати несумісними логіками.** Такий на перший погляд єретичний вердикт насправді є доволі очевидним, оскільки **канони логіки – це не трансчасова чи транскультурна константа, а результат особливостей соціокультурного розвитку, істотні відмінності яких на рівні різних соціумів неухильно позначаються на фундаментальних світоглядних і життєдіяльних вердиктах щодо дійсного та належного, добра та зла, бажаного та категорично неприйняттого.**

Подібним чином міркував і О. Шпенглер, який у «Присмерку Європи» концептуалізував тезу про існування логік різного типу: логіки Аристотеля, арабської логіки, логіки індуїзму тощо. У цьому контексті варто згадати і А. де Сент-Екзюпері, який є автором далекоюсяжної 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 його дивакуватим ліхтарем. Такі «різні планети» по-

стають не лише й не стільки топографічно-онтологічним, скільки екзистенційно-світоглядним відображенням різних соціокультурних парадигм, які в абсолютній відповідності з особливостями парадигмальної демаркації частогусто істотно відрізняються одна від одної – аж до несумісності, до рівня мимобіжних прямих.

Концептуально споріднену з А. де Сент-Екзюпері сентенцію висловив Дж. Сантаяна в книзі «Розум у релігії»: «Кожна жива релігія відрізняється чітко вираженою своєрідністю. Її сила полягає в особливому посланні, в одкровенні, зрештою, в 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 тією змістовою квінтесенцією, яку ми ідентифікуємо з релігією» [142, с. 104]. Вочевидь, ця теза підлягає коректній екстраполяції на абсолютну більшість сфер культурно-цивілізаційної і суспільно-політичної дійсності всіх часів і народів.

У наш час ознак прогресуючої тенденції набуває невідповідність світоглядних основ існуючого соціокультурного типу суспільної життєдіяльності сучасним, а прецінь – перспективним соціальним потребам. Цей фактор стратегічного ризику актуалізує необхідність розробки парадигмальних основ, які сприятимуть розкриттю етично-аксіологічного потенціалу і виявленню істотних механізмів взаємозв'язку якісних інтенцій людини і суспільства.

Принагідно зазначимо, що, аналізуючи ключові зміни, які відбувалися в епоху осьового часу (800 – 200 роки до н. е.), Карл Ясперс виокремив чотири періоди людської історії: 1) прометеївську епоху (виникнення мови, знарядь праці та використання вогню); 2) епоху великих культур стародавнього світу (писемність, магія, державність); 3) осьову епоху (формування людини світоглядно-ефективного, відкритого формату); 4) епоху науки і техніки (світ як єдина сфера спілкування, обміну і взаємозбагачення). При цьому Ясперс концептуалізував «два подихи» всесвітньої історії: перший подих – це прометеївська епоха, великі культури стародавнього світу та осьовий час. Другий подих бере свій початок з епохи науки й техніки (другої прометеївської епохи) і за логікою має призвести до «другого осьового часу», основою ідентифікаційною ознакою якого має бути «справжнє становлення людини».

Мілан Кандела переконливо обґрунтував тезу, відповідно до якої найбільшою проблемою сучасності є несправжність у вигляді тотальних декорацій, а найбільшим ворогом такого різновиду тоталітаризму є людина, яка вміє самотійно і критично мислити, формулювати гострі запитання, котрі, немов ножем, розтинають полотно життєвих декорацій, даючи змогу з'ясувати, що ж за ними знаходиться. Уникати спокуси стати саме такою людиною не варто вже хоча б тому, що, як іронічно зауважив Бертран Рассел, з часом спокуси самі почнуть уникати вас.

Безперечно, на цьому шляху на кожного дослідника чатує безліч різноманітних ексцесів і форс-мажорних обставин, втім, як писала Доллі Партон, якщо мрієш про райдугу, то треба бути готовим потрапити під дощ. Тому не зайвим буде побажання всім шукачам успіху й натхнення. Також доречною виявиться хоч і іронічна, але водночас спонукальна світоглядна максима Уїнстона Черчилля: успіх – це рух від невдачі до невдачі без втрати ентузіазму.

Подібно до магічного кристалу чи філософського каменю справедливість здійснює активний вплив на суспільну свідомість, істотно коригує (прискорює або гальмує) динаміку всіх сфер суспільного буття. Уявлення про неї сприяють тематично-змістовній структуризації свідомості й картин світу (світоглядів), увиразнюють рельєф аксіологічних та телеологічних пріоритетів. З урахуванням такої світоглядної демаркації формуються і формулюються соціально-політичні, етичні, естетичні ідеали, норми, правила й принципи.

Змістові ознаки справедливості хоч і наділені трансісторичною значущістю, проте не є константними в трансісторичному сенсі: на уявлення про справедливість цілком поширюється принцип історизму – тобто вони зазнають неухильних змін у процесі трансформації факторів впливу і ключових причинно-наслідкових зв'язків. Вирішальне значення мають соціокультурні та ментальні чинники суспільної життєдіяльності, сформовані на підставі взаємодії основних елементів системи суспільного досвіду.

Слід враховувати, що бінарні опозиції (дистинкції) на кшталт справедливе/несправедливе, добро/зло, прекрасне/потворне, сакральне/профанне і т. ін. віддзеркалюють фундаментальні, субстанційні протиріччя, чи пак – несумісності. Ця обставина зумовлює декілька істотних особливостей – зокрема, саме бінарним опозиціям притаманний найвищий рівень інтроспекції, світоглядно-цілепокладаючої пропозиційності та патологічних крайнощів. Показовою в цьому сенсі є книга Пітера Бергера «Запрошення в соціологію: гуманістична перспектива» (1963) [60, с. 44-45], в якій проілюстровано взаємозв'язок між «людиною в суспільстві» та «суспільством у людині».

Часто можна бути свідком аналогій між принципом справедливості та принципом «невидимої руки» як основи класичного лібералізму. Втім, коректність таких порівнянь і екстраполяцій викликає чимало обґрунтованих сумнівів. Критики обґрунтовано зазначають, що ця світоглядна позиція містить значно більше наївності, ніж переконливої концептуалістики, а **універсального інваріанта справедливості взагалі не існує: коректно вести мову лише про частковий інваріант справедливості, котрий поширює свої змістові повноваження на конкретно-історичну систему буттєвих координат певної соціокультурної ойкумени.**

Труднощі з напрацюванням консенсусних норм справедливості зумовлені різними причинами. Передовсім слід враховувати, що людині притаманне не абстрактне проникнення у сутність речей, а співвідношення реальності з людським світом, тому кожна спроба елімінувати загальнолюдську

перспективу, відштовхуючись від взірця певної конкретно-історичної картини світу призводить не до об'єктивності, а до упередженості й непорозумінь. Головною перешкодою на шляху реалізації принципу справедливості є надмірна суб'єктивістська ангажованість – як влучно зауважив Людвіг фон Мізес, «відсутність бажання слухати за умов гіпертрофованого бажання бути почутим».

Якщо суспільна свідомість утворює лише ілюзійну єдність, якщо між її окремими елементами існують істотні відмінності, якщо члени суспільства відчутно відрізняються в мотиваційній і цілепокладаючих аспектах життєдіяльності, то не варто дивуватись, що їхні уявлення про справедливість мають широкий діапазон різнотлумачень, які практично неможливо звести до спільного критеріального, аксіологічного і цілепокладаючого знаменника. Зрештою, жертвою такого причинно-наслідкового стану речей є уявлення не лише про справедливість, а й про інші визначальні регулятиви суспільного буття.

Принципова корельованість дослідницької ефективності справедливості та герменевтичних, аргументаційних і дискурсних інструментів, які таку дослідницьку ефективність визначають, спонукає до констатації: для побудови ефективної моделі справедливості необхідно оперувати якомога більшою кількістю чинників, що роблять вирішальний екзегетичний внесок у практику функціонування феноменів справедливості. Ефективність такої моделі справедливості є конкретно-історичною (тут-і-тепер), а не трансісторичною і універсально-всезагальною (скрізь-для-всіх-і-назавжди). Ця обставина зумовлює доцільність рефлексійно-феноменологічного (значеннєвого) підходу, котрий акцентує увагу на необхідності проведення ретельної інструментальної демаркації всіх засобів актуалізації потенціалу справедливості, а також тих критеріально-сміслових диференціалів, завдяки яким відбувається тлумачення справедливої дійсності.

Мегатренд, який віддзеркалює внутрішню логіку світоглядного генезису сьогодення, спонукає до руху в напрямку від науки до етики – точніше, до етизації науки, до побудови надійного етичного підмурівку, завдяки якому споруди науки й інших соціальних інститутів отримають надійний і ефективний соціальний статус, уникнуть проблем світоглядної короткозорості й функціонального дегенератизму, не переоцінюватимуть своїх можливостей і соціально-історичних повноважень. Іншими словами, йдеться про обов'язок суспільства забезпечувати дієздатність фундаментальних канонів моралі на рівні законів і соціальних інститутів.

У кризовій ситуації непевності соціальних перспектив, аморфності аксіологічного рельєфу й смислових орієнтирів слід орієнтуватися на дотримання регламентних вимог того, що М. Вебер назвав «етикою відповідальності». Відповідно до концептуалістики П. Бергера, вкрай важливою є також «когнітивна повага» до ідеалів, вірувань, думок і навіть упереджень інших людей, груп, культур; неприпустима зверхність до багатоманітності значень і смислів, якими живуть представники інших соціокультурних ойкумен. Ли-

ше за умови дотримання таких вимог перспективи конвенційних уявлень про справедливість набувають реалістичних, правдоподібних ознак.

Діапазон варіативності сутнісних ознак справедливості надзвичайно розлогий: цей культурно-цивілізаційний феномен нескінченний за критерієм буттєвої феноменології і невичерпний з погляду багатоманітності способів репрезентації. Уявлення про справедливість неможливо «почати і закінчити», а можна лише перманентно поглиблювати критичну й евристичну рефлексію щодо численних складових, факторів і чинників становлення даної предметної сфери. Той теоретико-праксеологічний проект, якому вдасться впоратися із зазначеним завданням найбільш переконливо, володітиме не лише пальмою наукової першості, а й найбільшим потенціалом ідейно-світоглядного навіювання, суспільно-телеологічної впливовості.

Підсумкова рефлексія спонукає взяти до уваги концептуальне застереження Блеза Паскаля: чим вищою є людина (антропоморфно, духовно, інтелектуально), тим далі сягають її обрії; проте навіть найвищому з усіх високих не варто бути заручником ілюзії, згідно з якою світ нібито збігається з межами видимого ним горизонту. Насправді причинно-наслідковий рельєф дійсності простягається значно далі світоглядних обріїв кожного з нас. Такий вердикт є вельми доречним для коректного розуміння соціокультурної обмеженості будь-якого вердикту щодо справедливості.

ЛІТЕРАТУРА

1. Абишева А. К. О понятии «ценность» / А. К. Абишева // Вопросы философии. – 2002. – № 3. – С. 138–144.
2. Абрамов М. А. Неопределенность свободы / М. А. Абрамов // Вопросы философии. – 1996. – № 10. – С. 58–70.
3. Абрамов М. А. Воздух свободы / М. А. Абрамов // О свободе. Антология мировой либеральной мысли (I половина XX века). – М.: Прогресс-традиция, 2000. – С. 7–28.
4. Абульханова К. А. Время личности и время жизни / К. А. Абульханова. – СПб.: Алетейя, 2001. – 304 с.
5. Абульханова-Славская К. А. Социальное мышление личности: проблемы и стратегии исследования / К. А. Абульханова-Славская // Психологический журнал. – 1994. – № 4. – 42 с.
6. Авалиани С. Ш. Природа знания и ценности / С. Ш. Авалиани. – Тбилиси: Риони, 1989. – 272 с.
7. Аверинцев С. С. Попытки объясниться. Беседы о культуре / С. С. Аверинцев. – М.: Изд-во «Прогресс», 1988 – 48 с.
8. Автономова Н. С. Миф: хаос и логос / Н. С. Автономова // Заблуждающийся разум? : Многообразие вненаучного знания. – М.: Политиздат, 1990. – С. 30–57.
9. Адлер А. Понять природу человека / А. Адлер; пер. Е. А. Цыпина. – СПб.: «Академический проект», 1997. – 256 с.
10. Адорно Т. Проблемы философии морали / Т. Адорно; пер. с нем. – М.: Республика, 2000. – 239 с.
11. Аксенов Г. Три ипостаси свободы / Г. Аксенов // Открытая политика. – 1985. – № 8. – С. 23–27.
12. Алексеева Т. А. Справедливость как политическая концепция: Очерки современных западных дискуссий / Т. А. Алексеева. – М.: Московский общественный научный фонд, 2001. – 244 с.
13. Алексеева Т. А. Справедливость. Морально-политическая философия Джона Роулса / Т. А. Алексеева. – М.: Наука, 1992. – 112 с.
14. Андреев И. Электронная западня / И. Андреев, Л. Назарова // Свободная мысль. – №1/2014. – С. 122–135.
15. Андреева Г. М. Зарубежная социальная психология XX столетия: Теоретические подходы: учеб. пособие для вузов / Андреева Г. М., Богомолова Н. Н., Петровская Л. А. – М.: Аспект Пресс, 2002. – 287 с.
16. Анкерсмит Ф. Р. Возвышенный исторический опыт / Ф. Р. Анкерсмит; пер. с англ. И. В. Борисова, Е. Э. Лямина, М. С. Неклюдова, А. А. Олейников, Н. Н. Сосна. – М.: Европа, 2007. – 612 с.
17. Анкерсмит Ф. Р. История и тропология: взлет и падение метафоры / Ф. Р. Анкерсмит; пер. с англ. М. Кукарцева, Е. Коломоец, В. Катаева. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 496 с.
18. Антипов А. Продолжение истории // Режим доступа: <http://lib.meta.ua/book/13184/>. – Название с экрана.
19. Аргунова В. Н. Социальная справедливость: социологический анализ: дисс.... докт. соц. наук: 22.00.01 – теория, методология и история социологии / Аргунова Вера Николаевна. – СПб., 2000. – 186 с.
20. Арндт Х. Массы и тоталитаризм / Х. Арндт // Вопросы социологии. – 1992. – Т. 1. – № 2. – С. 24–31.
21. Арндт Х. Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме / Х. Арндт. – М.: Европа, 2008. – 424 с.

22. Арон Р. Введение в философию истории / Р. Арон. Избранное: Введение в философию истории. – М.; ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. – 543 с.
23. Арон Р. Демократия и тоталитаризм / Р. Арон. – М.: Текст, «РИФ», 1993. – 301 с.
24. Арон Р. Измерения исторического сознания / Р. Арон. – М.: Либроком, 2010. – 192 с.
25. Арон Р. Эссе о свободах: Универсальной и единственной формулы свободы не существует: Фрагменты / Р. Арон // Полис. – 1996. – №1. – С. 128–137.
26. Арутюнян М. П. Миф и идеал в структуре мировоззрения / М. П. Арутюнян // 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.
27. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти / Ф. Арьес; пер. с фр. / Общ. ред. Оболенской С. В.; предисл. Гуревича А. Я. – М.: Издательская группа «Прогресс» – «Прогресс-Академия», 1992. – 528 с.
28. Асмус В. Ф. Диалектика необходимости и свободы в философии истории Гегеля / В. Ф. Асмус // Вопросы философии. – 1995. – № 1. – С. 52–69.
29. Аутвейт У. Реализм и социальная наука / У. Аутвейт // Социо-логос. Общество и сферы смысла. Т. 1. – М.: Прогресс, 1991. – С. 141–170.
30. Афоризмы. По иностранным источникам. – М.: Прогресс, 1966. – 415 с.
31. Бадью А. Загадочное отношение философии и политики / А. Бадью. – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2013. – 112 с.
32. Бадью А. Можно ли мыслить политику? Краткий курс метаполитики / А. Бадью. – М.: Логос, 2005. – 240 с.
33. Байбурин А. К. Ритуал в системе знаковых средств культуры / А. К. Байбурин // Этнознаковые функции культуры. – М.: Наука, 1991. – С. 43–58.
34. Баклушинский С. А. Развитие представлений о понятии «социальная идентичность» / С. А. Баклушинский, Е. П. Белинская // Социальная психология: хрестоматия / под ред. Е. П. Белинской, О. А. Тихомандрицкой. – М., 2003. – С. 124–133.
35. Баксанский О. Е., Кучер Е. Н. Современный когнитивный подход к категории «образ мира»: (методологический аспект) / О. Е. Баксанский, Е. Н. Кучер // Вопросы философии. – 2002. – № 8. – С. 52–69.
36. Барг М. А. Эпохи и идеи: становление историзма / М. А. Барг. – М.: Мысль, 1987. – 348 с.
37. Бард А. Нетократия. Новая правящая элита и жизнь после капитализма / Бард А., Зодерквист Я. – СПб.: Стокгольмская школа экономики, 2004. – 252 с.
38. Барт Р. Избранные работы: семиотика, поэтика / Р. Барт; пер. с фр. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. – М.: Прогресс, 1989. – 616 с.
39. Барт Р. Миф сегодня. Текст / Р. Барт // Избранные работы: семиотика, поэтика. – М.: «Прогресс», «Универс», 1994. – 616 с.
40. Барт Р. Мифологии / Р. Барт. – М.: Издательство имени Сабашниковых, 2000. – 288 с.
41. Батищев Г. С. Истина и ценности / Г. С. Батищев // Познание в социальном контексте; РАН; Институт философии. – М.: [б. и.], 1994. – 175 с.
42. Бауман З. Текущая современность: Пер. с англ. под ред. Ю. В. Асочакова / З. Бауман. – СПб.: Питер, 2008. – 240 с.
43. Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества / З. Бауман. – М.: Издательство «Весь Мир», 2004. – 188 с.
44. Бауман З. Индивидуализированное общество / З. Бауман; пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева. – М.: Изд-во Логос, 2002. – 390 с.
45. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин. – М.: Искусство, 1979. – 424 с.
46. Бахтина Т. А. Утопический дискурс: концептуальные основы, эволюция и роль в современном обществе: дис. ... канд. филос. наук.: 09.00.11 / Татьяна Анатольевна Бахтина. – Улан-Удэ, 2005. – 175 с.

47. Бевз Т. А. Менталітет як надбання людської цивілізації / Т. А. Бевз // Сучасна цивілізація: гуманітарний аспект. – К., 2014. – С. 292–303.
48. Бейлин Б. Идеологические истоки Американской революции / Б. Бейлин; пер. с англ. – М. : Новое издательство, 2010. – 308 с.
49. Бейнс К. Либерализм Роулса и коммунитаристская критика / К. Бейнс // Историко-философский ежегодник. – М., 1995. – С. 89–108.
50. Бек У. Космополитическое мировоззрение / Ульрих Бек. – М.: Центр исследований постиндустриального общества, 2008. – 336 с.
51. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну / У. Бек; пер. с нем. В. Седельника, Н. Федорова; послесл. А. Филиппова. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 384 с.
52. Бек У. Трансформация политики и государства в эпоху глобализации / У. Бек // Свобод. мысль XXI. – 2004. – № 7. – С. 3–11.
53. Беккер Г. Сообщество и общество / Г. Беккер. – М. : Наука, 1992. – 134 с.
54. Белый А. Критика. Эстетика. Теория символизма: В 2 т. / А. Белый. – М. : Искусство, 1994. – Т. 1. – 378 с.
55. Белый А. Символизм как миропонимание / А. Белый; сост., вступ. ст. и прим. Л. А. Сугай. – М.: Республика, 1994. – 528 с.
56. Бенвенист Э. Общая лингвистика / Э. Бенвенист; под редакцией, с вступительной статьей и комментарием Ю. С. Степанова. – М.: Прогресс, 1974. – 446 с.
57. Беньямин В. Маски времени. Эссе о культуре и литературе / В. Беньямин. – СПб., 2004. – 480 с.
58. Беньямин В. О понятии истории // Время. Философия. Пространство / В. Беньямин. – Екатеринбург, 1996. – С. 50–60.
59. Бергер П. Общество в человеке / П. Бергер; пер. с англ. О. А. Оберемко // Социологический журнал. – 1995. – № 1. – С. 168–180.
60. Бергер П. Приглашение в социологию: гуманистическая перспектива / П. Бергер; пер. с англ. О. А. Оберемко под ред. Г. С. Батыгина. – М. : Аспект-Пресс, 1996. – 168 с.
61. Бергер П. Социальное конструирование реальности Трактат по социологии знания. Текст / П. Бергер, Т. Лукман; пер. Е. Руткевич. – М. : Московский философский фонд, «Academia-центр», «Медиум», 1995. – 323 с.
62. Бердяев Н. А. О культуре / Н. А. Бердяев // Антология культурологической мысли / [авт.-сост. С. П. Мамонтов, А. С. Мамонтов]. – М. : РОУ, 1996. – 352 с.
63. Бердяев Н. А. Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы / Николай Бердяев. – Берлин : Обелиск, 1923. – 268 с.
64. Бердяев Н. А. Смысл истории / Н. А. Бердяев. – М. : Мысль, 1990. – 300 с.
65. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества / Н. А. Бердяев. – М.: Правда, 1989. – 607 с.
66. Березовая Л. Г. Массовая культура: концептуализация понятия / Л. Г. Березовая // Массовое сознание и массовая культура в России: история и современность. – М. : РГГУ 2004. – 307 с.
67. Берлин И. Две концепции свободы / И. Берлин // Современный либерализм. – М.: Дом интеллектуальной книги; Прогресс-Традиция, 1998. – С. 19–43.
68. Берлин И. История свободы. Россия / И. Берлин. – М.: Новое литературное обозрение, 2001. – 544 с.
69. Берлин И. Стремление к идеалу / И. Берлин // Вопросы философии. – 2000. – № 5. – С. 51–62.
70. Берлин И. Философия свободы. Европа / И. Берлин. – М.: Новое литературное обозрение, 2001. – 448 с.
71. Библер В. С. На гранях логики культуры : книга избранных очерков / В. С. Библер. – М.: Русское феноменологическое общество, 1997. – 440 с.

72. Библер В.С. От наукоучения к логике культуры / В. С. Библер. – М. : Политиздат, 1991. – 412 с.
73. Бирлайн Дж. Ф. Параллельная міфологія / Дж. Ф. Бирлайн. – М. : Крон-пресс, 1997. – 336 с.
74. Бистрицький Є. Державотворення в Україні: шляхи легітимації / Є. Бистрицький, О. Білий // Політична думка. – 1996. – №1. – С. 31–40.
75. Білий О. Воля до ідентичності (штрихи до історії реальної української держави після 1945 року) / О. Білий // Політична думка. – 2000. – №4. – С. 31–40.
76. Блецкан М. І., Левкулич В. В. Принцип рівності як метод гармонізації та гуманізації суспільних відносин // Філософські проблеми гуманітарних наук. – К. : Є. В. Медведєв, 2006. – № 10-11. – С. 163–169.
77. Блок М. Апология истории, или Ремесло историка / М. Блок. – М. : Наука, 1986. – 254 с.
78. Богданов К. А. Повседневность и мифология: исследования по семиотике фольклорной действительности / К. А. Богданов. – СПб. : Искусство-СПБ, 2001. – 438 с.
79. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального / Ж. Бодрийяр. – Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2000. – 95 с.
80. Бодрийяр Ж. Общество потребления: его мифы и структуры / Ж. Бодрийяр. – М. : Республика ; Культурная революция, 2006. – 268 с.
81. Бодрийяр Ж. Система вещей / Ж. Бодрийяр. – М.: Рудомино, 1995. – 172 с.
82. Бойченко М. Основні парадигми розвитку системи вищої освіти / М. Бойченко // Філософія і методологія розвитку вищої освіти України в контексті євроінтеграційних процесів [авт. кол.: В. Андрущенко (керівник), М. Бойченко, Л. Горбунова, В. Лутай та ін.] – К. : Педагогічна думка, 2011. – 320 с.
83. Большакова А. Ю. Теория архетипа и концептология [Электронный ресурс] / А. Ю. Большакова // Культурологический журнал. – 2012. – № 1 (7). – Режим доступа: URL: http://www.cr-journal.ru/rus/journals/109.html&j_id=9 – Название с экрана.
84. Брайнт Д. Основы воздействия СМИ / Д. Брайнт, С. Томпсон. – М. : Вильямс, 2004. – 432 с.
85. Браун Дж. Психология Фрейда и постфрейдисты / Дж. Браун; пер. с англ., послесл. А. М. Руткевича. – М.: REFL-book; Киев: Ваклер, 1997. – 304 с.
86. Бродель Ф. Время мира. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. / Ф. Бродель. – Т. 1 : Структуры повседневности. – М. : Прогресс, 1986. – 622 с. ; Т. 3 : Время мира. – М.: Прогресс, 1992. – 680 с.
87. Бродель Ф. Грамматика цивилизаций // Ф. Бродель. – М. : Издательство «Весь Мир», 2008. – 552 с.
88. Бродель Ф. История и общественные нации. Историческая длительность / Ф. Бродель // Философия и методология истории. – М. : Прогресс, 1977. – С. 3–82.
89. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV–XVIII вв.: В 3 т. Структуры повседневности: возможное и невозможное / Ф. Бродель. – Т. 1. – М.: Прогресс, 1986. – 625 с.
90. Булгаков С. Н. Иван Карамазов в романе Достоевского «Братья Карамазовы» как философский тип / С. Н. Булгаков // О великом инквизиторе: Достоевский и последующие. – М. : Молодая гвардия, 1991. – 270 с.
91. Булгаков С. Н. Философия хозяйства / С. Н. Булгаков. – М. : Наука, 1990. – 412 с.
92. Бунге М. Причинность. Место принципа причинности в современной науке / М. Бунге; под. ред. Г. С. Васецкого. – М.: Иностр. лит-ра, 1962. – 511 с.
93. Бурдые П. Политическая онтология Мартина Хайдеггера / П. Бурдые; пер. с франц. А. Т. Бикбова, Т. В. Анисимовой. – М.: «Праксис», 2003. – 272 с.
94. Буркхардт Т. Сакральное искусство Востока и Запада. Принципы и методы / Т. Буркхардт; пер. с англ. Н. П. Локман. – М. : Алетейа, 1999. – 216 с.

95. Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения / Т. Буркхардт. – М. : Интрада, 1996. – 526 с.
96. Бычков В. В. Малая история византийской эстетики / В. В. Бычков. – К. : Путь к истине, 1991. – 408 с.
97. Валлерстайн И. Время свободы / И. Валлерстайн // Смысл. – 2007. – № 16. – С. 34–39.
98. Валлерстайн И. Социальное изменение вечно? Ничто никогда не изменяется? / И. Валлерстайн // Социол. исслед. – 1997. – № 1. – С. 8–21.
99. Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности / Б. Вальденфельс. – М.: Прогресс, 1991. – 480 с.
100. Варзарь П. Демократія і бюрократія: проблема сумісності / П. Варзарь // Політичний менеджмент. – 2010. – №1. – С. 75–83.
101. Вартість всієї нерухомості в світі в 2,7 рази перевищує світовий ВВП / Режим доступу: <http://news.finance.ua/ua/news/-/368622/vartist-vsiyeyi-neruhomosti-v-sviti-v-2-7-razy-perevyshhuye-svitovuj-vvp>.
102. Вартофский М. Модели. Репрезентация и научное понимание / М. Вартофский. – М. : Прогресс, 1988. – 506 с.
103. Варфоломеева А. Сучасний дослідник розкрив таємницю зникнення 50-тисячної давньої армії [Електронний ресурс] / А. Варфоломеева. – Режим доступу: <http://www.epochtimes.com.ua/science/prehistoric-civilizations/doslidnyk-rozkryv-taemnytsyu-znyknennya-50-tysyachnoyi-davnoyi-armiyi-116120.html>.
104. Вебер А. К вопросу о социологии государства и культуры / А. Вебер // Культурология. XX век. Антология. – М.: Юрист, 1995. – 703 с.
105. Вебер М. «Объективность» познания в области социальных наук и социальной политики / М. Вебер // Культурология. XX век. Антология. – М. : Юрист, 1995. – С. 557–603.
106. Вебер М. Политика как призвание и профессия // М. Вебер. Избранные произведения. – М. : Прогресс, 1990. – С. 644–706.
107. Веблен Т. Теория праздного класса / Т. Веблен; пер. с англ. С. Г. Сорокиной; под общ. ред. В. В. Мотылева. – М.: Изд-во «Прогресс», 1984. – 363 с.
108. Вежбицкая А. Сопоставление культур через посредство лексики и прагматики / А. Вежбицкая. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – 441 с.
109. Веллмер А. Модели свободы в современном мире / А. Веллмер // Социо-Логос. Социология. Антропология. Метафизика. Вып. 1. – М.: Прогресс, 1991. – С. 11–38.
110. Виндельбанд В. История философии / В. Виндельбанд. – М.: Ника-Центр, 1997. – 560 с.
111. Виндельбанд В. Прелюдии. Философские статьи и речи / В. Виндельбанд; пер. С. Франка. – СПб. : Изд. Д. Е. Жуковского, 1904. – 374 с.
112. Винер Б. Е. Формы этничности, бывает ли у этноса сущность и что сторонники академика Бромлея могут взять у новых теорий / Б. Е. Винер // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2005. – Т. VIII. – № 2 (31). – С. 142–165.
113. Винер Н. Человек управляющий / Н. Винер. – СПб. : Питер, 2001. – 288 с.
114. Вирилио П. Информационная бомба. Стратегия обмана / П. Вирилио. – М. : Фонд науч. Исслед. «Прагматика культуры»: Гнозис, 2002. – 190 с.
115. Вирильо П. Тирания настоящего времени / П. Вирильо // Искусство кино. – 1996. – № 1. – С. 130–133.
116. Виртуалистика: экзистенциальные и эпистемологические аспекты. – М.: Прогресс ; Традиция, 2004. – 384 с.
117. Воеводина Л. Н. Мифология и культура / Л. Н. Воеводина. – М. : Ин-т общегуманитарных исследований, 2002. – 384 с.
118. Возняк С. М. Духовні цінності українського народу / С. М. Возняк. – К. ; Івано-Франківськ : Плай, 1999. – 293 с.

119. Волков Ю. Г. Идеология и гуманизм / Волков Ю. Г., Малицкий В. С. – М.: АНО РЖ «Соц.-гуманит. знания», 2004. – 608 с.
120. Вольский А. Мультикультурализм как путь к диктатуре / А. Вольский // <http://economistua.com/multikulturalizm-kak-put-k-diktature/>.
121. Вольский А. Текучая современность Зигмунта Баумана и безвизовый режим для Украины / А. Вольский // <http://economistua.com/tekuchaya-sovremennost-zigmunda-baumana-i-bezvizoviy-rejim-dlya-ukraini/#>.
122. Вызова В. М. Психология этнических различий: проблемы менталитета, отношений, понимания: автореф. дис. д-ра психол. наук / В. М. Вызова. – СПб, 1997. – 34 с.
123. Вышеславцев Б. П. Этика преображенного эроса / Б. П. Вышеславцев. – М.: Республика, 1994. – 368 с.
124. Габермас Ю. Громадянство і національна ідентичність / Юрген Габермас // Умови громадянства : зб. ст. / за ред. Варта ван Стінбергена. – К., 2005 – С. 49–70.
125. Габермас Ю. Залучення іншого: Студії з політичної теорії / Ю. Габермас. – Л.: Астролябія, 2006. – 416 с.
126. Гайденко П. П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке / П. П. Гайденко. – М.: Прогресс-Традиция, 2006. – 466 с.
127. Галимбекова Ф. С. Методология исследования ценности: феноменологический и социокультурный подходы / Ф. С. Галимбекова // Современные проблемы науки и образования. – 2012. – №3. – С. 118–126.
128. Гарфинкель Г. Исследования по этнометодологии / Г. Гарфинкель. – СПб.: Питер, 2007. – 335 с.
129. Гачев Г. Ментальности народов мира / Г. Гачев. – М.: Изд-во Эксмо, 2003. – 544 с.
130. Гачев Г. Д. Национальные образы мира: Курс лекций / Г. Д. Гачев. – М.: Изд-дат. центр «Академия», 1998. – 432 с.
131. Гегель Г. В. Ф. Философия истории / Г. В. Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1990. – 524 с.
132. Геллнер Э. Условия свободы / Э. Геллнер. – М.: Ad Marginem, 1995. – 222 с.
133. Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества / И. Г. Гердер. – М.: Наука, 1977. – 242 с.
134. Гёррес Й. Волшебный рог мальчика / Й. Гёррес // Эстетика немецких романтиков. – М.: Искусство, 1987. – 736 с.
135. Гёррес Й. Сполохи и другие статьи из журнала «Аврора» / Й. Гёррес // Эстетика немецких романтиков. – М.: Искусство, 1987. – С. 205–268.
136. Гидденс А. Опосредование опыта / А. Гидденс // Назаров М. М. Массовая коммуникация в современном мире. – М.: Изд-во АлтГТУ, 2000. – 240 с.
137. Гидденс Э. Постмодерн / Э. Гидденс // Философия истории. Антология. – М.: Аспект Пресс, 1995. – С. 340–348.
138. Гидденс Э. Ускользящий мир. Как глобализация меняет нашу жизнь / Э. Гидденс. – М., 2004. – 120 с.
139. Гидденс Э. Устройство общества: Очерк теории структуризации / Э. Гидденс. – 2-е изд. – М.: Академический Прект, 2005. – 528 с.
140. Гильдебранд Д. Метафизика коммуникации : исследование сущности и ценности общественных отношений : пер. с нем. / Д. фон Гильдебранд; пер. А. И. Смирнов. – СПб.: Алетейя, 2000. – 373 с.
141. Гиндилис Н. Л. Знание как целостность / Н. Л. Гиндилис // Проблема знания в истории науки и культуры. – СПб.: Алетейя; М.: Изд-во Ин-та истории естествознания и техники РАН, 2001. – 224 с.
142. Гириц К. Интерпретация культур / К. Гириц; пер. с англ. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 560 с.
143. Гоббс Т. Сочинения: В 2 т / Т. Гоббс. – Т. 2. – М.: Мысль, 1991. – 736 с.
144. Голан А. Миф и символ / А. Голан. – М.: Руслит, 1993. – 375 с.

145. Голикова Т. А. К обоснованию понятия «этническая ментальность» / Т. А. Голикова // Этно-национальная ментальность в художественной литературе: материалы Всероссийской научной конференции / под ред. Л. П. Егоровой. – Ставрополь: Изд-во СГУ, 1999. – С. 19–26.
146. Голосовкер Я. Э. Логика мифа / Я. Э. Голосовкер. – М.: Ин-т востоковедения АН СССР, 1987. – 217 с.
147. Голубкова О. А. Национальная идентичность как социальный фактор, влияющий на восприятие представителей другой нации / О. А. Голубкова // Бренное и вечное: Экология человека в современном мире. – Велик. Новгород, 2001. – Вып. 4. – С. 90–93.
148. Гольбах П. Система природы, или о законах мира физического и мира духовного / П. Гольбах // Избранные произведения в двух томах. – М.: Соцэкспгиз, 1963. – 715 с.
149. Гомбрих Э. Символические образы / Э. Гомбрих // Вопросы философии. 2001. – № 7. – С. 139–148.
150. Горбань Т. Ю. Еволюція ідеї національного самовизначення в українській суспільно-політичній думці кінця ХІХ – першої чверті ХХ століть / Т. Ю. Горбань. – К.: ПІЕНД імені І. Ф. Кураса НАН України, 2010. – 426 с.
151. Горгулов П. Коммуникационная теория безвластия / П. Горгулов. – М.: Гилея, 2005. – 142 с.
152. Горев В. В. «Окно реальности» и картина мира / В. В. Горев // Гуманитарные исследования = Humanitaria studia. Экономика. – Астрахань, 2002. – № 4. – С. 17–23.
153. Горський В. С. Україна на порозі планетарної цивілізації / В. С. Горський // Практична філософія. – 2001. – № 2(3). – С. 214–220.
154. Горюнов Е. В. Историческая антропология / Е. В. Горюнов // История ментальностей, историческая антропология. Зарубежные исследования в обзорах и рефератах. – М., 1996. – 255 с.
155. Грабельных Т. Т. Концепция ментальности в закрытых социальных пространствах / Т. Т. Грабельных. – М.: Прометей, 2000. – 284 с.
156. Грабовська І. І знову про поняття «ментальність» / І. Грабовська // Генеза. Спец. випуск. – К., 1995. – С. 75–82.
157. Грановеттер М. Сила слабых связей [Электронный ресурс] / М. Грановеттер; пер. З. В. Котельниковой // Экономическая социология. – Т. 10. – № 4. – 2009. – Режим доступа к журналу: www.ecsoc.msses.ru.
158. Гречко П. К. Концептуальные модели истории / П. К. Гречко. – М.: Логос, 1995. – 144 с.
159. Гречко П. К. О границах толерантности / П. К. Гречко // Свободная мысль – XXI. – М., 2005. – № 10. – С. 173–182.
160. Грин Р. 48 законов власти / Р. Грин; пер. с англ. Е. Я. Мигуновой. – М.: РИПОЛ Классик, 2001. – 576 с.
161. Грица Ю. Ю. Генеалогія історичної свідомості / Ю. Ю. Грица // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. – 2014. – Вип. 56. – С. 149–161.
162. Грицак Я. Нарис історії України: формування модерної української нації ХІХ-ХХ ст.: навч. посібник / Ярослав Грицак. – К.: Генеза, 2000. – 360 с.
163. Грушин Б. А. Массовое сознание: Опыт определения и проблемы исследования / Б. А. Грушин. – М.: Политиздат., 1987. – 367 с.
164. Губерський Л. В. Культура. Ідеологія. Особистість: Методолого-світоглядний аналіз / Губерський Л. В., Андрущенко В. П., Михальченко М. І. – К.: Знання України, 2002. – 580 с.
165. Губман Б. Л. Смысл истории: Очерки современных западных концепций / Б. Л. Губман. – М.: Наука, 1991. – 192 с.
166. Гудби Дж. Стратегия стабильного мира. Навстречу Евроатлантическому сообществу безопасности / Дж. Гудби, П. Бувальда, Д. Тренин. – М.: Междунар. отношения, 2003. – 208 с.

167. Гумбольдт В. Язык и философия культуры / В. Гумбольдт. – М. : Прогресс, 1985. – 408 с.
168. Гумплович Л. Основания социологии / Л. Гумплович // Тексты по истории социологии XIX–XX веков. Хрестоматия. – М.: Наука, 1994. – 383 с.
169. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры / А. Я. Гуревич. – М.: Искусство, 1972. – 318 с.
170. Гуревич А. Я. От истории ментальностей к историческому синтезу / А. Я. Гуревич // Споры о главном: Дискуссии о настоящем и будущем исторической науки вокруг французской школы Анналов. – М.: Наука, 1993. – С. 118–160.
171. Гуревич А. Я. Проблемы ментальностей в современной историографии / А. Я. Гуревич // Всеобщая история: дискуссии, новые подходы. – Вып. 1. – М., 1989. – С. 75–89.
172. Гуц А. К. Глобальная этносоциология / А. К. Гуц, Л. А. Паутова [изд. 2-е, доп.]. – М.: Либроком, 2009. – 248 с.
173. Гуцуляк О. Європейські «нові праві»: «метаполітика» через «деміургію» / О. Гуцуляк // Людина і політика. – 2001. – № 6. – С. 64–74.
174. Гэлбрейт Дж. К. Справедливое общество. Гуманистический взгляд. Часть вторая. Проблема личности в постиндустриальном обществе / Дж. К. Гэлбрейт // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология / под ред. В. Л. Иноземцева. – М.: Academia, 1999. – 640 с.
175. Давыдов Ю. Н. «Картины мира» и типы рациональности / Ю. Н. Давыдов // Вопросы философии. – 1987. – № 8. – С. 45–54.
176. Даль Р. Демократия и ее критики / Р. Даль. – М. : РОССПЭН, 2003. – 574 с.
177. Данилова Е. Н. Идентификационные стратегии: российский выбор / Е. Н. Данилова // Социальная идентификация личности / под ред. В. А. Ядова. – М.: Институт социологии РАН, 1994. – 298 с.
178. Данилова Е. Лабильная социальная идентичность становится нормой современных динамичных обществ / Е. Данилова, В. Ядов // Социологические исследования. – 2004. – № 10. – С. 5–15.
179. Данн П. Магия эпохи постмодерна. Искусство магии в информационном пространстве современной эпохи / П. Данн.; пер. с англ. В. М. Куприяновой. – СПб., ИГ «Весь», 2008. – 224 с.
180. Данто А. Аналитическая философия истории / А. Данто; пер. с англ. А. Л. Никифорова, О. В. Гавришиной – М. : Идея-Пресс, 2002. – 292 с.
181. Дебор Г. Общество спектакля / Г. Дебор. – М.: Издательство «Логос», 1999. – 224 с.
182. Делез Ж. Логика смысла // Делез Ж. Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophicum*. – М.: «Раритет», Екатеринбург: «Деловая книга», 1998. – 480 с.
183. Делёз Ж. Анти-Эдип : Капитализм и шизофрения / Ж. Делёз, Ф. Гваттари. – Екатеринбург : У-Фактория, 2007. – 672 с.
184. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? // Ж. Делёз, Ф. Гваттари; пер. с фр. С. Н. Зенкина. – М. : Ин-т эксперим. социологии; СПб. : Алетейя, 1998. – 288 с.
185. Дем'яненко В. Ментальні характеристики політичної свідомості українців / В. Дем'яненко // Людина і політика. – К., 2001. – № 1. – С. 91–99.
186. Дерлугьян Г. Современное обществознание: от теоретических прорывов к неоклассическому синтезу? / Г. Дерлугьян // 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.
187. Джерджен К. Дж. Социальное конструирование и трансформация социальных наук / К. Дж. Джерджен // Симпозиум. *Studia humanitatis*. Ежегодный междисциплинарный журнал. – 2005. – Вып. 2. – Часть 1. – Ростов-на-Дону, 2006. – С. 112–123.

188. 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.
189. Дилигенский Г. Г. «Конец истории» или смена цивилизаций / Г. Г. Дилигенский // Вопросы философии. – 1991. – №3. – С. 29–42.
190. Дискурс и дискурсивный анализ. Определения, статьи и материалы по теме. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://filologia.su/diskurs>.
191. Додонов Р. А. Теория ментальности: учение о детерминантах мыслительных автоматизмов / Р. А. Додонов. – Запорожье: «Тандем-У», 1999. – 264 с.
192. Доценко Е. Л. Определение манипуляции / Е. Л. Доценко // Межличностное общение / под ред. Н. В. Казариновой, В. М. Погольши. – СПб.: Питер, 2001. – С. 246–274.
193. Дракер П. Посткапиталистическое общество / П. Дракер // Новая постиндустриальная волна на Западе: антология / под ред. В. Л. Иноземцева. – М.: Academia, 1999. – 631 с.
194. Дробижева Л. Национально-гражданская и этническая идентичность: проблемы позитивной совместимости / Л. Дробижева // Россия реформирующаяся. Ежегодник / отв. ред. М. К. Горшков. – Вып. 7. – М.: Институт социологии РАН, 2008. – С. 214–228.
195. Дробницкий О. Г. Мир оживших предметов / О. Г. Дробницкий. – М.: Политиздат, 1967. – 351 с.
196. Дробышева Е. Э. Аксиологический анализ феномена массовой культуры / Е. Э. Дробышева // Вопросы культурологии. – 2010. – №2. – С. 91–98.
197. Друкер П. Новые реальности / П. Друкер. – М.: СП «Бук чембер интернеэшнл», 1994. – 381 с.
198. Друкер П. Посткапіталістичне суспільство [Электронный ресурс] // П. Друкер. – Режим доступа: <http://www.archipelag.ru/geoeconomics/osnovi/leader/postcapital>.
199. Друкер П. Эффективное управление. Экономические задачи и оптимальные решения: пер. с англ. / П. Друкер. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 1998. – 288 с.
200. Дуткевич Т. В. Психологічна структура історичної свідомості особистості / Т. В. Дуткевич // Проблеми сучасної психології. – 2012. Вип. 6. – С. 337–347.
201. Дьюи Дж. Общество и его проблемы / Дж. Дьюи. – М.: Идея-Пресс, 2002. – 160 с.
202. Дэвис Дж. Социальная установка / Дж. Дэвис // Американская социология. Перспективы. Проблемы. Методы; пер. с англ. – М., 1972. – С. 14–24.
203. Дэвис Дж. Социальная установка / Дж. Дэвис // Американская социология. Перспективы. Проблемы. Методы; пер. с англ. – М., 1972. – 331 с.
204. Дюркгейм Э. Метод социологии / Э. Дюркгейм // Западно-европейская социология XIX – начала XX веков. – М.: Издательство МГУ, 1996. – 496 с.
205. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда / Э. Дюркгейм. – М.: Наука, 1991. – 576 с.
206. 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.
207. Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение / Э. Дюркгейм; пер. с фр., составление, послесловие и примечания А. Б. Гофмана. – М.: Канон, 1995. – 352 с.
208. Егоров В. С. Философия открытого мира / В. С. Егоров. – М.: Московский психолого-социальный институт; Воронеж: Издательство НПО «МОДЭК», 2002. – 320 с.
209. Еліта: витоки, сутність, перспектива / В. Г. Кремень, В. В. Ільїн, С. В. Пролєєв (та ін.); за ред. В. Г. Кременя. – К.: Т-во «Знання України», 2011. – 527 с.
210. Ерасов Б. С. Цивилизации: Универсалии и самобытность / Б. С. Ерасов; отв. ред. Н. Н. Зарубина. – М.: Наука, 2002. – 524 с.

211. Ермолина Г. К. Идеал справедливости и действительность / Г. К. Ермолина. – Ярославль: Верхне-Волжск. кн. изд-во, Ивановск. отд-ние, 1991. – 153 с.
212. Жижек С. Добро пожаловать в пустыню реального / С. Жижек; пер. с англ. – М.: Фонд науч. исслед. «Прагматика культуры», 2002. – 159 с.
213. Жуневель Б. де. Власть: Естественная история ее возрастания / Бертран де Жуневель. – М.: Мысль, ИРИСЭН, 2011. – 546 с.
214. За 2 года коррупция в Украине значительно возросла – Ernst&Young // <https://www.economics-prorok.com/2017/04>.
215. Загорднюк В. Класична раціональність і постнекласична наука / В. Загорднюк // Генеза. – 1995. – №1 (3). – С. 3–14.
216. Зандкюлер Х. Й. Демократия, всеобщность права и реальный плюрализм / Х. Й. Зандкюлер // Вопросы философии. – 1999. – № 2. – С. 35–50.
217. Зверева Г. И. Понятие «исторический опыт» в «новой философии истории» / Г. И. Зверева // Теоретические проблемы исторических исследований. – М.: МГУ, 1999. – Вып. 2. – С. 104–117.
218. Зиммель Г. Как возможно общество? // Зиммель Г. Избранное. Т. 2. Созерцание жизни. – М.: Юрист, 1996. – 608 с.
219. Зиммель Г. Социальная дифференциация. Социологическое и психологическое исследование / Г. Зиммель; под ред. В. А. Кистяковского. – М.: Издание М. и С. Сабашниковых, 1909. – 223 с.
220. Знание за пределами науки. – М.: ИФ РАН, 1990. – 199 с.
221. «Золотой процент» угрожает миру // <http://www.gazeta.ru/business/2015/01/19/6380305.shtml>.
222. Золотухина-Аболина Е. В. О специфике высших духовных ценностей / Е. В. Золотухина-Аболина // Философские науки. – 1987. – № 4. – С. 11–16.
223. Зонтаг С. Против интерпретации. // С. Зонтаг. Мысль как страсть: Избранные эссе 1960–70-х годов; пер. с англ., сост. и коммент. Б. Дубина. – М.: Русское феноменологическое общество, 1997. – С. 9–18.
224. Иванова Т. В. Ментальности, культуры, искусство / Т. В. Иванова // ОНС: Обществен, науки и современность. – 2002. – № 6. – С. 168–177.
225. Ивин А. А. Искусство правильно мыслить / А. А. Ивин. – М.: Просвещение, 1986. – 224 с.
226. Ивин А. А. Теория аргументации / А. А. Ивин. – М.: Гардарики, 2000. – 416 с.
227. Идентичность и толерантность: сб. статей / Отв. ред. Н. М. Лебедева. – М., 2002. – 416 с.
228. Ильин И. А. Проблемы духовной культуры религиозной философии: В 3 т. / И. А. Ильин. – Берлин: Obelisk, 1923. – Т. 1. – 191 с.
229. Ильин И. П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа / И. А. Ильин. – М.: Интрада, 1988. – 256 с.
230. Иноземцев В. Л. Расколота цивилизация [Электронный ресурс] / В. Л. Иноземцев. – Режим доступа: <http://lib.meta.ua/book/13184/>.
231. Иноземцев В. Л. Современное постиндустриальное общество: природа, противоречия, перспективы / В. Л. Иноземцев. – М.: Логос, 2008. – 304 с.
232. Ионин Л. Г. Идентификация и инсценировка (к теории социокультурных изменений) / Л. Г. Ионин // Социс. – 1995. – № 4. – С. 19–26.
233. Ионов И. Историческая наука: от «истинного» к полезному знанию // Общественные науки и современность / И. Ионов. – 1995. – № 4. – С. 109–113.
234. Ионов И. И. Цивилизационная самоидентификация как форма исторического сознания. Искусство и цивилизационная идентичность / отв. ред. Н. А. Хренов / И. И. Ионов. – М.: Наука, 2007. – С. 169–187.
235. Ионов И. Н. Теория цивилизаций от античности до конца XIX века / Ионов И. Н., Хачатурян В. М. – СПб.: Алетейя, 2002. – 384 с.

236. Искусство и цивилизационная идентичность / (отв. ред. Н. А. Хренов); Науч. совет РАН «История мировой культуры». – М.: Наука, 2007. – 603 с.
237. История ментальностей, историческая антропология. Зарубежные исследования в обзорах и рефератах. – М.: Изд-во Рос. гос. гуманитарный ун-т, 1996. – 255 с.
238. *Ицхокин А. А.* Релятивистская теория социальной ценности и «свободная от ценности» теория социальной организации / *А. А. Ицхокин* // Социологический журнал. – 1995. – № 3. – С. 86–109.
239. *Исаевич Я.* Pro domo mea / *Я. Исаевич* // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність: зб. наук. праць. – Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України. – 2006-2007. – Том 15. – 940 с.
240. *Йонас Г.* Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації / *Г. Йонас*; [пер. з нім. А. Єрмоленко, В. Єрмоленко]. – К.: Лібра, 2001. – 400 с.
241. *Йонас Г.* Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации / *Г. Йонас*. – М.: Айрис-пресс, 2004. – 480 с.
242. *Йонас Х.* Возникновение ценностей / *Г. Йонас*; пер. с нем. К. Г. Тимофеевой. – СПб.: Алетейя, 2013. – 312 с.
243. *Йоргенсен М. В.* Дискурс-анализ. Теория и метод / *М. В. Йоргенсен, Л. Дж. Филлипс*; пер. с англ. – 2-е изд., испр. – Х.: Изд-во «Гуманитарный центр», 2008. – 352 с.
244. *Каган М. С.* Системный подход и гуманитарное знание / *М. С. Каган*. – Л.: ЛГУ, 1991. – 384 с.
245. *Каган М. С.* Философская теория ценности / *М. С. Каган*. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1997. – 205 с.
246. *Каменский З. А.* Культурно-исторические типы или единство историко-философского процесса / *З. А. Каменский* // Вопросы философии. – 1995. – № 2. – С. 61–78.
247. *Канетти Э.* Масса и власть / *Э. Канетти*. – М.: Ad Marginem, 1997. – 527 с.
248. *Кара-Мурза С.* Манипулирование сознанием / *С. Кара-Мурза*. – М.: Алгоритм, 2000. – 432 с.
249. *Кара-Мурза С. Г.* Идеология и мать ее наука / *С. Кара-Мурза*. – М.: Алгоритм, 2002. – 255 с.
250. *Кассирер Э.* Лекции по философии и культуре / *Э. Кассирер* // Культурология. XX век. Антология. – М.: Юрист, 1995. – 703 с.
251. *Кассирер Э.* Философия символических форм: Введение и постановка проблемы / *Э. Кассирер* // Культурология. XX век. Антология. – М.: Юрист, 1995. – 703 с.
252. *Кастанеда К.* Колесо времени / *К. Кастанеда*. – М.: София, 1998. – 228 с.
253. *Кастанеда К.* Отдельная реальность / *Кастанеда К.* Учение дона Хуана. Отдельная реальность. Путешествие в Икстлан. Сказки о силе. – К.: София, 1997. – 608 с.
254. *Кастельс М.* Информационная эпоха: экономика, общество и культура / *М. Кастельс*. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.
255. *Касториadis К.* Воображаемое установление общества / *К. Касториadis*. – М.: Логос; Гнозис, 2003. – 479 с.
256. *Касьянов Г. В.* Теорії нації та націоналізму: монографія / *Г. В. Касьянов*. – К.: Либідь, 1999. – 352 с.
257. *Качанов Ю.* Эпистемология социальной науки / *Ю. Качанов*. – СПб.: Алетейя, 2007. – 232 с.
258. *Келле В. Ж.* От эпистемы Мишеля Фуко к матрице культуры / *В. Ж. Келле* // Человек. 2007. – №3. – С. 93–106.
259. *Кемеров В. Е.* Концепция радикальной социальности / *В. Е. Кемеров* // Вопросы философии. – 1999. – №7. – С. 3–13.
260. *Кемеров В. Е.* Полисубъектная социальность и проблема толерантности / *В. Е. Кемеров* // Толерантность и полисубъектная социальность. – Екатеринбург: Изд-во Урал, ун-та, 2001. – С. 12–18.

261. Кессиди Ф. Х. Глобализация и культурная идентичность / Ф. Х. Кессиди // Вопросы философии. – 2003. – № 1. – С. 76–79.
262. Кин Дж. Демократия и гражданское общество / Дж. Кин. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 401 с.
263. Кириллова Н. Б. Медиакультура: от модерна к постмодерну / Н. Б. Кириллова. – М.: Академ, проект, 2005. – 445 с.
264. Киричек П. Н. Духовная культура та масова інформація / П. Н. Киричек // Вопросы культурологии. – 2010. – № 1. – С. 16–21.
265. Киссель М. А. Историческое сознание и нравственность / М. А. Киссель. – М.: Наука, 1991. – 241 с.
266. Кірюхін Д. Справедливість як предмет соціально-філософської рефлексії / Д. Кірюхін // Наукові записки [Національного університету «Острозька академія»]. Сер.: Філософія. – 2011. – Вип. 8. – С. 388–396.
267. Кірюхін Д. І. Історія ідеї справедливості: уявлення про справедливість за умов поліса / Д. І. Кірюхін // Мультиверсум. Філософський альманах: зб. наук праць / гол. ред. В. В. Лях. – Вип. 84. – К., 2009. – С. 62–73.
268. Кірюхін Д. І. Передумови формування теорій справедливості в філософії Нового часу / Д. І. Кірюхін // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / гол. ред. В. М. Вашкевич. – К.: ВІР УАН, 2010. – Випуск 35. – С. 305–312.
269. Кірюхін Д. І. Соціальна справедливість: до історії концепту / Д. І. Кірюхін // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / гол. ред. В. М. Вашкевич. – К.: ВІР УАН, 2010. – Випуск 37. – С. 262–269.
270. Климов И. А. Психосоциальные механизмы возникновения кризиса идентичности / И. А. Климов // Трансформация идентификационных структур в современной России. – М., 2001. – С. 54–82.
271. Кобжницька Н. З. Соціалізація як функція інститута освіти в трансформуючому російському суспільстві: дис. ... канд. соціол. наук: 22 00 04 / Кобжницька Ніна Зиновьевна. – Иркутск, 2006. – 190 с.
272. Коган М. С. Системний підхід і гуманітарне знання / М. С. Коган. – Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1991. – 384 с.
273. Козловски П. Культура постмодерна / П. Козловски. – М.: Республика, 1997. – 240 с.
274. Колінгвуд Р. Ідея історії / Р. Колінгвуд; пер. з англ. О. Мокровольський. – К.: Основи, 1996. – 512 с.
275. Колодий А. Соціальна справедливість і рівність: проблеми теорії і практики / А. Колодий. – Львів: Світ, 1991. – 220 с.
276. Колодий А. Процес деліберативної складової демократичного врядування / А. Колодий // Демократичні стандарти врядування й публічного адміністрування: матеріали науково-практичної конференції. ЛРІДУ НАДУ при Президентіві України, 4 квітня 2008 р. – Львів, 2008. – С. 106–110.
277. Колодійцев В. Ф. Методологія історії (От источника к исследованию) / В. Ф. Колодійцев. – М.: РОССПЭН, 2001. – 191 с.
278. Коментарі. – 16 квітня 2010 р.
279. Комина Н. А. Анализ дискурса в интеракционной социолингвистике [Электронный ресурс] / Н. А. Комина. – Режим доступа: http://teneta.rinet.ru/rus/ke/komina_na_analiz_diskursa.htm.
280. Концепция виртуальных миров и научное познание. – СПб.: РХГИ, 2000. – 320 с.
281. Концепция и смысл / под ред. Муратова А. Б., Бухаркина П. Е. Сб. ст. / С.-Петербург. гос. ун-т. – СПб.: С.-Петербург. ун-т, 1996. – 380 с.
282. Копнин П. В. Диалектика как логика и теория познания: Опыт логико-гносеологического исследования / П. В. Копнин. – М.: Наука, 1973. – 324 с.
283. Копнин П. В. Идея как форма мышления / П. В. Копнин. – Киев: Изд-во Киевского ун-та, 1963. – 108 с.

284. Корнев Г. П. Социальная природа, смысл и назначение истины / Г. П. Корнев. – Нижний Новгород: Изд-во ВВАГС, 1996. – 256 с.
285. Кортунюв В. В. Бегство от реальности (или Обратная сторона телекоммуникационных технологий) / В. В. Кортунюв. – М. : б. и., 2003. – 166 с.
286. Коршунов А. М. Творчество и отражение в историческом познании / Коршунов А. М., Шаповалов В. Д. – М. : Мысль, 1984. – 242 с.
287. Косарев А. Ф. Философия мифа. Мифология и ее эвристическая значимость / А. Ф. Косарев. – М. : Per Se, 2000. – 302 с.
288. Костина А. В. Массовая культура как феномен постиндустриального общества / А. В. Костина [изд. 3-е, стереотипное]. – М. : КомКнига, 2006. – 352 с.
289. Коулман Дж. Капитал социальный и человеческий / Дж. Коулман // Общественные науки и современность. – М., 2001. – № 3. – С. 121–139.
290. Кох Р. Закон Парето или Принцип 80 на 20 [Электронный ресурс] / Р. Кох . – Режим доступа: <http://www.elitarium.ru/zakon-pareto-princip-80-na-20-pravilo-jurana-kachestvo-resursy-raspredelenie-rabota-vazhnost/>.
291. Кошелев М. И. Социальный экстремум: Философско-социологический анализ / М. И. Кошелев. – М.: Горизонт, 2000. – 200 с.
292. Кравченко С. А. Социология: парадигмы через призму социологического воображения : учеб. для вузов / С. А. Кравченко. – М. : Экзамен, 2004. – 624 с.
293. Кралюк П. Україна VS Росія: украдена історія [Електронний ресурс] / П. Кралюк. – Режим доступу: <https://www.obozrevatel.com/blogs/75648-ukraina-vs-rosiya-ukradena-istoriya.htm>.
294. Кревельд М. ван. Расцвет и упадок государства / Мартин ван Кревельд ; пер. с англ. под ред. Ю. Кузнецова и А. Макеева. – М. : ИРИСЭН, 2006. – 544 с.
295. Кремень В. Г. Філософія національної ідеї. Людина. Освіта. Соціум / В. Г. Кремень. – К. : Грамота, 2007. – 576 с.
296. Кресіна І. Національна свідомість: сутність, основні складові та рівні функціонування / І. Кресіна // Нова політика. – 1998. – № 3. – С. 12–18.
297. Кронер Р. Самоосуществление духа. Прологомены к философии культуры / Р. Кронер // Культурология. XX век. Антология. – М. : Юрист, 1995. – С. 254–291.
298. Кроче Б. Теория и история историографии / Б. Кроче. – М. : Логос, 1998. – 231 с.
299. Кузнецов Б. Г. Эволюция картины мира / Б. Г. Кузнецов. – М. : Академия наук СССР, 1981. – 352 с.
300. Кузнецова А. Г. Природа моральных абсолютов / Кузнецова А. Г., Максимов А. В. – М. : Наследие, 1996. – 232 с.
301. Кузьмина А. В. Идея справедливости в либеральной традиции / А. В. Кузьмина. – М. : Наука, 1998. – 255 с.
302. Кузьмина А. В. Нравственные аспекты либеральной концепции справедливого общества в морально-политической философии Д. Роулза / А. В. Кузьмина. – М. : Внешторгиздат, 1998. – 314 с.
303. Кукаркин В. Буржуазная массовая культура / В. Кукаркин. – М.: Искусство, 1985. – 226 с.
304. Кули Ч. Социальная самость / Ч. Кули // Американская социологическая мысль : тексты / под ред. В. И. Добренькова. – М. : Изд-во МГУ, 1994. – С. 172–179.
305. Кули Ч. Человеческая природа и социальный порядок / Ч. Кули; пер. с англ. – М. : Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000. – 320 с.
306. Культурно-цивілізаційний вибір українського народу: монографія / Б. Б. Глотов, Д. В. Вітер; Акад. мистец. України. – К., 2009. – 319 с.
307. Кутырев В. А. Апология человеческого (предпосылки и контуры консервативного философствования) / В. А. Кутырев // Вопросы философии. – 2002. – № 9. – С. 68–80.

308. *Кутырев В. А.* Современное социальное познание: Общенауч. методы и их взаимодействие / *В. А. Кутырев.* – М. : Мысль, 1988. – 202 с.
309. *Кутырев В. А.* Философские проблемы комплексности / *В. А. Кутырев.* – М. : Знание, 1987. – 62 с.
310. *Кучуради И.* Справедливость – социальная и глобальная / *И. Кучуради* // Вопросы философии. – 2003 – № 9. – С. 71–78.
311. *Ладо О. В.* Соціально-психологічні проблеми свободи / *О. В. Ладо* // Практична психологія та соціальна робота. – К., 1999. – № 5. – С. 34–37.
312. *Лакан Ж.* Инстанция буквы в бессознательном или судьба разума после Фрейда; пер. с фр. / Перевод А. К. Черноглазова, М. А. Титовой (Значение фаллоса). – М. : «Русское феноменологическое общество», Издательство «Логос», 1997. – 184 с.
313. *Лаклау Э.* Невозможность общества / *Э. Лаклау* // Логос. Журнал по философии и прагматике культуры. – 2003. – № 4-5 (39). – С. 55–57.
314. *Ле Гофф Ж.* История и память / *Ж. Ле Гофф*; пер. с франц. К. З. Акопяна. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2013. – 303 с.
315. *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада / *Ж. Ле Гофф*; пер. с фр. под общ. ред. В. А. Бабинцева. Послесл. А. Я. Гуревича. Екатеринбург: У-Фактория, 2005. – 352 с.
316. *Лебон Г.* Психология народов и масс / *Г. Лебон* // Западно-европейская социология XIX – начала XX веков. – М. : Изд. Междунар. унта бизнеса и управления, 1996. – 352 с.
317. *Леви-Брюль Л.* Первобытный менталитет / *Л. Леви-Брюль.* – СПб. : Европейский Дом, 2002. – 400 с.
318. *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении / *Л. Леви-Брюль.* – М. : Педагогика-пресс, 1999. – 602 с.
319. *Левин З. И.* Восток: идентичность и глобализация / *З. И. Левин.* – М. : Институт востоковедения РАН, 2007. – 166 с.
320. *Леви-Строс К.* Мифологии: Сырое и приготовленное / *К. Леви-Строс.* – М. : Флюид, 2006. – 339 с.
321. *Левицкий С. А.* Трагедия свободы / *С. А. Левицкий.* – М.: Канон, 1995. – 512 с.
322. *Левкулич В.* Ідея соціальної рівності в епоху античності / *В. Левкулич* // Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук. праць / Гол. ред. В. В. Лях. – Вип. 71. – К. : Український центр духовної культури, 2008. – С. 139–150.
323. *Левкулич В.* Ідея соціальної рівності в епоху античності та в період Відродження / *В. Левкулич* // Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: політологія, соціологія, філософія. – Ужгород: Говерла, 2006. – Вип. 4. – С. 3–12.
324. *Левкулич В.* Образ людини як детермінанта дискурсу справедливості / *В. Левкулич* // Версус: науковий журнал відкритого доступу з проблем сучасної філософії. – 2016. – № 1(8). – С. 19–23.
325. *Левкулич В.* Перехідне суспільство та проблеми соціальної нерівності / *В. Левкулич* // Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: політологія, соціологія, філософія. – Ужгород: Говерла, 2007. – Вип. 5-6. – С. 166–170.
326. *Левкулич В.* Проблема досягнення соціальної рівності: можливість і дійсність / *В. Левкулич* // Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук. праць / Гол. ред. В. В. Лях. – Вип. 69. – К. : Український центр духовної культури, 2008. – С. 27–34.
327. *Левкулич В.* Проблема розуміння соціальної рівності: історико-філософський аналіз / *В. Левкулич* // Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Політологія, Соціологія. Філософія. – Ужгород: Говерла, 2008. – Вип. 10. – С. 33–36.
328. *Левкулич В.* Проблема свободи та рівності в суспільно-політичному вимірі / *В. Левкулич* // Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Політологія, Соціологія. Філософія. – Ужгород: Говерла, 2007. – Вип. 9. – С. 58–65.

329. Левкулич В. Свобода як концепт теорії справедливості / В. Левкулич // Релігія та соціум: Міжнародний часопис. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2017. – №2 (26). – С. 97–103.
330. Левкулич В. В. Еволюція уявлень про справедливість: фактори і причинно-наслідкові зв'язки / В. В. Левкулич // Науковий вісник. Серія «Філософія». – Харків: ХНПУ, 2017. – Вип. 49. – С. 239–250.
331. Левкулич В. В. Категорія справедливості в античній філософській парадигмі / В. В. Левкулич // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол. ред. В. М. Вашкевич. – К. : ПП «Видавництво «Гілея», 2014. – Випуск 88 (№9). – С. 185–189.
332. Левкулич В. В. Категорія справедливості в соціально-філософській думці Нового часу / В. В. Левкулич // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія: філософія. Філософські перипетії. – Х. : ФОП Петров В. В., 2013. – Випуск 48 (№1064). – С. 34–37.
333. Левкулич В. В. Моральні та правові аспекти справедливості у філософії Канта і Гегеля / В. В. Левкулич // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол. ред. В. М. Вашкевич. – К. : ВІРУАН, 2013. – Випуск 75 (№8). – С. 281–283.
334. Левкулич В. В. Особливості теоретизації проблеми справедливості у соціально-філософській думці Просвітництва / В. В. Левкулич // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол. ред. В. М. Вашкевич. – К. : ВІРУАН, 2013. – Випуск 69. – С. 377–381.
335. Левкулич В. В. Передумови концептуального розуміння соціальної справедливості у міфологічній свідомості стародавнього суспільства / В. В. Левкулич // Культура і сучасність: альманах. – К. : Міленіум, 2012. – № 1. – С. 15–19.
336. Левкулич В. В. Проблема справедливості в соціально-філософській думці Відродження / В. В. Левкулич // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол. ред. В. М. Вашкевич. – К. : ВІРУАН, 2013. – Випуск 68 (№1). – С. 379–384.
337. Левкулич В. В. Соціокультурна зумовленість уявлень про справедливість / В. В. Левкулич // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол. ред. В. М. Вашкевич. – К. : ВІРУАН, 2017. – Випуск 119 (№4). – С. 209–213.
338. Левкулич В. В. Справедливість в концепціях мислителів античності / В. В. Левкулич // Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Політологія, Соціологія. Філософія. – Ужгород: Говерла, 2009. – Вип. 12. – С. 33–37.
339. Левкулич В. В. Справедливість як категорія середньовічної культури / В. В. Левкулич // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол. ред. В. М. Вашкевич. – К. : ВІРУАН, 2013. – Випуск 74 (№7). – С. 303–305.
340. Левкулич В. В. Справедливість як світоглядна проблема нормативної теорії / В. В. Левкулич // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол. ред. В. М. Вашкевич. – К. : ВІРУАН, 2017. – Випуск 123 (№8). – С. 204–207.
341. Левкулич В. В. Справедливість як світоглядний орієнтир суспільної свідомості / В. В. Левкулич // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол. ред. В. М. Вашкевич. – К. : ВІРУАН, 2017. – Випуск 127 (№12). – С. 225–229.
342. Левкулич В. В. Справедливість як соціокультурна цінність / В. В. Левкулич // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол. ред. В. М. Вашкевич. – К. : ВІРУАН, 2017. – Випуск 122 (№7). – С. 273–277.
343. Левкулич В. В. Сучасність у смисловому полі дискурсу справедливості / В. В. Левкулич // Науковий вісник. Серія «Філософія». – Харків: ХНПУ, 2017. – Вип. 48 (частина II). – С. 82–92.
344. Левкулич В. В. Труднощі перекладу: до питання про соціокультурну зумовленість уявлень про справедливість / В. В. Левкулич // Гілея: науковий вісник. Збірник науко-

- вих праць / Гол. ред. В. М. Вашкевич. – К. : ВІРУАН, 2017. – Випуск 126 (№11). – С. 394–398.
345. *Ледяев В. Г.* Власть: концептуальный анализ / *В. Г. Ледяев.* – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2001. – 384 с.
346. *Лепский В. Е.* Субъектно-ориентированный подход к инновационному развитию / *В. Е. Лепский.* – М. : Изд-во «Когито-Центр», 2009. – 208 с.
347. *Лессинг Т.* Ницше, Шопенгауэр и Вагнер / *Т. Лессинг* // *Культурология. XX век. Антология.* – М. : Юрист, 1995. – 703 с.
348. *Линдси Б.* Глобализация: повторение пройденного. Неопределенное будущее. глобального капитализма / *Бринк Линдси*; пер. с англ. – М. : Альпина Бизнес Букс, 2006. – 416 с.
349. *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна / *Ж.-Ф. Лиотар.* – М. : Ин-т экспериментальной социологии ; СПб. : Алетейя, 1998. – 160 с.
350. Литературная газета. – 2005. – 26 апреля.
351. *Лифшиц М.* Критические заметки к современной теории мифа / *М. Лифшиц* // *Вопросы философии.* – 1973. – № 8. – С. 143–153.
352. *Лойко О. Т.* Социальная память в контексте философской рефлексии / *О. Т. Лойко* // *Известия Томского политехнического университета.* – 2003. – № 5. – С 120-122.
353. *Лоренц К.* Восемь смертных грехов цивилизованного человечества / *К. Лоренц.* Обратная сторона зеркала; пер. с нем. А. И. Федорова, Г. Ф. Швейника / под ред. А. В. Гладкого; сост. А. В. Гладкого, А. И. Федорова; послесловие А. И. Федорова. – М. : Республика, 1998. – 393 с.
354. *Лоренц К.* Обратная сторона зеркала: Пер. с нем. А. И. Федорова, Г. Ф. Швейника / Под ред. А. В. Гладкого; Сост. А. В. Гладкого, А. И. Федорова; Послесловие А. И. Федорова. – М. : Республика, 1998. – 393 с.
355. *Лоренц К.* Так называемое зло. К естественной истории агрессии / *К. Лоренц.* Обратная сторона зеркала. – М. : Республика, 1998. – С. 62–242.
356. *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа / *Лосев А. Ф.* Философия. Мифология. Культура. – М. : Политиздат, 1991. – 526 с.
357. *Лосев А. Ф.* Логика символа / *Лосев А. Ф.* Философия. Мифология. Культура. – М. : Политиздат, 1991. – 525 с.
358. *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии / *А. Ф. Лосев.* – М. : Мысль, 1993. – 1174 с.
359. *Лосев А. Ф.* Проблема символа и реалистическое искусство / *А. Ф. Лосев.* – М. : Искусство, 1976. – 320 с.
360. *Лосев А.Ф.* Вещь и имя / *А. Ф. Лосев* // *Бытие – имя – космос.* – М. : Мысль, 1993. – 958 с.
361. *Лосев І. В.* Історія і теорія світової культури: Європейський контекст / *І. В. Лосев.* – К. : Либідь, 1995. – 224 с.
362. *Лосский Н. О.* Онтологическая теория ценностей / *Н. О. Лосский* // *Апология. русской философии.* – Екатеринбург, 1997. – С. 154–190.
363. *Лотман Ю.* Текст в тексте / *Ю. Лотман* // *Труды по знаковым системам.* – Тарту: Издательство Тартусского университета, 1981. – С. 45–64.
364. *Лотман Ю. М.* Память культуры / *Ю. М. Лотман* // *Язык. Наука. Философия. Логико-методологический и семиотический анализ.* – Вильнюс, 1986. – С. 193–204.
365. *Лотман Ю. М.* Проблема исторического факта // *Лотман Ю. М.* Внутри мыслящих миров. Человек текст – семиосфера – история. – М. : Изд-во «Языки русской культуры», 1995. – 464 с.
366. *Луман Н.* Глобализация мирового сообщества: как следует системно понимать современное общество / *Н. Луман* // *Социология на пороге XXI века: основные направления исследований.* – М. : Русаки, 1999. – С. 128–143.

367. Луман Н. Мировое время и история систем / Н. Луман // Логос. – 2004. – №5. – С. 131–168.
368. Луман Н. Общество как социальная система / Н. Луман; пер. с нем. А. Антоновского / под ред. О. Никифорова. – М. : Логос, 2004. – 232 с.
369. Луман Н. Понятие общества / Н. Луман // Проблема теоретической социологии. – СПб.: Петрополис, 1994. – С. 25–42.
370. Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества / Н. Луман; пер. с нем. и публ. А. Ф. Филиппова // Социологос. – Вып. 1. – М. : Прогресс, 1991. – С. 194–216.
371. Луман Н. Теория общества / Н. Луман; 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.
372. Лурье С. В. Исследования национального характера и картины мира / С. В. Лурье // Отечественные записки. – 2002. – № 3. – С. 17–28.
373. Люббе Г. В ногу со временем. О сокращении нашего пребывания в настоящем / Г. Люббе // Вопросы философии. – 1994. – № 4. – С. 94–113.
374. Люббе Г. Историческая идентичность / Г. Люббе // Вопросы философии. 1994. – № 4. – С. 94–107.
375. Майерс Д. Социальная психология / Д. Майерс. – СПб. : Питер, 1998. – 688 с.
376. Макаров А. И. Феномен надындивидуальной памяти (образы концепты – рефлексия): монография / А.И. Макаров; ВолГУ; науч. ред. А. А. Грякалов. – Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2009. – 216 с.
377. Макинтаир А. После добродетели: Исследования теории морали / А. Макинтаир; пер. с англ. – М. : Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. – 384 с.
378. Маклюэн М. Галактика Гуттенберга: Становление человека печатающего / М. Маклюэн. – М. : Академический Проект: Фонд «Мир», 2005. – 496 с.
379. Макушинский А. Современный «образ мира»: действительность / А. Макушинский // Вопросы философии. – М., 2002. – № 6. – С. 119–136.
380. Маланюк Є. Книга спостережень. Фрагменти. Від Кобзаря до нації. Студії і роздуми / Є. Маланюк. – К. : Атіка, 1995. – 236 с.
381. Малерб М. Религии человечества / М. Малерб. – М. ; СПб. : Рудомино, Университетская книга, 1997. – 600 с.
382. Мальковская И. А. Многоликий Янус открытого общества: опыт критического осмысления ликов общества в эпоху глобализации / И. А. Мальковская. – М. : Ком-Книга, 2005. – 268 с.
383. Мальшиев Ю. М. Картина мира: культурно-исторический плюрализм и проблема синтеза / Ю. М. Мальшиев // Человек в научной и философской картине мира XXI века: тез. докл. научн. конф. – Курск, 1996. – С. 63–65.
384. Мамардашвили М. К. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке / М. К. Мамардашвили, А. М. Пятигорский; под ред. Ю. П. Сенокосова. – М. : Школа «Языки русской культуры», 1999. – 216 с.
385. Мамчур Е. А. Концепция возможных миров и мир научного знания / Е. А. Мамчур // Концепция виртуальных миров и научное познание. – СПб, 2000. – С. 229–245.
386. Мамчур Е. А. Проблемы социокультурной детерминации научного знания / Е. А. Мамчур. – М. : Наука, 1987. – 125 с.
387. Мангейм К. Диагноз нашего времени / К. Мангейм. – М. : Юристь, 1994. – 704 с.
388. Мансуров С. В. Проблема оппозиции «индивидуальное-социальное» в социально-философской традиции XX века / С. В. Мансуров // Гуманитаризация обществознания: сб. науч. ст. – Екатеринбург: Изд-во Урал, ун-та, 2004. – С. 67–83.
389. Марков Б. В. Храм и рынок. Человек в пространстве культуры / Б. В. Марков. – СПб. : Алетейя, 1999. – 304 с.

390. Маркс К. Критика Готской программы / Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – М. : Государственное издательство политической литературы, 1955–1981. – Соч. – Т. 19. – 356 с.
391. Маркузе Г. Одномерный человек / Г. Маркузе. – М. : «REEL-book», 1994. – 368 с.
392. Маркузе Г. Эрос и цивилизация / Г. Маркузе. – К. : Port-Royal, 1995. – 352 с.
393. Марчук М. Г. Ціннісні потенції знання / М. М. Марчук. – Чернівці: Рута, 2001. – 319 с.
394. Маслоу А. Г. Дальние пределы человеческой психики / А. Г. Маслоу. – СПб. : Евразия, 1997. – 514 с.
395. Мацько Л. І. Функціональне поле української мови у структурах соціальної комунікації / Л. І. Мацько // Науково-інформаційний вісник. – 2012. – № 6 (83). – С. 11–17.
396. Межуев В. М. Идея культуры: очерки по философии культуры / В. М. Межуев. – М. : Университетская книга, 2012. – 406 с.
397. Мельниченко А. А. Метаморфози сучасного виховання в суспільстві, що трансформується: філософський вимір / А. А. Мельниченко // Мультиверсум. Філософський альманах. – К. : Центр духовної культури, 2006. – № 55. – С. 233–243
398. Мемми А. Что же такое культурная идентичность? / А. Мемми // Полиэтнические общества: проблемы культурных различий. Сборник статей. – М.: Институт востоковедения РАН, 2004. – С. 340–354.
399. Мердок Дж. П. Социальная структура / Дж. П. Мердок; пер. с англ. А. В. Коротаева. – М.: ОГИ, 2003. – 606 с.
400. Мертон Р. Социальная теория и социальная структура / Р. Мертон. – М. : Хранитель, 2006. – 873 с.
401. Мид Дж. Азия / Дж. Мид // Американская социологическая мысль : тексты / под ред. В. И. Добренькова. – М., 1994. – С. 122–128.
402. Микешина Л. А. Философия науки. Современная эпистемология. Научное знание в динамике культуры. Методология научного исследования : учеб. пособие / Л. А. Микешина. – М.: Прогресс-Традиция, Флинта, 2005. – 464 с.
403. Микляева А. В. Социальная идентичность личности: содержание, структура, механизмы формирования: монография / А. В. Микляева, П. В. Румянцева. – СПб. : Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2008. – С. 8–47.
404. Милевская Т. Дискурс и текст: проблема дефиниции [Электронный ресурс] Т. Милевская. – Режим доступа: <http://teneta.rinet.ru/rus/me/milevskat-discourseandtextdfn.htm>.
405. Милль Ф. О. О свободе / Ф. О. Милль // Страницы истории философской мысли: Антология. Ч. 2. – Владивосток, 1998. – С. 54–66.
406. Миф, мечта, реальность: постнеклассические измерения пространства культуры. – М. : Научный мир, 2005. – 256 с.
407. Михайлич О. Мовна та регіональна ідентичності як чинники диференціації українського суспільства / О. Михайлич // Політичний менеджмент. – 2008. – № 6. – С. 139–150.
408. Михальченко М. Українська національна ідея як стрижень духовного і політичного життя української політичної нації / Михальченко М., Скотний В., Бичко А. та ін. Духовне життя українського суспільства: теоретико-методологічні та онтологічні проблеми розвитку: колективна моногр. у 3 кн. – Кн. 1. – Київ-Дрогобич, 2009. – 348 с.
409. Михальченко М. Українська регіональна цивілізація / М. Михальченко // Політичний менеджмент : Український науковий журнал. – 2003. – № 1. – С. 19–28.
410. Михальченко М. Від демократії до авторитаризму / М. Михальченко, В. Бушанський // Політичний менеджмент. – 2010. – № 1. – С. 16–22.
411. Михальченко М. Україна доби межичасся: Блиск та убозтво куртизанів / М. Михальченко, З. Самчук. – Дрогобич : Відродження, 1998. – 286 с.

412. Мірчук І. Історія української культури / І. Мірчук. – Мюнхен-Львів : Фенікс Лтд, 1994. – 380 с.
413. Могилевская Н. А. Понятие «свобода» и процесс удвоения личности / Н. А. Могилевская // Философская антропология: Истоки, современное состояние и перспективы: Тез. VIII Ежегод. конф. каф. философии РАН. – М., 1995. – С. 88–90.
414. Моль А. Социодинамика культуры / А. Моль; пер. с фр. / под ред. Б. В. Бирюковой. – М. : Наука, 1973. – 410 с.
415. Монтень М. Опыты. Книга третья / М. Монтень. – М. ; Л. : Наука, 1960. – 496 с.
416. Московичи С. Век толп. Исторический трактат по психологии масс С. Московичи; пер. с фр. – М. : «Центр психологии и психотерапии», 1998. – 480 с.
417. Московичи С. Машина, творящая богов / С. Московичи. – М.: Центр психологии и психотерапии, 1998. – 560 с.
418. Московичи С. Мнение и толпа / С. Московичи // Реклама: внушение и манипуляция. Медиаориентированный подход. – Самара: Издательский дом «Бахрах-М», 2001. – С. 79–102.
419. Мостяєв О. Суб'єктивні, етнічні та цивілізаційні складові ментальності / О. Мостяєв // Філософ. студії: спецвипуск журн. «Генеза». – 1995. – С. 82 – 91.
420. Мотрошилова Н. В. Рождение и развитие философских идей / Н. В. Мотрошилова. – М. : Политиздат, 1991. – 463 с.
421. Мудрагей Н. С. Идеал: проблема выбора, или воля к разуму / Н. С. Мудрагей // Вопросы философии. 1995. – №9. – С. 43–53.
422. Мунье Э. Персонализм // Французская философия и эстетика XX века: А. Бергсон, Э. Мунье, М. Мерло-Понти: сборник; предисл. П. Мореля. – М. : Искусство, 1995. – С. 162–177.
423. Мюллер Дж. О свободе / Дж. Мюллер // Америка. – № 89. – С. 22–25.
424. Мюллер М., Вундт В. От слова к вере. Миф и религия / М. Мюллер, В. Вундт. – М. : Эксмо ; СПб. : Terra fantastika, 2002. – 864 с.
425. Нагорна Л. Соціокультурна ідентичність: пастки ціннісних розмежувань / Л. П. Нагорна. – К. : ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2011. – 272 с.
426. Назаретян А. П. Агрессия, мораль и кризисы в развитии мировой культуры / А. П. Назаретян. – М. : Наследие, 1996. – 184 с.
427. Назаров М. М. Массовая коммуникация в современном мире: методология исследования и практика анализа / М. М. Назаров. – М. : Едиториал УРСС, 2000. – 240 с.
428. Назарчук А. В. Сетевое общество и его философское осмысление / А. В. Назарчук // Вопросы философии. – № 7. – 2008. – С. 61–75.
429. Наумова Н. Ф. Жизненная стратегия человека в переходном обществе / Н. Ф. Наумова // Социологический журнал. 1995. – № 2. – С. 5–22.
430. Независимая газета. – 2009. – 4 мая.
431. Нейсбит Д. Мегатренды / Д. Нейсбит. – М. : АСТ, Ермак, 2003. – 380 с.
432. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Ф. Ницше; пер. с нем. Е. Герцык и др. – М. : Культурная Революция, 2005. – 880 с.
433. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни / Ницше Ф. Соч. в 2-х томах. – М. : Мысль, 1997. – Т. 1. – С. 159–230.
434. Ницше Ф. Странник и его тень // Ницше Ф. Избранные произведения: В 3 т.; пер. с нем. – М. : REFL-book, 1994. – Т. 2 : Странник и его тень. – 398 с.
435. Ницше Ф. Сумерки идолов, или как философствуют молотом / Ницше Ф. Соч. в 2 т. – М. : Мысль, 1990. – Т. 2. – 829 с.
436. Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Ницше Ф. Соч. в 2 т. – М. : Мысль, 1990. – Т. 1. – 829 с.
437. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое / Ницше Ф. Соч. в 2 т. – М. : Мысль, 1990. – Т. 1. – 829 с.

438. Новак А. Почему Украина оказалась в хвосте рейтинга инновационных экономик [Электронный ресурс] / А. Новак. – Режим доступа: <http://blogs.eizvestia.com/full/365-rochemu-ukraina-okazalas-v-xvoste-rejtinga-innovacionnyx-ekonomik>.
439. Новакова О. В. Модернізація українського суспільства у контексті глобальних загальноцивілізаційних змін / О. В. Новакова // Грані. – 2001. – № 3(17). – С. 37–44.
440. Носырев И. Мастера иллюзий. Как идеи превращают нас в рабов / И. Носырев. – М. : Форум; Неолит, 2013. – 544 с.
441. Общество риска: стратегии управления и альтернативные стили мышления / под ред. В. Б. Устьянцева, М. О. Орлова. – Саратов: Изд-во «Саратовский источник», 2009. – 240 с.
442. Оганесян А. К. Равенство и справедливость (концепции Д. Роулса и Д. Белла) / А. К. Оганесян // Этическая мысль: научно-публицистические чтения. – М., 1991. – С. 214–229.
443. Огурцов А. П. Образы образования. Западная философия образования. XX век / А. П. Огурцов, В. В. Платонов. – СПб. : РХГИ, 2004. – 520 с.
444. Олпорт Г. Становление личности: Избранные труды / Г. Олпорт; под общей редакцией Л. А. Леонтьева. – М.: Смысл, 2002. – 462 с.
445. Олсон К. Габитус и язык тела: к критической теории символической власти / К. Олсон // Время. Философия. Пространство. – Екатеринбург, 1996. – С. 61–88.
446. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс / Х. Ортега-и-Гассет. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 603 с.
447. Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства / Х. Ортега-и-Гассет // Самосознание европейской культуры XX века: мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. – М. : Политиздат, 1991. – 366 с. С. 230-231.
448. Ортега-и-Гассет Х. Непопулярность нового искусства / Х. Ортега-и-Гассет // Самосознание европейской культуры XX века: мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. – М. : Политиздат, 1991. – С. 397–402.
449. Оруджев З. М. Способ мышления эпохи. Философия прошлого / З. М. Оруджев. – М. : Едиториал УРСС, 2004. – 400 с.
450. Оруэлл Дж. «1984» и эссе разных лет / Дж. Оруэлл. – М.: Прогресс, 1989. – 384 с.
451. Павленис Р. И. Проблема смысла. Современный логико-философский анализ языка / Р. И. Павленис. – М.: Мысль, 1983. – 286 с.
452. Павленко В. Н. Представления о соотношении социальной и личностной идентичности в современной западной психологии / В. Н. Павленко // Вопросы психологии. – 2000. – № 1. – С. 135–142.
453. Пайнс Р. Свобода и собственность / Р. Пайнс. – М.: Московская школа политических исследований, 2000. – 416 с.
454. Палій Г. О. Проблема формування української політичної нації: аспект загальнонаціональної ідентичності / Г. О. Палій // Політичний менеджмент. – 2003. – №1. – С. 93–100.
455. Панарин А. С. «Вторая Европа» или «Третий Рим» (Парадоксы европеизма в современной России) / А. С. Панарин // Вопросы философии. – 1996. – №10. – С. 19–31.
456. Панарін О. Народ без еліти: між відчаєм на надією // О. Панарін // Персонал. – 2006. – № 5. – С. 50–63.
457. Парк Р. Экология человека // Теория общества: фундаментальные проблемы / Р. Парк; под ред. А. Ф. Филиппова. – М.: Канон-пресс-Ц, 1999. – С. 384–400.
458. Парсонс Т. Понятие общества: компоненты и их взаимоотношения / Т. Парсонс // Теоретическая социология: Антология: В 2-х частях. – М. : Книжный дом «Университет», 2002. – Ч. 2. – С. 3–45.
459. Парсонс Т. Система современных обществ / Т. Парсонс; пер. с англ. Л. А. Седова и А. Д. Ковалева. – М. : Аспект Пресс, 1998. – 270 с.

460. Патнэм Р. Процветающая комьюнити, социальный капитал и общественная жизнь / Р. Патнэм // *Мировая экономика и международные отношения*. – 1995. – № 4. – С. 63–70.
461. Патнэм Р. Чтобы демократия сработала: гражданские традиции в современной Италии / Р. Патнэм. – М. : Ad Marginem, 1996. – 287 с.
462. Патнэм Р. Чтобы демократия сработала. Гражданские традиции в современной Италии // Р. Патнэм. – М. : Ad Marginem, 1996. – 224 с.
463. Пахльовська О. Українська культура у вимірі «пост»... / О. Пахльовська // *Сучасність*. – 2003. – №10. – С. 70–82.
464. Пащенко В. Я. Идеология евразийства / В. Я. Пащенко. – М.: Издательство Московского университета, 2000. – 445 с.
465. Пелипенко А. А. Культура как система. Структурная морфология культуры. Единство онто- и филогенеза. Изоморфизм мышления и историко-культурной феноменологии / А. А. Пелипенко, И. Г. Яковенко. – М. : Языки русской культуры, 1998. – 371 с.
466. Петро Н. Взлет демократии: новгородская модель ускоренных социальных изменений / Н. Петро. – М. : Логос, 2004. – 304 с.
467. Петрушенко В. Л. Історія світової філософії. Фундаментальні проблеми філософії: навч. посіб. / В. Л. Петрушенко. – Львів: НУ“ЛП”, 2002. – 406 с.
468. Пивоев В. М. Мифологическое сознание как способ освоения мира / В. М. Пивоев. – Петрозаводск : Карелия, 1991. – 111 с.
469. Пирожков С. Цивілізаційний вибір України в глобалізованому світі / С. Пирожков, Н. Хамітов // *Дзеркало тижня*. – 2016. – № 28. – 13 серпня.
470. Платон. Государство // Платон. Соч. в 3 т. – М. : Мысль, 1971. – Т. 3. – 654 с.
471. Пovelь Л. Утро магов / Л. Пovelь, Ж. Бержье; пер. с фр. – К. : «София Ltd», 1994. – 480 с.
472. Поздняков Э. А. Философия политики / Э. А. Поздняков. – М. : Весь мир, 1993. – 544 с.
473. Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии / М. Полани; пер. с англ. / под ред. В. А. Лекторского и В. И. Аршинова. – М. : Прогресс, 1985. – 343 с.
474. Поліщук І. Традиційні настанови політичної ментальності українства / І. Поліщук // *Нова політика*. – 2000. – № 5. – С. 40–48.
475. 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.
476. Понпер К. Відкрите суспільство та його вороги: У 2 т. / К. Понпер. – К. : Основи, 1994. – Т. 2. – 494 с.
477. Портнов А. Історії істориків. Обличчя й образи української історіографії ХХ століття / А. Портнов. – К. : Критика, 2011. – 240 с.
478. Пржигенский В. И. Идентичность: обретать, выбирать или конструировать? / В. И. Пржигенский // *Философские науки*. – 2009. – № 10. – С. 32–44.
479. Пржигенский В. И. Идея реальности и эпистемологический конструктивизм / В. И. Пржигенский // *Вопросы философии*. – 2010. – № 11. – С. 105–113.
480. Прокопчук І. Конфлікт цінностей свобода/рівність в умовах демократії / І. Прокопчук // *Нова політика*. – К., 2000. – № 1. – С. 65–72.
481. Разум и экзистенция: Анализ научных и вне научных форм мышления. – СПб.: РХТИ, 1999. – 402 с.
482. Разумовский О. С. Оптимология. оценаучные и философско-методологические основы / О. С. Разумовский. – Новосибирск : Изд-во ИФП СО РАН, 1999. – 285 с.
483. Ракитов А. И. Историческое познание: Системно-гносеологический подход / А. И. Ракитов. – М. : Политиздат, 1982. – 303 с.
484. Рансьер Ж. На краю политического / Ж. Рансьер. – М. : Праксис, 2006. – 240 с.

485. Режабек Е. Я. Мифомышление (когнитивный анализ) / Е. Я. Режабек. – М. : Едиториал УРСС, 2003. – 304 с.
486. Рейхенбах Г. Направление времени / Г. Рейхенбах. – [изд. 2-е, стереотипное]. – М.: Издательство: Едиториал УРСС, 2003. – 344 с.
487. Рено А. Эра индивида. К истории субъективности / А. Рено. – СПб.: Владимир Даль, 2002. – 473 с.
488. Рикер П. История и истина / П. Рикер. – СПб. : Алетейя, 2002. – 400 с.
489. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / П. Рикёр ; пер. с фр. и вступит, ст. И. Вдовиной. – М.: КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 2002. – 624 с.
490. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре / Г. Риккерт. – СПб.: Жуковский, 1911. – 347 с.
491. Риккерт Г. Философия истории / Г. Риккерт. – М. : Республика, 1998. – 413 с.
492. Ритцер Дж. Современные социологические теории / Дж. Ритцер. – М.; СПб.: Питер, 2002. – 688 с.
493. Ришар Ж. Ф. Ментальная активность. Понимание, рассуждение, нахождение решений / Ж. Ф. Ришар; пер. с франц. – М. : Институт психологии РАН, 1998. – 232 с.
494. Робин К. Реакционный дух. Консерватизм от Эдмунда Бёрка до Сары Пэйлин / К. Робин. – М. : Изд. Института Гайдара, 2013. – 312 с.
495. Роже К. Миф и человек. Человек и сакральное / К. Роже. – М. : ОГИ, 2003. – 293 с.
496. Розумний М. Суспільна ідея в структурі ідентичності / М. Розумний // Філософські, історичні та політологічні студії. Спецвипуск журналу «Генеза». – 1999. – С. 4–17.
497. Ролз Дж. Теория справедливости / Дж. Ролз. – Новосибирск : Изд-во Новосибирского ун-та, 1995. – 535 с.
498. Роуз Р. Свобода как фундаментальная ценность (По ранним социал. исслед. В Европе) / Р. Роуз // Междунар. журн. социал. наук. – 1996. – Т. 4. – № 12. – С. 97–114.
499. Рубинштейн М. М. Жизнепонимание – центральная задача философии / М. М. Рубинштейн // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: философия и мировоззрение. – М. : Политиздат, 1990. – С. 61–73.
500. Рубцов Н. Н. Символ в искусстве и жизни: философские размышления / Н. Н. Рубцов. – М.: Наука, 1991. – 176 с.
501. Руссо Ж.-Ж. Способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов? / Ж.-Ж. Руссо // Онтология культурологической мысли. – М. : Мысль, 1996. – С. 47–69.
502. Руткевич М. Н. Общество как система: Социологические очерки / М. Н. Руткевич. – СПб. : Алетейя, 2001. – 444 с.
503. Рябова Т. Б. Стереотипы и стереотипизация как проблема гендерных исследований / Т. Б. Рябова // Личность. Культура. Общество. – 2003. – Т. 5, вып. 1–2 (15–16). – С. 120–139.
504. Сабунаева М. Л. Особенности переживания психологического кризиса мужчинами и женщинами / М. Л. Сабунаева // Российские женщины и европейская культура : материалы V конф., посвящ. теории и истории женского движения / сост. и отв. ред. Г. А. Тишкин. – СПб. : С.-Петербург. филос. об-во, 2001. – С. 239–242.
505. Савченко С. Сучасна українська історіографія: спроба характеристики / С. Савченко // Сучасність. – 1999. – № 11. – С. 126–133.
506. Сайко Э. В. Вопросы социального анализа всемирно-исторического развития цивилизации / Э. В. Сайко // Цивилизация: теория, история и современность. – М.: АН СССР Институт философии, 1989. – 178 с.
507. Сакайя Т. Стоимость, создаваемая знанием, или История будущего / Т. Сакайя // Новая постиндустриальная волна на Западе: антология / под ред. В. Л. Иноземцева. – М.: Academia, 1999. – С. 337–371.
508. Самарская Е. А. Генеалогия против истории / Е. А. Самарская // Фуко М. Нужно защищать общество: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975-1976 учебном году. – СПб. : Наука, 2005. – С. 126–143.

509. Самчук З. Ф. Світоглядно-методологічні засоби досягнення мети суспільного консенсусу / З. Ф. Самчук // Вища освіта України № 2 : теорет. та наук.-метод. часопис. Дод. 1. Темат. вип. Наука і вища освіта / [голов. ред. Андрущенко Віктор; відп. за вип.: Калашнікова Світлана, Слюсаренко Олена; редкол. вип.: Грищенко Іван та ін.]. – Київ : Ін-т вищої освіти НАПН України, 2013. – 515 с.
510. Сенор Д. Країна стартапів. Історія ізраїльського дива / Д. Сенор, С. Сингер. – К. : Yakaboo Publishing, 2016. – 360 с.
511. Серіо П. Как читают тексты во Франции / пер. И. Н. Кузнецовой / П. Серіо // Квадратура смысла: (Французская школа анализа дискурса) / Под ред. П. Серіо. – М. : Прогресс, 1999. – С. 22–53.
512. Серль Дж. Конструирование социальной реальности / Дж. Серль. – М.: Смысл, 2002. – 145 с.
513. Сёрль Дж. Р. Рациональность в действии / Дж. Серль; пер. на русский язык: А. Колодий, Е. Румянцева. – М.: 2004. [Электронный ресурс] // Центр гуманитарных технологий. – Режим доступа: <http://gtmarket.ru/laboratory/basis/6669>.
514. Сигеле С. Преступная толпа / С. Сигеле. – М. : Ин-т психологии РАН: КСП+, 1998. – 320 с.
515. Ситник Г. Національні цінності як основа прогресивного розвитку особистості, суспільства, держави / Г. Ситник // Вісн. НАДУ. – 2004. – № 2. – С. 369–374.
516. Скоробогатская С. И. Справедливость как социокультурный идеал: дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.13 / Скоробогатская Светлана Ивановна. – Ростов-на-Дону, 2001. – 179 с.
517. Слотердайк П. Критика цинического разума / П. Слотердайк; пер. с нем. – Екатеринбург: Изд-во Урал. Ун-та, 2001. – 548 с.
518. Современная картина мира: формирование новой парадигмы / ред. А. Азроянц, В. И. Самохвалова. – М. : Рудомино, 1997. – 369 с.
519. Современная социальная теория. Бурдье, Гидденс, Хабермасс / сост., пер., вступ. ст. А. В. Леденевой. – Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1995. – 119 с.
520. Согрин В. В. Цивилизационное и междисциплинарное изучение истории США Новая и новейшая история / В. В. Согрин. – 2012. – № 1. – С. 25–43.
521. Сокал А. Интеллектуальные уловки. Критика философии постмодерна / А. Сокал, Ж. Брикмон. – М. : Дом интеллектуальной книги, 2002. – 248 с.
522. Сорокин П. Кризис нашего времени // Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. – М. : Политиздат, 1992. – С. 427–504.
523. Сорокин П. А. Социальное время: опыт методологического и функционального анализа / П. А. Сорокин, Р. К. Мертон // Социологические исследования. – Июнь, 2004. – № 6. – С. 112–119.
524. Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество // П. А. Сорокин; общ. ред., сост., и предисл. А. Ю. Согомонов; пер. с англ. – М. : Политиздат, 1992. – 543 с.
525. Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию / Ф. де Соссюр. – М. : Прогресс, 1977. – 695 с.
526. Социальное: истоки, структурные профили, современные вызовы. – М. : Изд-во Российской политической энциклопедия, 2009. – 440 с.
527. Социальное: истоки, структурные профили, современные вызовы. – М. : Изд-во Российской политической энциклопедия, 2009. – 440 с.
528. Соціокультурні ідентичності та практики / наук. ред. А. А. Ручка. – К.: Інститут соціології НАН України, 2002. – 315 с.
529. Сравнительное изучение цивилизаций: хрестоматия / сост., ред. и вступ. ст. Б. С. Ерасов. – М. : Аспект Пресс, 1998. – 556 с.
530. Сталь Ж. де. О литературе, рассмотренной в связи с общественными установлениями / Ж. де Сталь. – М. : Искусство, 1989. – 476 с.

531. Старобинский Ж. Слово «цивилизация» // Поэзия и знание. История литературы и культуры: В 2 томах / Старобинский Жан, Васильева Е. П., Дубин Б. В., Зенкин С. Н., Мильчина В. А. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – Т. 1. – С. 110–149.
532. Степико М. Т. Буття етносу: витоки, сучасність, перспективи (філософсько-методологічний аналіз) / М. Т. Степико. – К.: Основи, 1998. – 386 с.
533. Степин В. С. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации / В. С. Степин, Л. Ф. Кузнецова. – М.: ИФРАН, 1994. – 274 с.
534. Стиглиц Дж. Глобализация: тревожные тенденции / Дж. Стиглиц; пер. с англ. Г. Г. Пирогова. – М.: Национальный общественно-научный фонд, 2003. – 304 с.
535. Столярова О. Е. Между «реальностью» и «конструкцией»: философия в поисках «новой объективности» / О. Е. Столярова // Философские науки. – 2006. – № 8. – С. 74–90.
536. Сторі Дж. Теорія культури та масова культура / Дж. Сторі. – Х.: Акта, 2005. – 400 с.
537. Стратегічне прогнозування політичних ситуацій та процесів: монографія. – Запоріжжя: ЗНУ, 2012. – 428 с.
538. Субтельний О. Україна: історія / О. Субтельний. – К.: Либідь, 1991. – 512 с.
539. Сурмін Ю. Ціннісні процеси пострадянського суспільства: методологічний аспект / Ю. Сурмін // Зб. наук. пр. НАДУ. – К.: Вид-во НАДУ. – 2003. – Вип. 1. – С. 87–98.
540. Табачковський В. Гуманізм та проблема діалогу культур / В. Табачковський // Філософська думка. – 2001. – № 1. – С. 6–25.
541. Тавризян Г. М. О. Шпенглер, И. Хейзинга: две концепции кризиса культуры / Г. М. Тавризян. – М.: Искусство, 1988. – 272 с.
542. Тард Г. Законы подражания / Г. Тард; пер. с фр. Ф. Павленков. – М.: Академический проект, 2011. – 304 с.
543. Тённис Ф. Общность и общество: основные понятия чистой социологии / Фердинанд Тённис; пер. с нем. Д. В. Скляднева, послесл. А. Ф. Филиппов. – СПб.: Владимир Даль, 2002. – 672 с.
544. Теорія і практика політичного аналізу і прогнозування: збірник матеріалів / за ред. М. М. Розумного. – К.: Національний інститут стратегічних досліджень, 2006. – 34 с.
545. Тишков В. О национальном идеале и ценностях / В. А. Тишков // Вестник Российской нации. – 2009. – № 3(5). – С. 40–48.
546. Тодоров Ц. Теории символа / Ц. Тодоров. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1998. – 408 с.
547. Тойнби А. Постигание истории / А. Тойнби. – М.: Прогресс, 1990. – 730 с.
548. Токвиль А. Д. О демократии в Америке / А. Д. Токвиль; пер. с франц.; предисл. Гарольда Дж. Ласки. – М.: Прогресс, 1992. – 554 с.
549. 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.
550. Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное / В. Н. Топоров. – М.: Издательская группа «Прогресс». – «Культура», 1995. – 623 с.
551. Тоффлер Э. Эра смещения власти / Э. Тоффлер // Философия истории. Антология. – М.: Аспект Пресс, 1995. – С. 332–339.
552. Тощенко Ж. Т. Историческое сознание и историческая память. Анализ современного состояния / Ж. Т. Тощенко // Новая и новейшая история. – 2000. – № 4. – С. 3–12.
553. Троян С. С. Цивілізаційно-культурні маркери сучасної України у вимірі глобалізації / С. С. Троян // Чорноморський літопис. – 2010. – № 4. – С. 65–69.
554. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни / Е. Н. Трубецкой. – М.: Республика, 1994. – 432 с.
555. Трубина Е. Г. Социальная антропология / Е. Г. Трубина. – Екатеринбург: Изд-во Урал, ун-та, 2003. – 364 с.

556. Тулмин Ст. Человеческое понимание / Ст. Тулмин; пер. с англ.; общ. ред. и вступ. ст. П. Е. Сивоконя. – М.: Прогресс, 1984. – 327 с.
557. Турен А. Возвращение человека действующего: очерк социологии / А. Турен; пер. с фр. – М.: Научный мир, 1998. – 204 с.
558. Турен А. От обмена к коммуникации / А. Турен // Новая технократическая волна на Западе. – М.: Прогресс, 1986. – С. 371–391.
559. Турен А. Способны ли мы жить вместе? Равные или различные / А. Турен // Новая постиндустриальная волна на Западе: антология / под ред. В.Л. Иноземцева. – М., Academia, 1999. – 640 с.
560. Тьоніс Ф. Спільнота та суспільство = Gemeinschaft und Gesellschaft: основні поняття чистої соціології / Ф. Тьоніс; пер з нім. Н. Комарової та О. Погорілого. – К.: Дух і Літера, 2005. – 262 с.
561. Тэн И. Философия искусства / И. Тэн. – М.: Республика, 1996. – 351 с.
562. Тэрнер В. Символ и ритуал / В. Тэрнер. – М.: Наука, 1983. – 277 с.
563. Уайт Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века / Х. Уайт; пер. с англ.; под ред. Е. Г. Трубиной, В. В. Харитоновой. – Екатеринбург: Изд-во Екатеринбургского ун-та, 2002. – 528 с.
564. Уайт Л. А. Понятие культуры / Л. А. Уайт // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры. – СПб.: Университетская книга, 1997. – С. 17–48.
565. Уиллок Д. Э. Реальность как предмет переговоров: хаотические аттракторы нашего понимания / Д. Э. Уиллок // Массовая культура: современные западные исследования. – М.: Прагматика культуры, 2005. – С. 21–41.
566. Уильям Д. Теория ограничений Голдратта. Системный подход к непрерывному совершенствованию / Д. Уильям. – М.: Альпина Паблишер, 2008. – 444 с.
567. Уйбо А. С. Информационный подход к проблеме объективности реконструкции исторического прошлого / А. С. Уйбо // Философские науки. – 1982. – № 1. – С. 26–35.
568. Украина вместе с Гондурасом находится в десятке самых опасных стран мира – рейтинг ВЭФ [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.ostro.org/general/society/news/523215/>.
569. Украина вошла в тройку самых несчастных стран в мире [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.economics-prorok.com/2017/04/>.
570. Украина резко упала в рейтинге ООН по человеческому развитию [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://apostrophe.ua/news/society/2017-03-22/ukraina-rezko-upala-v-rejtinge-oon-po-chelovecheskomu-razvitiyu/90800>.
571. Українська душа: збірка оригінальних досліджень української ментальності. – К.: Либідь, 1992. – 342 с.
572. Українські проблеми. – К., 1998. – № 1. – С. 70–82.
573. Улановский А. М. Конструктивизм, радикальный конструктивизм, социальный конструкционизм: мир как интерпретация / А. М. Улановский // Вопросы психологии. – 2009. – №2. – С. 35–45.
574. Уледов А. К. Структура общественного сознания / А. К. Уледов. – М.: Мысль, 1968. – 323 с.
575. Успенский П. Д. Новая модель вселенной / П. Д. Успенский. – СПб.: Издательство Чернышёва, 1993. – 560 с.
576. Федорова М. М. Метаморфозы «свободного индивида». Заметки о формировании проблемного поля политической философии в XIX веке / М. М. Федорова // Полис. – 2003. – № 5. – С. 76–88.
577. Фет А. И. Инстинкт и социальное поведение. Второе издание, исправленное и дополненное. – Новосибирск: 2008. [Электронный ресурс] / А. И. Фет // Центр гуманитарных технологий. – Режим доступа: <http://gtmarket.ru/laboratory/basis/6765>.
578. Философия культуры. Становление и развитие. – СПб.: Изд-во «Лань», 1998. – 448 с.

579. Фишер Р. Путь к согласию или переговоры без поражения / Р. Фишер. – М. : Наука, 1990. – 210 с.
580. Флек Л. Возникновение и развитие научного факта / Л. Флек; составление, перевод, предисловие В. Н. Поруса. – М. : Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. – 208 с.
581. Фливерберг Б. Рациональность и власть: еще раз о кейс-стади / Б. Фливерберг // Социологические исследования. – 2007. – № 1. – С. 62–70.
582. Флиер А. Я. Культура как смысл истории / А. Я. Флиер // Общественные науки и современность. – 1999. – №6. – С. 150–159.
583. Флоренский П. А. У водоразделов мысли // Флоренский П. А. Соч. : В 3 т. – М. : Правда, 1990. – Т. 2. – 447 с.
584. Фофанов В. П. Всемирная история как рефлексия цивилизаций / В. П. Фофанов // Гуманитарные науки в Сибири. – Новосибирск, 1999. – № 1. – С. 44–48.
585. Фофанов К. А. Цивилизационная теория модернизации / К. Ф. Феофанов. – [Б. м.] : Издательское решение, 2016. – 246 с.
586. Франк С. Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию / С. Л. Франк. – М. : Республика, 1992. – 511 с.
587. Франк С. Л. Реальность и человек / С. Л. Франк. – СПб. : РХГИ, 1997. – 441 с.
588. Франк С. Л. Смысл жизни // Франк С. Л. Духовные основы общества. – М. : Прогресс, 1992. – 511 с.
589. Франкл В. Человек в поисках смысла / В. Франкл ; пер. с англ. и нем.; сост. Л. Я. Гозман, Д. А. Леонтьев; Ред. В. И. Евсевичев, Н. И. Парамонова. – М. : Прогресс, 1990. – 367 с.
590. Фридман Т. Плоский мир: Краткая история XXI в. / Томас Фридман. – М.: АСТ: АСТ Москва: Хранитель, 2006. – 601 с.
591. Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя / Э. Фромм. – Минск: Попурри, 1998. – 672 с.
592. Фромм Э. Кредо. [Электронный ресурс] / Э. Фромм. – Режим доступа: http://48.drvo.ru/p_fromm.htm.
593. Фромм Э. Психоанализ и религия / Э. Фромм // Психоанализ и религия; Искусство любить; Иметь или быть?: Пер. с англ. – Киев: Ника-Центр, 1998. – 400 с.
594. Фромм Э. Пути из больного общества / Э. Фромм // Проблема человека в западной философии. – М. : Прогресс, 1988. – 546 с.
595. Фромм Э. Революция надежды / Фромм Э. Психоанализ и этика. – М.: Республика, 1993. – С. 261–289.
596. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Ф. Фукуяма; пер. с англ. М. Б. Левина. – М.: ООО Издательство АСТ: ЗАО НПП «Ермак», 2004. – 406 с.
597. Фукуяма Ф. Ласкаво просимо у світ Дональда Трампа [Электронный ресурс] / Ф. Фукуяма. – Режим доступа: <http://nv.ua/ukr/opinion/fukyama/laskavo-prosimo-u-svit-donald-trampa-389040.html>.
598. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью. Текст / Ю. Хабермас. – М. : АО «КАМІ», Издательский центр «ACADEMIA», 1995. – 245 с.
599. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас ; пер. с нем. под ред. Д. В. Скляднева; послесл. Б. В. Маркова – СПб. : Наука, 2000. – 379 с.
600. Хайдеггер М. Время картины мира / М. Хайдеггер // Время и бытие: Статьи и выступления. – М. : «Республика», 1993. – С. 41–63.
601. Хайдеггер М. О «Сикстинской мадонне» // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. – М. : Гносис, 1993. – С. 262–264.
602. Хайек Ф. Дорога к рабству / Ф. Хайек. – М. : Экономика: МП «Эконов», 1992. – 175 с.
603. Хальбвакс М. Коллективная и историческая память / М. Хальбвакс // Неприкосновенный запас. – 2005. – № 2-3. – С. 8–27.

604. Хальбвакс М. Социальные рамки памяти / М. Хальбвакс; пер. с фр. и вступительная статья С. Н. Зенкина. – М.: Новое издательство, 2007. – 348 с.
605. Хаттон П. Х. История как искусство памяти / П. Х. Хаттон; пер. с англ. В. Ю. Быстрова. – СПб.: Владимир Даль, 2004. – 424 с.
606. Хахулина Л. А. Неравенство и справедливость / Л. А. Хахулина, С. А. Стивенсон // Экономические и социальные перемены: Мониторинг общественного мнения: Информационный бюллетень. – 1997. – № 2. – С. 48–59.
607. Хесле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности / В. Хесле // Вопросы философии. – 1994. – №10. – С. 112–123.
608. Хеффе О. Политика. Право. Справедливость / О. Хеффе. – М.: Гнозис, 1994. – 319 с.
609. Холл М. П. Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии / М. П. Холл. – Новосибирск: «Наука», 1997. – 794 с.
610. Хоманс Дж. Социальное поведение как обмен / Дж. Хоманс // Современная зарубежная социальная психология: тексты. – М.: Мзд-во МГУ, 1984. – С. 82–91.
611. Хорни К. Наши внутренние конфликты. Конструктивная теория невроза / К. Хорни // Психоанализ и культура. – М.: Юрист, 1995. – 623 с.
612. Хоум Г. Основание критики / Г. Хоум. – М.: Искусство, 1977. – 615 с.
613. Хоцей А. С. Теория общества: в 3-х томах. Т. I: Общая теория общества. Становление общества / А. С. Хоцей. – Казань: Дом печати, 2000. – 378 с.
614. Хренов Н. А. Культура в эпоху социального хаоса / Н. А. Хренов. – М.: Едиториал УРСС, 2002. – 448 с.
615. Хюбнер Б. Смысл в бес-СМЫСЛЕННОЕ время: метафизические расчеты, просчеты и сведение счетов / Б. Хюбнер. – Минск: Экономпресс, 2006. – 384 с.
616. Хюбнер К. Истина мифа / Б. Хюбнер. – М.: Республика, 1996. – 448 с.
617. Хюбнер К. Критика научного разума / Б. Хюбнер. – М.: ИФРАН, 1994. – 326 с.
618. Циклические ритмы в истории, культуре и искусстве. – М.: Наука, 2004. – 612 с.
619. Черненко А. К. Причинность в истории / А. К. Черненко. – М.: Мысль, 1993. – 204 с.
620. Чижевский Д. Нариси з історії філософії на Україні / Д. Чижевський. – К.: Вид-во Орій при УКСП Кобза, 1992. – 230 с.
621. Чукин С. Г. Ю. Хабермас versus А. Макинтайр: к вопросу об основаниях современного философствования / С. Г. Чукин // Серия «Мыслители», Размышления о философии на перекрестке второго и третьего тысячелетий. Выпуск 11 / К 75-летию профессора М. Я. Корнеева. – Санкт-Петербург: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. – С. 76–97.
622. Шайгородський Ю. Ж. Політичні реалії і міфи «перехідного періоду» в Україні / Ю. Ж. Шайгородський // Грані. – 2009. – № 5(67). – С. 118–123.
623. Шартье Р. Интеллектуальная история и история ментальностей: двойная переоценка? / Р. Шартье // Новое литературное обозрение. – 2004. – № 66. – С. 17–47.
624. Шафаревич И. Р. Социализм как явление мировой истории / И. Р. Шафаревич // Есть ли будущее у России? – Париж: YMCA-Press, 1977. – 290 с.
625. Швейцер А. Благоговение перед жизнью / А. Швейцер. – М.: Прогресс, 1992. – 576 с.
626. Швырев В. С. Рациональность в спектре ее возможностей / В. С. Швырев // Исторические типы рациональности / Отв. ред. В. А. Лекторский. – Т. 1. – М.: ИФРАН, 1995. – С. 71–87.
627. Швырев В. С. Рациональность как ценность культуры / В. С. Швырев // Вопросы философии. 1992. – №6. – С. 91–105.
628. Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // Шелер М. Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994. – С. 305–328.
629. Шеллинг Ф. В. И. Философия искусства / Ф. В. И. Шеллинг. – М.: Мысль, 1966. – 496 с.

630. Шеллинг Ф. В. Й. Система мировых эпох: Мюнхенские лекции 1827-1828 гг. в записи Эрнста Ласо / Ф. В. И. Шеллинг. – Томск: Издательство «Водолей», 1999. – 320 с.
631. Шеманов А. Ю. Самоидентификация человека и культура: монография / А. Ю. Шеманов. – М. : Академический проект, 2007. – 479 с.
632. Шепелев М. А. Либеральные истоки современного глобализма / М. А. Шепелев // Філософія і соціологія в контексті сучасної культури: збірник наукових праць. – Д. : РВВ ДНУ, 2001. – С. 254–260.
633. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности (опыт адогматического мышления) / Л. Шестов // Сочинения. – М. : Раритет, 1995. – 431 с.
634. Шинкаренко В. Д. Смысловая структура социокультурного пространства: Игра, ритуал, магия: Монография / В. Д. Шинкаренко. – М.: КомКнига, 2005. – 232 с.
635. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / А. Шопенгауэр; пер. Ю. И. Айхенвальда // Собрание сочинений. – Т. 1. – М. : Московский клуб, 1992. – 396 с.
636. Шопенгауэр А. Об основе морали / А. Шопенгауэр // Две основные проблемы этики; Афоризмы житейской мудрости: Сб. / пер. с нем. – Мн. : ООО «Попурри», 1999. – 592 с.
637. Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность / А. Шопенгауэр. – М. : Издательство «Республика», 1992. – 448 с.
638. Шохин В. К. Философия ценностей и ранняя аксиологическая мысль / В. К. Шохин. – М. : Издательство: Изд-во РУДН, 2006. – 457 с.
639. Шпеман Р. Справедливость или: я и другие // Шпеман Р. Основные понятия морали. – М. : Моск. философ, фонд, 1993. – С. 33–43.
640. Шпенглер О. Закат Европы / О. Шпенглер // Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. – М. : Политиздат, 1991. – 366 с.
641. Шпет Г. Г. Явление и смысл: Феноменология как основная наука и ее проблемы / Густав Шпет. – М. : Гермес, 1914. – 219 с.
642. Шрейдер Ю. А. Сложные системы и космологические принципы / Ю. А. Шрейдер // Системные исследования. Ежегодник 1975. – М., 1976. – С. 149–171.
643. Штомпка П. Социальное изменение как травма (статья 1) / П. Штомпка // Социол. исслед. – 2001. – № 1. – С. 6–16.
644. Штомпка П. Социология социальных изменений / П. Штомпка; под ред. В. А. Ядова; пер. с англ. – М. : Аспект Пресс, 1996. – 416 с.
645. Шугуров М. В. Человек: бытие и отчуждение. Опыт антропологической герменевтики / М. В. Шугуров. – Саратов: Изд-во Саратовского университета, 1999. – 375 с.
646. Шульга Н. А. Этническая самоидентификация личности / Н. А. Шульга. – К. : Ин-т социол. НАН Украины, 1996. – 200 с.
647. Шютц А. Структура повседневного мышления / А. Шютц; пер. с англ. Е. Д. Руткевич // Социологические исследования. 1988. – № 2. – С. 126–144.
648. Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / А. Шюц. – М. : «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 1056 с.
649. Шюц А. Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии / А. Шюц. – М. : Инст. фонда «Общественное мнение», 2003. – 334 с.
650. Щербенко Е. В. Заборона учення як вихідний принцип сучасної цивілізації // Сучасна цивілізація: гуманітарний аспект / Поліщук; відп. ред.: І. Ф. Курас. – К. : Академперіодика, 2004. – С. 417–442.
651. Щур Е. Не слушай великих: почему правила жизни Стива Джобса вам никак не помогут [Электронный ресурс] / Е. Щур. – Режим доступа: <http://theoryandpractice.ru/posts/9801-no-rules>.
652. Эко Э. Отсутствующая структура. Введение в семиологию / Э. Эко. – ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 432 с.

653. *Элиаде М.* Аспекты мифа / *М. Элиаде*; пер. с франц. – М. : Академический проект, 2000. – 222 с.
654. *Элиас Н.* О процессе цивилизации: Социогенетические и психогенетические исследования / *Н. Элиас*. – Т. 1, 2. – М.; СПб.: Университетская книга, 2001. – 331 с. (Т. 1), 381 с. (Т. 2).
655. *Элиас Н.* Общество индивидов = *Die Gesellschaft der Individuen* / *Н. Элиас*; [пер. с нем.]. – М. : Праксис, 2001. – 330 с.
656. *Эллюль Ж.* Технологический блеф / *Ж. Эллюль* // Это человек: антология. – М. : «Высшая школа», 1995. – С. 265–295.
657. *Эпштейн М.* Философия возможного / *М. Эпштейн*. – СПб. : Алетейя, 2001. – 334 с.
658. Эра глобализации подходит к концу [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://hvyulya.net/news/digest/era-globalizatsii-podhodit-k-kontsu-die-welt.html>.
659. *Эриксон Э.* Идентичность: юность и кризис / *Э. Эриксон*. – М. : Флинта: МПСИ: Прогресс, 2006. – 352 с.
660. *Юлов В. Ф.* Научное мышление. Монография. – Киров: 2007. – Центр гуманитарных технологий [Электронный ресурс] / *В. Ф. Юлов*. – Режим доступа: <http://gtmarket.ru/laboratory/basis/>.
661. *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. – 368 с.
662. *Юнг К. Г.* Концепция коллективного бессознательного // *Юнг К. Г., Франц М.-Л. фон, Хенденсон Д. Л., Якоби И., Яффе А.* Человек и его символы. – М. : Серебряные нити, 1997. – 368 с.
663. *Юнг К. Г.* Стадии жизни // *Юнг К. Г., Франц М.-Л. фон, Хенденсон Д. Л., Якоби И., Яффе А.* Человек и его символы. – М. : Серебряные нити, 1997. – 368 с.
664. *Юнг К.-Г.* Инстинкт и бессознательное // *Юнг К.-Г., Франц М.-Л. фон, Хенденсон Д. Л., Якоби И., Яффе А.* Человек и его символы. – М. : Серебряные нити, 1997. – 368 с.
665. *Юнг К.-Г.* О психологии восточных религий и философии. – М. : Медиум, 1994. – 254 с.
666. *Юнг К.-Г.* Психологические типы // *Юнг К.-Г., Франц М.-Л. фон, Хенденсон Д. Л., Якоби И., Яффе А.* Человек и его символы. – М. : Серебряные нити, 1997. – 368 с.
667. *Якобе В.* Происхождение зла и человеческая свобода или трансцендентальная философия и метафизика / *В. Якобе* // Вопросы философии. – 1994. – № 1. – С. 102–110.
668. *Яровицька Н. А.* Ідентичність суб'єкта як прояв множинності в просторі екранних агонів / *Н. А. Яровицька* // Гуманітарний часопис. – 2011. – №1. – С. 52–56.
669. *Ясаи Э. де.* Государство / *Энтони де Ясаи*; пер. с англ. Г. Покатовича; под ред. Ю. Кузнецова. – М. : ИРИСЭН, 2008. – 410 с.
670. *Ясперс К.* Власть массы / Призрак толпы / *К. Ясперс, Ж. Бодрийяр*. – М. : Алгоритм. – 272 с.
671. *Ясперс К.* Ницше и христианство / *Карл Ясперс*; пер. с нем. Т. Ю. Бородай. – [б. м.] Изд. «Медиум», 1994. – 114 с.
672. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории / *К. Ясперс*. – М.: Республика, 1994. – 527 с.
673. *Яффе А.* Символы в изобразительном искусстве // *Юнг К. Г., Франц М.-Л. фон, Хенденсон Д. Л., Якоби И., Яффе А.* Человек и его символы. – М. : Серебряные нити, 1997. – 368 с.
674. *Adorno T. W.* The star down to earth and other essays: on the irrational in culture / *T. W. Adorno*. – L., N.Y.: Routledge, 1994. – 176 p.
675. *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. – 162 p.
676. *Allport G. W.* Scientific Models and Human Morals / *G. W. Allport* // *Psychol. Rev.* – Vol. 54. – 1947. – P. 182–192.

677. *Amabile T. M.* The social psychology of creativity / *T. M. Amabile.* – Berlin–Heidelberg–New York–Tokyo, 1983. – 248 p.
678. *Anderson E.* What Is the Point of Equality / *E. Anderson // Ethics.* – Chicago, 1999. – Vol. 109. – # 2. – P. 287–338.
679. *Ankersmit F. R.* Historical Representation / *F. R. Ankersmit // History and Theory.* Vol. 27. – №3. – Johns Hopkins University Press, 1988. – P. 205–228.
680. Archetype // *The New Encyclopedia Britannica.* (Vol. 6). – Chicago, IL: Encyclopedia Britannica, Inc., 1990. – V. 1. – 753 p.
681. *Arendt H.* The origins of Totalitarianism / *H. Arendt.* – N. Y.: Harcourt, Brace and World, 1966. – 526 p
682. *Aron R.* Paix et guerre entre les nations / *R. Aron.* – Paris: Calmann-Lévy, 1962. – 797 p.
683. *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.
684. *Barry B.* Justice as Impartiality / *B. Barry.* – New York: Oxford University Press, 1995. – 299 p.
685. *Baudrillard J.* Die Simulation / *Wege aus der Moderne: Schlusstexte der Postmoderne-Diskussion / hrsg. von Wolfgang Welsch. Mit Beitr. von J. Baudrillard.* – Berlin, 1994. – 608 s.
686. *Baudrillard J.* La precession des Simulacres, Simulacres et Simulation / *J. Baudrillard.* – Paris: Galilée, 1981. – 406 s.
687. *Baudrillard J.* Simulacres et simulation / *J. Baudrillard.* – P.: Galilee, 1981. – 235 p.
688. *Beitz Ch. R.* Rawls's law of peoples / *Ch. R. Beitz // Ethics.* – Chicago, 2000. – Vol. 110. – # 4. – P. 669–696.
689. *Bell D.* The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting. – New York: Basic Books, 1973. – 318 p.
690. *Bell D.* The Social Framework of Information Society / *D. Bell // The Computer Age: A Twenty Year View / Ed. M. L. Dertonzos, L. Moses.* – London, 1981. – 330 p.
691. *Benoist A. de.* Les Idées à l'endroit / *A. de. Benoist.* – Paris: Libres-Hallier, 1979. – 298 p.
692. *Benoist A. de.* Vu de droite. Anthologie critique des idées contemporaines / *A. de. Benoist.* – Paris: Copernic, 1977. – 626 p.
693. *Berlin I.* Two Concepts of Liberty // *Berlin I. Four Essays on Liberty.* – London: Oxford Univ. Press, 1969. – P. 121–172.
694. *Buchanan A.* Rawls's law of peoples: rules for a vanished Westphalian world / *A. Buchanan // Ethics.* – Chicago, 2000. – Vol. 110. – # 4. – P. 697–721.
695. *Cassirer E.* The Myth of the State / *E. Cassirer.* – New York: Doubleday & Co, 1955. – 355 p.
696. Classical liberalism and its crisis of identity // *History of polit. thought.* – Exeter, 1990. – Vol. 11. – # 1. – P. 143–161.
697. *Cohen G. A.* Are compatible freedom and equality? // *John Elster. Ove Moen (Eds.). Alternatives to Capitalism.* – Cambridge: Cambridge University Press, 1989. – P. 77–96.
698. *Cohen G.A.* Self-Ownership, Freedom, and Equality. *Studies in Marxism and Social Theory / G.A. Cohen.* – Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1995. – 288 p.
699. *Connell R.* Gender and Power. Society, the Person and Sexual Politics. Cambridge UK: Polity press in association with B. Blackwell, 1987. – 334 p.
700. *Cooke M.* Five arguments for deliberative democracy / *M. Cooke // Polit. studies.* – Oxford, 2000. – Vol. 48. – # 5. – P. 947–969.
701. *Covel F. R.* Values in human society. The contributions of Pitirim A. Sorokin to sociology / *F. R. Covel.* – Boston, 1970. – 49 p.
702. *Cowley C.* Forgiving the unrepentant / *C. Cowley // Ethics and politics.* – Trieste, 2000. – Vol. 2. – № 1. – P. 65–73.
703. Cultural industries: a challenge for the future of culture. – P. : UNESCO, 1982. – 236 p.

704. *Daniels N.* Two Approaches to Theory Acceptance in Ethics / *N. Daniels* // *Morality. Reason and Truth. New Essays on the Foundation of Ethics.* Ronman and Allanheld Publishers. 1985. – P. 25–48.
705. *De Gobineau.* Le Conte J. A. Essai sur l'Inegalite de Races Humaines. – Paris, 1853–1855. – 4 Vols. – 242 p.
706. *Dworkin R.* Neutrality, equality, and liberalism / *R. Dworkin* // *Liberalism reconsidered.* – Totowa (N. Y.), 1983. – P. 1–11.
707. *Dworkin R.* What Is Equality? Equality of Welfare / *R. Dworkin* // *Philosophy and Public Affairs.* 1981. – Vol. 10. – P. 185–246.
708. *Dworkin R.* What Liberalism Isn't / *R. Dworkin* // *The New York Reviw of Books.* – 1983. – Vol. 20. – P. 47–50.
709. *Earl R.* What is Society? Reflections on Freedom, Order, and Change / *R. Earl.* – Pine Forge Press. Thousand Oaks, 1994. – 119 p.
710. *Eliade M.* Myth and Reality / *M. Eliade.* – New-York: Harper & Row, 1963. – 248 p.
711. *Ellul J.* Le bluff technologique / *J. Ellul.* – P. : Hachette, 1988. – 479 p.
712. *Etzioni A.* The Spirit of Community: Rights, Responsibilities and the Communitarian Agenda / *A. Etzioni.* – London : Thousand Oaks, 1995. – 332 p.
713. *Featherstone M.* Global Culture. Nationalism, Globalisation and Modernity / *M. Featherstone.* – London: Newbury park: Sage Publications, 1990. – 411 p.
714. *Ferrarotti F.* The Myth of Inevitable Progress. Westport (Conn.) / *F. Ferrarotti.* – London, 1985. – 208 p.
715. *Forkosch M. D.* Justice / *M. D. Forkosch* // *The Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas.* Ed. by Ph. P. Wiener. – Vol. 2. – New-York: Charles Scribner's Sons, 1974. – P. 653–659.
716. *Fowler J.* Humanism: Beliefs and practices / *J. Fowler.* – Brighton, UK: Sussex Academic Press, 1999. – 334 p.
717. Fr. Nietzsche Werke. Bd. III. – Leipzig: C.G. Naumann, 1904. – 380 s.
718. *Freeman S.* Contractualism, Moral Motivation, and Practical Reason / *S. Freeman* // *Journal of Philosophy.* – 1991. – Vol. 88. – P. 281–303.
719. *Freud S.* The Future of an Illusion / Trans. W. D. Robson-Scott. – London: Hogarth Press, 1973. – 278 p.
720. *Friedman M.* Capitalism and Freedom / With the assistance of Rose D. Friedman. – Chicago and London: The University of Chicago Press, 1982. – 202 p.
721. *Ganetti E.* Masse et puissance / *E. Ganetti.* – Paris: Gallimard, 1966. – 527 p.
722. *Giddens A.* Politics, Sociology and Social Theory: Encounters with Classical and Contemporary Social Thought / *A. Giddens.* – Stanford University Press, 1995. – 304 p.
723. *Giddens A.* The Consequences of Modernity / *A. Giddens.* – Cambridge: Polity in association with Blackwell, 1990. – 186 p.
724. *Goffman E.* The Presentation of Self in Everyday Life / *E. Goffman.* – London: Allen Lane, 1969. – 228 p.
725. 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>.
726. *Green A. L.* The Ideology of Anti-Fluoridation Leaders / *A. L. Green* // *The Journal of Social Issues.* – 1961. – №17. – P. 13–25.
727. *Groethuysen B.* Phylosophie de la Revolution / *B. Groethuysen.* – Paris : Plon, 1956. – 247 p.
728. *Guillaume O.* Analysis of Reasonings in Archeology: The Case of Greeco-Bactrian and Indo-Greek Humanismatics / *O. Guillaume.* – Oxford University Press, 1990. – 248 p.
729. *Hagege C.* L'Homme de paroles / *C. Hagege.* – P. : Folio Essais-Fayard, 1985. – 406 p.

730. *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.
731. *Hayek F. A.* New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas / *F. A. Hayek.* – Chicago: University of Chicago Press, 1978. – 314 p.
732. *Heidegger M.* Über den Humanismus / *M. Heidegger.* – Frankfurt-m-Main: Suhrkamp, 1975. – 317 s.
733. *Higgins R.* The Seventh Enemy. The Human Factor in the Global Crisis / *R. Higgins.* – L. : Hodder & Stoughton, 1978. – 370 p.
734. *Hofstede G.* Culture's Consequences, Comparing Values, Behaviors, Institutions, and Organizations Across Nations / *G. Hofstede.* – Thousand Oaks CA: Sage Publications, 2001. – 616 p.
735. *Hofstede G.* Dimensions of national cultures in fifty countries and three regions / *G. Hofstede* // *Explications in cross-cultural psychology.* – №15 (4). – Liss, 1983. – P. 335–355.
736. *Huxley J.* Essays of a Humanist / *J. Huxley.* – London: Chatto & Windus, 1964. – 116 p.
737. *Johnson S.* Everything Bad Is Good for You: How Today's Popular Culture Is Actually Making Us Smarter / *S. Johnson.* – Riverhead, 2005. – 274 p.
738. *Jung C.-G.* The Structure of the Unconscious / *C.-G Jung.* Collected Works. Vol. 7. – Princeton, 1957. – 390 p.
739. Just 85 men own same wealth as half the world [Електронний ресурс]. – Режим доступу: 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&.
740. *Justice.* Views from the Social Sciences / Ed. by Ronald L. Cohen. – New York, London: Plenum Press, 1986. – 283 p.
741. *Kavolis V.* Social evolution of the artist enterprise / *V. Kavolis* // *Research in sociology of knowledge, sciences and art.* – Vol. 11. – JAI Press Inc., 1979. – 250 p.
742. *Keller H.* Culture and development: Developmental pathways to individualism and interrelatedness / *H. Keller* // *Psychology and Culture.* 2002. – P. 454–464.
743. *Kolm S.-Ch.* Modern Theories of Justice / *S.-Ch. Kolm.* – London: The MIT Press, 1996. – 535 p.
744. *Koselleck R.* Futures Past. On the Semantics of Historical Time / *R. Koselleck.* – Cambridge-London, 2001. – 266 p.
745. *Kroker A.* Data trash. The theory of the virtual class / *A. Kroker, M. Weinstein.* – Montreal, 1994. – 177 p.
746. *Kukathas C.* Raawls: A Theory of Justice and its Critics / *C. Kukathas, P. Pettit.* – Stanford, CA: Stanford University Press, 1990. – 395 p.
747. *Kymlicka W.* Contemporary Political Philosophy: An Introduction / *W. Kymlicka.* – Oxford: Clarendon Press, 1990. – 320 p.
748. *Lerner D.* Modernization / *D. Lerner, J. Coleman, R. Dore* // *International Encyclopedia of the Social Sciences.* – 1968. – Vol. 10. – P. 44–61.
749. *Lorenz C.* Can histories be true?: Narrativism, positivism, and the metaphorical turn / *C. Lorenz* // *History and Theory.* – № 37. – 1998. – P. 309–329.
750. *Lovejoy A. O.* Essays in the History of Ideas / *A. O. Lovejoy.* – N. Y. : Harper & Brothers, 1960. – 308 p.
751. *Lyotard J-F.* Die Moderne redigieren / Wege aus der Moderne: Schlusstexte der Postmoderne-Diskussion. – Berlin: Akademie-Verlag, 1994. – 192 s.
752. *MacCabe C.* Defining popular culture / *C. MacCabe* // *High theory Low Culture. Analysing popular Television and Film.* – N.Y.: St Martins press, 1986. – 171 p.
753. *Macintyre A.* Whose Justice? Which Rationality? / *A. Macintyre.* – London: Duckworth, 1988. – 410 p.

754. Mack E. Moral Individualism: Agent-Relativity and Deontic Restraints / E. Mack // Social Philosophy and Policy, 1989. – Vol. 7. – P. 81–111.
755. Maiastra: Renaissance del'Occident? – Paris : Plon, 1979. – 324 p.
756. Mandelbaum M. History, Man and Reason. A Study in Nineteenth Century Thought / M. Mandelbaum. – Baltimore; London, 1971. – 362 p.
757. Masuda Y. The Information Society as Postindustrial Society / Y. Masuda. – Wash. : World Future Soc., 1983. – 234 p.
758. Maturana H. Autopoiesis and Cognition / H. Maturana, F. Varela. – Dordrecht: D. Reidel, 1980. – 267 p.
759. Mead G.H. Mind, Self and Society / G.H. Mead. – Chicago: University of Chicago Press, 1934. – 281 p.
760. Mestrovic S. Postemotional Society / S. Mestrovic. – L. : Publisher: Sage Publications Ltd, 1997. – 192 p.
761. Miles St. Consumerism as a way of life / St. Miles. – London: SAGE Publications, 1998. – 174 p.
762. Moral Thinking. Its Levels, Method and Point. – Oxford : Clarendon Press, 1981. – 228 p.
763. Morgenthau H. Another «Great Debate»: National Interest of the Unated States / H. Morgenthau // Contemporary Theory in International Relations. – Prentise Hall, 1969. – P. 5 –97.
764. Morgenthau H. Politics among Nations: the Stragle for Power and Pease / H. Morgenthau. – New York: Verso, 1972. – 286 p.
765. Mullahy P. Values, Scientific Method and Psychoanalysis / P. Mullahy // Psychiatry. – 1943. – May. – P. 14–32.
766. Nietzsche F. Gesammelte Werke / F. Nietzsche. – Munchen: Musarion Verlag 1982. – Bd. II. – 622 s.
767. Nozick R. Anarchy, State, and Utopia / R. Nozick. – New York: Basic Books, 1974. – 368 p.
768. Ortega y Gasset J. A «Historia de la filosofia» de Emile Brehier // Obras completas. – Madrid, 1960. – T. VI. – 512 p.
769. Ortega y Gasset J. El hombre y la gente. Revista de Occidenle. – Madrid, 1957. – 518 s.
770. Parekh B. Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory / B. Parekh. – Oxford: Oxford Univ. Press, 2002. – 274 p.
771. Pareto V. Le traite de sociologie generale / V. Pareto. – Paris: Payot, 1933. – 418 p.
772. Pareto V. Transformazioni della democrazia / V. Pareto. – Milan: Corbaccio, 1921. – 141 p.
773. Perelman Ch. Justice, Law and Argumentation / Ch. Perelman. – Dordrechet, 1980. – 402 p.
774. Popper K. Gessamelte Werke / K. Popper // Erkenntnis. – Vienna : Springer, 1934. – Vol. V. – S. 161–178.
775. Rokeach M. Beliefs, attitudes and values: Theory of organization and change / M. Rokeach. – San Franisco: Jossey-Bass Inc., 1972. – 238 p.
776. Ross A. No respect. Intellectuals and Popular Culture / A. Ross. – N. Y., London: Routledge, 1989. – 269 p.
777. Sandel M. Democrats and Community / M. Sandel // The New Republic. – 1988, Feb. 22. – P. 20–23.
778. Sandel M. Liberalism and the Limits of Justice / M. Sandel. – Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1982. – 191 p.
779. Sandel M. The Procedural Republic and the Unencumbered Self / M. Sandel // Political Theory. 1984, Vol. 12. – P. 81–96.
780. Schumpeter J. Science and Ideology / J. Schumpeter // American Economic Review. 1949. – № 39. – P. 345–359.
781. Seldes G. The New Mass Media Challenge to a Free Society / G. Seldes. – Washington: Public Attairs Press, 1968. – 100 p.

782. *Sen A. Equality of What? / A. Sen // Choice, Welfare and Measurement.* – Oxford: Blackwell, 1982. – P. 353–369.
783. *Sen A. Rationality and social choice / A. Sen.* – American Economic Review, 1995. – Vol. 85 (1). – P. 1–24.
784. *Shapiro I. The evolution of rights in liberal theory / I. Shapiro.* – Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1986. – 326 p.
785. *Shlien J. Phenomenology and Personality / J. Shlien // Concepts of Personality.* – Chicago: Aldine, 1963. – P. 291–310.
786. *Simpson P. Liberalism: political success, moral failure? / P. Simpson // Justice of social philosophy.* – Villanova, 1990. – Vol. 21. – # 1. – P. 46–54.
787. *Smith A. Myth and memories of nation / A. Smith.* – New York: Oxford University Press, 1999. – 544 p.
788. *Smith P. Incentives and justice: G. A. Cohen's egalitarian critique of Rawls / P. Smith // Social theory and practice.* – Tallahassee, 1998. – Vol. 24. – #2. – P. 205–235.
789. *Spitz D. The real world of liberalism / D. Spitz.* – Chicago ; London: Univ. of Chicago press, 1982. – 232 p.
790. *Sterba J. P. Contemporary Social and Political Philosophy / J. P. Sterba.* – Wadsworth, 1994. – 512 p.
791. *Sterba J. P. How to make people just: a practical reconciliation of alternative conceptions of justice / J. P. Sterba.* – Totowa, N. J., 1988. – 272 p.
792. *Stonequist E. V. The Marginal Man: A Study in Personality and Cultural Conflict / E. V. Stonequist.* – New York: Russell & Russell, 1961. – 228 p.
793. *Strauss L. Liberalism, ancient and modern / L. Strauss.* – Ithaca ; London: Cornell Univ. Press, 1989. – 276 p.
794. *Sullivan W. Reconstructing Public Philosophy / W. Sullivan.* – Berkeley: Univ. of California Press, 1982. – 239 p.
795. *Sumner W. Folkways / W. Sumner // New-York: Dover, Inc., 1959.* – 392 p.
796. *Taylor Ch. Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate / Ch. Taylor // Liberalism and Moral Life / Ed. Rosenblum N. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1989.* – P. 159–182.
797. *Tillich P. Anxiety-Reducing Agencies in Our Culture / P. Tillich.* – New-York : Grune and Stratton, 1950. – 318 p.
798. *Toynbee A. A Study of History. Vol. 1 / A. Toynbee.* – London : Oxford University Press, 1934. – 617 p.
799. *Vincent A. Classical liberalism and its crisis of identity / A. Vincent // History of polit. thought.* – Exeter, 1990. – Vol. 11. – # 1. – P. 143–161.
800. *Wallerstein I. The agonies of liberalism : What hope progress? / I. Wallerstein // New left rev.* – L., 1994. – # 204. – P. 3–17.
801. *Walzer M. Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality / M. Walzer.* – New York: Basic Books, 2008. – 364 p.
802. *Walzer M. The communitarian critique of liberalism / M. Walzer // Polit. theory.* – Beverly Hills ; L., 1990. – Vol. 18. – # 1. – P. 6–23.
803. *Walzer M. Thick and Thin: moral argument at home and abroad / M. Walzer.* – Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994. – 108 p.
804. *Weithman P. John Rawls: a remembrance / P. Weithman // Rev. of politics.* – Notre Dame (Ind.), 2003. – Vol. 65. – # 1. – P. 5–10.
805. *Wellmer A. Models of Freedom in the Modern World. The Philosophical Forum. Vol. XXI, No. 1–2, Fall-Winter, 1989–1990.* – 612 p.
806. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://telegraf.com.ua/zhizn/zhurnal/859423-top-9-samyih-zloveshhih-proklyatyi-v-istorii.html/>.
807. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://lexltd.com.ua/2349-1-samyx-bogatyx-lyudej-imeet-sostoyanie-bolshe-chem-vse-strany-mira-vmeste-vzyaty.html>.

808. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://blog.babich.me/2014/03/15-mifov-rossijskoj-istorii.html>.
809. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://city.info/man/govard-lavkraft>.
810. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://gufo.me/content_fil/pareto-pareto-vilfredo-1848-1923-13761.html#ixzz4XrFc7uGF.
811. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.ozon.ru/context/detail/id/137950780/>.

Наукове видання

Василь ЛЕВКУЛИЧ

**СПРАВЕДЛИВІСТЬ
ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ФЕНОМЕН**

МОНОГРАФІЯ

Українською мовою

Верстка – Н.М. Ковальчук

Підписано до друку 05.01.2018. Формат 60x84/16.
Папір офсетний. Гарнітура Cambria. Цифровий друк.
Умовно-друк. арк. 27,9. Тираж 300. Замовлення № 0318м-68.
Ціна договірна. Віддруковано з готового оригінал-макета.

Видавництво і друкарня – Видавничий дім «Гельветика»
73034, м. Херсон, вул. Паровозна, 46-а, офіс 105
Телефон +38 (0552) 39 95 80
E-mail: mailbox@helvetica.com.ua
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи
ДК № 4392 від 20.08.2012 р.