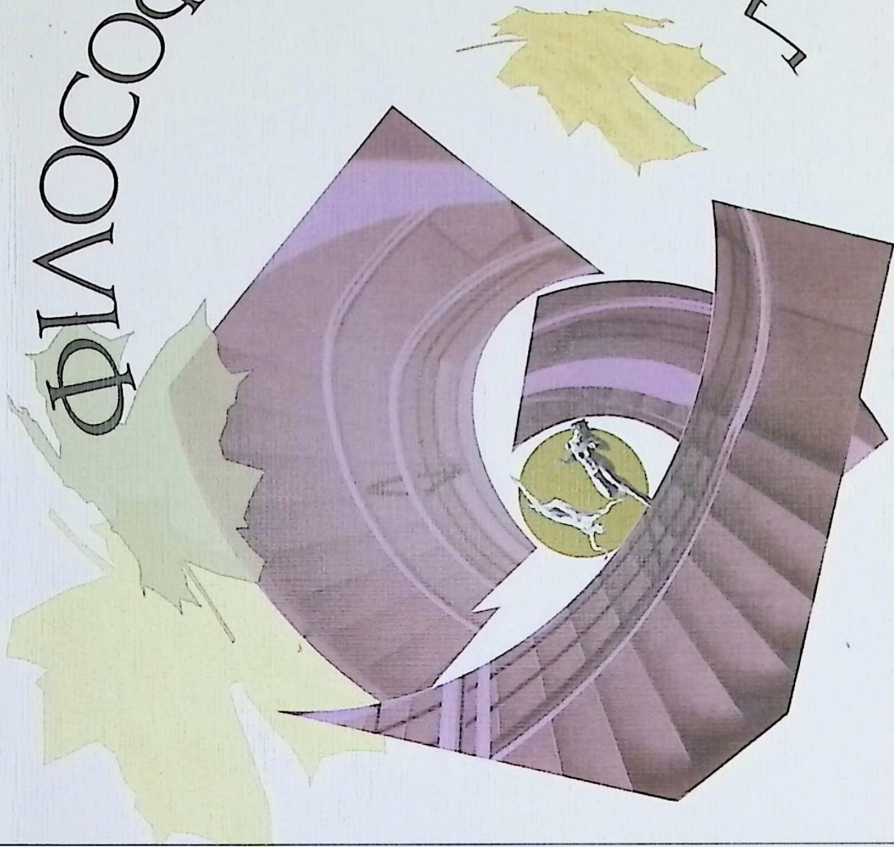


# ФІЛОСОФСЬКІ ДІАЛОГИ



ВИПУСК 19 – 20  
2020

**СОЦІОКУЛЬТУРНІ ЧИННИКИ  
ПРОСТОРОВОГО РОЗВИТКУ  
УКРАЇНИ: ЦІННІСНО-СМИСЛОВІ  
АСПЕКТИ**

**НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ**

**Інститут філософії імені Г.С. Сковороди**

# **ФІЛОСОФСЬКІ ДІАЛОГИ'2020**

## **СОЦІОКУЛЬТУРНІ ЧИННИКИ ПРОСТОРОВОГО РОЗВИТКУ УКРАЇНИ: ЦІНІСНО-СМИСЛОВІ АСПЕКТИ**

**ВИПУСК 19–20**

**Київ – 2020**

**Ф56 Філософські діалоги'2020. // Соціокультурні чинники просторового розвитку України: ціннісно-сміслові аспекти. Зб. наук, праць. – К., 2020.- 124 с**

**ISSN 2706-802X**

**Головний редактор: А.М. Єрмоленко – член-кореспондент НАНУ**

**Заступник головного редактора: Г.П. Ковадло – к.філос.н.**

**Відповідальний секретар: Р. В. Самчук – к.філос.н.**

**Редакційна колегія: С.Л. Йосипенко, д.філос.н.; В.Й. Омеляничук, д.філос.н., проф.; Є.К. Бистрицький, д.філос.н., проф.; В.В. Лях, д.філос.н., проф.; В.І. Кузнецов, д.філос.н., проф.; Бюксеншоц Олів'є, почесний директор досліджень Національного центру наукових досліджень Вищої школи ( Франція); А.М. Лоїт, д.філос.н., проф.; В.П. Загороднюк, д.філос.н., проф.; Т.В. Лютний, д.філос.н.; Оуян Кан, д.філос., проф., декан Інституту державного управління Гуажонгського університету науки і технологій, директор Інституту філософії (Китай); Т.В. Гардашук, д.філос.н.; Ю.А. Іщенко, д.філос.н., проф.; Н.А. Ніконович, к.філос.н., н.співр. Інституту філософії НАН Білорусі; Г.І. Шалашенко, к.філос.н.; О.М. Йосипенко, д.філос.н.**

**Упорядник: Г.П. Ковадло**

**Рецензенти: В.А. Рижко, д.філос.н., проф., директор Центру гуманітарної освіти НАН України; Я.В. Любимий, д.філос.н., проф., пров. наук, співр. відділу зарубіжної філософії Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.**

**Затверджено до друку Вченою радою  
Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України  
(протокол № 07 від 25 жовтня 2020 р.)**

**Робота виконана за грантом НАН України «Соціогуманітарні чинники просторового розвитку України: ціннісно-сміслові засади національної стратегії»  
Розпорядження Президії НАНУ від 31.05.2019 №335**

**Адреса редакції:  
01001, м.Київ, вул. Трьохсвятительська, 4.  
E-mail:if-ukr@i.kiev.ua; <http://www.filosof.com.ua>**

**© Ковадло Г.П.  
© Інститут філософії імені  
Г.С. Сковороди НАН України**

## ПЕРЕДНЄ СЛОВО

Дослідницька мета авторського колективу полягала у поєднанні світоглядних, соціогуманітарних та просторово-територіальних підходів щодо дослідження питань просторового розвитку. За основу був взятий стратегічно-реляційний підхід Боба Джессоба, згідно з яким простір розглядається як соціально-сконструйовані мережі та горизонти соціальної дії, що поділяють та організують матеріальний, соціальний і уявний світи та зорієнтовують (взаємо) дії з огляду на зазначені поділи. Однією з визначальних рис державної влади стає контроль над певною територією, що здійснюється багатьма шляхами. Державний простір – це просторові характеристики держави, розглянуті як ансамбль політико-правових інституцій і здатностей до регулювання, ґрунтованих на територіалізації політичної влади. Тому простір включає у себе мінливі сенси і організацію території держави, дістаючи вираження в еволюції ролі кордонів, прикордонних зон і транскордонних взаємин, зміни у внутрішньодержавній географії внаслідок реорганізацій адміністративно- територіального поділу та реалізованих державою просторових політик. В цьому разі ключовим поняттям для соціопросторового аналізу виступає оприявлена у суспільному дискурсі просторова уява, що виокремлює певні місцевості, території, мережі та просторові позиції у навколишньому світі. Просторова уява репрезентує світ, задаючи в останньому певні орієнтації дії та напрямки рухів і пересувань. Слід відзначити, що просторові уяви існують у множині, конкурують одна з одною, пропонуючи іноді надзвичайно відмінні й іноді неспівмірні візії соціокультурного простору.

Попри те, що державна просторова уява зазвичай посідає визначальну позицію, задаючи загальну рамку просторової організації країни, їй доводиться мати справу й з іншими просторовими уявами та похідними від них політичними стратегіями дії, спрямованими на реорганізацію та переоблаш-

тування наявних територій. Зі свого боку органи державної влади розробляють і втілюють у життя власні просторові стратегії – історично конкретні практики, завдяки яким державні інституції та очільники держав (і соціальні сили, що вони представляють) намагаються переупорядкувати території, місця, рівні та мережі для того, щоб забезпечити відтворення держави у вузькому сенсі, реконфігурувати соціопросторові виміри держави в його інтегральному сенсі та сприяти конкретним стратегіям нагромадження, державним проектам і гегемоністським уявленням.

Крім того авторами досліджуються світоглядно-антропологічні та деякі філософсько-методологічні аспекти соціокультурного просторового розвитку. Зокрема аналізується простір культури як своєрідне «лоно» чи особливе просторове місце перебігу власне людської діяльності: пізнавальної, практично-духовної в тому числі морально-етичної. За результатами дослідження авторським колективом (В.Б. Фадеєв, Г.П.Ковадло, Г.Ю. Носова, С.І.Грабовський) підготовлено аналітичну доповідь «Соціогуманітарні чинники просторового розвитку України: ціннісно-сміслові засади національної стратегії» та підготовлені статті, деякі з яких друкуються в цьому збірнику.

## ЛЮДСЬКИЙ РОЗВИТОК І СОЦІАЛЬНА СПРАВЕДЛИВІСТЬ: ПОЛІТИКА ПРОСТОРОВОГО РОЗВИТКУ В ЄВРОПІ

Привертання уваги до соціокультурного простору — одне з прикметних ознак останніх десятиліть. Дослідники говорять навіть про своєрідний *просторовий поворот* (spatial turn) [1, с. 338–393] у соціогуманітарних дисциплінах, адже, починаючи із 60-х рр. була здійснена низка спроб концептуалізувати простір з огляду на його соціальні та культурні властивості або зосередитися на просторових аспектах соціального буття (А. Лефевр, П. Бурдьо та ін.) [2; 3]. Значною мірою цей поворот пов'язаний з глобалізаційними трансформаціями, тобто формуванням нової планетарної конфігурації взаємозалежностей і зв'язків. Сприяло цьому повороту і поглиблення постколоніальних студій (А. Аппадурі) та становлення напрямку критичної географії й урбаністики (Е. Соджа, Д. Гарві), що намагалися оновити теоретико-методологічний інструментарій соціальної критики. З іншого боку, вже у теоретичному аспекті зазначені зрушення посилювалися зверненням дослідників до соціоматеріальних або соціотехнічних вимірів соціальної реальності, що проблематизувало усталені підходи соціогуманітарних дисциплін, яким явно бракувало «опертя» на матеріальний вимір суспільних процесів. Оформлення реляційної парадигми соціальних наук (Г. Вайт, М. Емірбайер, Ч. Тіллі), вивчення мобільностей (Дж. Уррі), акторно-мережева теорія (Б. Латур, М. Каллон, Дж. Ло) та інші теоретичні новації відзначили парадигмальний зсув, пов'язаний з переорієнтацією на реалії, що зазвичай перебували поза межами уваги дослідників. Зокрема, це стосується і просторових форм соціокультурних процесів.

В рамках реляційної парадигми одним з найрозробленіших став стратегічно-реляційний підхід Боба Джессопа, який також

значну увагу приділив просторово-часовим характеристиками держави. Згідно з цим підходом простір постає як соціально-сконструйовані мережі та горизонти соціальної дії, що поділяють та організують матеріальний, соціальний і уявний світи та зорієнтовують (взаємо)дії з огляду на зазначені поділи. Однією з визначальних рис державної влади стає контроль над певною територією, що здійснюється багатьма шляхами. Державний простір — це просторові характеристики держави, розглянуті як ансамбль політико-правових інституцій і здатностей до регулювання, ґрунтованих на територіалізації політичної влади [4, с. 269]. Тому простір включає у себе мінливі сенси і організацію території держави, дістаючи вираження в еволюції ролі кордонів, прикордонних зон і транскордонних взаємин, зміни у внутрішньодержавній географії внаслідок реорганізацій адміністративно-територіального поділу та реалізований державою просторових політик. В цьому разі ключовим поняттям для соціопросторового аналізу виступає оприявлена у суспільному дискурсі просторова уява, що виокремлює певні місцевості, території, мережі та просторові позиції у навколишньому світі. Просторова уява репрезентує світ, задаючи в останньому певні орієнтації дії та напрямки рухів і пересувань. Слід відзначити, що просторові уяви існують у множині, конкурують одна з одною, пропонуючи іноді надзвичайно відмінні й іноді неспівмірні візії соціокультурного простору.

Попри те, що державна просторова уява зазвичай посідає визначальну позицію, задаючи загальну рамку просторової організації країни, їй доводиться мати справу й з іншими просторовими уявами та похідними від них політичними стратегіями дії, спрямованими на реорганізацію та переоблаштування наявних територій. Зі свого боку органи державної влади розробляють і втілюють у життя власні просторові стратегії — «історично конкретні практики, завдяки яким державні інституції та очільники держав (і соціальні сили, що вони представляють) намагаються перевпорядкувати території, місця, рівні та мережі для того, щоб забезпечити відтворення держави у вузькому сенсі, реконфігурувати соціопросторові виміри держави в його інтегральному сенсі та сприяти конкретним стратегіям нагро-

мадження, державним проектам і гегемоністським уявленням» [4, с. 271]. Не зважаючи на те, що дані стратегії переважно розглядаються у суто економічному контексті, вони також є вираженням інших мотивів і цілей.

Специфічною ознакою сьогодення є помітні зрушення у просторовій організації державної влади, викликані поточними глобалізаційними трансформаціями. Останні проблематизували усталені після II світової війни просторово-часові стратегії національних держав. Б. Джессоп вказує на примноження просторових рівнів та їхню відносну роз'єднаність у заплутаних ієрархіях і суміші просторових стратегій на багатьох рівнях. Національний рівень сьогодні втратив своє однозначне домінування, але жодний з інших рівнів (локальний, міський, регіональний чи глобальний) не набув домінантного статусу. Замість цього різні економічні і політичні місця і простори, розташовані на різних рівнях намагаються конкурувати один з одним за провідне становище в процесі нагромадження та/чи здійснення влади. Подібна релятивізація рівнів порушує низку питань, пов'язаних з новими формами координації взаємодій на різних рівнях та між ними. Наприклад, післявоєнна соціопросторова організація провідних держав характеризувалася приматом національних економік, держав загального добробуту, турботою про єдність національних територій і політичного простору. Національний рівень домінував в рамках порівняно стабільного різнорівневого поділу праці. Мережі були вписані в корпоративистські та клієнтилістські відносини згідно з панівними формами регулювання та політичними моделями. Але інтернаціоналізація економіки і становлення світового ринку, супроводжувана кризою кейнсіанської моделі держави загального добробуту, посилили вплив міжнародних валюти і потоків капіталу над національною монетарною та фіскальною політиками. Це, в свою чергу, призвело до втрати попереднього взаємозв'язку між національними державою, економікою, суспільством і територією, посилюючи нерівномірність розвитку різних місць та регіонів. Внаслідок цього змінився сам характер соціопросторової організації національної держави – відносно домінування логіки території поступилося домінуванню рівнів та мереж. Актуальні експерименти з різнорівневими мережеви-



ми координаціями, покликаними інтегрувати мінливі економічні й політичні простори, мають на меті розробити оптимальну модель забезпечення просторової цілісності та подолати кризу національної територіальної держави [4, с. 275–279].

Дещо відмінний, проте загалом схожий підхід розробив Д. Гарві у своєму дослідженні просторових засновків міського розвитку. На його думку, зрозуміти соціальний простір можна тільки у співвідношенні із здійснюваною в ньому соціальною діяльністю, що передбачає інтеграцію соціологічної та географічної уяви. Саме оформлення простору, в якому ми мешкаємо, являє собою вираження культури і соціального порядку, наших потреб і прагнень. «Простір – зауважує Д. Гарві, – набуває сенсу, лише залучаючись до «значущих відносин», а значущі відносини не можуть бути визначеними незалежно від когнітивного стану індивідів і контексту, в якому індивіди перебувають. Соціальний простір, виходить, складається з комплексу почуттів, образів і реакцій, викликаних просторовим символизмом, що оточує індивіда. Кожна людина, схоже, живе у своїй власній сконструйованій мережі просторових відносин, що містяться, так би мовити, в її власній геометричній системі. Все це зробило би картину зовсім сумною з аналітичної точки зору, якщо б не той факт, що групи людей, як з'ясовується, формують майже однакові образи стосовно навколишнього простору і виробляють схожі методи визначення простору і поведінки в ньому» [5, с. 40–41]. Гарві приймає цю гіпотезу за основу, зазначивши, що індивіди лише частково поділяють спільний «колективний образ», але саме він має стати вихідним для подальшої концептуалізації соціального простору. Загалом, на відміну від евклідового простору соціокультурний простір є складним, негомогенним і різнорідним. Простір змінюється у часі в залежності від різних форм соціальної (взаємодії, що актуалізуються у ньому.

Слід зауважити, що просторові форми та соціальні процеси перебувають у стані постійної взаємодії одні з одними. Тому варто уникати однобічних інтерпретацій просторового детермінізму, що пропонує просту причинно-наслідкову модель впливу просторових форм на соціальний процес. Як свідчить бага-

торічний досвід урбаністичних досліджень соціальні процеси мають свою власну динаміку і не можуть бути розглянутими як результат дії суто зовнішніх чинників впливу – чи то задуми міського планувальника, чи то наміри забудовника. З іншого боку, особливості просторових форм також мають братися до уваги, що передбачає, на думку Гарві, застосування циклічної стратегії на стику дисциплін: «ми спочатку працюємо з просторовою формою (при постійності соціального процесу), потім розбираємося із соціальним процесом (фіксуючи тимчасово як незмінну нову просторову форму). Ми можемо просуватися і у зворотньому напрямку, і нам нічого не заважає працювати з просторовою формою і соціальним процесом на різних етапах нашої циклічної послідовності» [5, с. 58].

Таким чином, адекватна концептуалізація соціокультурного простору передбачала поєднання соціогуманітарного підходу з дослідженнями просторових форм, поширених у фізико-географічних дисциплінах. Зрозуміти соціальний простір можна лише у співвідношенні його з певними соціальними практиками і взаємодіями, що спонукає до врахування когнітивних процесів надання значущості та формування колективних образів спільного простору проживання індивідами.

## 2

Посилення майнової нерівності, що відбувається протягом останніх десятиліть, актуалізувало питання соціальної справедливості та вироблення нових підходів до досягнення належного суспільного стану. Останні мають поєднувати у собі заходи з коригування стартових економічних і соціокультурних відмінностей із заходами, покликаними реактуалізувати соціальні зв'язки завдяки сприянню участі громадян у суспільному житті. На противагу ідеології конкурентного суспільства з його жорсткими меритократичними настановами та споживачем як центральною фігурою суспільного життя досягнення зазначеної мети потрібне фігуру активного громадянина, який усвідомлює свій взаємозв'язок і взаємозалежність з іншими людьми. Реалізація цього подвійного завдання, в свою чергу, передбачає створення сприятливих умов для шуканої громадянської активності,

розширення простору можливостей і доступу громадян до широкого репертуару засобів. Інакше кажучи, активна участь громадянина в суспільному житті вимагає оздоровлення місцевої політики і зосередження уваги на розв'язанні проблем зокрема і просторового розвитку, нерівномірний розподіл суспільних благ в якому є вираженням наявних соціальних нерівностей у доступі до останніх.

Серед актуальних спроб підійти до розв'язання зазначених проблем можна назвати підхід, зорієнтований на розвиток людських здатностей («Capability Approach») або людський розвиток («Human Development»), відомих американських дослідників Амартії Сена та Марти Нуссбаум [6; 7], що з 1990 р. був покладений в основу загальносвітових замірів Індексу людського розвитку ООН. Попри те, що ці заміри не враховують всі концептуальні аспекти теорії Сен і Нуссбаум, вони уможливили проведення порівнянь між більшістю країн світу за кількома показниками (очікувана тривалість життя, рівень грамотності населення країни (середня кількість років, витрачених на навчання) та очікувана тривалість навчання; рівень життя, оцінений через ВНД на душу населення за паритетом купівельної спроможності в доларах США). Визначальною особливістю підходу з точки зору людського розвитку є зосередження уваги на тому, які можливості або субстанційні свободи надаються суспільством людині. При цьому людина визнається вільною у використанні або нехтуванні цими можливостями згідно зі своїми переконаннями та цілям. З усім тим, підхід з огляду на можливості дотримується плюралістичного підходу щодо цінностей, тобто визнається, що можливості відрізняються за кількістю і якістю й не можуть бути редукованими до єдиного числового показника. Тому він наполягає на окремому обліку кожної можливості. До того ж підхід покликаний врахувати вкорінену несправедливість та нерівність, що виникли внаслідок дискримінації та маргіналізації. Протягом кількох останніх десятиліть відбулось поширення підходу з точки зору людського розвитку на світовому рівні, що продукувало численні національні та регіональні вимірювання, зокрема в Україні [8].

Автори зазначеного підходу виходять з необхідності врахування всього розмаїття людської активності та з'ясування тих потреб, забезпечення яких необхідно для гідного життя. Центральним поняттям тут виступає здатність (capability), але «це не лише здібності самої людини, а й свободи чи можливості, створені поєднанням особистих здібностей та можливостей, наявних в політичному, соціальному та економічному середовищі. Щоб прояснити складність цих здатностей, я позначаю ці «фундаментальні свободи» як комбіновані здатності» [6, с. 21]. Марта Нуссбаум наводить десять засадничих здатностей:

1. «Життя. Бути здатним прожити до кінця життя людини нормальної тривалості; не вмерти передчасно або до того, як життя стане настільки нестерпним, що його не варто буде жити.

2. Здоров'я. Бути здатним мати міцне здоров'я, включаючи репродуктивне здоров'я; мати адекватне харчуванням та адекватне житло.

3. Тілесна цілісність (bodily integrity). Бути здатним вільно пересуватися з місця на місце; бути захищеними від насильства, включаючи сексуальне насильство та домашнє насильство; мати можливість для сексуального задоволення та вибору у питаннях народження дітей.

4. Почуття, уява та думки. Бути здатним використовувати органи чуття, уявляти, думати і міркувати – і робити це «полюдськи», способом, сформованим та культивованим відповідною освітою, включаючи, але жодним чином не обмежуючись, грамотність та основна математична та наукова підготовка. Бути здатним використовувати уяву та мислення у зв'язку з досвідом та створенням творів та подій за власним вибором, релігійними, літературними, музичними тощо. Бути здатним використовувати свій розум способами, захищеними гарантіями свободи вираження поглядів як щодо політичної та художньої мови, так і щодо свободи релігійних вправ. Бути здатним мати приємні переживання та уникнути небажаного болю.

5. Емоції. Бути здатним мати прихильність до речей і людей; любити тих, хто любить і піклується про нас, сумувати за їх відсутністю; взагалі любити, сумувати, переживати туту, подяку та виправданий гнів. Не бути пригніченим страхом і тривогою. (Підтримка цієї здатності означає підтримку форм людських

асоціацій, що можуть виявитись вирішальними в їхньому розвитку).

6. Практичний розум. Бути здатним формувати уявлення про добро і брати участь у критичній рефлексії щодо планування власного життя. (Це тягне за собою захист свободи совісті та релігійних звичаїв).

7. Приналежність. (А) Бути здатним жити з іншими людьми та визнавати і проявляти турботу щодо інших людей, брати участь у різних формах соціальної взаємодії; бути здатним розуміти становище іншого. (Захист цієї означає здатності означає захист інституцій, що утворюють та підтримують такі форми приналежності, а також захист свободи зібрань та політичних промов). (В) Мати соціальні підстави для самоповаги та неприпинення; бути здатним вважатися гідною істотою, цінність якої дорівнює цінностям інших. Це тягне за собою положення про недискримінацію за ознаками раси, статі, сексуальної орієнтації, етнічної приналежності, касті, релігії, національного походження.

8. Інші живі істоти. Бути здатним жити з турботою про тварин, рослини та природу.

9. Гра. Бути здатним сміятися, грати, насолоджуватися розвагами.

10. Контроль над власним життєвим оточенням. (А) Політичний. Бути здатним ефективно брати участь у політичному виборі, що регулює життя людини; мати право на політичну участь, захист свободи слова та асоціацій. (В) Матеріальний. Бути здатним утримувати майно (як землю, так і рухоме майно), і мати майнові права нарівні з іншими; право на працевлаштування нарівні з іншими; мати свободу від необґрунтованого обшуку та конфіскації. Бути здатним працювати як людська істота, використовуючи практичний розум і вступаючи у стосунки взаємовизнання з іншими працівниками» [6, с. 33–34].

Розробка і запровадження «Human Development» підходу мало на меті удосконалення наявної політики у сфері боротьби із соціальною несправедливістю на глобальному рівні всупереч загальнопоширеній практиці орієнтуватися на темпи зростання ВВП як на індикатор, що дозволяє визначити успішність соціально-економічного життя у тій чи тій країні. Ключовим

недоліком підходу, зорієнтованого на економічне зростання, є його слабка пов'язаність із загальними соціогуманітарними показниками, оскільки самі по собі показники ВВП не відображають ситуацію у сферах освіти, охорони здоров'я, розвитку культури тощо. Тому підхід з точки зору людського розвитку робить наголос на тому як змінюється ситуація не стільки у макроекономічних показниках, скільки у пропонованих громадянам можливостях розвиватися та змінювати свою ситуацію на краще, виходячи з власних потреб і переконань.

Ініціатива А. Сена та М. Нуссбаум знайшла підтримку у багатьох дослідників з різних соціальних дисциплін, завдяки чому у 2004 році було засновано Асоціацію людського розвитку і здатностей («Human Development and Capability Association»), що проводить регулярні щорічні зустрічі в різних країнах світу, підтримує веб-сайт і видає часопис «Journal of Human Development and Capabilities», де висвітлюється відповідна проблематика. Аналізуючи досвід перших років існування Асоціації, М. Нуссбаум зауважує, що провідним напрямком роботи останньої є підтримка міждисциплінарних досліджень в межах парадигми людського розвитку, залучення дослідників з різних країн світу та, зрештою, заповнення прогалини між теорією та практикою шляхом розробки нових політик у цій сфері [9, с. 214].

## 3

Пропонований А. Сеном і М. Нуссбаум підхід намагається удосконалити чи навіть переглянути наявні у сучасній політичній філософії концептуалізації соціальної справедливості, передусім ті, що зосередженні на винайденні засадничих принципів «справедливого суспільства». На противагу ним А. Сен робить спробу розбудувати теорію нетрансценденталістського гатунку — теорію, покликану досліджувати зорієнтовані на реалізацію порівняння, головна увага в яких надається зміцненню справедливості. Це, на його думку, дозволить зосередитись не на конструюванні моделей ідеального суспільства, а на винайденні способів переоблаштування актуального суспільного життя. Провідним інструментом і концептуальною

рамкою (framework) для цього служить теорія соціального вибору, витоки якої сягають часів Просвітництва. Ставлячи собі за мету розбудувати теорію агрегування індивідуальних суджень групи, що складалася з різних осіб, Ж.-Ш. де Борда і де Кондорсе намагалися уникнути свавілля та двозначностей у процедурах соціального вибору. В ХХ ст. ці дослідження відновилися в працях К. Ерроу, автора «теореми про неможливість». Попри доволі формалізований математичний апарат, що вочевидь не сприяє популярності теорії, теорія соціального вибору, на думку А. Сена, здатна допомогти теорії справедливості в раціональному обґрунтуванні соціальних суджень і публічних рішень, що приймаються при виборі соціальних альтернатив. До того ж вона дозволяє вирішити проблемні питання, що неминуче виникають у авторів трансценденталістських підходів, ґрунтованих на теорії суспільного договору (Д. Локк, Ж.-Ж. Руссо, І. Кант, Д. Ролз, Р. Нозік та ін.). Зокрема, це стосується питання ранжування відхилень від ідеального суспільного облаштування, тобто винайдення оптимального рішення в конкретній ситуації з огляду на більшу чи меншу відповідність трансцендентальному зразку: «Строга трансцендентальна теорія може служити чимось на кшталт великого революційного «підручника одноразового застосування». Проте чи навряд можна часто звертатися до цього чудесного радикального підручника в тих реальних дискусіях про справедливість, що ми постійно проводимо. Питання про те, як зменшити кількість різноманітних видів несправедливості, властивих нашому світу, зазвичай визначають область застосування аналізу справедливості; тут не йдеться про те, щоб перестрибнути до трансцендентальній досконалості» [7, с. 153]. Натомість Амартія Сен наголошує на можливості обмежитися «неповною» теорією, попри те, що з точки зору традиційних теорій справедливості неповнота є ознакою незавершеності теоретичної розбудови. Річ у тім, що неповнота може зберігатися з різних причин. Наприклад, інформація про ситуацію може бути неповною або свідчити про наявність взаємозаперечних міркувань щодо шляхів подолання несправедливості. «Навіть тоді, – відзначає А. Сен, – коли у всіх сторін є власні повні ранжири справедливості, що не збігаються один з одним,

їхне «перетинання», тобто спільні переконання різних сторін, дає часткових ранжир, що допускає різні ступені уточнення (в залежності від схожості цих різних впорядкованих ранжирів). Прийнятність неповноти в оцінках, у дійсності, є центральна тема всієї теорії соціального вибору; також вона важлива і для теорій справедливості, хай навіть ролзівська «справедливість як чесність» та інші подібні теорії категорично стверджують (адже це є саме твердженням, а не тезою, що була дійсно обґрунтована аргументами), що у «вихідному стані», як і в інших схожих форматах, напевне виникає повна згода» [7, с. 158]. Зрештою, неможливо заперечувати неприпустимість кричущих проявів несправедливості та невинуватих страждань (голод, стихійні лиха, епідемії, техногенні катастрофи тощо).

Отже, неповнота розбудови теорії справедливості не може вважатися достатнім аргументом для її заперечення. Радше її слід вважати спонукальним чинником, що унеможлиблює остаточне завершення теорії та залишає відкритим питання її подальшого удосконалення. Загалом нетрансцендентальна теорія порівняльної справедливості не вимагає остаточної відповіді на питання щодо сутності справедливого суспільства, обмежуючись судженнями про справедливість в конкретних ситуаціях реального суспільного життя. В цьому разі вона може спиратися на теорію соціального вибору, з якою має кілька точок перетину. По-перше, теорія соціального вибору також звертається до порівняльних оцінок, адже виступає рамкою для практичних роздумів, а не трансцендентальних розбудов, пропонуючи інструменти вибору в реальному світі. По-друге, теорія соціального вибору також враховує неминучу множинність обґрунтувань, що іноді конфліктують одне з одним. По-третє, одним з висновків теорії соціального вибору є переконання у необхідності залишати можливість для повторного дослідження і критичного перегляду, оскільки, як засвідчує досвід розбудови теорії, часто-густо формулювання принципів в абстрагованих термінах призводить до складностей у їх застосуванні у контекстах, значно відмінних від початкових. По-четверте, теорія соціального вибору також допускає часткові рішення як стверджувального, так і тимчасового гатунків. Тимчасова неповнота може відображати методологічні складності, а не концептуальні



суперечності, а стверджувальна – бути висновком теорії справедливості, навіть відкритої для аналізу і перегляду. По-п'яте, формальна структура теорії соціального вибору відкрита для альтернативних інтерпретацій, звертаючи увагу на відмінностях між агрегуванням індивідуальних інтересів та індивідуальних суджень. Вона визнає, що відмінності у ранжирах також можуть свідчити не про відмінності між індивідами, а про відмінності у підходах одного індивіда, а самі ранжири бути продуктованими не індивідуальними перевагами, а різними типами міркувань. По-шосте, внаслідок складної природи цінностей і мотивацій їх виявляється не просто точно експлікувати. Тому теорія соціального вибору наголошує на необхідності брати до уваги конкурентні вимоги, труднощі аксіоматизації та потребу в інтерактивних міркуваннях. По-сьоме, результати теорії можуть стати вихідним пунктом для публічної дискусії та критичного аналізу, порушуючи надзвичайно важливі для суспільного загалу питання [7, с. 160–166].

Таким чином, актуальний розвиток теорій справедливості порушує принципові питання щодо їхнього практичного застосування з метою розв'язання поточних соціогуманітарних проблем. У цій перспективі підхід, що вказує на необхідність переорієнтації концептуальних розробок із суто трансцендентально-інституційної візії у бік порівняльної теорії, навіть за умов її неповноти, видається значно більше практично виправданим. Коротко підсумовуючи положення цього підходу, слід зауважити, що його спрямованість на врахування множинності засад справедливості, наголос на здатностях людини та можливостях, що надає життєве середовище, на необхідності публічного обговорення з метою винайдення узгодженої політики, зрештою, визнання незавершеності даного процесу, що згодом спонукатиме до перегляду та коригування його результатів, дозволяє протидіяти найочевиднішим проявам соціальної несправедливості та перейти від суто теоретичних міркувань до конкретних практичних реалізацій. Запропоновані авторами Human Development підходу та вже реалізовані на глобальному рівні порівняння між країнами за єдиними показниками уможливили визначення більш адекватних ніж розрахунки ВВП кри-

теріїв оцінки соціально-економічного стану. До того ж намагання не стільки розбудувувати «ідеальне» суспільство, скільки створювати умови для реалізації людиною своїх здатностей, значно більше сприяє конкретизації та визначенню оптимальних напрямків державної політики у сфері досягнення справедливого суспільного ладу.

## 4

Питання просторового розвитку зазвичай розглядаються в контексті політики просторового планування та регіонального розвитку держави та/або держав певного регіону з метою впливу на розподіл людей та їхньої діяльності у просторах різних масштабів. Впродовж 90-х рр. минулого століття просторовий розвиток став, на тлі поглиблення процесів європейської інтеграції після холодної війни, одним з пріоритетних напрямків політики як на рівні Європейського союзу, так і на рівні Ради Європи. Протягом останніх десятиліть не регіональному рівні була прийнята низка засадничих міжнародних документів, що мали визначити пріоритетні напрямки просторового розвитку та сприяти координації зусиль різних країн в цій сфері. Починаючи з 1970 р. регулярно відбуваються Європейські Конференції міністрів, відповідальних за просторове/регіональне планування (СЕМАТ)<sup>1</sup>, за результатами яких було прийнято Керівні принципи сталого просторового розвитку Європейського континенту (Ганновер, 2000 р.) [11]. На рівні Європейського союзу питання просторового розвитку також регулюються низкою документів, зокрема Європейською перспективою просторового розвитку (Потсдам, 1999 р.) [12]. Слід відзначити, що зазначені документи мають суто рекомендаційний характер, проте на їхньому ґрунті базується та реалізується множина нормативно-правових актів Євросоюзу та окремих країн-учасниць щодо питань просторового розвитку і регіональної політики, що дозволяють забезпечити високий рівень життя в усіх регіонах та зменшити розриви у соціально-економічному розвитку старих і нових країн-членів

---

<sup>1</sup> З 1970 р. відбулося 17 сесій конференцій СЕМАТ – остання 3 листопада 2017 р. в Бухаресті. Див.: [10]

Ради Європи. Звичайно Україна як члена Ради Європи передусім орієнтується на нормативно-правові акти саме цієї наддержавної організації, але, з огляду на євроінтеграційні прагнення нашої держави, досвід країн Європейського союзу також виявляється надзвичайно важливим.

Керівні принципи сталого просторового розвитку Європейського континенту пропонують державам модель або концепцію співробітництва, адресовану різним політичним інституціям і органам влади, наполягаючи на врахуванні потреб населення всіх регіонів, узгодженні соціальних і економічних вимог до території з її екологічними і культурними функціями, сприяючи таким чином збалансованому просторовому розвитку. Як зазначається в документі, політика просторового розвитку в Європі сьогодні зіштовхується з низкою викликів, що потребують адекватної реакції та дій. На тлі глобальних перетворень Європейський континент має підтримувати і зміцнювати свої економічні позиції, використовуючи особливі можливості, що полягають у широкому розмаїтті ландшафтів і культур, розвитку взаємодопомоги і співробітництва та загальноєвропейській інтеграції. В цій перспективі соціальна єдність Європи може досягатися завдяки міжнародному співробітництву за участю європейських регіонів та завдяки розбудові поліцентричної моделі розвитку зі значною кількістю зон зростання, не обминаючи також і міжрегіональну інтеграцію. Окремим пунктом автори Керівних принципів відзначають питання інтеграції «старих» і «нових» держав-членів Ради Європи, оскільки попри досягнутий прогрес на шляху європейської інтеграції існує велика різниця у рівні та якості життя громадян Сходу і Заходу континенту.

Принципи політики планування для сталого розвитку Європи містять конкретизовані у таких положеннях:

- 1) **Забезпечення територіальної цілісності шляхом більш збалансованого соціального та економічного розвитку регіонів та підвищення їх конкурентоздатності.** У цьому пункті відзначено, що стосовні просторового розвитку рішення мають спиратися на поліцентричну модель. Це вимагає необхідність підвищення привабливості всіх місцевостей – як столичних, так і слабких регіонів. Місцеві ор-

гани влади повинні залучати громадян до планування просторового розвитку територій, спираючись на демократичні стандарти у власній діяльності.

- 2) **Стимулювання розвитку, спричиненого виконанням міських функцій, та поліпшення взаємовідносин між містом і селом.** Необхідність налагодження партнерських відносин між містом і селом передбачає забезпечення доступу сільських мешканців до урбаністичних систем і функцій, співробітництво органів влади, підвищення ефективності інфраструктури тощо.
- 3) **Сприяння більш збалансованій доступності.** Просторовий розвиток Європи потребує завершення створення пан-європейської транспортної мережі та модернізацію ланок, що з'єднують малі та середні міста, сільські та острівні території за транс'європейськими мережами і транспортними центрами. Також слід розвивати комплексні стратегії з урахуванням аспектів просторового планування, різні види транспорту та їхній вплив на навколишнє середовище.
- 4) **Розширення доступу до інформації та знань.** З огляду на появу інформаційного суспільства, що стало провідним чинником суспільних перетворень, поглиблюється проблема нерівномірного доступу до інформації. Її розв'язання вимагає поліпшення телекомунікаційних мереж з метою повного покриття територій, при цьому тарифи не повинні стати перешкодою. Також слід забезпечити розвиток технопарків, інститутів передачі технологій, дослідницьких та навчальних центрів, стимулювати створення доступних on-line банків даних (товари, ноу-хау, туризм) з метою допомоги регіонам у виході на ринки, зокрема глобальні.
- 5) **Зменшення збитків, завданих навколишньому середовищу.** Необхідно сприяти запровадженню найменш шкідливих для середовища форм господарювання, екологічно безпечних транспортних та енергетичних систем, відродженню депресивних та постраждалих територій, запобіганню аварій тощо.
- 6) **Підвищення цінності і захист природних ресурсів і природної спадщини.** В цьому разі необхідно враховувати положення Конвенції про збереження дикої флори і фауни та

природних середовищ існування в Європі (1979) і Загальноєвропейської стратегії збереження біологічної та ландшафтної різноманітності. Використання водних ресурсів мають супроводжуватися заходами з охорони поверхневих і підземних вод, моніторингом використання добрив та іригації, очищення стічних вод тощо. Необхідно зберігати і відновлювати екосистеми та їхні компоненти, створювати в рамках ЄС та держав-кандидатів мережі природних територій особливого охоронного статусу.

- 7) **Примноження культурної спадщини як фактор розвитку.** Економічний розвиток і зміцнення регіональної самобутності потребує примноження культурної спадщини, сприяючи залученню інвесторів та розвитку туризму. Комплексне управління культурною спадщиною (збереження, реставрація та використання) має здійснюватися з урахуванням суспільних потреб. Також необхідно розвивати і розробляти нові програми культурних маршрутів, досягати просторової гармонії сучасної архітектури та дизайну з традиційною спадщиною. Не менш важливою є потреба врахування приналежності культурних об'єктів різним національним, мовним і релігійним групам.
- 8) **Розробка енергетичних ресурсів і забезпечення безпеки.** Політика просторового планування вимагає завершення формування мереж енергопостачання на європейському рівні, стимулювання використання відновлювальних джерел енергії, організації транспортування нафти і газу в Європу. При цьому пріоритетними напрямками мають стати підвищення ефективності використання наявних ресурсів і потужностей та посилення заходів безпеки на старих АЕС.
- 9) **Заохочення високоякісного сталого туризму.** Зокрема це стосується відсталих регіонів. Загалом необхідно мати комплексне розуміння питань функціонування екосистем та характеру впливу туризму на територію. Перспективним видається підтримка тих форм м'якого туризму, що можна легко адаптувати до місцевих умов.
- 10) **Обмеження впливу природних катастроф.** Планування просторового розвитку передбачає розробку і впровадження

запобіжних заходів, покликаних мінімізувати збитки від стихійних лих та зменшити вразливість структури розселення [11, с. 42–46].

Наведений перелік керівних принципів просторового розвитку Європи був доповнений конкретними заходами, спрямованими на збереження культурних ландшафтів та досягнення збалансованого і сталого розвитку окремих регіонів. Втілення цих намірів має вирішити ключове завдання політики просторового розвитку Європи – забезпечення сталого і збалансованого розвитку європейських регіонів, зміцнення демократичних структур на регіональному і муніципальному рівнях і підвищення конкурентоздатності європейської економіки в умовах глобалізації. Поліцентрична модель, покладена в основу європейської політики, виокремлює кілька рівнів реалізації, взаємодія між якими має бути узгодженою. Як зазначено у Європейській хартії регіонального/просторового планування (Торремоліноська Хартія), «аби забезпечити оптимальний рівень координації, узгодження між місцевими, регіональними, національними та європейським рівнями, в тому числі і в сфері транскордонної співпраці, діяльність цих органів повинна завжди враховувати усі заходи, що проводяться або заплановані на інших рівнях, а отже між цими органами має відбуватися постійний обмін інформацією.

*На місцевому рівні:* узгодження планів розвитку органів місцевого самоврядування з урахуванням основних пріоритетів регіонального та національного планування;

*На регіональному рівні:* цей рівень є найкращим для впровадження програм регіонального/просторового планування, узгодження позицій органів державного управління та органів місцевого самоврядування, а також здійснення координації між регіональними владами сусідніх держав;

*На національному рівні:* координація різних програм регіонального/ просторового планування і домовленостей щодо регіональної допомоги, а також гармонізація пріоритетів політики національного та регіонального розвитку;

*На європейському рівні:* координація програм регіонального/ просторового планування з метою досягнення цілей європей-

ської інтеграції та загального збалансованого розвитку територій» [13, с. 22–23].

Окремим пунктом в Торремоліноській Хартії відзначили роль місцевих громад у реалізації планів з просторового розвитку: «Будь-яка програма регіонального/ просторового планування на усіх рівнях повинна базуватися на активній участі громадян. Важливо, щоб громадяни отримували чітку і зрозумілу інформацію про кожен з етапів процесу планування, що має бути невід'ємною частиною діяльності відповідних органів влади» [13, с. 23].

Отже, засадничі концептуальні документи Ради Європи та ЄС пропонують вельми розвинену і поліцентричну модель взаємодії органів влади і громад на різних рівнях з метою втілення у життя визначених принципів просторового розвитку європейського континенту. До того ж попри очевидну увагу передусім до економічних питань просторового розвитку в цих документах велика роль відведена захисту навколишнього середовища, збереженню й примноженню культурного надбання з метою забезпечення не тільки належного рівня життя європейців, а й його відповідної якості. Роль демократичних механізмів та залучення громадян до розробки і запровадження планів просторового розвитку також цілком очевидна.

В цій перспективі відповідність політики просторового розвитку імперативам соціальної справедливості набуває особливого значення, зокрема за умов подальшої соціальної диференціації та зростання розриву між розвиненими та периферійними регіонами. Як зазначають автори проекту «Соціально-економічні та політичні відповіді на регіональну поляризацію в Центральній та Східній Європі», реалізованого в рамках програми ЄС під проводом лейпцигського Інституту регіональної географії ім. Лейбніца (Leibniz Institute for Regional Geography) протягом 2014–2017 рр., «останні зрушення в економічній потужності та політичні конфлікти вкорінені у двох процесах, вже розвинулися до кризи: (1) у довгострокових геополітичних та гео економічних змінах, що поставили під сумнів домінування глобальної Півночі у контролі над глобальними потоками та вивели європейську економіку на шлях повільного зростання, та (2) в умовах

докризисної нерівності всередині Європи, що дістала вираження в нерівномірній структурі потоків капіталу, інновацій та виробництва знань, продуктивності праці та міграції. Змінюється позиція європейської економіки в глобальних потоках, зберігаються нерівності та з'являються нові виміри нерівномірності (заборгованість, поширення хронічної бідності та занепад державних послуг внаслідок схем жорсткої економії тощо). До того ж, брак регуляції, виявлений кризою, викликав критику наявних інституційних структур та розпалив в академічних колах дебати щодо інституцій як агентів змін» [14, с. 7]. Додатковим чинником, що пожвавив дискусії навколо просторової політики, стало намагання Великої Британії вийти зі складу ЄС. Як засвідчив 7-й Звіт Європейської комісії про економічну, соціальну і територіальну згуртованість (cohesion) «Мій регіон, моя Європа, наше майбутнє» [15], політика згуртованості має суттєвий вплив на так звані «відсталі» регіони у Східній та Південній Європі, де, втім, зростання ВВП є найвищим у Європі. Проте цей вплив є насамперед економічним. Водночас соціальний поступ ЄС та Європейські показники якості уряду мають найнижчі рівні у цих регіонах. Інакше кажучи, економічне зростання не позначається належним чином на публічній участі громадян та добробуті людей, що спонукає до переосмислення просторової політики і пошуку альтернативних підходів, не пов'язаних із суто економічним зростанням.

Не можна казати, що європейські політики не визнають зазначених проблем, але здебільшого вони зосереджуються саме на соціально-економічних питаннях. Зокрема, це стосується міграції кваліфікованих працівників зі Сходу на Захід Європи, що завдає негативних наслідків для місцевого і регіонального розвитку колишніх соціалістичних країн. З іншого боку до цього часу політика просторового розвитку передусім зосереджувалася на найуспішніших прикладах, нехтуючи ширшим контекстом, в якому ці практики були реалізовані. Часто-густо передбачається, що ці зразки політик можна переносити в будь-який інший регіон, не беручи до уваги конкретні інституційні обставини та структури прийняття рішень на місцях. В економічних та політичних дослідницьких установах визначають пріоритети розвитку та обирають відповідні зразкові практики із загально-



європейської перспективи. Але існує потреба в урахуванні місцевих інтересів і пріоритетів шляхом залучення до розробки відповідних стратегій і нормативів більш широкого кола учасників, зокрема місцевих мешканців. Справедлива просторова політика повинна, з одного боку, надавати більший контроль тим людям, на яких впливають процеси поляризації, надаючи їм голос, силу та можливість визначати власні пріоритети та розробляти місцеві підходи для подолання периферійного стану. З іншого боку, проблеми, що виникають в периферійних та маргіналізованих місцевостях, мають стати об'єктом прискіпливої уваги органів влади, які повинні розробляти рамкові умови просторової політики на засадах солідарності та участі. В цьому разі політика повинна зосереджуватися на людях, для покращення їхні здатностей і забезпечення їх належними інституційною, соціальною та фізичною інфраструктурами [14, с. 18–19].

З огляду на означене цілком логічним виглядають спроби поєднати питання просторового розвитку з підходом, запропонованим Сеном та Нуссбаум, адже наголос на можливостях та активній участі у суспільному житті є визначальним для останнього [16, с. 110]. Тому переосмислення і ревізія європейської просторової політики в цій перспективі виглядає обнадійливою. Зокрема таке поєднання здійснили у своєму дослідженні Е. Ізраїль та А. Френкель [17], намагаючись розширити поняття справедливості з врахуванням того, які ті чи інші локальності надають можливості для реалізації можливостей людини та її розвитку. Щоправда, соціальна справедливість враховується у просторовій політиці Європи лише частково, позаяк у загальноєвропейському дискурсі ще переважають теми економічного зростання та конкуренто-спроможності регіонів і місцевостей [16, с. 111]. Тому вдосконалення європейської політики щодо просторового розвитку передбачає зміну наголосів в дотичному цій проблематиці дискурсі у бік просторової справедливості, що має сприяти розробці і запровадженню нових політичних рішень, покликаних подолати наявну тенденцію до зростання соціальної нерівності та просторових диспропорцій на європейських теренах.

## ЛІТЕРАТУРА

1. *Бахманн-Медик Д.* Культурные повороты. Новые ориентиры в науках о культуре / пер. с нем. – М.: НЛЮ, 2017. – 504 с.
2. *Лефевр А.* Производство пространства / Пер.с фр. – М.: Strelka press, 2015. – 432 с.
3. *Бурдьё П.* Социология политики / Пер.с фр. – М.: Socio-logos, 1993. – 336 с.
4. *Джессоб Б.* Государство: прошлое, настоящее и будущее / пер. с англ. – М.: Дело, 2019. – 504 с.
5. *Харви Д.* Социальная справедливость и город / пер. с англ. – М.: НЛЮ, 2018. – 440 с.
6. *Nussbaum M.C.* Creating Capabilities: The Human Development Approach. – Harvard University Press, 2011. – 256 p.
7. *Сен А.* Идея справедливости / пер. с англ. – М.: Институт Гайдара, 2016. – 520 с.
8. *Індекси та показники людського розвитку: статистика за 2018 рік* // <http://www.ua.undp.org/content/ukraine/uk/home/library/annual-reports/hdr-2018-statistical-update.html>
9. *Nussbaum M.* Creating Capabilities: The Human Development Approach and Its Implementation // *Hypatia*. – vol. 24. – no. 3 (Summer, 2009). – P. 211–215.
10. *17th Conference of the Council of Europe of Ministers Responsible for Spatial Planning (CEMAT)* // <https://www.coe.int/en/web/conference-ministers-spatial-planning/17th-cemat>.
11. *Керівні принципи сталого просторового розвитку Європейського континенту* // *Регіональний розвиток та просторове планування територій: досвід України та інших держав-членів Ради Європи.* – К., 2009. – С. 35–57.
12. *European Spatial Development Perspective (ESDP)* // [https://ec.europa.eu/regional\\_policy/sources/docoffic/official/reports/so m\\_en.htm](https://ec.europa.eu/regional_policy/sources/docoffic/official/reports/so m_en.htm)
13. *Європейська хартія регіонального/просторового планування (Торремоліноська Хартія)* // *Регіональний розвиток та просторове планування територій: досвід України та інших держав-членів Ради Європи.* – К., 2009. – С. 20–25.
14. *Girma F., LangT., Nagy E, Raagmaa G.* Re-thinking Regional and Local Policies in Times of Polarisation: An Introduction // *Regional and Local Development in Times of Polarisation: Re-thinking Spatial Policies in Europe.* – Springer Singapore: Palgrave Macmillan, 2019. – P. 1–24.

15. *European Commission. My Region, My Europe, Our Future. Seventh Report on Economic, Social and Territorial Cohesion. 2017 // [http://ec.europa.eu/regional\\_policy/sources/docoffic/official/reports/cohesion7/7cr.pdf](http://ec.europa.eu/regional_policy/sources/docoffic/official/reports/cohesion7/7cr.pdf).*
16. *Jones R., Moisis S., Weckroth M., Woods M., Luukkonen J., Meyer F., Miggelbrink J. Re-conceptualising Territorial Cohesion Through the Prism of Spatial Justice: Critical Perspectives on Academic and Policy Discourses// Regional and Local Development in Times of Polarisation: Re-thinking Spatial Policies in Europe. – Springer Singapore: Palgrave Macmillan, 2019. – P. 110.*
17. *Israel E., Frenkel A. Social Justice and Spatial Inequality: Toward a Conceptual Framework // Progress in Human Geography. – April 21, 2017// <https://doi.org/10.1177/0309132517702969>*

*Володимир Фадєєв. Людський розвиток і соціальна справедливість: політика просторового розвитку в Європі.*

Внаслідок помітних зрушень у просторовій організації державної влади, викликаних поточними глобалізаційними трансформаціями, привертання уваги до соціокультурного простору стало однією з прикметних ознак сьогодення. Простір включає у себе мінливі сенси і організацію суспільних територіальних утворень, дістаючи вираження в еволюції ролі кордонів, прикордонних зон і транскордонних взаємин, зміни у внутрішній географії через реорганізацію адміністративно-територіального поділу та реалізовані просторові політики. Ключовим поняттям для соціопросторового аналізу виступає оприявлена у суспільному дискурсі просторова уява, що виокремлює певні місцевості, території, мережі та просторові позиції у навколишньому світі. Тому зрозуміти соціальний простір можна лише у співвідношенні його з певними соціальними практиками і взаємодіями, що спонукає до врахування когнітивних процесів надання значущості та формування колективних образів спільного простору проживання індивідами.

Посилення майнової нерівності, що відбувається протягом останніх десятиліть, актуалізувало питання соціальної справедливості та вироблення нових підходів до досягнення належного суспільного стану. Серед актуальних підходів до розв'язання зазначених проблем особливої уваги заслуговує підхід Амартії Сена та Марти Нуссбаум, зорієнтований на розвиток людських здатностей («Capability Approach») або людський розвиток («Human Development»), що з 1990 р. був покладений в основу загальносвітових замірів Індексу людського розвитку ООН. Автори цього підходу виходять з необхідності врахування всього

розмаїття людської активності та з'ясування тих потреб, забезпечення яких необхідно для гідного життя.

Просторовий розвиток став одним з пріоритетних напрямків політики як на рівні Європейського союзу, так і на рівні Ради Європи. Протягом останніх десятиліть не регіональному рівні була прийнята низка засадничих міжнародних документів, що мали сприяти координації зусиль різних країн в цій сфері. Вони пропонують вельми розвинену і поліцентричну модель взаємодії органів влади і громад на різних рівнях з метою втілення у життя визначених принципів просторового розвитку європейського континенту. В цій перспективі відповідність політики просторового розвитку імперативам соціальної справедливості набуває особливого значення, зокрема за умов подальшої соціальної диференціації та зростання розриву між розвиненими та периферійними регіонами. Політика повинна зосереджуватися на людях, для покращення їхніх здатностей і забезпечення їх належними інституційною, соціальною та фізичною інфраструктурами. З огляду на означене цілком логічним виглядають спроби поєднати питання просторового розвитку з підходом, запропонованим Сеном та Нуссбаум, адже наголос на можливостях та активній участі у суспільному житті є визначальним для останнього. Тому вдосконалення європейської політики просторового розвитку передбачає зміну наголосів в дотичному цій проблематиці дискурсі у бік просторової справедливості, що має сприяти розробці і запровадженню нових політичних рішень, покликаних подолати наявну тенденцію до зростання соціальної нерівності та просторових диспропорцій на європейських теренах.

**Ключові слова:** реляційний підхід, просторовий розвиток, людський розвиток, теорія справедливості, просторова справедливість.

*Владимир Фадеев. Человеческое развитие и социальная справедливость: политика пространственного развития в Европе.*

Вследствие существенных изменений в пространственной организации государственной власти, вызванных текущими глобализационными трансформациями, привлечения внимания к социокультурному пространству стало одной из отличительных признаков современности. Пространство включает в себя изменчивые смыслы и организацию общественных территориальных образований, отображаясь на эволюции роли границ, пограничных зон и трансграничных отношений, изменениях в внутренней географии из-за реорганизации административно-территориального деления и реализованных пространственных политик. Ключевым понятием для социопространственного анализа выступает выраженное в общественном дискурсе пространственное вообра-

жение, выделяющее определенные местности, территории, сети и пространственные позиции в окружающем мире. Поэтому понятие социальное пространство можно только в соотношении его с определенными социальными практиками и взаимодействиями, побуждающими к учету когнитивных процессов придания значимости и формирования коллективных образов общего пространства проживания индивидами.

Усиление имущественного неравенства, происходящее в течение последних десятилетий, актуализировало вопрос социальной справедливости и выработки новых подходов к достижению должного общественного состояния. Среди актуальных подходов к решению указанных проблем особого внимания заслуживает подход Амартия Сена и Марты Нуссбаум, ориентированный на развитие человеческих способностей ("Capability Approach") или человеческого развития ("Human Development"), который с 1990 был положен в основу общемировых замеров Индекса человеческого развития ООН. Авторы этого подхода исходят из необходимости учета всего многообразия человеческой активности и выяснения тех потребностей, обеспечение которых необходимо для достойной жизни.

Пространственное развитие стало одним из приоритетных направлений политики как на уровне Европейского союза, так и на уровне Совета Европы. В течение последних десятилетий был принят ряд основополагающих международных документов, которые должны способствовать координации усилий различных страны в этой сфере. Они предлагают весьма развитую и полицентрическую модель взаимодействия органов власти и общин на различных уровнях с целью воплощения в жизнь определенных принципов пространственного развития европейского континента. В этой перспективе соответствие политики пространственного развития императивам социальной справедливости приобретает особое значение, в частности в условиях дальнейшей социальной дифференциации и роста разрыва между развитыми и периферийными регионами. Политика должна сосредотачиваться на людях, содействовать развитию их способностей и обеспечению их надлежащими институциональной, социальной и физической инфраструктурами. Учитывая сказанное, вполне логичным выглядят попытки совместить вопрос пространственного развития с подходом, предложенным Сеном и Нуссбаум, ведь упор на возможностях и активном участии в общественной жизни является определяющим для последнего. Поэтому совершенствование европейской политики пространственного развития предусматривает изменение акцентов в общественном дискурсе в сторону пространственной справедливости, что должно способствовать разработке и внедрению новых политических решений, призван-

них преодолеть имеющуюся тенденцию к росту социального неравенства и пространственных диспропорций в Европе.

*Ключевые слова:* реляционный подход, пространственное развитие, человеческое развитие, теория справедливости, пространственная справедливость.

*Volodymyr Fadieiev. Human Development and Social Justice: Spatial Development Policies in Europe.*

Due to significant changes in the spatial organization of state power caused by the current globalization transformations, attracting attention to the sociocultural space has become one of the hallmarks of our time. Space includes changeable meanings and organization of public territorial entities, reflected in the evolution of the role of borders, border zones and cross-border relations, changes in the internal geography for the reorganization of the administrative-territorial division and the implemented spatial policies. The key concept for sociospatial analysis is the spatial imagination expressed in public discourse, highlighting certain areas, territories, networks and spatial positions in the surrounding world. Therefore, it is possible to understand social space only in relation to it with certain social practices and interactions, which induce taking into account the cognitive processes of giving significance and forming collective images of the common living space by individuals.

Increased wealth inequality over the past decades has actualized the issue of social justice and the development of new approaches to achieving a proper social state. Among the current approaches to solving these problems, the approach of Amartya Sen and Martha Nussbaum deserves special attention, focused on the development of human capabilities or human development, which since 1990 has been the basis for the worldwide measurement of the UN Human Development Index. The authors of this approach proceed from the need to take into account the entire diversity of human activity and clarify those needs the provision of which is necessary for a dignified life.

Spatial development has become one of the policy priorities at both the European Union and Council of Europe levels. Over the past decades, a number of fundamental international documents have been adopted, which should facilitate the coordination of efforts of different countries in this area. They offer a highly developed and polycentric model of interaction between authorities and communities in various levels in order to implement certain principles of the spatial development of the European continent. In this perspective, the correspondence of the spatial development policy to the imperatives of social justice acquires particular importance, in particular in the

context of further social differentiation and the growing gap between developed and peripheral regions. Politics should focus on people to promote the development of their capabilities and the provision of adequate institutional, social and physical infrastructures. Given the above, it seems quite logical to try to combine the issue of spatial development with the approach proposed by Sen and Nussbaum, for the emphasis on opportunities and active participation in public life is defining for the latter. Therefore, the improvement of the European policy of spatial development provides for a change in emphasis in public discourse towards spatial justice, which should contribute to the development and implementation of new political solutions designed to overcome the existing trend of increasing social inequality and spatial imbalances in Europe.

*Keywords:* relational approach, spatial development, human development, theory of justice, spatial justice.

## НОВИЙ РЕГІОНАЛІЗМ ТА ІДЕНТИФІКАЦІЙНІ ПРОЦЕСИ В УКРАЇНІ

Простір та час завжди були в центрі уваги різноманітних філософських систем. В межах філософії життєвого світу, наприклад, простір та час вважаються практичними категоріями життєвого світу що пронизують усе людське буття. А сама історія – постійним формуванням, розподілом та перерозподілом значущих для індивідів та для спільностей просторів. П. Бурдье вважав соціальний простір смисловим утворенням, але не зважаючи на таку його ніби-то «суб'єктивність» – об'єктивним. Об'єктивними зв'язками, які формують простір, на думку П. Бурдье, є зв'язки «між позиціями по розподілу ресурсів, які є чи можуть стати ефективними... в ході конкурентної боротьби за присвоєння дефіцитних благ соціального універсалу» А означає простір соціальна влада – культурний, а також символічний капітали [1, с. 188, 180]. На думку М. Кітінга, [2, с. 111–113] «територія – це найважливіша основа політичної мобілізації, основа політичного представництва, відповідальності, державної політики, «...територію слід вважати не просто незалежною перемінною, яка обумовлює взаємодію в суспільному житті..., але і опосередковуючим чинником, завдяки якому решта факторів піддається усвідомленню і наділяється смислом».

Тобто, як бачимо, простір є важливою частиною існування та визначення спільності, спільноти, суспільства. Соціальний простір співвідноситься з певною історичною системою зв'язків та поєднує поступальність (діахронію) та структурну (синхронію) сполученість одночасно співіснуючих явищ. Простір та час породжуються соціальними процесами (подіями), що визначають їх з точки зору власної упорядкованості, насиченості, осмисленості в загальній структурі соціальних відносин. Підстави соціального простору лежать в предметному часі праці, в просторі обміну діяльності суб'єкта та об'єкта, обміну смислами та сенсами. Саме в такій взаємодії суб'єкта та об'єкта простір стає «історичним», набуває значення, смислу та сенсу, таким



чином відображаючи не лише протяжність змін, а й взаємозв'язок та певну упорядкованість відповідно сутності та смислу історії – структурну цілісність відтворювальних процесів соціального організму на певному етапі його історичного розвитку.

Просторовість як територіальність, як чітке визначення меж та кордонів – це прерогатива національної держави, саме національна держава зацікавлена в чіткій фіксації територіальних меж, бо останні і визначають область державної влади, здійснення закону. Але з часом обмеження, що накладас географія, простір на соціальні процеси слабшають, і люди це послаблення все більше усвідомлюють. Територіальність перестає бути організуючим принципом соціального та культурного життя, повсякденні практики звільняються від локальних прив'язок та вільно перетинають просторові межі. Нація-держава як, в першу чергу, територіальна держава потерпає кризи – втрачається єдність держави та нації, а етно-націоналізм, втрачаючи прив'язку до кордонів території, відтворює уявні спільності за межами держави.

Але й відбувається зворотній «знищенню» простору, а саме – «посилення» значення території. Створюються підстави для формування соціокультурних контекстів регіонів, територіальних структур з врахуванням географічних, мовних, культурних, релігійних особливостей. В цих межах виникають поняття культурних ландшафтів, антропросторів, тощо. І підставою ідентичності як індивідуальної так і групової стають здебільшого не політичні, законодавчі, правові підстави, а соціокультурні і територія в тому числі, які з часом потребують легітимації.

Наступ глобалізації супроводжується різноманітними, часто-густо протилежними тенденціями. Серед них і геокультурна поляризація, в геополітиці вона звучить як «зіткнення цивілізацій» [3; 4, с. 323–349], і геокультурна асиміляція (макдональдизація), по-іншому – гомогенізація культур, геокультурний ізоляціонізм, що доповнюється геокультурною мозаїчністю, коли світ перетворюється на складну мозаїку проникаючих одна в одну транслокальних культур, які утворюють нові культурні регіони, що мають мереживну природу. І саме за часи глобалізації відбувається і виникнення, і посилення культурних регіонів.

Відзначаючи, що деякі аспекти політичних, економічних та управлінських процесів стають «відірваними від території», М. Кітінг констатує паралельну культурній «територізації» «ре-територіалізацію економічної, політичної та соціальної активності». На думку М. Кітінга спостерігається процес виникнення нових форм регіоналізму, що є продуктом «декомпозиції і рекомпозиції територіальних рамок суспільного життя, змін у державі, в ринкових відносинах і в міжнародному контексті» [5, с. 11].

Безперечно, регіоналізація є одним із наслідків глобалізації. Світ дедалі частіше представляють як регіональну систему із власними підсистемами і специфічною ієрархією політичних суб'єктів, де регіон є не просто одним з ключових акторів, а виступає структуроутворюючою одиницею глобального простору. Регіоналізм «розвивається» і на зміну «старого» регіоналізму приходять «новий».

Слід відзначити, що під регіоналізмом мають на увазі часто густо протилежні явища – транснаціоналізм, як-то розмивання державних кордонів, регіоналізацію – навпаки як відновлення кордонів спільності і самий принцип територіальної організації держави, культурну специфічність регіонів, рух за етнічні права, сепаратистські прояви, тощо... Звідси і різноманітні класифікації регіоналізму. Як, наприклад, [6] на конституційний регіоналізм – модель політичної й адміністративної децентралізації, для якої характерне доповнення традиційної адміністративно-територіальної структури унітарної держави виділенням автономного регіонального рівня керування (самоврядування); політичний регіоналізм, коли регіон здійснює відносно самостійну політичну лінію в зовнішніх та внутрішніх справах регіону; економічний регіоналізм, коли до розгляду та вирішенню економічних, соціальних та інших проблем підходять з точки зору інтересів споживачів певного регіону; культурний регіоналізм, під яким найчастіше мається на увазі прагнення до збереження традиційно-обрядової, релігійної, мовної, ціннісно-світоглядної самобутності певної території та повсякденної організації життєдіяльності її мешканців. Під останнім – «соціально-культурним» чи «культурним» регіоналізмом здебільшого позначається своєрідність і самобутність регіональних

співтовариств людей, що зумовлена як об'єктивними факторами, так і суб'єктивним («рефлексивним») – сприйняттям певної території.

У всіх випадках, головною рисою регіоналізму можна назвати орієнтацію на певну автономію окремих територій в політичному, чи економічному, чи культурному аспектах. Спільним для усіх видів регіоналізму можна назвати те, що останній виступає проти уніфікації й необґрунтованих централістських тенденцій в розвитку сучасного соціуму.

Регіоналістика, про яку раніше йшлося у «вузькому» сенсі, як про обмежений географією кордонів та розміщенням продуктивних сил простір, набуває нового обличчя. Сьогодні вона претендує на роль загальної теорії осмислення просторовості. Про ріст значення регіоналістики говорить той факт, що регіональні сюжети сьогодні присутні у всіх сферах соціогуманітаристики – у філософії, це, наприклад, дискусія про «частину та ціле», «центр-периферію», у політологів – дискусія навколо унітаризму і федералізму. Культурологи зосереджуються на локальних ідентичностях і культурних ландшафтах, історики – на територіальних поділах, психологи – на джерелах і витоках поділу на «своїх» та «чужих», тощо.

Значення «регіону» реконструюється за допомогою понять вироблених політичною наукою («регіон як об'єкт і/або суб'єкт дії») та географією («регіон як простір дії»). П. Шмітт-Егнер визначає регіон за допомогою таких параметрів як простір, розмір, функція і територія – «...це просторова часткова одиниця середнього розміру і проміжного (посередницького) характеру чий матеріальний субстрат заснований на території» [7, с. 181]. З даною точкою зору перекликається позиція російського дослідника В. Дергачова, який вбачає в регіоні певну трансформацію природно-географічних, геополітичних, гео економічних та інших ознак інтегрованих у динаміці спільним соціокультурним кодом [8, с. 51].

Безліч визначень регіоналізму, що існують в літературі різноманітного профілю вказує на інтерес до цього поняття. П. Шмітт-Егнер виділяє наступні п'ять основних типів регіоналізму [9]: «старий» регіоналізм, де на перший план висуваються завдання політичного самовизначення регіонів; «новий» регіо-

налізм (рух за децентралізацію та автономізацію всередині країни); «постмодерністський» регіоналізм (не пов'язаний з висуванням територіальних політичних вимог, але переслідуючий цілі формування позитивного іміджу регіону); «транснаціональний» регіоналізм (досягнення регіональних ефектів за рахунок зовнішнього – трансграничного та міжрегіонального співробітництва); «міжрегіональний» регіоналізм (участь національних держав в якості макрорегіональних акторів).

У європейському контексті, в системі Ради Європи поняття «регіон» трактується як політико-географічна територіально-адміністративна одиниця, що входить до складу держави й має окреслені адміністративні кордони, відповідний конституційно-правовий статус та сферу закріплених за нею повноважень, і, по-друге, як субнаціональний рівень управління у рамках загальнодержавної інституційної системи організації влади. Тобто регіоналізм у цьому контексті є ідеологією, теорією і практикою набуття регіонами суб'єктності, з одного боку, у формі повноважень, сфер відповідальності та особливої ролі у загальному контексті держави, з іншого боку, у формі виділення регіонального рівня управління у рамках системи державної влади в країні. Суб'єктом, що просуває перетворення у дусі політики регіоналізму, може бути центр (національна держава) чи самі регіони. А регіоналізація є процесом автономізації регіонів в якості системних суб'єктів внутрішнього (національного) адміністративно-політичного та зовнішнього (комунітарного) поля та становлення регіону як окремого елементу-підсистеми системи державних інститутів з вироблення політики.

Обґрунтуванням чи визначенням саме такого суб'єктного регіоналізму і слугує новий регіоналізм. Наприкінці ХХ ст. і, особливо в ХХІ ст., в регіоналізмі поширюються нові тенденції – формування відносно відкритих гео економічних просторів, збільшення кількості акторів за рахунок країн, що розвиваються, зростання ролі недержавних суб'єктів, швидке розповсюдження різноманітних транснаціональних мережних структур та ін. Міжнародні об'єднання охоплюють країни різних частин світу, що і знайшло своє відображення в теорії «нового регіоналізму». У центрі уваги «нового регіоналізму» загальні економічні стратегії в контексті глобалізації; нові форми культурної іден-

тифікації; ідентифікація регіону в межах якої створюються границі регіонів, виникає власна назва – найменування регіону – його символічне обмеження і, наостанок, власне інституційне оформлення. На думку основоположників нового регіоналізму, які власне і зображають в своїх працях процес становлення регіональної Європи, регіоналізація проходить наступні етапи – регіональний простір перетворюється в регіональний комплекс, регіональне співтовариство, регіональну спільність і, врешті рещт, набуває статусу регіональної держави.

У межах європейської регіоналізації регіоналізм є ідеологією, теорією і практикою набуття регіонами суб'єктності як у формі повноважень, сфер відповідальності у загальному контексті держави та, з іншого боку, у формі виділення регіонального рівня управління у рамках системи державної влади.

Авторами теорії «нового регіоналізму» вважаються шведські вчені Б. Хеттне і Ф. Содербаум [10; 11]. Згідно цієї теорії суб'єктами регіоналізації є не лише держави, як це було за «старого регіоналізму», але й недержавні організації і сам процес регіоналізації охоплює всі сфери суспільного життя, а не лише політичну сферу. Стадії регіоналізації, на думку Б. Хеттне, наступні – «дорегіональна» стадія, коли регіон представляє собою лише певний географічний, територіальний простір; стадія міждержавної регіональної взаємодії – тут вже відбуваються процеси культурної, економічної та політичної взаємодії та стадія регіональної організації, коли регіон є активним учасником міжнародних відносин, коли власне він і стає суб'єктом. [12; 3]. Насамперед регіональний простір є географічним простором з різноманітними фізичними бар'єрами. В соціальному плані – як група людей організованих в транслокальні одиниці через інтенсифікацію транслокальних відносин. Як міжнародна спільність регіон вже характеризується набором норм та правил і загалом передбачуваності дій в системі. У регіональну спільність перетворюється, коли виникає стала організаційна структура із соціальною комунікацією та конвергенцією цінностей та форм поведінки, коли про регіон можна говорити як про суб'єкта.

Щодо визначення меж суб'єктності регіону розглядається політична діяльність як державних так і недержавних суб'єктів в

межах як держави так і окремих регіонів. Згідно твердженням Маріо Тело (Mario Telo) регіоналізм здійснюється «колективними діями людей», що виходять за межі діяльності лише держави [14]. Інші автори пропонують обмежитись розумінням регіоналізму лише як внутрішньодержавних проєктів [15].

Отже, новий регіоналізм розглядається як проєкт, політика державних та недержавних суб'єктів з метою розвитку співробітництва та координації своїх Ф. Содербаума, регіоналізм визначається трьома складовими: регіональною консолідацією, міжнародною присутністю регіону та акторністю. Варто, мабуть, саме ці критерії і покласти в основу аналізу наявності чи розвитку феномену нового регіоналізму взагалі, і в Україні в тому числі. Отже, складові, основні риси нового регіоналізму наступні: регіональна консолідація означає внутрішню інтеграцію та формування ідентичності регіону, під міжнародною присутністю мається на увазі здатність діяти регіону на міжнародній арені, його ступінь інституалізації в сфері зовнішньої політики. А суб'єктність/акторність регіону залежить від його здібності послідовно діяти на зовнішній арені.

Розмежовують м'який регіоналізм, коли мова йде про формування почуття регіональної обізнаності чи усвідомленості себе спільністю, це власне стадія становлення регіональної ідентичності, та жорсткий регіоналізм, коли мова йде про консолідацію регіональних груп в пан- чи субрегіональні групи, суб'єктний статус яких закріплюється міждержавними домовленостями та інститутами.

Розрізняють регіоналізм також за формою представництва – регіональне співробітництво (міжурядове) та регіональну (наднаціональну) інтеграцію. Регіональне співробітництво припускає участь держав в міжурядових інститутах з метою вирішення економічних, політичних питань, питань безпеки. Регіональна інтеграція припускає побудову наднаціональних інститутів, яким делегується прийняття обов'язкових рішень, наприклад, в області ліквідації національних бар'єрів на шляху економічних та соціальних обмінів (market-making), або регулювання негативних наслідків економічної лібералізації (market-correcting), чи в регулюванні міжнародних конфліктів (settling international conflicts) [16].

Регіони можуть бути по-різному утворені чи, так би мовити, скомпоновані. І розмежувальні лінії, їх кордони можуть пройти як по вже існуючим державним кордонам, так і утворювати нові межі. Скоріш за все можна говорити про ієрархічну, зональну структуру, в якій регіони можуть входити чи не входити в залежності від їх економічного положення та політичної стабільності, а також рівня їх регіональної згуртованості.

Бьорн Хеттне (Björn Hettne) виводить критерії «ступеню зрілості регіону» (dimensions) .[17] Такими критеріями для нього виступають, по-перше, ступінь розвинутої торгівлі, в минулому регіональні об'єднання асоціювалися саме з торговими інституціями. Потім до «торгового» критерію почали додаватися такі критерії як безпека, сталий розвиток та багато інших. Сьогодні, як зазначає автор, регіоналізм може визначатися в залежності від його призначення як то торговий, монетарний, регіоналізм пов'язаний з проблемами сталого розвитку, регіоналізм, об'єднуючий торгово-економічні та політичні регіональні процеси з захистом навколишнього середовища, міграцією, тощо. Ну і найголовніше, регіоналізм вимірюється ступенню його суб'єктності, акторності (actorness), наскільки він представлений на світовій арені. Міжнародне представництво безперечно посилює регіональну присутність, регіональну взаємодію, а також значення регіонального суб'єкта у зовнішньому світі.

В залежності від рівня, масштабу регіональних акторів регіоналізм, на думку Содербаума, [18] можна поділити на макрорівні, субрівні, макрорівні. Макрорегіони або «регіони світу» розглядаються як великі територіальні одиниці чи підсистеми, як дещо середнє між «державою» та «глобальним» утворенням (типу Європейського союзу). Історично склалося так, що мікрорегіони розглядаються як субнаціональні в територіальних межах нації-держави (ще раніше імперій), і відповідають «національному» чи субнаціональному, прикладом якого є, наприклад, регіон Фландрії у Бельгії, або місцевому (муніципальному) рівням.

Що стосується України, хоча геокультурний ландшафт країни різноманітний, представлений рядом накладених один на одного історико-культурних та ідентифікаційних ареалів із виразним незбігом мовних, етнічних та конфесійних карт, новий регіоналізм, як він розуміється, перш за все, його засновниками, не

знайшов широко поширення. І це зрозуміло, об'єктивно відсутнє таке явище як новий регіоналізм. Традиційно досліджується політичний регіоналізм, тобто регіоналізм в контексті централізації, децентралізації та їх впливу на політичну систему України. Адже тема регіоналізму в Україні виникла у відповідь на потребу певних груп населення з досить чіткою регіональною ідентичністю стати автономними. Тому і вивчаються функціональні (ті, що сприяють інтеграції політичної системи) та дисфункціональні (що приводять до політичних криз, міжрегіональних конфліктів, які загрожують державній цілісності, ведуть до розпаду держави) форми політичного регіоналізму. Тобто, у вітчизняній літературі проблема регіоналізму зводиться до питань функціонування політичної системи у вертикальному вимірі з двома різнобіжними силами – централізацією та децентралізацією. Останню описують різноманітними поняттями: “деконцентрації”, “автономізації”, а також “федералізації” і власне “регіоналізації”. Тому то і визнається, що політичний регіоналізм внутрішньо притаманний усім типам сучасних суспільств, незалежно від їх розмірів, рівня розвитку, особливостей політичних структур, тощо. Політичний регіоналізм може переходити у пасивну (латентну) форму і проявлятися уже у формі культурного регіоналізму, який зосереджується на питаннях спільної ідентифікації, культури, історії, мови, традицій. Якщо ж регіоналізм заохочується, підтримуються центри регіонального тяжіння, то виникає питання децентралізації влади [19]. За умов відсутності правильної регіональної політики триває боротьба явна чи латентна між відцентровими та доцентровими силами, регіони не завжди мають змогу обрати автономію чи незалежність, і не завжди можуть дійти згоди з центром на взаємоприйнятних основах. Відсутність бажання у політичних сил надати регіонам незалежність, неготовність їх йти на компроміс з територіями, зовнішні впливи, політична нестабільність самого центру – все це відображається в теоретичній думці. Тому якщо «регіональна консолідація» (Ф. Содербаум) ще вивчається вітчизняними дослідниками, то питання акторності, суб'єктності регіону, як це позначено новим регіоналізмом в якості заврешаючої стадії розвитку регіоналізму ігнорується чи навіть розглядається як деструктивний фактор. На жаль, у вітчизняному просторі про не-



безпеки регіоналізму говорять частіше, ніж про його переваги, а під "регіональним розвитком" розуміється всього лише більш справедливий розподіл бюджетних коштів між регіонами-донорами та регіонами-реципієнтами. "Упродовж усіх років незалежності Україні не тільки не вдалося виробити оптимальну модель регіональної політики, але й зафіксувати чітке визначення змісту основоположного для цієї сфери поняття. Досить зазначити, що у нашій Конституції про регіональну політику взагалі не йдеться, а окреслення цього напрямку політики в Законі України "Про стимулювання розвитку регіонів" (2005 р.) надто абстрактне і не містить чіткого визначення об'єкта регіональної політики та її суб'єктів, якими в ідеалі мають виступати як держава, так і самі регіони." [20].

Довгий час теоретизація "регіоналізації" у нас зводилась до дебатів щодо федералізму/унітарності, щодо двопалатного парламенту, навколо "двох Україн", це з боку центру, а з боку регіональних сил – до тиску на центр з метою вибивання дотацій. Як результат відмови від системи взаємовідносин центру й регіонів на основі реальної, а не лише проклямованої децентралізації, ігнорування усвідомлення та дослідження регіонального буття як саморегульованої системи, що має внутрішню логіку розвитку з власними циклами піднесення, спадів, відновлень ми і отримали жорсткі регіональні конфлікти сьогодення.

Позитивним можна вважати те, що вітчизняна регіоналістика вийшла із сфери впливу економо- та географоцентризму – адже ще зовсім недавно поняття "регіональна наука" й "регіональна економіка" вважалися синонімічними, а регіони вивчалися економічною географією. Проте політична регіоналістика, яка прийшла на зміну економічній, зосередилась на протиставленні, про йшлося вище, децентралізації та централізації, а в практичному плані звелась до вивчення регіональних електоральних настроїв. Сьогодні доктрина регіоналізму найчастіше представляється певною ідеологією чи політичною доктриною з негативним відтінком центральної влади по відношенню до регіонів, а у регіонів – керівництвом по протидії надмірній централізації та досягнення автономії чи самостійності «своїх» регіонів в культурній, економічній, політичній сферах і, найголовніше, от-

римання інституційного статусу. В той час як європейська думка більшо позитивно ставиться до «регіоналізму», розглядаючи під цим поняттям взаємовигідне співробітництво держав (деяких мікрорегіонів держави) чи певних частин (наприклад, адміністративно-територіальних одиниць) країни, що утворюють певні наддержавні чи міждержавні групи.

З точки зору становлення регіоналізму за Ф. Сьодербаумом, в контексті теорії «нового регіоналізму» В Україні допускався лише, використовуючи термінологію Сьодербаума, м'який регіоналізм, тобто допускався лише культурний регіоналізм. В межах концепції «нового регіоналізму» Україна залишилась на стадії вивчення «економічних, соціальних та культурних мереж» [21], того, що лежить в межах культурного регіоналізму.

Яку реальність відображає поняття «культурного регіоналізму»? Це вже не лише географічний простір, що визначається як фізичне поле соціальної взаємодії, а й як конструкт місця у свідомості тих, хто живе у цьому просторі, коли «освоєння простору» перетворюється на смислове його «присвоєння». Реальність, що виникає на цьому ґрунті являє собою певну систему образів, архетипів, культурних комунікацій за допомогою яких забезпечується групова та індивідуальна ідентичності, формуються свої правила оцінок та інтерпретацій просторового й соціального структурування, своя соціонормативна система. Сам факт сумісного проживання на одній території неминуче породжує у проживаючих подібні риси, спільні міфи, спільні цінності та норми, колективну пам'ять, які підтримуються в побуті особливостями одягу, їжі, мовного словника, тощо.

Поняття «культурного регіоналізму», так само як і «просторової ідентичності» виникло в географії, де культура розглядається з двох точок зору – як культура в географічному просторі і як географічний простір в культурі [22, с. 127–141]. Культурний регіоналізм відображає два феномени – по-перше, деяку комбінацію характеристик, що надають тій чи іншій території своєрідність, унікальність, порівнюючи з іншими територіями. Звідси, часто-густо культурну ідентичність ототожнюють з територіальною чи просторовою. Для вивчення цієї ідентичності застосовують відповідні методи, такі як прямі опитування населення даної території, обробку регіональних статистичних баз даних, аналіз

поширення на даній території матеріальних артефактів, вивчення місцевої топоніміки, різноманітних літературних джерел, тощо. По-друге, і напевно, найголовніше, «рефлексивний» пласт, а саме уявлення людей щодо самотності їх територій та їх самих як проживаючих на цих територіях [23, с. 45–50, 31]. Ще Пітірім Сорокін в праці «Система соціології» відзначав, що у індивідів, проживаючих спільно у певному даному місці виникає «особливий місцевий солідаризм, «місцевий патріотизм»... особлива колективна єдність, основана на території постійного місцеперебування» [24, с. 209].

На думку А.І. Трейвіша регіоналізм обов'язково повинен спиратися на регіональну ідентичність людей, їх прихильність до провінційних традицій, що знаходить своє відображення відповідних теоріях та ідеях, у «власне регіоналізації» [25, с. 226–227]. Для цього автора регіоналізм є, насамперед, культурним феноменом, інші вираження регіоналізму мають вторинний характер. Своєрідність, самотність регіональних спільностей людей із своєю системою цінностей, ментальністю, детермінована регіональною багатоманітністю культурних ландшафтів і усвідомлюється представниками даної спільності та утворює культурну ідентичність.

Зазвичай, європейські дослідники культурного регіоналізму так чи інакше вписують його в політичну парадигму. Джозефіна Сісснер [26], наприклад, намагається з'ясувати як культура та ідентичність концептуалізується в регіоні та як політичні лідери можуть використовувати дані концепти? Для цього вона виводить механізми формування різноманітних типів культур та ідентичностей, як то «формування стереотипів» (stereotypification), «коммодифікація» (commodification) та «стратифікація» (stratification). За допомогою стереотипів, відбору позитивних характеристик регіону створюється загальна регіональна історія та бренд регіону. Під культурною коммодифікацією розуміється перетворення регіону в культурний об'єкт визначений в товарно-грошовому еквіваленті, власне створення культурної індустрії регіону на продаж – це культурний туризм, регіональні продукти, що створюють економічну привабливість регіону, тощо. А культурна стратифікація, на думку дослідниці, припускає

представництво «безприбуткових» культурних проявів в регіональній політиці.

Томас Перрен, ведучи дискусію щодо конструювання регіональної ідентичності намагається з'ясувати як політика в області культури може сприяти регіональним стартегіям. [27, с. 21 – 49] Автор вважає, що потрібно використовувати культуру як м'яку силу в рамках просування бренду регіону. Перрен закликає ширше досліджувати «новий» регіоналізм, застосовуючи геоісторичний та геокультурний підходи, що означає вивчати регіоналізм з точки зору міжрегіонального та внутрішньодержавного співробітництва, а також вивчати, яким чином для побудови наднаціональних інститутів влада може мобілізувати культурну динаміку.

Отже, формування регіональної культурної ідентичності в контексті «нового регіоналізму» розглядається, і це логічно, в межах суб'єктності регіонів, як певний конструкт і знаряддя політичних сил. У вітчизняній літературі в умовах здебільшого негативного відношення до «нового регіоналізму», відсутності інституційних, правових підстав для суб'єктності регіонів (все, що дозволяється це певна економічна децентралізація), для дослідження залишається культурна ідентичність регіону. Про що у нас десятиліттями велися дискусії – про культурні відмінності Заходу і Сходу і т.п.

Для замірів степені зрілості культурної регіональності використовуються як прямі опитування населення, [27] так і різноманітний аналіз вторинної інформації, як то обробка регіональних статистичних даних, аналіз поширення матеріальних артефактів як знакових та символічних маркерів регіональної ідентичності, вивчення місцевої топоніміки специфічних регіональних брендів, аналіз літературних джерел від історико-географічних описів територій та місцевостей, праць етнографів, лінгвістів, фольклористів до вивчення сучасних путівників та взагалі художніх текстів.

Культурний регіоналізм прив'язаний до території, в першу чергу, тому як і територія має різне «масштабування» – можна виділити містячкову, земляцьку, районну, національну культуру, інші з різними центрами територіальної ідентичності. В Німеччині, наприклад, вирізняють загально німецьку ідентичність, ба-

варську, франковську, верхньофранковську та інш. культурні ідентичності [28]. В американській літературі такою «популярною» культурно-територіальною спільністю є вернакулярна ідентичність, яку американці найчастіше приписують локальному району [29].

Крім території важливу роль відіграє етнічна (субетнічна, субкультурна) гомогенність чи гетерогенність регіональної (місцевої) спільності, границі культурних районів найчастіше і проходять по етнічним рубежам. В країнах з одноріднішим етнічним складом населення етнічні границі менш помітні і в меншій степені знаходять своє відображення в культурній диференціації регіону. Це не означає, що в таких країнах етнокультурна диференціація та регіоналізація не має місця взагалі, просто вона проявляється в інших масштабах та просторових вимірах, наприклад, – на субетнічному чи субкультурному рівні. В культурному просторі України як країни з досить складним етнічним складом населення роль етнічних рубежів як культурних меж виражена досить чітко, тому, найчастіше саме по етнічним рубежам і проходять найзначніші геокультурні розломи. В Германії, навпаки, ареали компактного розселення корінних етнічних меншин представляють собою локальні культурні райони, інтегровані в геокультурний простір країни з повсюдним переважанням німецького населення, мови та культури. Зате роль субетнічних відмінностей тут дуже значна; в певному сенсі субетнічна субкультурна диференціація заміняє в цій країні ті функції, які в Україні виконує диференціація геокультурного простору за етнічними факторами. У будь-якому випадку етнічні як і локальні ідентичності є достатньо мінливими, особливо в пограничних чи в периферійних районах, тому їх роль у визначенні регіональної ідентичності також змінюється. [30].

На дослідження та визначення територіальної ідентичності культурного регіоналізму впливає і будь-яка зміна парадгми в трактовках етнічності та ідентичності в сторону інструменталізму чи конструктивізму. Тому сьогодні залишаються дискусійним питання щодо природи (чи зробленості) ідентичності. Ансії Паасі, наприклад, проаналізувавши визначення регіональної ідентичності доходить висновку, що форми інтерпретації, класифікації «регіонів» та «регіональних ідентичностей» є ви-

ключно політичними, а тому сконструйованими категоріями. [31]. У випадку прийняття «сконструйованості» ідентичності етнічність та ідентичність визнаються феноменами гнучкими, далеко не такими сталими, як це думали раніше. Відповідно специфічними індикатором ідентичності вже не можуть бути певний перелік сталих ознак, а сконструйована сукупність стереотипів поведінки та самосвідомості, яка дозволяє представникам даної спільності протиставляти себе «чужинцям». Іншим вигляд має «конструкт» культурного регіоналізму в ситуації зіткнення етнічної та територіальної самосвідомості на «одній території». Етнічний компонент самосвідомості в таких випадках часто змінюється на поліетнічність.

Для територіальної спільності, а такою завжди є культурна спільність, має значення і поселенська структура. Вплив її вагоміший у випадку сільських чи слабоурбанізованих спільностей, де краще збереглися традиційні, історичні компоненти поселення. У випадку України йдеться мова про переважно сільські поселення. До факторів поселенської структури України, наприклад, що визначають культури регіональних ідентичностей можна віднести географічну відокремленість, ландшафтну своєрідність регіонів – наприклад, морську орієнтацію південного сходу в протилежність сухопутній орієнтації центру та північного заходу, відособленість Закарпаття, Буковини та інш.

Конфесійна структура територіальної спільності, особливо в тих випадках коли спільність за конфесійними ознаками різко відрізняється від сусідніх територіальних спільностей людей, часто виконує функцію найважливішого індикатора культурного регіоналізму. Степінь конфесійної гомогенності чи гетерогенності такого суспільства або сильно згуртовує та консолідує суспільство та спільності чи, навпаки, роз'єднує та приводить до конфліктів і посилює культурний регіоналізм, особливо якщо в межах спільності багато іноконфесійних груп. І звичайно, культурний регіоналізм спирається на базу матеріальної культури – систему артефактів: від традиційних форм одягу, місцевої кухні до різноманітних торгових місцевих брендів, місцевих варіантів наочної наземної реклами, тощо.

Отже, територіальні/культурні ідентичності, що сформувались в різних регіонах України, будучи засобами маніпуляцій з боку різноманітних політичних сил, не отримавши інституалізації та суб'єктності залишаються сьогодні факторами багатьох невіршених конфліктів.

«Різності» територіальним ідентичностям надав, безумовно, досвід існування українських територій в межах різних державних утворень. Досвід існування в межах однієї держави не такий вже і великий порівняно з історією їх роздільного існування. Різні історії українських земель не змогли не відобразитись на культурно-мовні особливості регіонів. Хоча на заході і на сході переважають етнічні українці, по суті, вони є представниками різних культурних ідентичностей. Греко-католицький україномовний захід, змішаний центр та російськомовний південний схід, що тяжіє до російської культури є реальністю, яка набула форм культурного регіоналізму, але не змогла набути суб'єктності. Україна була і залишається територією, яка не тільки в минулому знаходилася під впливом різних держав та різних мовно-культурних кодів, але й зараз перебуває на перехресті різноспрямованого впливу багатьох держав, які прагнуть «втягнути» її у сферу власних інтересів. Така ситуація знаходить своє відображення у відчуженості одних регіонів від інших.

Розділяє Україну і історіософія, історична пам'ять і навіть в більшій мірі ніж мова чи етнічність, вважає американський історик Тімоті Снайдер [32]. В сучасній Україні існують принаймні дві, а то і більше версій української історії з різними ціннісно-смысловими оцінками тих чи інакших аспектів національної історії. Ставлення до минулого явно політизується певними силами, вітчизняна історія переписується у вигідний на поточний момент варіант. «У розколотих, поляризованих суспільствах простір історичної пам'яті – суцільна зона ризику. Історію пишуть люди із своїми симпатіями й уподобаннями, і читач має справу переважно не з фактами, а з інтерпретаціями. Надто щільно переплітаються в ній різноспрямовані інтереси й амбіції щоб історієписання стало безсторонньою фіксацією реальності» [33].

Найчастіше, коли поділяють Україну на регіони, вирізняють західний, східний, південний. І. Курас поділяє Україну на наступні території ідентичності: центральний повністю урбані-

зований регіон; індустріальний регіон, з потужним промисловим комплексом, який умовно іменують східним з двома центрами – Дніпропетровськ і Харків; окремо через «однопрофільність» регіону зумовлену «вугільним» спрямуванням економіки виносити Донба; південний регіон з його етнічною строкатістю та західний регіон, всередині якого розрізняю Галичину, Волинь, Буковину, Закарпаття [34, с. 560–588]. Те, що південно-східні регіони України, до яких входить Донбас та Крим, завжди перебували у зоні підвищеної етнополітичної конфліктності, тому їх можна виділити окремо, напевно ніхто не буде заперечувати. Ця зона взагалі входить до «великої євразійської дуги етнополітичної нестабільності» [35, с. 381–382] як назвали дослідники географічний простір від Північної Ірландії до Шрі-Ланки.

Серед причин регіональних конфліктів в Україні [1, с. 150–151] можна назвати етнічну гетерогенність регіонів – наслідок багатомовної структури населення, різну ступінь інтегрованості регіонів в українське культурно-політичне середовище, різнобічність їх зовнішньополітичних настроїв, [36, с. 32–34] неспівпадання етнонаціональної та мовної більшості.

Отже, в Україні феномен «нового регіоналізму» не має достатнього підґрунтя, тому відповідне поняття, тема не розроблялася вітчизняними дослідниками. Натомість, ведуться дослідження культурного регіоналізму, такої собі форми «м'якого» регіоналізму в рамках концепції «нового регіоналізму». Хоча потреба розуміння яким чином культурна регіональність може набути суб'єктності, отримати політичну інституалізацію не у шкоду національним інтересам, або взагалі утриматись в м'якій формі є не просто нагальною, а кричущою в умовах коли відповідні конфлікти перетворилися у війну. Існування українського суспільства в умовах загострення регіональних конфліктів, зіткнення культурних ідентифікацій, сумнівної єдиної національної ідентичності, наростаючої перспективи політизації ідентичностей, вказує на те, що питання вивчення європейського досвіду «нового регіоналізму» стоїть на часі. Розуміння чим подібний чи відрізняється політичний регіоналізм від суб'єктності регіонів, вивчення не лише дисфункціональних, але і конструктивних наслідків регіональних ідентифікаційних процесів може врятувати країну від політичного руйнування. Час переймати досвід – «новий регіоналізм» як одна із теорій, в якій європейська регіоналізація знайшла свої відображення, демон-



струє приклади конструктивного підходу через запровадження децентралізації, деконцентрації влади та принципу субсидіарності до вирішення існуючих конфліктних ситуацій та приклади впровадження виваженої політики.

## ЛІТЕРАТУРА

1. *Бурдые П.* Социальное пространство и символическая власть // Бурдые П. Начала. — М., 1994.
2. *Китинг М.* Новый регионализм в Западной Европе // Логос. — 2003, № 6.
3. *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций. — М: ООО «Издательство АСТ», 2003. — 603 с.
4. *Неклесса А.* Геоэкономическая система мироустройства // Глобальное сообщество: картография постсовременного мира / Московская школа геоэкономических и социальных исследований. Вып.2. — М.: Восточная литература, 2002.
5. *Keating M.* Is There a Regional Level of Government in Europe? / M. Keating // Regions in Europe / Edited by P. le Galesand and C. Lequesne. — London : Routledge, 1998. — P. 11–29..
6. *Иванец Г.И., Калинин И.В., Червонюк В.И.* Конституционное право России: энциклопедический словарь / Под общей ред. В.И. Червонюка. — М.: Юрид. лит., 2002.. — 432 с.
7. *Schmitt-Egner P.* The Concept Of «Region»: Theoretical And Methodological Notes On Its Reconstruction / P. Schmitt-Egner // European Integration. — Vol. 24. — No. 3. — 2002. — P. 179–200.
8. *Дергачев В.А.* Регионоведение : [учебник] / В.А. Дергачев, Л.Б. Вардомский. — М. :ЮНИТИ-ДАНА, 2004. — 464 с.
9. *Schmitt-Egner P.* The concept of «region»: theoretical and methodological notes on its reconstruction // European Integration. 2002. Vol. 24. № 3. P. 179–200.
10. *B. Hettne, F. Söderbaum.* The New Regionalism Approach / Hettne B., Söderbaum F. // Politeia, Vol 17, No 3. — 1998. — P. 7.
11. *B. Hettne, F. Söderbaum.* Theorising the rise of regionness. / Hettne B., F. Söderbaum. // New Political Economy, Vol 5, No 3 (December). — 2000. — P. 458.
12. *Hettne B.* Beyond the «New Regionalism» / B. Hettne // New Political Economy. — 2005. — № 10/4. — P. 543–571.
13. *Hettne B.* Security and Peace in Post-Cold War Europe / B. Hettne // J. of Peace Research. — 1991. — № 28/3. — P. 279–294. Söderbaum F. Linking European Integration and Comparative Regionalism / F. Söderbaum, A. Sbragia // Paper for UACES Conference, Bruges, 2010. URL:

- [http://uaces.org/documents/papers/1001/soderbaum\\_f.pdf](http://uaces.org/documents/papers/1001/soderbaum_f.pdf) (mode of access: 09.07.2013).
14. Telo M. European Union and New Regionalism : Regional Actors and Global Governance in a Post-Hegemonic Era / ed. by M. Telo. 2nd ed. Cornwall, 2007. Telo M. Introduction: Globalization, New Regionalism and the Role of the European Union / ed. by M. Telo. 2nd ed. // European Union and New Regionalism : Regional Actors and Global Governance in a Post-Hege-monic Era. Cornwall, 2007. P. 8.
  15. Gamble A. Regional Blocs, World Order and the New Medievalism / ed. by M. Telo. 2nd ed. // European Union and New Regionalism : Regional Actors and Global Governance in a Post-Hegemonic Era. Cornwall, 2007. p. 28
  16. Börzel T. A. Comparative Regionalism : A New Research Agenda // KFG Working Paper. 2011. № 28. p. 10
  17. Hettne B. Beyond the «New Regionalism» // New Political Economy. 2005. № 10/4. Hettne B., Soderbaum F. Theorising the Rise of Regionness // Politikon : South African J. of Political Studies. 2006. № 33/1. Цит. по: Börzel T. A. Com- parative Regionalism. Hettne B., Soderbaum F., Stalgren P. EU as Global Actor in the South // Swedish Institute for European Policy Studies. 2008. № 8. URL: <http://theorytalks.leave.com/EU%20as%20global%20actor.pdf> (mode of access: 20.05.2014. – P. 550.
  18. Soderbaum F. Exploring Links between Micro-Regionalism and Macro-Regionalism / ed. by M. Farell, B. Hettne, L. Langenhove // Global Politics of Regionalism : Theory and Practice. L., 2005. Soderbaum F. On the waning State conceptualization the Region and Europe as a Global Actor // Theory-Talks.org [open-source journal]. 2008. № 19. URL: <http://www.theory-talks.org/2008/10/theory-talk-19.html> (mode of access: 20.05.2014). Söderbaum F., Sbragia A. Linking European Integration and Comparative Regionalism // Paper for UACES Conference, Bruges, 2010, p. 87. URL: [http://uaces.org/documents/papers/1001/soderbaum\\_f.pdf](http://uaces.org/documents/papers/1001/soderbaum_f.pdf) (mode of access: 09.07.2013)
  19. Макарычев А. С. Влияние зарубежных концепций на развитие российского регионализма: возможности и пределы заимствования / А. С. Макарычев. – Режим доступа: <http://www.prof.msu.ru/publ/book/round3.htm#Мак>.
  20. Литинов В. Регіоналізм у політичному вимірі: українські реалії Ре- жим доступу до статті: <https://ukurier.gov.ua/uk/articles/regionalizm-u-politichnomu-vimiri-ukrayinski-reali/>

21. *Hettne B., Söderbaum F.* Theorising the Rise of Regionness / B. Hettne, F. Söderbaum // *New Political Economy*. – 2000. – Vol 5, N 3. – P. 457–473. p. 473.
22. *Стрелецкий В.Н.* Культура как географическая реальность и научные традиции в культурной географии // Рефлексивность социальных процессов и адекватность научных методов. Пятые Сократические чтения / под ред. В.А. Шупера. М.: Эслан, 2004.
23. *Стрелецкий В.Н.* Регионализм как феномен культуры // *Региональные исследования*. 2011. № 3.
24. *Сорокин П.А.* Система социологии. Т.1. Социальная аналитика: Учение о строении простейшего (родового) социального явления. М.: Наука, 1993. 447 с.; Т.2. Социальная аналитика: Учение о строении сложных социальных агрегатов. М.: Наука, 1993. 688 с.
25. *Трейвиш А. И.* Город, район, страна и мир. — М.: Новый хронограф, 2009.
26. *Syssner J.* Conceptualization of Culture and Identity in Regional Policy // *Regional & Federal Studies*. 2009. № 19/3 p. 437.
27. *Смирнягин Л.В.* О региональной идентичности // *Вопросы экономической и политической географии зарубежных стран*. Вып.17. М. – Смоленск: Ойкумена, 2007.
28. *Стрелецкий В.Н.* Культурный регионализм в Германии и России. Автореф. дисс. ... докт. геогр. наук. М.: ИГРАН, 2012. 46 с, 28. Стрелецкий В.Н. Культурный регионализм в Германии: опыт историко-географического анализа // *Известия РАН. Сер. геогр.* 2000. № 6. С. 37–47. 6. Бусыгина И.М. Регионы Германии. М.: РОССПЭН, 1999. 351 с.
29. *Weakliem D., Biggert R.* Region and Political Opinion in the Contemporary United States // *Social Forces*. Vol. 77. 1999.
30. *Kollmorgen W.M.* Crucial deficiencies of regionalism // *American Economic Review: Papers and Proceedings*. 1945. Vol.35. P. 377–389.
31. *Paasi A.* Region and Place: Regional Identity in Question // *Progress in Human Geography*. 2003. № 27/4.
32. *Снайдер Т.* Історія є найслабшим місцем ЄС // *Главред*, 11.09.2009. Режим доступу до статті: <http://inozmi.glavred.info/articles/1954.html>; Снайдер Т. Хто боїться української історії // *BBC Ukrainian*, 22.09.2010. Режим доступу до статті: [http://www.bbc.co.uk/ukrainian/news/2010/09/100922\\_snyder\\_ukroh.shtml](http://www.bbc.co.uk/ukrainian/news/2010/09/100922_snyder_ukroh.shtml)
33. *Нагорна Л.* «Війни ідентичностей»: сценарії і ризики // *Політичний менеджмент*. – 2007. – №2. Режим доступу до статті: <http://www.politik.org.ua/vid/magcontent.php3?m=1&n=69&c=1590>

34. *Курас І. Ф.* Етнополітологія. Перші кроки становлення / І. Ф. Курас. – К. : Генеза, 2004. – 736 с.
35. *Дністрянський М. С.* Політична географія України : навчальний посібник / – Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2014. – 348 с.
36. *Зварич І.* Регіональні особливості етнополітичних процесів в Україні / І. Зварич // Віче. – 2009. – № 1.

*Ганна Носова. Новий регіоналізм та ідентифікаційні процеси в Україні*

В статті «Новий регіоналізм» та ідентифікаційні процеси в Україні» автор досліджує поняття простору, території, регіону, регіоналізації в контексті глобалізаційних процесів. Відомо територіальність та просторовість є прерогативою національної держави, але за умов глобалізації обмеження, що накладає географія, простір на соціальні процеси слабшають, територіальність перестає бути організуючим принципом соціального та культурного життя, повсякденні практики звільняються від локальних прив'язок та вільно перетинають просторові межі. Але й відбувається зворотній «знищенню» простору, а саме – «посилення» значення території. Створюються підстави для формування соціокультурних контекстів регіонів, територіальних структур з врахуванням географічних, мовних, культурних, релігійних особливостей. Підставою ідентичності як індивідуальної так і групової стають здебільшого не політичні, законодавчі, правові підстави, а соціокультурні і територія в тому числі, і ці підстави з часом потребують легітимації.

За таких умов регіоналістика, про яку раніше йшлося лише як про обмежений географічними кордонами та розміщенням продуктивних сил простір, претендує на роль загальної теорії осмислення просторовості. У європейському контексті навіть з'являється поняття «нового регіоналізму» як ідеології, теорії і практики набуття регіонами суб'єктності як у загальному контексті держави так і у формі виділення регіонального рівня управління у рамках системи державної влади. Авторами теорії «нового регіоналізму» вважаються шведські вчені Б. Хеттне і Ф. Содербаум. Найосновніше, чим відрізняється «новий регіоналізм» від попереднього є те, що суб'єктами регіоналізації, на думку авторів концепції, є не лише держави, як це було за «старого регіоналізму», але й окремі регіони, державні і недержавні організації, і сам процес регіоналізації охоплює всі сфери суспільного життя, а не лише політичну сферу.

Згідно Ф. Содербаума критеріями «зрілості» регіоналізму можна вважати регіональну консолідацію, міжнародну присутність регіону та

його акторність. Згадані критерії варто покласти і в основу аналізу феномену нового регіоналізму в Україні, що і намагається зробити автор. І доходить висновку, що якщо регіональна консолідація під якою мається на увазі внутрішня інтеграція та формування ідентичності регіону ще присутня в Україні, то про міжнародну присутність яких-небудь регіонів та їх акторність (в першу чергу ступінь інституалізації в сфері зовнішньої політики) не йдеться взагалі. Відповідно, якщо не має об'єкту, то і не ведуться дослідження понять які його відображають. Якщо «регіональна консолідація» (Ф. Содербаум) ще вивчається вітчизняними дослідниками, то питання акторності, суб'єктності регіону, як це позначено новим регіоналізмом в якості завершальної стадії розвитку регіоналізму ігнорується чи навіть розглядається як деструктивний фактор.

Традиційно в контексті регіоналізму в Україні йшла мова про проблеми централізації та децентралізації, а під "регіональним розвитком" розуміється «справедливий» розподіл бюджетних коштів між регіонами-донорами та регіонами-реципієнтами. Це, що стосується політичного аспекту регіоналізму. Взагалі, використовуючи термінологію Содербаума, в Україні допускався лише м'який, тобто культурний регіоналізм. Хоча потреба розуміння яким чином культурна регіональність може набути суб'єктності, отримати політичну інституалізацію не у шкоду національним інтересам є не просто нагальною, а кричущою в умовах коли відповідні конфлікти досягнули військової стадії. Загострення регіональних конфліктів, зіткнення культурних ідентифікацій, наростаючої потреби в політизації ідентичностей, вказує на, що вже давно настав час переймати досвід – «новий регіоналізм» як одна із теорій, в якій європейська регіоналізація знайшла свої відображення, демонструє приклади конструктивного підходу до децентралізації, децентрації влади та принципу субсидіарності до вирішення існуючих конфліктних ситуацій.

*Ганна Носова. Новий регіоналізм і ідентифікаційні процеси в Україні.*

В статті «Новий регіоналізм і ідентифікаційні процеси в Україні» автор досліджує поняття пространства, території, регіона, регіоналізації в контексті глобалізаційних процесів. Відомо, що територіальність і пространственність являються прерогативою національного державства, але в умовах глобалізації обмеження, які накладає географія, пространство на соціальні процеси ослабляють, територіальність перестає бути організуючим принципом соціальної і культурної життя, повсякденні практики

освобождаются от локальных привязок и свободно пересекают пространственные границы. Но и происходит обратный «уничтожению» пространства процесс, а именно – «усиление» значения территории. Создаются основания для формирования социокультурных контекстов регионов, территориальных структур с учетом географических, языковых, культурных, религиозных особенностей. Основанием идентичности как индивидуальной так и групповой становятся, в основном, не политические, законодательные, правовые основания, а социокультурные и территория в том числе, и эти основания со временем нуждаются в легитимации.

В таких условиях регионалистика, о которой ранее говорилось только как о науке об ограниченном географическими границами и размещением производительных сил пространстве, претендует на роль общей теории осмысления пространственности. В европейском контексте даже возникает понятие, отражающее этот процесс – «новый регионализм», речь идет об идеологии, теории и практики приобретения регионами субъектности как в общем контексте государства так и в форме выделения регионального уровня управления в рамках системы государственной власти. Авторами теории «нового регионализма» считаются шведские ученые Б. Хеттне и Ф. Содербаум. Самое основное, чем отличается «новый регионализм» от предыдущего является то, что субъектами регионализации, по мнению авторов концепции, является не только государства, как это было при «старом регионализме, но и отдельные регионы, государственные и негосударственные организации, и сам процесс регионализации охватывает все сферы общественной жизни, а не только политическую сферу.

Согласно Ф. Содербауму критериями «зрелости» регионализма можно считать региональную консолидацию, международное присутствие региона и его акторность. Упомянутые критерии следует положить и в основу анализа феномена нового регионализма в Украине, что и пытается сделать автор. И приходит к выводу, что если региональная консолидация под которой подразумевается внутренняя интеграция и формирование идентичности регионов еще присутствует в Украине, то о международном присутствии каких-либо регионов и их акторности (институализации в сфере внешней политики) вообще не идет никакой речи. Соответственно, если нет объекта, то и не ведутся исследования понятий, которые его отражают. Если «региональная консолидация» (Ф. Содербаум) еще изучается отечественными исследователями, то вопрос акторности, субъектности региона, как это обозначено новым регионализмом в качестве заключительной стадии развития регионализма, игнорируется или даже рассматривается как деструктивный фактор.

Традиционно в контексте регионализма в Украине идет речь о проблемах централизации и децентрализации, а под "региональным развитием" понимается «справедливое» распределение бюджетных средств между регионами-донорами и регионами-реципиентами. Это что касается политического аспекта регионализма. А вообще, используя терминологию Содербаума, в Украине допускается только «мягкий» регионализм, тождественный культурному регионализму. Хотя потребность понимания каким образом культурная региональность может получить субъектность, то есть политическую институализацию не во вред национальным интересам является не просто насущной, а кричащей в условиях, когда соответствующие конфликты достигли военной стадии. Обострение региональных конфликтов, столкновения культурных идентификаций, нарастающая необходимость в определенной политизации идентичностей указывает на то, что уже давно пора перенимать опыт – «новый регионализм» как одна из теорий в которой нашла свое отражение европейская регионализация, демонстрирует примеры конструктивного подхода к децентрализации, деконцентрации власти и принципа субсидиарности к решению существующих конфликтных ситуаций.

*Hanna Nosova. New regionalism and identification processes in Ukraine.*

The author explores the concept of space, territory, region, regionalization in the context of globalization processes in the article "New regionalism and identification processes in Ukraine ". It is known that territoriality and spatiality are the prerogative of the national state, but in the context of globalization the restrictions imposed by geography, space on social processes weaken, territoriality ceases to be the organizing principle of social and cultural life, everyday practices are freed from local ties and freely cross spatial boundaries. But there is a process opposite to the "destruction" of space, namely, the "strengthening" of the value of the territory. Foundations are being created for the formation of socio-cultural contexts of regions, territorial structures, taking into account geographical, linguistic, cultural, religious characteristics. The basis of identity, both individual and group, is mainly not political, legislative, legal foundations, but socio-cultural and territory as well, and these grounds eventually need legitimation.

In such conditions, regional studies, which were previously referred to only as a science of space limited by geographic boundaries and the location of productive forces, claims to be a general theory of understanding spatiality. In the European context, there is even a concept that reflects this

process – “new regionalism”, we are talking about the ideology, theory and practice of the receiving of subjectivity by regions both in the general context of the state and in the form of highlighting the regional level of government within the system of state power. Swedish scientists B. Hettne and F. Söderbaum are considered the authors of the theory of “new regionalism”. The most important thing that distinguishes “new regionalism” from the previous one is that the subjects of regionalization, according to the authors of the concept, are not only states, as it was under “old regionalism, but also individual regions, state and non-governmental organizations, and the process of regionalization itself. covers all spheres of public life, not just the political sphere.

According to F. Söderbaum, the criteria for the “maturity” of regionalism can be considered regional consolidation, the international presence of the region and its actorness. These criteria should be used as the basis for the analysis of the phenomenon of new regionalism in Ukraine, which the author is trying to do. And she comes to the conclusion that if regional consolidation means internal integration and the formation of regional identity is still present in Ukraine, then there is no question of the international presence of any regions and their actors (institutionalization in the sphere of foreign policy). Accordingly, if there is no object, then no research of concepts that reflect it. If “regional consolidation” (F. Söderbaum) is still being studied by domestic researchers, then the issue of actorness, subjectivity of the region, as indicated by the new regionalism as the final stage of development of regionalism, is ignored or even considered as a destructive factor.

Traditionally, in the context of regionalism in Ukraine, we are talking about the problems of centralization and decentralization, and by “regional development” we mean “fair” distribution of budgetary funds between donor regions and recipient regions. This is the political aspect of regionalism. In general, using the terminology of Söderbaum, there are only “soft” regionalism in Ukraine identical to cultural regionalism. Although the need to understand how cultural regionalism can acquire subjectivity, that is, political institutionalization not to the detriment of national interests is urgent in conditions when the corresponding conflicts have reached the military stage. The aggravation of regional conflicts, the clash of cultural identifications, the growing need for a certain politicization of identities indicates that it is high time to adopt the experience – “new regionalism” as one of the theories in which European regionalization is reflected, demonstrates examples of a constructive approach to decentralization, deconcentration of power and the principle of subsidiarity to solving existing conflict situations.



## ФІЛОСОФІЯ ЗД: «УЗВИШ», «УШИР», «УГЛИБ». НАЧЕРК ПРОБЛЕМНОГО ПОЛЯ

Не має великого значення, бачимо ми філософію як «культуру розуму» (Цицерон), «любов до мудрості» (Августин), «пізнання істинного ества нашого світу» (Шопенгавер), «живу душу культури» (Маркс), «логічне прояснення думок» (Вітгенштайн) чи «свідомість уголос» (Мамардашвілі). За всіх обставин вона живе і виживає як суспільно значущий інститут, а не інтелектуальна забавка мудрагелів-відлюдників. Так, відлюдники існували й існують, але в разі їхнього домінування соціуми перетворюються на щось реліктово-законсервоване, як у минулі століття багато які азійські цивілізації та держави. І навпаки, прогрес Європи був значною мірою визначений наявністю значущих навіть у заідеологізованих, релігійних чи секулярних, формах професійної філософії та – ширше – філософського розмислу.

XX століття довело наочно, а XXI – продовжило доведення неможливості «гри в бісер» за наявності та могутності тих, хто охоче і бісер, і самих гравців перетворює на пил і попіл. Звісно, можна відмовитися сприймати таку реальність і вважати свої душу вільною від зовнішнього тиску, тільки ж от проблема: зі становленням тоталітарних і неототалітарних систем зовнішнє непомітно для «гвинтика» не просто переливається у внутрішнє, а заміщає його; формула «світ ловив мене, але не спіймав» після Аушвіца та КараЛАҐу, після Голодомору та Голокосту, як на мене, денонсована безповоротно. Адже вловлений може продовжувати вважати себе вільним навіть тоді, коли його глибинні шари психіки вже насичені надиктованими ззовні змістами.

І слід виходити саме з цього, а не прикривати свою безпорадність словами про «примітивну форму добра і зла» (Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі). До речі, ще невідомо, чи про безпорадність ідеться чи про щось інше – адже два останні автори рішуче виступили проти італійського антитерористичного закону, спрямованого проти розгулу «борців за всесвітню революцію» з Brigati Rossi – «Червоних бригад», за спинами яких стояли спецслужби ССРСР і

НДР; до протестів долучився і Мішель Фуко, але італійська влада змогла вистояти у двобої зі знаними інтелектуалами, для яких лівий терор з масовими жертвами серед населення, схоже, був усього лише різновидом «словесної гри».

А якщо філософія є суспільно значущим інститутом ще з античних часів, то філософи йдуть не тільки на агору, де звертаються до якнайширшої публіки, а й на ринок, у гущавину людського рейваху, щоби допомогти хоч би частково політично вільному люду стати буттєво вільним. Це непросто. Так, Сократа засудили, але, якщо не помилюся, здається, вже за рік реабілітували, бо ж за усіх своїх ганджів полісна демократія була реальністю. А скільки довелося чекати на посмертну якщо реабілітацію знищеним у ХХ столітті панівним в СРСР режимом мислителем? Аж до Василя Стуса, не лише поета, а і неординарного філософа, який був «трагічним стоїком» у ситуації «еліти без нації». Був – і, схоже, донині залишився як мислитель почутим хіба що кількома десятками люду. Бо ж в нинішній Україні найбільш загальмованим є розвиток філософії вшир, а відтак неминууча лакуна заповнюється або сурогатами одновимірної «філософської попси», або пропагандою «руського мира», або неототалітарними соціально-міфологічними конструктами. Та до цього ми ще повернемося, щоби бодай ескізно окреслити ці конструкти.

Тепер же зауважимо, що філософія живе і розвивається, образно кажучи, не тільки в формі вивчення, переказування і доповнення текстів твоїх попередників. Вона розвивається як узвиш, так й углуб й ушир. Узвиш – це не лише побудова нових систем, вироблення концепцій тощо – а й перебудова, доповнення, зробленого; углуб – не лише занурення в історію філософії та поглиблення існуючого вже розуміння тих чи інших проблем, а й освоєння історії як такої в усіх її виявах, бо без контексту немає ані розуміння, ані осягнення тексту; а ушир – це донесення до всього інтелектуального загалу, і передусім молоді, філософських проблем (саме проблем, а не готових висновків, які досить лише завчити) і залучення у філософсько-світоглядний розмисел не лише, умовно кажучи, «гуманітаріїв», а й «природничників» і «технологів». Це варто ще раз підкреслити: у жодному разі не можна зводити розвиток філософії вшир до

ретрансляції вже здобутого професіоналами знання, вже напрацьованих мисленневих конструкцій у спрощеній формі. Це і присутньо, й історично суперечить філософії як такій; не випадково студентські записи лекцій Канта й Гегеля входять до «високої» філософської класики, хоча вони були звернені до достатньо широкої, як на ті часи, загальноосвіченої (але не суто філософсько-професійної) аудиторії. Діалоги Сократа, описані й опубліковані Платоном; публічні дискусії його наступників і наступників Аристотеля; послання ранньохристиянських мислителів як до своїх колег, так і до «язичників»; середньовічні та новочасні полемічні трактати; і так далі, аж до вироджених форм такого розвитку у вигляді статей і брошур В.Ульянова-Леніна.

Ба більше: «вшир» – це одночасно розвиток самої філософії «вглиб» й «узвиш», бо як же інакше перевірити точність формулювань та суспільно потрібні акценти, як інакше, власне, щось сформулювати? Адже філософія народилася в діалозі та присутньо ним залишилася; і без живого діалогу вона вироджується в пародію на науку та у фантом ідеології, бо ж наука є інструментом пізнання світу, а ідеологія – засобом згуртування людей, тоді як філософія – це розмисел щодо граничних сенсів буття із виходом у безмежність за обмежених історичним часом простором обставин.

Але що цікаво: з Леніним його однопартійці ще могли іноді публічно дискутувати, ба більше, навіть виходити переможцями, що виливалося в ті чи інші факти практичної політики. Натомість за Сталіна така дискусія стала неможливою, тому навіть, так би мовити, дрібні флюїди філософських сенсів полишили публічний простір СРСР, запанували мертві схеми сталінських праць «Про діалектичний та історичний матеріалізм» і «Марксизм і питання мовознавства». А відтак філософія у всіх своїх вимірах бодай частково вільно розвивалася хіба що у частині художньої літератури плюс у фактичному підпіллі, серед посвячених, і в рукописах, не призначених для публікації. Це істотно гальмувало розвиток науки та технологій – і за якийсь час після смерті Сталіна започаткована ним Система мусила почати відступати – крок за кроком, метр за метром, непослідовно, з контрударами, але відступати.

Новоевропейська цивілізація зуміла свого часу істотно випередити всі інші цивілізаційні «материки» у розвитку саме тому, що оптимальним чином задіяла той колосальний ресурс, який становить розумність, раціональність. Згодом це у неї творчо перейняли й інші регіональні цивілізації, і не лише саму потребу включення раціональності як внутрішньої складової до всіх суспільно значущих сфер діяльності, а й спосіб інституціалізації такого раціо – в особі незалежних інтелектуалів та їхніх спільнот. Адже без «ресурсу розумності» будь-яка справа не є історично ефективною; при цьому такий ресурс повинен мати характер не власне індивідуальної здатності міркування, а продукту інтелектуальної культури людства, яка уособлюється в постаті незалежного компетентного інтелектуала. Розвиток інтелектуальної праці та головного її безпосереднього втілення – науки – мають бути максимально дистанційовані від поточних політичних забаганок та безпосереднього державного контролю. Це виглядає для деякого з adeptів модних у світі доктрин, можливо, парадоксальним, але ефективний розвиток національної держави як модерного явища можливий тільки тоді, коли ця держава дозволяє й заохочує вільний інтелектуальний пошук, який сам визначає свої завдання, незалежно від чиновників та бізнесменів, з єдиною засторогою – не ставати зряддям і провідником тоталітарних ідеологій і практик. А на додачу ще й стимулює розгортання організованої комунікативної єдності, науково-інтелектуальної спільноти. І не в останню чергу – філософів.

І зрештою сталося те, що мусило статися. В СРСР книги неортодоксальних філософів, які переважною мірою належали до різних напрямів і шкіл неомарксизму, але не тільки до нього, починаючи з кінця 1960-х стали мати сотисячні, а то й більше накладу. Їх не просто ставили на полиці: їх читали з олівцями в руках, обговорювали, часом вельми гаряче, з ремінісценціями в мистецтві тощо. До монографічної літератури та статей у фахових журналах додалося те, що мало не зовсім точну назву «науково-популярної літератури». Нерідко вважається, що йдеться лише про інструмент трансляції вже готових здобутків науковців, покликаний сприяти формуванню інтелектуальних спільнот і впливати на суспільне життя. Передусім мають на увазі науково-популярну літературу, присвячену соціально-гуманітарній

проблематиці взагалі та філософії зокрема, де в полегшеній, «розжованій» формі йдеться про деякі серйозні проблеми. Ба більше: навчальні підручники та посібники також зараховують до певного роду науково-популярної літератури, призначеної для спеціалізованої аудиторії. Не заперечуючи існування певних підстав для такої точки зору, зауважу, що насправді все значно складніше. Бо ж якщо філософія є суспільно значущим інститутом, на загал покликаним виводити людей зі стану «моральної невинності» (С.Рубінштейн) і допомагати їм ставати відповідальними за свої вчинки, то вже готовим знанням і «розжованими» формулами не обійдешся – вони будуть сприйняті як щось зовнішнє. Має відбуватися постійний діалог, постійна корекція, постійне напрацювання й уточнення позицій, для чого пару століть тому існували формати публічних лекцій і «товстих» журналів, а сьогодні – Інтернет із соціальними мережами та Youtube. По Другій світовій війні Карл Ясперс вельми ефективно використав не лише академічні лекції зимового семестру 1945/46 років, а й виступи по радіо як форму своєрідного діалогу (оскільки надходило чимало відгуків на сказане) для здійснення «філософської денацифікації» у Німеччині, і тільки по тому оформив свої ідеї у друкованому вигляді. Взагалі, що стосується філософських книг, то доцільно вести мову (не забуваючи, вслід за Ясперсом, що сфери філософії і науки не антиномічні, хоча і не тотожні; наука надає філософії потенційні шляхи пізнання, точні результати досліджень, роблячи філософію видющою, остання ж додає системі наук внутрішньо-сполучний сенс, руйнує постійно культивованій наукою догматизм і амбіційні претензії) про – за всієї умовності усталених на наших теренах термінів – наукові популярні книги, не власне науково-популярні, а наукові, які є популярними в силу таланту їхніх авторів й актуальності порушених тем, і які перед своєю появою «проговорюються» у вигляді циклів статей і виступів у Youtube.

Власне, відповідальні дослідники минулих десятиліть добре розуміли, що філософія як соціальний інститут завжди мала той вектор розвитку, який я позначив словом «ушир», органічно пов'язаний із «углиб» й «узвиш». Адже без залучення як нових ідей, так і філософської класики неефективною буде праця «вшир», але вона, у свою чергу, викшталтовує нове (звідки ж

йому братися? не зі стелі ж!) і спонукає знаходити та переосмислювати класику. Парадокс, але факт: це враховувалося в СРСР і в перші роки незалежності, коли включали в доробок учених статті у провідних науково-популярних виданнях, науково-популярні книги та брошури. Попри ідеологічні рамки советської доби, значна частина цих текстів працювала на підвищення рівня громадянської просвіти, і неможливо без цих публікацій, без цієї діяльності філософів уявити рух до перебудови, а за тим – до незалежнення України.

І взагалі, зрозуміло, що справа тут не тільки в прагматичних речах: увесь т.зв. соціально-гуманітарний блок наук і філософій (вживаю це поняття у широкому розумінні, як воно склалося у європейській традиції), і чи не найперше філософія, спрямований безпосередньо на розвиток соціуму і людини, особистості, не побоюся цього непопулярного сьогодні поняття, суб'єкта або ж дієвця. Як на мене, звинувачення Доби Модерну у звеличенні, висуненні на перший план суб'єкта і внаслідок цього скочування до авторитаризму та тоталітаризму, – це в найкращому разі непорозуміння, а в найгіршому – свідоме оковамилювання. Тим, хто накидає Модерну перебільшену увагу до буття людини як суб'єкта, настанову на формування суб'єктних якостей особистості та спільнот різних рівнів. варто було би осмислити незчисленну «табірну» літературу, як советську і постсоветську (в тому числі й створену фаховими філософами), так і європейську, меншу за обсягами, проте не менш радикальну за висновками. Тоталітаризм напряму пов'язаний з масовою десуб'єктивізацією індивіда та ґрунтується на ній; у граничній формі це виявляє себе у концтаборах, де Система прагне перетворити в'язнів на «ідеальних виконавців» (Б.Бательгайм), але мірою успіху вони стають усе більш нежиттєздатними; щоб зберегти життя, вижити у таборі, потрібно створити бодай мінімальну сферу автономного власного цілепокладання та цілереалізації, почавши з того, щоб чистити щодня зуби та вмиватися. Втім, тоталітаризм має і своїх суб'єктів – «великого вождя» та вождів нижчого рангу; є і «часткові» суб'єкти, сфера суб'єктності яких обмежена певними функціями служби та сімейного життя (але тільки певними, бо тут допускається лише часткове ціле покладання), нарешті, маємо і «Великий Соціальний Суб'єкт» – партію. Останній в

якості суб'єкта – це більше міфологічна (додамо – тоталітарно-міфологічна), ніж реальна «істота», натомість суб'єкт «нормального» соціуму – це особистість, здатна до критичного розмислу та відповідального вчинку.

У «проміжному підсумку» варто зауважити, що без розвитку філософії в усій її тривимірності наразі неможлива ефективна відповідь на один із найнебезпечніших «гібридних» викликів сучасності, а водночас – реалізація об'єктивно поставленого перед інтелектуалами завдання. Йдеться про витіснення соціально-історичної міфології класичного тоталітаризму та його новітніх форм і видозмін, про деконструкцію та деструкцію фальшивої історичної пам'яті, створеної всіма тоталітарними режимами минувшини та сучасності, про захист особистості від гнітючого тиску новомодних ідеологій із їхніми приписами, що є «гіршими за ленінізм» (В.Буковський).

Здається, всі відомі визначення нації (крім сталінського) містять у собі як неодмінну складову історичну пам'ять. Іншими словами, нормальне національне життя неможливе без того, щоб мати спільну (бодай в головних рисах) візію свого минулого, спільну систему моральних вартостей, за допомогою яких оцінюються ті чи інші події минулого, а ще й закарбовану в мистецтві панораму розвитку своєї спільноти, її взаємодії з іншими народами, злети та падіння на роздоріжжях цивілізації і таке інше. Пам'ять загальнонаціональна складається з індивідуальних сегментів, хоча й не зводиться до них (бо ж й етичні норми, й мистецькі твори, й пантеони на честь загиблих у бою за Вітчизну – речі надіндивідуальні, але без них історична пам'ять не існує). Така пам'ять – не лише те, що ти пам'ятаєш особисто: це національний досвід, який перейшов до тебе в об'єктивованих, опредмечених формах. Перифразуючи відомий вислів, зазначимо: скажіть, яка у нації історична пам'ять (і чи є вона взагалі), і побачимо, чи життєздатна ця нація, чи ні. А те, що безнаціональне та позанаціональне життя наразі є фікцією (принаймні, для абсолютної більшості людей, за незначними чи де-факто ілюзорними винятками), наочно доводять події останніх років.

Поняття «історична пам'ять» характеризує явище національної пам'яті під оглядом його вкоріненості в канву подієвого минулого. Історична пам'ять звернена не стільки до минулого,

скільки до майбутнього; навіть якщо у певні моменти соціальна спільнота вустами своїх еліт декларує «рішучий розрив із минулим», «нову добу», «радикальне оновлення всіх сторін життя» тощо, ґрунтуються такі акції на селективному доборі фрагментів історичної пам'яті та/або на конструюванні її потрібних для цього елементів. При цьому історична пам'ять на загал, у всіх випадках на перший план висуває – навіть тоді, коли це відбувається спонтанно, – здебільшого ті свої сюжети, які актуальні для чинної соціально-культурної та соціально-політичної ситуації.

Серед способів існування історичної пам'яті у тому, що традиційно зветься «масовою свідомістю», на першому місці за дієвістю, очевидно, перебувають системи міфів. Міф тим чи іншим способом, у тій чи іншій формі присутній у людському житті, адже в останньому постійно наявне щось таке, що лежить поза досяжністю критичного розуму і сприймається на віру, практично незалежно від раціональних аргументів. Історична міфологія як система оповідей про значущу для сьогодення минавшину в сучасному світі втілюється передусім у «масову культуру», як у текстуальні, так і – все більше – в аудіовізуальну продукцію. Разом із тим не випадає стверджувати, що такі процеси можуть апріорі оцінюватися негативно – йдеться про міру відповідності сенсозначущій подієвості, коли, образно кажучи, ні Колима, ні Бухенвальд не «виносяться за дужки» та не перекреслюють одне одного.

Проте сказане не стосується штучно створюваної тоталітарної міфології. У випадку, коли йдеться про партію, яка намагається здобути владу, така міфологія створюється всією потужністю партійної пропаганди, у якій часто беруть участь талановиті, формально здебільшого безпартійні, інтелектуали. А коли йдеться про тоталітарну державу, то підґрунтям могутності такої міфології виступає могутність державної машини. Тоталітарний соціальний (чи, точніше, соціально-історичний міф, адже міф завжди апелює до «правильного» минулого, «золотої доби», в ньому майбутнє – це відновлена, реанімована та реставрована «золота доба») формувався і формується нині при своїх початках за допомогою трьох основних інгредієнтів:

- потужна цілеспрямована пропаганда;
- терор «компетентних органів» («крок уліво, крок управо...»);
- тиск повсякденного буття.



Міф – це, власне, не ідеологія. Остання призначена для об'єднання людей у досягненні якихось політичних цілей, вона обов'язково поєднує раціональні й емоційно-чуттєві складові. Й у «класичній» тоталітарній державі, й у неототалітарній насаджувана владою ідеологія пронизує всі сфери життя та підпорядковує їх собі. Відтак вона закономірно перетворюється на сучасну міфологію; якщо ідеологія є засобом впливу на людину й остання більш-менш вільна у її виборі та сприйнятті, то міф – це спосіб життя, який не викликає заперечень, а міфологія – це система координат, якою керується людина і яка не може бути піддана запереченню чи навіть розмислу. Міфологія лежить поза досяжністю критичного розуму і сприймається на віру, незалежно від того, чи підтверджує реальність її настанови, чи ні. Міф для є чимось істотнішим і вагомішим, ніж реальність. Тоталітарна чи неототалітарна соціально-міфологічна система світобачення заміщує собою (у більш м'якому, неостаточному варіанті – доповнює) реальну історію, і не тільки її – а й реальне сьогодення, а відтак – і формує майбутнє. Загалом соціальну міфологію неможливо змінити суто раціональними чинниками, та й емоційними також, для руйнації такої стійкої міфології, що охопила десятки мільйонів людей, потрібний страшний шок: атомна бомба на Хіросіму у 1945-му, два роки безупинних бомбардувань Німеччини у 1943-45 роках, напад Росії на Україну в 2014-му тощо. Проте філософія навіть за умов панування такої міфології здатна створювати «світоглядні оази», в яких відбувається і розвивається інтелектуальне життя і які «філософія вшир» у силу своєї критичності та здатності структурувати внутрішній досвід здатна виступати таким шоківим чинником для окремих індивідів і для малих груп. А в перспективі – засобом побудови відповідального ставлення до себе, до історії та до соціоприродного світу, антропосфери. Неототалітарні держави сьогодення не всемогутні; а тому існують шанси подолання «щільної тотальності» життя у них, особливо у кризові моменти. Філософія ж у таких ситуаціях має, крім усього іншого, допомогти дістати відповіді на засадничі питання – чи існують якісь абсолютні, константи, інваріанти, напрямні соціального буття, які сприяють баченню нових обширів, а разом із тим і деконструкції соціальної міфології та ствердженню життя в історичному часі. А для цього їй потрібно виходити на начебто «чужі» проблемні поля, навіть звертатися до вульгарних явищ, водночас

намагаючись не заразитись їхньою вульгарністю та за рахунок цього аспекту руху «вшир» не втратити інші свої виміри.

*Сергій Грабовський. Філософія 3D: «Узвиш», «ушир», «углиб». На-  
черк проблемного поля*

Стаття присвячена багатомірності форм і способів історичного буття філософії. Автор окреслює своє бачення перспектив сучасного етапу розвитку філософського розмислу у світі, який упродовж ХХ-ХХІ століть пройшов крізь дві світові та безліч локальних війн, у якому існували (і нині існують) тоталітарні та неототалітарні режими. Ще одним чинником цих століть став феномен геноциду більшого чи меншого масштабу. Все це докорінно змінило та звузило сферу автономії суб'єкта філософування.

На думку автора статті, філософія як така розвивається, образно кажучи, як «узвиш», так й «углиб» й «ушир». Ці понятійні метафори дозволяють якомога точніше охопити реальну динаміку суспільного буття філософії. Розвиток узвиш – не лише побудова нових систем, вироблення концепцій тощо – а й перебудова, доповнення зробленого. Розвиток углиб – не лише занурення в історію філософії та поглиблення існуючого вже розуміння тих чи інших проблем, а й освоєння історії як такої в усіх її виявах, бо без контексту немає ні розуміння, ні осягнення тексту. Розвиток ушир – це донесення до всього інтелектуального загалу, і передусім молоді, філософських проблем (саме проблем, а не готових висновків, які досить лише завчити) і залучення у філософсько-світоглядний розмисел усіх налаштованих на це осіб. При цьому у жодному разі не можна зводити розвиток філософії вшир до ретрансляції вже здобутого професіоналами знання, вже напрацьованих мисленневих конструкцій у спрощеній формі.

На думку автора статті, філософія здатна бути одним із головних інструментів деконструкції та деструкції тоталітарної соціальної міфології та її складової – фальшивої історичної пам'яті. Для цього їй потрібно виходити на начебто «чужі» проблемні поля, водночас намагаючись за рахунок такого руху вшир не втратити інші свої виміри.

**Ключові слова:** багатомірність філософії, філософські традиції, досвід доби тоталітаризму та геноциду, соціальна міфологія, історична пам'ять.

*Сергей Грабовский. Философия 3D: «Ввысь», «вширь», «вглубь». А-  
брис проблемного поля*

Статья посвящена многомерности форм и способов исторического бытия философии. Автор очерчивает свое видение перспектив современного этапа развития философского дискурса в мире, который на

протяжении XX-XXI веков прошел сквозь две мировые и множество локальных войн, в котором существовали (и сейчас существуют) тоталитарные и неототалитарные режимы. Еще одним фактором этих веков стал феномен геноцида большего или меньшего масштаба. Все это коренным образом изменило и сузило сферу автономии субъекта философствования.

По мнению автора статьи, философия как таковая развивается, образно говоря, как «ввысь», так и «вглубь» и «вширь». Эти понятийные метафоры позволяют как можно точнее охватить реальную динамику общественного бытия философии. Развитие ввысь – не только построение новых систем, выработка концепций и т.д., но и перестройка, дополнение созданного. Развитие вглубь – не только погружение в историю философии и углубление существующего уже понимания тех или иных проблем, но и освоение истории как таковой во всех ее проявлениях, ибо без контекста нет ни понимания, ни постижения текста. Развитие вширь – это донесение до всего интеллектуального сообщества, и прежде всего молодежи, философских проблем (именно проблем, а не готовых выводов, которые достаточно лишь заучить) и вовлечение в философско-мировоззренческий дискурс всех настроенных на это. При этом ни в коем случае нельзя сводить развитие философии вширь к ретрансляции уже полученного специалистами знания, уже наработанных мыслительных конструкций в упрощенной форме.

По мнению автора статьи, философия способна быть одним из главных инструментов деконструкции и деструкции тоталитарной социальной мифологии и ее составляющей – фальшивой исторической памяти. Для этого ей нужно выходить на будто бы «чужие» проблемные поля, одновременно стремясь за счет такого движения вширь не потерять другие свои измерения.

*Ключевые слова:* многомерность философии, философские традиции, опыт эпохи тоталитаризма и геноцида, социальная мифология, историческая память.

*Serhiy Hrabovsky. Philosophy of 3D: "Upward", "in breadth", "in depth". Outline of the problem field*

The article is devoted to the multidimensionality of forms and ways of historical existence of philosophy. The author outlines his vision of the prospects of the current stage of development of philosophical thinking in the world, which during the XX-XXI centuries went through two world wars and many local wars, in which there were (and still are) totalitarian and neo-totalitarian regimes. Another factor of these centuries was the phe-

nomenon of genocide on a larger or smaller scale. All this radically changed and narrowed the sphere of autonomy of the subject of philosophizing.

According to the author of the article, philosophy as such develops, figuratively speaking, both "high" and "deep" and "wide". These conceptual metaphors allow us to capture as accurately as possible the real dynamics of the social existence of philosophy. The development of heights is not only the construction of new systems, the development of concepts, etc., but also the restructuring and addition of what has been done. Development in depth is not only immersion in the history of philosophy and deepening of the already existing understanding of certain problems, but also the development of history as such in all its manifestations, because without context there is no understanding or comprehension of the text. Developing in breadth is communicating to the entire intellectual community, and especially young people, of philosophical problems (namely, problems, and not ready-made conclusions, which you just need to memorize) and the involvement in the philosophical and worldwide discourse of all those inclined to this. At the same time, in no case can the development of philosophy be reduced to the retransmission of knowledge already acquired by professionals, already developed mental constructions in a simplified form.

According to the author of the article, philosophy can be one of the main tools of deconstruction and destruction of totalitarian social mythology and its component – false historical memory. To do this, it needs to go to seemingly "foreign" problem fields, while trying not to lose other dimensions due to such a movement.

**Keywords:** multidimensionality of philosophy, philosophical traditions, experience of the era of totalitarianism and genocide, social mythology, historical memory.

## ПРОСТІР КУЛЬТУРИ ТА МОРАЛЬНА СВІДОМІСТЬ (ДЕЯКІ ФІЛОСОФСЬКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ)

«Культура в принципі може розкривати весь спектр людського ставлення до світу й до самої себе, всі варіації раціонального та нераціонального» [10, с. 92], за висловом Сергія Кримського, тому вона є не тільки «фоном», а й «лоном» перебігу самого пізнавального процесу, саме вона визначає цілісне осмислення дійсності в межах певної доби.

В цьому розумінні виявити, реконструювати сенс всієї мережі явищ людського світу, канон смислоутворень культури, а відтак долучитися до вищих смислів буття, освоїти соціальні та духовні цінності, мисленнєві та чуттєві форми діяльності, об'єктивовані в культурі, які не перебувають на поверхні повсякденних явищ, людина не може не підключаючи до цього процесу всі функції та аспекти своєї свідомості. Свідомість, як «більш високе – осмислене відображення зовнішнього світу», покликана відображати не просто суцільний світопорядок. Об'єкт відображається в свідомості не тільки як наявний стан, як суще, він може відтворюватись і перетворюватись відповідно до того, що потрібно людині. Остання характеризується ідеальною репрезентованістю не тільки сущого як такого, а й належного буття, тим самим включає в себе ту величезну сферу цілепокладання та свободи, яка не є й не може бути предметом теоретичної діяльності.

Саме тому свідомість може конституюватися як у вигляді всезагального знання, яке покликане забезпечувати в житті людини врахування чинника об'єктивної необхідності (необхідність має бути відкрита в об'єкті пізнання), так і у вигляді цілей, ідеалів людини, її бажань, прагнень, нагальних турбот і потреб, буденних уявлень, почуттів тощо – аспектів людської свободи, які можуть бути орієнтирами в ставленні до дійсності, мотивами її перетворення, а отже можуть бути духовними детермінантами

людських дій та вчинків ( позаяк мотивація – через психіку здійснювана детермінація).

Не вдаючись в детальний аналіз відмінностей цих форм духовності, відзначимо, що знання, як головна результуюча власне теоретико-пізнавального відношення до світу з його постійним прагненням «звільнити свідомість від ставлення суб'єкта до його змісту й виокремити в чистому вигляді власне знання» [9, с. 331], має всезагальне, безособове значення, всезагальність якого визначається наявним, фактично необхідним, оскільки науково-теоретичне пізнання кожної миті свого історичного існування буде свої теоретичні висновки переважно на базі вірогідного, відомого та суцього. Існуючий рівень науки тією чи іншою мірою зумовлений наявними обставинами, тим що є, а не тим, що має бути. Натомість інтереси, потреби, цілі, прагнення, оцінки, ідеали, почуття людини, так звані «життєво-практичні реакції людини» – головні складові практично-духовного освоєння світу, як аспекти людських уподобань та свободи, пов'язані не з необхідністю, а зі сферою об'єктивних можливостей, а отже – сферою майбутнього, з тією цариною, яка прихована від наявної дійсності, але з якою людина пов'язує реалізацію своїх вищих цілей та бажань. Межі потреб, цілей, ідеалів та дії щодо їх задоволення й здійснення в часовому відношенні визначаються не стільки теперішнім та сучасним, скільки майбутнім [7]. Без цих елементів людської свободи підійти до виявлення людської сутності світу, до його осмислення (а смисл світу виникає тоді, коли світ, що розгортається сам по собі, покривається цілями та бажаннями людини), а отже до освоєння гранично широкого діапазону реальності, не обійтися.

Реальний діапазон охоплення свідомістю явищ дійсності може коливатися від гранично широкого до гранично малого. На одному полюсі такого діапазону – зверненість свідомості до індивідуально побутових аспектів життя обмежених особистим досвідом окремої людини, на іншому – її зверненість до всього навколишнього світу, сукупного досвіду людства, що свідчить про принципову можливість постійного виходу людини та її свідомості за межі індивідуального досвіду, безпосередньої життєдіяльності та долучатися до соціального цілого, до вищих

цінностей та смислів людського буття, з чим пов'язана можливість збагачення її внутрішнього світу.

Суб'єкт, який виявляє смисловий план всієї мережі явищ людського світу, що «лежить за емпіричним життєвим оточенням» і є «істинним прототипом світу особистості» [6, с. 63], тим самим виявляє прихований за поверхнею явищ сутнісний закон буття людини та світу в їх єдності, звертається не тільки до сучасного та теперішнього, але й до минулого та майбутнього. Він стає воістину «всезагальним» і «всюдисущим» суб'єктом. Отже він є суб'єктом не тільки пізнання, але й суб'єктом почуття, бажання та переживання, отримує незалежність від емпіричного перебігу речей, осмислюючи світ в різних часових інтервалах. Переживання та осмислення світу виявляється не простим індивідуально-психологічним актом, а соціокультурним механізмом долучення людини до соціуму, механізмом переведення об'єктивно-значущих смислів в життєві смисли особистості, в спонукальні механізми її індивідуальної діяльності.

Саме в процесі такої роботи – «історичного осмислення масштабів своєї життєдіяльності», людина тільки й може створювати уявлення про свою сутність, про свої потреби та інтереси, заздалегідь уявляти наслідки своїх дій, виробляти ідею належного буття. І саме в такий спосіб вона визначається у взаємодії як з навколишньою, емпіричною дійсністю, так і з дійсністю, що постає в її уяві, в відображенні, в сприйнятті – з дійсністю ідеальною, а значить, ще до того, як вона постане перед нею в матеріальній формі. Саме ця «дійсність ще не реалізована детермінує дії, за допомогою яких вона реалізується. Це обернення звичної залежності – центральний феномен свідомості. З ним безпосередньо пов'язана і свобода людини» [14, с. 284], вся практично-духовна сфера освоєння світу.

Практично-духовні форми освоєння світу як аспекти людської свободи є такими концептами свідомості, за допомогою яких відбувається усвідомлення людиною світу в його людино-розмірності та стає можливим розуміння й оцінка світу, що пов'язані між собою.

На відміну від природного світу, осмислити який неможливо (сутність природних речей і явищ відкривається в аналізі виключно матеріальних процесів, адже природа сама по собі не

містить ідеального), освоєння людського світу (де просування до сутності й до закономірності здійснюється через виявлення складної діалектичної взаємодії матеріального й ідеального, свободи та необхідності та через поєднання сучасного, минулого й майбутнього), набуває характеру його усвідомлення. Тут важливим є не стільки відображення світу в чуттєвій чи мисленнєвій формі, не стільки пояснення світу, скільки його оцінка та розуміння, виявлення його недостатності з точки зору людини, що породжує потребу зміни останнього відповідно до поставленої мети.

Якщо процедура «пояснення» явищ в їх різноманітних формах завжди є функцією наукового пізнання, то не всі різновиди розуміння, осмислення пов'язані з науково-теоретичним освоєнням світу. Наявні розробки з проблем розуміння в пострадянській філософській літературі, в тому числі мисленнєвиків Київської філософської школи дають змогу розглядати розуміння в достатньо широкому значенні цього слова, а саме як діяльність, що включає не лише гуманітарне або наукове пізнання, а як універсальну пізнавальну процедуру, що причетна до будь-якої сфери людської діяльності та як процедуру осмислення дійсності крізь призму певних нормативно-ціннісних систем суспільної практики. Осмислення світу без ціннісно-нормативних схем, без концептів практично-духовного способу освоєння світу неможливе. За допомогою цих категорій, які є орієнтирами, мотивами відношення та ставлення до дійсності, формами духовного самовизначення, людина оцінює навколишній світ, виражає свою позицію стосовно світу, кваліфікує й оцінює стан речей дійсності. В них фіксується не стільки відповідність наших знань про дійсність самій дійсності, скільки відповідність наших оцінок дійсному стану речей. Сама оцінка речей світу, пов'язана з їх розумінням (безоціночного розуміння не існує, оцінка та розуміння, як зазначають дослідники, «є одночасними і становлять єдиний цілісний акт» [1, с. 369]. Розуміння світу можливе не стільки в координатах «істина» – «хиба», скільки в координатах «добро» – «зло», «правда» – «неправда», «справедливість» – «несправедливість» тощо. В цьому контексті спроба оцінювати ефективність розуміння лише за до-



помогою характеристик: це «істинне» чи «хибне» істотно спрощує реальний стан речей.

Прагнення розв'язувати проблеми буття «мірками» науки, відзначає Сергій Кримський, веде до генерації оцінок на істину та хибу, що саме по собі не містило б нічого негативного, якби не вело до забуття всього спектра інших людських оцінок (добра та зла, правди та неправди тощо). Людське спілкування не зводиться до обміну комплексами стверджувальних чи заперечувальних висловлювань, воно не спрямоване виключно на повідомлення тієї чи іншої інформації, оскільки його призначення – це регулювання людських відносин, взаємне коригування людських дій та вчинків. Це стосується й наукового світовідношення. Сама мисленнева діяльність людини та знання як результат такого світовідношення може також бути «реальною діяльнісною властивістю» людини, суть і призначення якої полягає в «безпосередньому регулюванні» та забезпеченні людської дії.

Якщо всі характеристики свідомості задаються єдністю матеріального та ідеального, що фіксується в людській діяльності (єдністю її речовинно-матеріальних та комунікативних характеристик), то при аналізі свідомості важливо виходити з її цілісності, позаяк відрив одного з її аспектів – матеріально-предметного від соціально-комунікативного в яких вона здійснюється, веде до збіднення наших уявлень і про саму свідомість. Матеріальне спілкування між людьми, утворюючи соціальне буття діяльності – її «безпосередньо всезагальний характер», є тією реальною всезагальністю, яка ідеально відтворюється в людській свідомості й не тільки в формі ідеалів, потреб тощо. «Суспільний зміст категоріальних форм людської життєдіяльності виявляється прихованим за речовинною самоочевидністю практики». Остання немовби «говорить» в свідомості виключно «матеріально-предметною мовою» [8, с. 32].

Пізнавальна діяльність, яка історично виникає як ідеальне відтворення дійсних зв'язків та відносин об'єктивного світу, покликана відображати всезагальні аспекти практичного ставлення людини до світу і здійснюється в формі знання, яке зосереджує в собі всезагальний, абстрактний зміст свідомості. Вона детермінована вирішальною мірою матеріально-речовинними харак-

теристиками людської діяльності і відображає її всезагальний характер, її «матеріальне ядро» – те інваріантне, що зберігає чинність за будь-яких суспільних умов. Всі форми практично-духовного освоєння світу, на відміну від пізнавального освоєння, детерміновані вирішальною мірою суб'єкт-суб'єктними відносинами, саме тому вони й спроможні надавати свідомості характер безпосереднього регулятива людської життєдіяльності й бути можливою підставою буття людини в світі.

Звичайно, для вченого в будь-якій галузі знання головною цінністю було й залишається прагнення до об'єктивної істини. Але сучасний науково-технічний розвиток, який пов'язаний із впровадженням науково-теоретичного знання зумовлює, безперечно, ситуацію і його практичної реалізації, але не тільки. Він актуалізує наразі й таке важливе питання, як питання функціонування всезагального знання загалом: в суспільстві, культурі тощо.

Питання про теоретичну істинність знання, про загальну структуру його логічної організації тощо, безперечно важливі. Але за умов, коли все більше долається розрив між пізнанням та практикою, на перше місце виходять питання – як всезагальне знання, що несе в собі узагальнюючі результати людського досвіду й виражає міру проникнення в сутність речей, міру пізнання навколишнього світу, може набувати характеру «безпосередньої дійсності». Тобто порушуються питання про його культурно-історичне функціонування, про застосування знання та теорії в кожний історичний період і не тільки в плані технічного впровадження результатів природничих та технічних наук. Для природничих та технічних наук такий вихід у практику полягає в матеріалізації результатів дослідження, в організації суспільного виробництва. Разом з тим результати наукових досліджень втілюються і в організовані форми соціального життя, розвиток суб'єкта, вдосконалення особистості. В наш час зовсім не применшується матеріально-технічна функція науки, але на перший план виходить саме її соціокультурна функція, тобто орієнтація на людину. Порушуються питання про ситуацію застосування знання кожною конкретною особистістю. В системі культури та практики знання незалежно від того, наскільки воно істинне, набуває особливого статусу та особли-

вого існування. Воно існує як знання усвідомлене, зрозуміле тією чи іншою групою або окремою людиною. Фактично мова йде про ситуацію функціонування всезагального знання в суспільному середовищі, про ситуацію його реалізації в багатоманітному внутрішньому світі людини. «Знання тим самим, – відзначають дослідники, – уявляється як існуюче в культурному світі, а цей його статус є чимось відмінним від знання, існуючого в науково-теоретичній формі, або від його практичного існування у вигляді вмінь та технологій» [13, с. 133].

В системі культури знання існує як знання «зрозуміле», або «осмислене» середовищем, людиною. Розуміння, як осмислене функціонування знання, «культурне оволодіння знанням», «демонстрування думки в світі» в більшій мірі ніж решта аспектів пізнання, пов'язане з конкретно-історичними типами практики і відображає його культурно-історичні особливості. «Усвідомлення «практичності» знання та його відповідності культурним нормам, виокремлення істотних аспектів у предметі (судження про цей предмет, комунікація з цього приводу в певний історичний період часу тощо), в кожному окремому випадку має супроводжувати пізнавальний акт» [2, с. 47].

В системі культури важливо концентрувати увагу не стільки на процесах відображення й пізнання, скільки на механізмах функціонування знання, на його інтеріоризації та екстеріоризації, на його засвоєнні, на механізмах переведення знання у внутрішню властивість особистості.

Знання, що вироблені людством, переплітаючись з емоційно забарвленим, особистісним ставленням, стають цінністю для людини, набуваючи певного особистісного сенсу. «Знання, – як каже Володимир Шинкарук, – що перетворилися на свідомість... уже не просто знання, а мисленнєві та чуттєві форми, в яких предмет бачать та оцінюють» [11, с. 20], Тим самим знання суб'єктивуються, й не тільки у вигляді образу свого предмета, але й у вигляді суб'єктивної потенції дії.

Включаючись в самосвідомість людини, воно стає одним з багатоманітних проявів людської суб'єктивності, активно-творчого ставлення до світу, можливою підставою та детермінантою людського буття в світі. Тим самим воно починає відігравати важливу роль в самовизначенні, перетворюючись на

засіб свідомої орієнтації людини в світі та форму світоглядної активності. Науково-теоретична діяльність, розглянута в такому вимірі вже не може бути синонімом самої тільки науковості, логічності, обґрунтованості чи синонімом «чистої», абстрактної, логіко-інтелектуальної діяльності. Це і форма духовності, феномен суб'єктивності, одна із сутнісних сил людини, яку остання намагається перевести в форму предметності. І якщо суб'єктивність людини проявляється в самій людині безпосередньо, як її життя та її практична діяльність, то розглянута в такому розрізі пізнавальна діяльність, рівно як і знання (результат цієї діяльності), проявляє себе в оціночних судженнях про суспільне життя й навколишній світ та як теоретичний орієнтир людської життєдіяльності й мотив реальної поведінки.

В цьому розумінні якщо оцінити та осмислити світ людського буття з позицій всезагального, об'єктивно-істинного, позитивістськи зорієнтованого знання неможливо, то з позицій усвідомленого знання, що стало елементом людської самосвідомості й перейшло на особистісний рівень, уявляється достеменно можливим. За допомогою такого знання (сповненого смислу та значимості), людина не стільки «пояснює» світ, скільки судить про світ, оцінює його, освоює тощо.

Щодо практично-духовного світовідношення, детермінованого вирішальною мірою суб'єкт-суб'єктними відносинами, які надають свідомості характер безпосереднього регулятива людської життєдіяльності, то можна сказати, що саме цей тип ставлення й відношення людини до світу власне й знаходить своє пояснення в комунікативних характеристиках, оскільки суспільні відносини є тією реальною всезагальністю, яка ідеально відтворюється в свідомості людини у вигляді норм, ідеалів, потреб, інтересів тощо. Саме такий тип ставлення людини до світу, який втілений в установках, регулятивах, принципах, нормах, смисложиттєвих цінностях, ідеалах суспільно-історичної практики і є власне практично-духовним способом освоєння світу.

Практично-духовне світовідношення як духовний еквівалент людської діяльності й, передусім, її комунікативних характеристик, за всієї неможливості виключити з неї пізнавальний аспект, покликане зовсім не відображати світ в чуттєвій чи будь-

якій іншій формі, або якимось чином пояснювати його. Особливий характер цього відношення до світу (до якого, поряд з іншими формами свідомості, належить і моральна свідомість), визначає не рівень наповненості чи не наповненості його об'єктивно-істинним знанням. Адже це не просто знання, що чекає своєї черги. Дане світовідношення вирішальною мірою характеризується самосвідомістю. За допомогою категоріальних схем практично-духовної діяльності людина підходить до світу з метою його осмислення. Тут ставиться завдання оцінки й розуміння дійсності, того що практично та теоретично вже освоєно людиною, тобто завдання осмислення сучасного стану людської культури та цивілізації з точки зору історичної перспективи, смисложиттєвих цінностей та ідеалів. Ми судимо про суще з точки зору майбутнього, належного буття, того, що становить прихований за поверхнею щоденних явищ сутнісний закон людського буття, тенденції та перспективи його історичного розвитку, що в остаточному підсумку може привести до розуміння недостатності існуючого стану речей дійсності.

Здатність судити про дійсний, фактичний стан речей в суспільстві з точки зору ідеалів (добра, справедливості, правди тощо), в різних формах практично-духовного освоєння світу, що рухаються в граничних гуманістично-світоглядних координатах «правда – кривда», «добро – зло», «прекрасне – потворне», з особливою силою проявляється в моральній свідомості, яка тільки й може ставитися до дійсності оціночно-критично.

Моральна свідомість, сприймаючи світ крізь призму майбутнього, належного буття (адже «моральне регулювання безсиле щодо будь-чого сталого, а минуле може бути піддане дослідженню, аналізу, оцінці з метою виявлення досвіду для регулювання майбутніх процесів» [12, с. 202], висвітлює дійсність фундаментальними абрисами сутності та існування. Саме в націленості на майбутнє, яке мислиться як щось «більш істинне», «більш справедливе», оскільки передбачає вихід за наявне й суще, прихована здатність і самої моральної свідомості проникати в сутнісні визначення дійсності. В моралі смисл, цінність речей (те, що є добром, справедливістю тощо) стає детермінуючим чинником буття людини в світі, об'єктивних дій та вчинків.

В цій націленості моралі на світ майбутнього прихована здатність проникати в «позамежове» з точки зору існуючого стану речей. В цьому плані слушною є думка, підкреслювана багатьма дослідниками і, зокрема, О. Дробницьким, що мораль ніколи не може ні замикатися, ні зводитися «в своєму істотному змісті до підтримання наявного стану», пристосовуватися до зовнішніх обставин, вона здатна виходити за межі тих історичних умов, за яких формується, здатна реагувати на такі явища соціальної дійсності, які ще не стали об'єктом наукової свідомості. Концентруючи в собі певною мірою активну функцію відображення, характеризуючись наявністю винятково потужних аксіологічних моментів, певною ціннісно-орієнтаційною наповненістю, моральна свідомість здатна стимулювати і власне теоретичну свідомість, ставити перед нею завдання об'єктивного аналізу соціальних явищ.

Категоріальні структури моралі, і не тільки принципи та ідеали, але й інші концепти, що є певними модифікаціями моральної вимоги до людини, виражаючи в ідеальному своєму змісті механізми детермінації, способи моральної регуляції, що відрізняються між собою мірою спільності, конкретності тощо, виявляють ту особливість свого існування, що можуть торкатися не тільки особистісних колізій людського буття, але й колізій соціального розвитку. Будучи «всезагальною приналежністю індивіда», мораль виявляє себе і як «всезагальна приналежність людського буття», пронизує собою всі без винятку сфери людської життєдіяльності. Вона не просто потойбічний елемент людської життєдіяльності, а такий істотний її момент, практично-духовний еквівалент, який виражає міру реалізації в тому чи іншому її різновиді родової сутності людини. Об'єктом приписів та оцінок моралі можуть бути й «суспільний стан», й «соціальний організм», його сучасне та майбутнє.

Саме цією обставиною можна пояснити застосування «моральних концептів» в прогресивних суспільних рухах минулого, так і в сучасності, що проявилось в застосуванні моральних концептів в прогресивно-перетворювальних програмах народних «Рухів», «Фронтів» тощо за перебудову та розбудову в нашій країні.

Звертаючись до моральної оцінки нинішнього стану соціального організму, зазначимо, що сьогодні є дуже нагальною потреба в моральній оцінці його можливого, майбутнього стану. Адже неясність соціальних та економічних перспектив розвитку суспільства, неясність практично-духовних підвалин його просування вперед породжує в кожній людині почуття тривоги, своєрідну душевну «некомфортність», невпевненість в завтрашньому дні тощо. Та й щоб уникнути «експериментування» як економічного та соціального неодмінно потрібна «моральна експертиза» та своєрідна перевірка на «людяність» власне самих економічних й соціальних програм, що є недостатньо відрефлексованими з точки зору фундаментальних, загальнолюдських моральних цінностей та орієнтирів. Якщо ми дійсно бажаємо нашій країні духовного та економічного одужання, потрібно визначитися й стосовно духовних підвалин тієї суспільної будівлі, яку ми будуємо. Щоб розчистити ґрунт для подальшого просування, необхідно осмислити та переосмислити попередні цінності, критично поставитись до всього попереднього досвіду та й сьогоденного з тим, щоб знайти те головне, смисловартісне, за яке можна було б ухопитися та йти далі. Така рефлексія набуває наразі найневідкладнішого характеру й не тільки як завдання суто суспільне, але й як завдання особистісне, індивідуальне, що звернене до кожного, хто переживає період переосмислення світоглядних, практично-духовних орієнтирів своєї життєдіяльності, недостатньо відрефлексованих з точки зору таких вихідних, загальнолюдських цінностей, як добро, правда, справедливість тощо.

Зростання ролі моральних чинників і моральних регулятивів у всій життєдіяльності людини (як у її зовнішніх, так і внутрішніх проявах) на сучасному етапі розвитку суспільства пояснюється значною мірою особливостями самої моралі та моральної свідомості. Постаючи, з одного боку, як «берегиня культурної спадщини минулого», як фіксація вже досягнутого прогресу в соціальних відносинах та способом підтримання суспільного порядку, виконуючи тим самим нормативно-регуляційну функцію, мораль з іншого боку, як зауважує О.Г. Дробницький, відкриває завжди людині більш широку перспективу, деяку іншу можливість, ще не реалізовану потенцію «дійсно людського буття».

Можна сказати, що особливості практично-духовного освоєння світу з особливою силою проявляються в моральній свідомості, категоріальні концепти якої є засобами та орієнтирами життєдіяльності, задають людині ціннісні масштаби ставлення або відношення до світу.

Категоріальні схеми практично-духовного освоєння світу людини постають перед нею засобами самовизначення, формами становлення людської суб'єктивності, духовними знаряддями творення особистого та суспільно-історичного буття, що значною мірою пояснюється детермінованістю останніх комунікативними характеристиками. Суспільні відносини ідеально репрезентовані в свідомості людини у вигляді цілей, ідеалів, інтересів, потреб, установок тощо інших людей. Ці регулятиви, принципи, смисложиттєві цінності та ідеали суспільно-історичної діяльності в практично-духовній свідомості можуть проявляти себе як внутрішні детермінанти. Соціальне в практично-духовних формах свідомості стає суб'єктивним за формою вираження. Це – внутрішні детермінанти, через них людина «удоцільнює» свою діяльність, свої дії, вчинки, самовизначається в світі соціального буття. Саме вони задають людській свідомості способи відношення до світу та масштаби ставлення до світу як з точки зору найближчих цілей, потреб, бажань, норм, так і з точки зору смисложиттєвих цінностей, ідеалів тощо. Отже забезпечують їй можливість бути реальною діяльнісною властивістю та реальним феноменом життєдіяльності, включатися в перебіг подій та їх детермінацію (бути водночас причетною до світу ідеального буття та світу предметного буття).

Практично-духовна свідомість може бути регулятивом безпосередньої життєдіяльності, коли спосіб ставлення чи відношення до світу в ній задається з позицій норм, буденних уявлень, найближчих цілей – відносних орієнтирів людської життєдіяльності. Останні, в тому числі моральні норми, різноманітні алгоритми та стереотипи поведінки є необхідними й повноцінними формами духовності, без вироблення та засвоєння яких неможливе формування й становлення особистості та взагалі будь-яка успішна діяльність людини. Саме ці духовні конституенти становлять своєрідний базис усієї архітектоніки практично-духовного освоєння світу. Свідомість



завжди має точно відображати наявну ситуацію та її реальні можливості, тобто, як відзначає О.І. Яценко, «обчислювати можливі варіанти поведінки й визначити її оптимальний варіант... Але цілі, вироблені свідомістю, яка виходить виключно з найближчих можливостей та наявних засобів, не виходять за межі певної ситуації, спрямовані на відтворення старих способів буття» [4, с. 1]. Так і в нормах, як духовних регулятивах та орієнтирах людської життєдіяльності, людина не виходить за межі своєї безпосередньої життєдіяльності. Норми рідко стають предметом моральної оцінки, це типові, відносно усталені, масовидні форми поведінки, що формуються певним соціальним середовищем, приймаються ним та відтворюються наявними соціальними взаємовідносинами цього середовища.

Але практично-духовна свідомість і натомість моральна не обмежується цим рівнем функціонування. Вона не просто буденна свідомість, яка безпосередньо вбудована в реальний життєвий процес (визначається найближчими можливостями і не виходить за межі наявної ситуації), яка пов'язана з мінімальним набором повсякденних потреб, де виокремлюються найбільш усталені, стереотипні елементи, що співвідносяться з автоматизмом звичних дій закріплених в традиціях, звичаях, значеннях природної мови тощо. Звична схема дії перестає вимагати осмислення свого змісту. Людині достатньо впізнати певний звичаєвий, діяльнісний контекст, щоб почати діяти в ньому відповідним чином.

Однак, людина в своїй життєдіяльності вимушена опиратися на цілу низку інших практичних і духовних орієнтирів, які не вміщують в собі повний набір чітко сформульованих правил, тому їх мало знати, але треба використовувати осмислено, виявляти закладені в них смисли та можливості. Така ситуація істотно відрізняється від тієї, коли людина опирається на наявні, однозначно сформульовані алгоритми дії. Звичайно, люди в своїй повсякденній практиці намагаються керуватися і керуються більш-менш перевіреними на практиці критеріями (до того ж чим вужчий та обмеженіший масштаб практики, тим вужчі й критерії, якими людина при цьому керується). Натомість метою та сенсом людських вчинків і людської діяльності є не тільки відтворення наявних або ж старих форм буття. Людська

діяльність, маючи своєю метою перетворення наявного стану речей, завжди спрямована в майбутнє, передбачає творення майбутнього, яке ще не визначене наперед наявними обставинами, а завжди пов'язане з розв'язанням творчих завдань, з вибором можливостей подальшого розвитку. Тому цей процес людської діяльності, що свідчить про розширення сфери соціальної практики, вимагає й більш надійних та довгострокових орієнтирів, критеріїв, які не містять повного набору чітко сформульованих правил тощо. Людина не може орієнтуватися в дійсності, коли вона не виявляє закономірностей соціального буття (знання забезпечують в житті людини врахування чинника об'єктивної необхідності), але ще важливішим є той факт, що вона не може орієнтуватися в світі, не передбачаючи цілей та динаміки майбутніх подій і змін. Вона тільки тоді в повному розумінні є людиною, коли намагається вийти за межі данності та емпіричності. Вона, можна сказати, «завершується», якщо нею «не оволодіває ідея»: не відсторонена й абстрактна філософська ідея, а ідея як пристрасть, як прагнення, як почуття.

На певному етапі своєї життєдіяльності людина вимушена звертатися й до більш широкого підґрунтя свого буття. Входячи в самосвідомий його етап, вона виробляє або засвоює засадничі принципи своєї життєвої орієнтації. Хоча багато хто зазвичай і не підносить в своїх поглядах на життя до цього рівня. Але, як стверджує А. Швейцер, «для суспільства, як і для індивіда, життя без світогляду являє собою патологічне порушення вищого почуття орієнтування» [16, с. 82]. Моральна свідомість за допомогою своїх категоріальних форм покликана задавати людині граничні масштаби відношення до світу через формування кінечних цілей, вищих смисложиттєвих цінностей та ідеалів. Людина, безперечно, повинна мати ідею «істини», ідею «добра» та ідею «краси» [15, с. 405], стверджує Д.М. Узнадзе, і все, що остання споглядає і робить, здійснюється нею крізь призму цих ідей. В своїй повсякденній поведінці вона намагається задовільнити не тільки ту потребу, яка є безпосередньою, але й вищу потребу, що пов'язана з цими ідеями. До того ж ці ідеї становлять єдність, міру буття людини в світі. Адже істина, що відірвана від добра та краси, це вже не істина, вона не дає людині змоги вийти за вузький горизонт емпіричного, наявного

буття, не дає змоги побачити себе серед інших в цьому світі, критично поставитися до себе та оточення. Так само й добро та благо можуть перетворюватися на звичайнісінькі міщанські газди, а краса позбавляється глибинної внутрішньої правди (яку вона безперечно несе), отже перетворюється на «красивість» або на звичайнісіньку розвагу.

Людська свідомість потребує вироблення ідеалів, цих граничних форм освоєння світу та граничних детермінант людського буття, що концентрують в собі в найбільшій мірі особливості практично-духовного світовідношення. Ідеали дають змогу людській свідомості піднятися над наявними обставинами, над суцям буттям, можливість оцінювати світ та людину в цьому світі в гранично широких масштабах буття. Практично-духовна свідомість, що постійно продукує регулятиви й орієнтири безпосередньої життєдіяльності, разом з тим постійно виходить за межі наявної ситуації, осмислює, усвідомлює людську життєдіяльність в її історичних масштабах, отже продукує ідеали.

В найконцентрованішому вигляді ці особливості практично-духовної свідомості виражені в світоглядній та моральній свідомості, які схожі за своїми ціннісно-орієнтаційними функціями, за своєю інтенціональністю, спрямованістю назовні та на здійснення ідеала. Моральна свідомість, яка передбачає орієнтацію людини в світі в координатах добра та зла, має величезний світоглядний потенціал, вона не зводиться виключно до нормативного регулювання, до виконання приписів та норм. Зміст моралі як форми свідомості не може бути редукований до наявно-існуючих форм поведінки людей вже тому, що в ній репрезентовано не тільки наявно-суще, але й момент належного. Цей глибинний зв'язок моралі зі світом належного буття, що проглядається вже й на рівні норм, із ще більшою силою проявляється на рівні її принципів та ідеалів, які мають значно ширший обсяг, ніж практиковані зразки поведінки та норми.

Різні форми практично-духовного освоєння світу виявляють свою орієнтацію на регулювання безпосередньої життєдіяльності та все ж не варто зосереджувати увагу виключно на безпосередніх аспектах цих форм та їх вихідній комунікативності. Цілі, принципи, ідеали в моральній свідомості, зокре-

ма, виявляють свою постійну орієнтацію й прагнення до всезагальності. Як пізнання не може здійснюватися (при його націленості на всезагальне та об'єктивне) поза та незалежно від суб'єктивних моментів, чим проявляється його зв'язок з безпосередністю, так само й різноманітні форми практично-духовного відношення до світу виявляють свою зорієнтованість та прагнення до всезагальності й універсальності. Всезагальність це така властивість, яка проявляється в будь-якій формі людської діяльності, хоча підґрунтя цієї всезагальності може бути різним.

Загальнозначущість та універсальність практично-духовних форм свідомості, в тому числі моральних суджень, вимог тощо, є чимось принципово іншим, ніж всезагальність об'єктивно-істинного знання, що виникає в результаті пізнання об'єктивних природних закономірностей або інших соціальних залежностей.

Універсальна форма вираження норм, принципів, ідеалів, понять тощо в моральній свідомості має той сенс, що вони обґрунтовуються з точки зору більш глибинних – історичних детермінант людського буття. Реальну основу тяжіння практично-духовних форм освоєння світу до всезагального, універсального та абсолютного складає гранично широка сфера буття, яка породжує їх до життя, вона охоплює собою як сферу суцього, так і сферу належного – остання не просто небуття, а особливий, потенційний ряд буття, існування якого зумовлене всім сукупним досвідом людства, тенденціями, результатами та сенсом людської суспільно-історичної практики. Саме цей сукупний досвід людського буття й виробляє кожен раз критерії, які за певних суспільних умов постають як абсолютні, граничні та обов'язкові для всіх. Об'єктивно безумовний, універсальний спосіб вираження моральних вимог, модифікаціями яких є принципи та ідеали, це форма вираження їх об'єктивної зумовленості та значущості. З одного боку, морально належне з ідеї перетворюється в дійсність, якщо воно набуває всезагальної та універсальної значущості. Моральні вимоги, принципи й ідеали, що включаються у внутрішній світ особистості, у структуру самосвідомості, мотиваційну сферу тощо, з необхідністю «утворюють той полюс абсолютного, загальнолюдського, стосовно якого особистість відраховує свою поведінку та спосіб думок як належне, обов'язок, справедливість, слухність тощо» [6, с. 77].

А з іншого боку, – виконання ідеалів, принципів, інших вимог моральної свідомості, втілення їх в життя вимагає внутрішнього прийняття останніх самою особистістю, внутрішнього самовизначення відносно них. Щодо цього О. Дробницький відзначає, що «загальнообов'язкові вимоги в моралі переходять в іншу, особистісно-суб'єктивну форму вираження, де постають уже як специфічне завдання суб'єкта дії, за розв'язання якого він є відповідальним сам і яке він має особливим чином усвідомити, мотивувати для себе та обґрунтувати внутрішньо, суб'єктивно» [5, с. 340].

Особливістю моральної свідомості є те, що звичний для природи та для сфери практичної цільової діяльності «причинно-наслідковий» погляд на світ в ній замінюється на незвичний «наслідково-причинний». В моралі, як каже А.А. Гусейнов, «людина не майбутнє виводить із сучасного, а на сучасне дивиться з точки зору майбутнього» [3, с. 198], тому саме ідеали та принципи, які мають ширший масштаб, ніж інші її складові задають моральній свідомості способи відношення до світу і саме вони є засобами осмислення, розуміння світу й засобами духовного самовизначення людини. Мораль вирішальною мірою характеризується самосвідомістю, позаяк починається власне з питань, які людина ставить насамперед собі. Вона вимагає від неї внутрішнього, духовного самовизначення стосовно своїх принципів і не звільняє від відповідальності за вибір мети та характер результатів.

На завершення маємо підкреслити: мораль, безперечно, це і сума вимог, що висуваються перед людиною, але й спосіб здійснення ідеала – свободно й вільно прийнятого принципу. Найглибший моральний імпульс в цьому плані полягає як у виконанні правил поведінки, норм, так і в здійсненні ідеала – регулятивного принципа, «втілення» його в життя. І оскільки людина реалізує себе в цілях та ідеалах, то реалізація морального ідеала виражає міру реалізації сутності людини. Реалізуючи моральний ідеал, людина, можна сказати, виконує себе, об'єктивує себе в об'єктивному світі, що й забезпечує моралі можливість бути воістину буттєвим проявом людини, таким проявом ставлення людини до життєвої реальності, яке виражається у вчинках та діях людини. Вона – це форма

духовності, спосіб духовного буття людини в світі, практично-духовний компонент її життя, за допомогою якого людина судить про світ, оцінює його, освоює в координатах добра та зла, правди, справедливості та здійснює дію – вчинок.

## ЛІТЕРАТУРА

1. *Бахтин М.М.* Естетика словесного творчества. – М., 1979. – 445с.
2. Быстрицкий Е.К. Научное познание и проблема понимания. – К., 1986. – 136с.
3. *Гусейнов А.А.* Мораль // Общественное сознание и его формы. – М., 1986. – С.144-202.
4. Диалектика и этика / Под ред. Ж.М. Абдильдина, Л.М. Архангельского. – Алма-Ата, 1963. – 304с.
5. *Дробницкий О.Г.* Понятие морали // Моральная философия: Избр. труды / Сост. Р.Г. Апресян. — М.: Гардарики, 2002. — С. 11-345.
6. *Иванов В.П.* (ред.) Мировоззренческая культура личности (Философские проблемы формирования) – Киев: Наукова думка, 1986. - 207 с.
7. Искусство в мире духовной культуры. – К., 1985. - 239 с.
8. Категориальные структуры познания и практики / Отв. ред. В.Г. Табачковский. – К., 1986. – 317 с.
9. *Копнин П.В.* Диалектика, логика, наука. – М., 1973. – 463 с.
10. *Крымский С.Б.* Типы и принципы рациональности // Рациональность в науке и культуре. – К., 1989. – С.89-132.
11. Научное мировоззрение и социалистическая культура / Отв. ред. В.И. Шинкарук, В. П. Иванов. – К. : Наукова думка, 1988. – 304с.
12. Нравственный выбор. – М., 1978.
13. *Парахонский Б.А.* Рациональность в духовно-интеллектуальной деятельности // Рациональность в науке и культуре. – К., 1989. – С.30-59.
14. *Рубинштейн С.Л.* Бытие и сознание. О месте психического во всеобщей взаимосвязи явлений материального мира / АН СССР, Ин-т филос. - М. : Изд-во АН СССР, 1957. - 328 с.
15. *Узнадзе Д.Н.* Психологические исследования. – М., 1966. – 452 с.
16. *Швейцер А.* Культура и этика. – М., 1973. – 343 с.

*Ковадло Г.П.* Простір культури та моральна свідомість (деякі філософсько-методологічні аспекти).

Автор статті звертає увагу на соціокультурний простір функціонування моральної свідомості. Соціокультурний простір, влас-

не як і сама культура, може розкривати весь спектр людського ставлення до світу та людини до самої себе, всі варіації раціонального та нерационального. Сам соціокультурний простір є не стільки «фоном» протікання діяльності людини, в тому числі пізнавальної, морально-етичної, естетичної тощо, а швидше, - «лоном», чи просторовим місцем її перебігу. В цьому розумінні виявити, реконструювати сенс всієї мережі явищ людського світу, канон смислоутворень культури, а відтак долучитися до вищих смислів буття, освоїти соціальні та духовні цінності, мисленнєві та чуттєві форми діяльності, об'єктивовані в культурі, які не перебувають на поверхні повсякденних явищ, людина не може не підключаючи до цього процесу всі функції та аспекти своєї свідомості. Свідомість, як «більш високе – осмислене відображення зовнішнього світу», покликана відображати не просто суцільний світопорядок. Об'єкт відображається в свідомості не тільки як наявний стан, як суще, він може відтворюватись і перетворюватись відповідно до того, що потрібно людині. Остання характеризується ідеальною репрезентативністю не тільки сущого як такого, а й належного буття, тим самим включає в себе ту величезну сферу цілепокладання та свободи, яка не є, й не може бути предметом теоретичної діяльності.

Саме тому свідомість може конституюватися як у вигляді всезагального знання, яке покликане забезпечувати в житті людини врахування чинника об'єктивної необхідності (необхідність має бути відкрита в об'єкті пізнання), так і у вигляді цілей, ідеалів людини, її бажань, прагнень, нагальних турбот і потреб, буденних уявлень, почуттів тощо – аспектів людської свободи, які можуть бути орієнтирами в ставленні до дійсності, мотивами її перетворення, а отже можуть бути духовними детермінантами людських дій та вчинків (позаяк мотивація – через психіку здійснювана детермінація).

*Ключові слова: соціокультурний простір, культура, моральна свідомість, духовні цінності, пізнання, людський світ.*

*Ковадло Г.П. Пространство культуры и моральное сознание (некоторые философско-методологические аспекты).*

Автор статьи обращает внимание на социокультурное пространство функционирования морального сознания. Социокультурное пространство, собственно как и сама культура, может раскрывать весь спектр человеческого отношения к миру и человека к самому себе, все вариации рационального и нерационального. Социокультурное пространство может выступать не столько «фоном» протекания человеческой деятельности, в том числе познавательной, морально-этической, эстетиче-

ской и т.д., сколько - «лоном», или пространственным местом ее протекания. В этом смысле выявить, реконструировать смысл всего спектра явлений человеческого мира, канона смыслообразования культуры, а значит присоединиться к высшим смыслам бытия, освоить социальные и духовные ценности, мыслительные и чувственные формы деятельности, объективированные в культуре, которые не находятся на поверхности повседневных явлений, человек не может не подключая к этому процессу все функции и аспекты своего сознания. Сознание, как «более высокое - осмысленное отражение внешнего мира», призвано отражать не просто сущий миропорядок. Объект отображается в сознании не только как существующее положение, как сущее, он может воспроизводиться и превращаться в соответствии с тем, что нужно человеку. Сознание характеризуется идеальной репрезентативностью в нем не только сущего как такового, но и должного бытия, тем самым включает в себя и ту огромную сферу целеполагания и свободы, которая не есть, и не может быть предметом теоретической деятельности.

Именно поэтому сознание может конституироваться как в виде всеобщего знания, которое призвано обеспечивать в жизни человека учет фактора объективной необходимости (необходимость должна быть открыта в объекте познания), так и в виде целей, идеалов человека, его желаний, стремлений, неотложных забот и потребностей, обыденных представлений, чувств и т.д. - аспектов человеческой свободы, которые могут быть ориентирами отношения к действительности, мотивами ее преобразования, а следовательно могут быть духовными детерминантами человеческих действий и поступков (поскольку мотивация - через психику осуществляемая детерминация).

*Ключевые слова:* социокультурное пространство, культура, моральное сознание, духовные ценности, познание, человеческий мир.

*G.P. Kovadlo The space of culture and moral conscience (some philosophical and methodological aspects).*

The author of the article draws attention to the sociocultural space of the functioning of moral conscience. Sociocultural space, in fact, like culture itself, can reveal the entire spectrum of human attitude to the world and a person to himself, all variations of the rational and the irrational. The sociocultural space itself is not so much a "background" of human activity, including cognitive, moral-ethical, aesthetic, etc., but rather a "bosom", or a spatial place of its course. In this sense, to reveal, to reconstruct the meaning of the entire spectrum of phenomena of the human world, the canon of semantic creations of culture, and then to join the higher meanings of being, to master social and spiritual values, mental and sensory forms of activity,



objectified in culture that are not on the surface of everyday phenomena, a person cannot fail to connect all the functions and aspects of his consciousness to this process. Consciousness, as "higher - a meaningful reflection of the external world", is called upon to reflect not just the existing world order. An object is displayed in consciousness not only as an existing position, as an entity, it can be reproduced and transformed in accordance with what a person needs. The latter is characterized by the ideal representativeness of not only being as such, but also due being, thereby including that huge sphere of goal-setting and freedom, is not and cannot be the subject of theoretical activity.

That is why consciousness can be constituted both in the form of universal knowledge, which is designed to ensure in a person's life the factor of objective necessity (necessity must be discovered in the object of knowledge), and in the form of goals, ideals of a person, his desires, aspirations, urgent concerns and needs, everyday ideas, feelings, etc. - aspects of human freedom, which can be guidelines in relation to reality, motives for its transformation, and therefore can be spiritual determinants of human actions and deeds (since motivation is a determination carried out through the psyche).

*Key words: socio-cultural space, culture, moral conscience, spiritual values, knowledge, human world.*

Мирослав Попович

### ПІЗНАННЯ І ЛОГІКА ДІЇ

В останній чверті ХХ століття намітились контури якщо не кризи, то радикального повороту в гуманітарних і соціальних науках, пов'язаного з компрометацією телеологічних концепцій людського буття як передданого прогресу, тобто як руху людства до певного цивілізаційного зразка чи мети розвитку.

Культура кожної людської спільноти репрезентована множиною чи сукупністю *речей* – знарядь праці, предметів побуту, книжок, рисунків тощо. Можна сказати, що культура є сукупність предметів (включаючи символи або знаки), що служать виробництву і репродукції життя людини в суспільстві. Цілком зрозуміло, що навіть знаряддя праці та інші предмети *матеріальної* культури самі по собі, без умінь користуватися ними, без розуміння їх функцій у суспільстві нічого не варті. Деякі народи архаїчних культур не зберігають майже жодних речей, що ними користувалися їх предки або й вони самі: все, що в них є, – це *уміння* зробити потрібні речі та їх використовувати. Що ж стосується духовної культури, то набір інструментів симфонічного оркестру так само мало говорить про музичну культуру, як алфавіт національного письма – про дану національну літературу. Культура даної спільноти – це все те, що необхідно *знати, уміти, пережити*, щоб жити в даному людському оточенні.

До сімдесятих років ХХ ст. в західній літературі переважали дослідження в рамках певних *структурно-соціальних* пояснювальних теорій, в центрі яких – парадигма *прогресу*. “Ішлося про панування в соціальній історії макроперспективи, для якої не має значення все, що не відноситься до розвитку держави, складання світового ринку і утворення класів – пролетаріату, буржуазії або службовців” [1, с. 96–97]. Серед цих теорій переважали неомарксизм, зокрема в формулюванні Альтюссера, та структу-

ралізм різної редакції. Французький структуралізм після епохальної книги К.Леві-Стросса "Печальні тропіки" (1955) підважив ідею прогресу, висунувши на перший план образ "доброго дикунна", забутий після Руссо. В Німеччині структуралізм "Білефельдської школи" самовизначався як "історична соціальна наука". У Франції так звана "школа "Анналів"" уникла лінійних побудов, що відбилося в еволюції назви його друкованого органу: вже після війни вона звучала як "Анналі. Історія. Соціальні науки", а потім "Анналі. Економіки. Суспільства. Цивілізації". Тим самим питання ставилося про взаємодію економічних, культурних і соціальних структур, а не про детермінованість історико-культурного прогресу економічним. Цивілізація розглядається тепер як особливий, найзагальніший культурний організм, як продукт взаємодії окремих, відносно закритих структур. Цивілізація є множина або сукупність культур.

Такий загальний підхід почасти долає раціоналістичну обмеженість Просвітництва і Модерну, однак, залишає "за спиною" центральну фігуру історичного процесу – живу, активну людину.

Критика 80-х років торкнулася всіх напрямків, вбачаючи недолік їх усіх у тому, що за структурами зникла реальна людина. "За цим підходом вбачалося надто лінійне, орієнтоване на ідею прогресу, європоцентристське уявлення про історію, що живилося духом теорії модернізації, автори якої однобічно інтерпретували ідеї Макса Вебера".

Як пише цитований вище німецький історик Мартін Дінгес, вихід західні вчені шукають на шляхах використання ідей англосаксонської "культурної антропології". Йдеться про таке використання теорії культури, яке дозволило б говорити про рішення конкретних суб'єктів з усією їх мотивацією. Прагнучи подолати безликість історичного пояснення, П'єр Бурдьє ввів поняття *habitus*'у – моделі поведінки, дотримання якої дозволяє індивіду упевнено почувати себе і поводитися в суспільстві, зокрема завдяки приховуванню своїх справжніх намірів та інтенцій. *Habitus* репродукує або видозмінює соціальну структуру в полі соціальних відносин. В цьому полі, згідно з Бурдьє, немає лінійної залежності факторів, як вважають марксиста, а існують три форми капіталу – економічний, соціальний і культурний. Якщо у Бурдьє, як зазначають його критики, структури все ще

діють “за спиною” реальних індивідів[2; 1, с. 105], то Гардтвіг, Дінгес та ін., продовжуючи традицію Макса Вебера, спираються на соціологічну теорію “стилів життя” і “стилів поведінки”. Історія, таким чином, з теорії суспільних структур перетворюється на історію культури і навіть на історію культурних ментальностей.

Однак, і тут доводиться виходити за межі емпіричних досліджень повсякденності і сукупності життєвих конфліктів окремих індивідів у сферу абстракцій. Чи не найнаочніший приклад подібного комплексного підходу навів Люсьєн Февр в розмові з Клодом Леві-Строссом. Він запропонував вивчити історію... гудзика. “Февр хотів, щоб історики замислились над такими проблемами, як поява і поширення гудзика. Він прекрасно віддавав собі звіт у тому, що наявність або відсутність цієї скромної деталі костюма означає важливий рубіж і між типами людської поведінки, оскільки один стиль одягу пред’являє більше вимог до тіла, другий же – до матеріалу; все це – як у взаємно доповнюючих сферах текстильного ремесла і людської поведінки, так і в пов’язаних з ними інших сферах – має на увазі появу особливих манер і осанки, мистецтва жити і способів поводитися в суспільстві, які відрізняють одну цивілізацію від іншої” [3, р.1217 ].

Дещо інакше ідея включення індивідуальних мотивацій в предмет розгляду історика формулюється як заміна історичного “футуризму” (тобто телеологічного підходу до минулого) “презантизмом”, тобто розгляду сучасності (*present*) як реалізованої історії. По-різному ця ідея втілюється Броделем, Жаком Ле Гоффом, П’єром Нора, але скрізь наявні етнологічні мотиви. “Своєю статтею “Повернення події” П’єр Нора врешті встановить зв’язок між двома типами історії: так, історик займається подією, але іншою, до межі навантаженою смислами, антропологізованою – словом, такою, в якій прочитуються різні шари часу великої тривалості” [4, р. 1974].

Користуючись теоретико-інформаційною термінологією, можна сказати, що семіотику цікавлять не сигнали, а вміщена в них інформація. Інформація є там, де сигнал сприймається не як фізична причина події чи змін у системі, а як спосіб зменшити невизначеність поведінки цієї системи. Іншими словами, система має здійснити *вибір* (в найпростішому випадку – розпізнати

сигнал), і фізична подія є знак (сигнал), якщо її сприйняття системою впливає на можливості вибору поведінки. Знаком є все, що використане системою як сигнал для вибору.

Тому при розгляді соціальних процесів, зокрема, до уваги треба взяти не лише стандарти поведінки, а й *новації*, ті ситуації, коли в поведінці відбуваються зміни, коли з'являється ініціатива носіїв стандартів, яка може бути або непоміченою, або придушеною, або призвести до несподіваних змін. І, як ми знаємо з теорії катастроф, *ініціатива* може бути поштовхом випадковим та фізично слабким, але наслідки її можуть бути зливоподібними і звалити систему на нову структуру, новий режим існування і функціонування.

Культура, таким чином, завжди специфічна для кожної спільноти, повністю зрозуміла тільки в ній і в дану епоху, транслюється від покоління до покоління певними, специфічними для даної спільноти засобами, є спільним надбанням певної групи. Культура локалізована в просторі і часі. Фактом історії культури є та обставина, що культура людства *дискретна*, розпадається на культури окремих груп і епох. Розвиток людства здійснюється через новації (в тому числі приховування, "мовчання") в відносно ізольованих, дискретних культурних групах, подібно до того, як еволюція видів у світі живого здійснюється через окремі популяції – "кузні еволюції". Можна навіть твердити, що об'єднання людей в культурну групу передбачає наявність механізмів, схожих на імунітет у функціонуванні організму: щоб підтримувати культурну цілісність, необхідно відкидати певні культурні новації як несумісні з даною цілісністю, її цінностями і нормами.

Незважаючи на відносність і наявність впливу позалінгвістичних факторів, лінгвісти все-таки шукають об'єктивних критеріїв ототожнення і розрізнення мов. Ще у 20-х роках Н.С.Трубецкой пропонував називати мовою сукупність діалектів, *через яку поширюються певні лінгвістичні новації*. Наприклад, через слов'янський мовний масив в першій чверті другого тисячоліття н.е. поширюються такі явища, як падіння так званих редукованих *ь, ъ*, – напівголосних, напівприголосних звуків; перетворення вузького звука, проміжного між *е* та *і* і позначуваного на письмі через «*ять*», на українське *і*, російське *е* зміна музичного

наголосу на експіраторний. При цьому, що дуже істотно, ці явища відбувалися в різних діалектних зонах в різний час, в різних комбінаціях і з різними лінгвістичними наслідками, що й дозволяє говорити не тільки про різні діалекти, а й про різні мови.

Можна аналогічним чином описати перебіг новацій по культурному полю або групі культур чи субкультур. Новація, – наприклад, елементи певного художнього стилю, – поширюється на великій області з різними культурними наслідками, але наштовхується на бар'єр нерозуміння (у випадку, коли йдеться про індивідів) або інших форм відторгнення (у випадку різно-рідних культур). Так, можемо визначити Ренесанс як чисто італійське явище, можемо простежити перебіг через величезний культурний простір Європи новацій, пов'язаних з явищем італійського Ренесансу... а вже в мусульманському світі впливи Ренесансу настільки поверхові і незначні, що можна їх проігнорувати. При цьому ренесансні впливи мали різний характер, утворювали різні комбінації і спричиняли різні наслідки в різних європейських національних культурах.

Підхід до культури за аналогією з лінгвістикою має свої небезпеки. Якщо в лінгвістиці як правило немає сенсу співставлення різних мов за принципом “вища — нижча”, “краща — гірша”, то культура може бути і високорозвиненою, і примітивною. Критерії “вищого” і “нижчого” ми в загальному випадку застосовуємо не до мов, а до текстів, сформульованих на цих мовах. Релікти надзвичайно глибокої давнини беруть участь у формулюванні наймодерніших ідей. Слід за аналогією розрізняти культуру і сукупність її “мовних” засобів (структур) так само, як ми розрізняємо *мовлення* (текст, реалізацію мовної – і не тільки мовної – компетенції) і *мову як сукупність норм і лексичного ресурсу, що дозволяють будувати і розуміти тексти*.

Як правило, елементи осмисленого тексту незрозумілі без контексту промовляння. Контекст неявним чином містить вказівку на питання, відповідь на які містить текст. Зрозумілими поза контекстом можуть бути тільки елементарні тексти високої точності.

Перші тексти наукового характеру писалися в формі діалогів. Сучасний “монологічний” (“монографічний”) науковий текст приховує діалог автора з самим собою. Водночас здатність задавати питання самому собі і шукати на них відповіді є не просто

літературним прийомом, а певним щаблем розвитку само-свідомості.

В теорії мовленнєвих актів речення розрізняються за їх цілями. Що я мав на увазі, коли сказав: «завтра буде хороша погода»? Це може бути просто повідомлення або прогноз погоди, тобто передача певного знання. Це може бути натяк на те, що ми згідно з попередньою домовленістю маємо разом піти на пляж, тобто спонукання до певної дії. Нарешті, це може бути виразом почуття задоволення від того, що дощі, нарешті, закінчилися. Існує класифікація можливих цілей комунікації (див. Остін, Серль, Вандервекен), і надалі я буду використовувати запропонований раніше спрощений варіант такої класифікації [5]. А саме, можна говорити про три типи комунікативних актів – *когнітивні*, *спонукальні* та *експресивні*. Перший тип має на меті повідомлення про стан справ, і з цієї точки зору речення оцінюються як істинні або хибні. Вся історія наших знань побудована на семантиці "істина – хиба", тобто на продукуванні і передачу нових *знань*. Але безглуздо питати, істинна чи хибна команда – наприклад, "Руки вгору!" Другий тип містить *спонукання до дії*, в тому числі і інтелектуальної чи духовної. Нарешті, можливі побудови третього типу – *вираження* (експресії) певного внутрішнього стану учасника комунікації, особистої *оцінки*, в тому числі і чисто емоційної, і теоретичної. Когнітивні висловлення мають ціллю повідомлення істини, спонукальні – команди та інші запрошення до дії, експресивні – вираження внутрішнього стану співрозмовників. З цих засад будується класифікація комунікативних актів, що приблизно описує процес діалогу.

В будь-якій культурі люди обмінюються новинами, щось просять, щось наказують, виражають своє ставлення до всяких речей (наприклад, скаржаться на хвороби, кепкують, співчують, виражають страх чи ненависть, сміються тощо). Однак, в різних культурах типи комунікації осмислюються, оцінюються, регулюють поведінку по-різному. Так, сміх завжди є виразом емоційного ставлення до висловлюваних речень. Але існує *культура сміху*, різна в різних спільнотах. В традиційній китайській поведінковій культурі, повідомляючи співбесіднику про свій сімейний траур, було прийнято всміхатися – щоб нікого не засмучувати. Існує також багата і різноманітна *культура плачу*.

Звертаючись до багатоманіття цілей учасників комунікації, ми повертаємося до давніх дискусій, що спалахнули – здавалось би, цілком несподівано – навколо проблеми прогресу і традиції в останні роки, проблеми прийнятності і неприйнятності текстів (пропозицій), включно з такими критеріями, які не можна вважати логічними. І тут одразу виникає аналогія з психоаналітичними студіями.

Психоаналіз має справу з відхиленнями від норми. Якщо йдеться про оцінку на істинність/хибність оцінюваних тверджень, то девіації можливі в напрямках надмірної критичності щодо власних припущень (гіперкритицизм) та надмірної довірливості щодо припущень середовища (недостатній критицизм, сліпа віра). Свідомість вимагає самосвідомості.

Деградація особистості можлива в двох напрямках:

– до граничного індивідуалізму – як збільшення егоцентричності (рух до егоїзму і навіть нарцисизму), як наростання жорстокості і прагнень до влади із спричиненням страждань іншому (садизм аж до некрофілії), як руйнування глибинних норм і заборон (насамперед синдром інцесту, «Едіпів комплекс»). Рух в цьому напрямі («вниз») є *деградація*, розпад особистості; при повному розпаді особистості всі виміри співпадають, людина стає одномірною;

– до граничного розчинення Я в колективності. «Верх» («точку розвитку»), «святість» чи «пасіонарність», абсолютну протилежність крайньому індивідуалізму, теж слід вважати аномалією, оскільки всі виміри людини і тут сходяться в точку.

Ці поняття застосовні до аналізу індивідуальної психіки, але можуть бути використані і для характеристики соціальних груп. Можна знайти аналогії між психічно хворою людиною і характеристиками певної спільноти, переважна більшість членів якої психічно здорова, але як ціле в певних ситуаціях веде себе як психопат.

Когнітивну діяльність теж можна розглядати як здійснення владних відносин (Мішель Фуко), оскільки аподиктична необхідність доказу певної сукупності тверджень не залишає можливості вибору і в такий спосіб примушує прийняти доведене твердження. Таким чином, в чисто інтелектуальній діяльності має місце інтелектуальний примус, як і в судовому процесі. Це



дало привід частині «постструктуралістів» з етичних міркувань відкидати прагнення до істини як елемент насильства. Однак, інтелектуальний примус дуже далекий від насильства, він добровільний і дозволяє іти на компроміси, не жертвуючи істиною. Насильство вимагає ламання чужої волі, спрямуване дій в бік страждань, хоч би вони були освячені "вищими цілями".

Серед "протовладних" складових *libido* можна припустити наявність інстинкту першості, який в людських спільнотах, так само як в усіх тваринних, штовхає індивіда до вищого щабля ієрархії, від слабших до сильніших.

Вище йшлося про психоаналітичну концепцію особистості, яка заснована на ідеях Фрейда, але істотно розвинута і змінена. Власне філософська концепція влади запропонована Мішелем Фуко. Для Фуко йшлося про владу не просто як відносини між особистостями, а як про певну атмосферу, що ніби заповнює культурний простір і в яку занурюються негайно, як тільки вступають у спілкування з середовищем. Опір владі набуває страхітливого характеру, коли йдеться про опір владі розуму.

Критерієм прийнятності пропозицій в вимірі практичної дії є насамперед її *ефективність*. Ефективність дії може бути виміряна достатньо точно, в тому числі засобами статистики. Однак, ефективність не може бути єдиним критерієм прийнятності в спонукальному дискурсі.

Ефективна дія повинна узгоджуватися з правовими нормами, які в ідеалі формують несуперечливу систему контролю за прийнятністю дій у суспільстві. Доказ того, що запропонована дія є ефективною і узгоджується з правом, в принципі має бути достатнім для вибору (прийняття) дії. Однак, в ряді випадків ефективна і з правного боку коректна пропозиція мусить бути відкинута з *моральнісних* міркувань.

*Моральнісний вибір принципово не може бути здійснений виключно через обрахунок і оцінку наслідків дії.*

Моральнісні проблеми виникають як наслідок співставлення дії не з її наслідками, а з тим цілим, що «більше суми частин». Тому суспільство не вдовольняється наявністю самих лише *normes* – просто «норм», йому потрібні розрізнення норм закону і норм моралі і відповідно – злочину і гріха, а отже відпові-

дальності перед законом як *кари* і відповідальності перед мораллю як *покаяння*.

З цим пов'язана проблема *правової і моральної* відповідальності. З точки зору європейських норм відповідальність може бути тільки особистою і не може бути колективною. Моральна відповідальність, проте, є в певному розумінні колективною, оскільки приналежність до спільноти, в якій зроблено неспокутуваний гріх, вимагає від члена спільноти свідомого ставлення до цього гріха. Людина має свідомо сприйняти всю історію своєї спільноти і скинути з себе тягар її помилок і гріхів.

Серед “протовладних” складових *libido* можна припустити наявність інстинкту першості, який в людських спільнотах, так само як в усіх тваринних, штовхає індивіда до вищого щабля ієрархії, від слабших до сильніших. Наявність інстинкту першості у тваринному світі доведена етологією (наукою про поведінку); можна думати, що прагнення підвищити свій ранг у спільноті належить до найдавніших інстинктів людини. Знову ж таки сексуальна компонента цього владного *libido* тим сильніша, чим примітивніша психіка, чим вона ближча до одномірності. При ковзанні по спонукальному виміру “вниз” в напрямку деградації особистості інстинкт танатосу набуває форм садизму і врешті некрофілії. В таких нижніх позиціях з ним все ближча сексуальність, що й має відомі патологічні наслідки.

За поясненнями глибинних механізмів культурних процесів Фрейд звертається до архаїчних етапів розвитку людських спільнот, коли здійснювалися колективні вчинки, що потім були витіснені в колективну підсвідомість. Культура формувалася в *одновимірному просторі*.

В архаїчній свідомості всі виміри якщо не тотожні, то рівноцінні і нерозрізніювані. В психоаналізі йдеться не про зведення всіх вимірів до сексуального, а про нерозрізніюваність вимірів в архаїчній культурній свідомості. Влада батька є такою ж метафорою пригніченої сексуальності, як пригнічена сексуальність є метафорою соціальної влади. При цьому ідеологема влади (а отже також насильства і смерті) чуттєво забарвлена так само, як чуттєвість любові і життя замішана на переживанні влади і насильства.

Аналіз термінології листування київських князів XII ст. показав, що терміни спорідненості використовувались ними для позначення соціальних відносин. Тут немає нічого несподіваного, якщо розглядати їх як пережиток архаїчного слововживання. Проте, концепція пережитків (до речі, невідомо чого – феодалізму? рабовласності? – М.П.) не може пояснити одночасного існування архаїзмів. В.Ю.Франчук показала, що такий стан речей "пояснюється вживанням двох рівноправних іменників, один із яких означає ступінь васальної залежності, а другий виражає зв'язки спорідненості: *brate* і *svate* [6, с. 140]. Насправді ніде в текстах не виділяється "правильне" вживання синонімів, що вказують яка залежність мається на увазі, означає, що синонімічні вирази означають як те, так і друге, – підпорядкування сильнішому, тільки залежність в силовому вимірі може спиратися на залежність "по крові", а може – на підпорядкованості соціального походження. Князь із текстів має силу командування і як брат, і як сват.

Серед "протовладних" складових *libido* можна припустити наявність інстинкту першості, який в людських спільнотах, так само як в усіх тваринних, штовхає індивіда до вищого щабля ієрархії, від слабших до сильніших. Наявність інстинкту першості у тваринному світі доведена етологією (наукою про поведінку); можна думати, що прагнення підвищити свій ранг у спільноті належить до найдавніших інстинктів людини. Знову ж таки сексуальна компонента цього владного *libido* тим сильніша, чим примітивніша психіка, чим вона ближча до одномірності. При ковзанні по спонукальному виміру "вниз" в напрямку деградації особистості інстинкт танатосу набуває форм садизму і врешті некрофілії.

Поеднуючи психоаналітичну трактовку Беттлгейма-Яновіца [7] із схемою Фромма і приймаючи, що йдеться не лише про психологічну мотивацію дій окремих індивідів, а про великі соціальні групи і про масові механізми функціонування системи соціальних цінностей, можна все-таки говорити про пануючий в певному соціальному колі тип «колективного безсвідомого».

Уявляється, що плідним був би шлях співставлення із схемою Фромма психоаналітичних засобів вивчення *масової свідомості і масових рухів*. А саме, важливо, як у масовій свідомості може

відображатися «зовнішня група», тобто спільнота «чужих». Тут у схему, що описує психічний склад індивіда, вміщується і масовий рух великих груп. При цьому в залежності від характеру масового руху він захоплює і виносить на поверхню індивідів відповідного психологічного типу.

З цієї точки зору *конформістській* свідомості відповідає масова реакція, яку психоаналітики визначають як «занепокоєність id» («воно», в філософії Гайдеггера – *man*, безлике «во-ни=хтось»). В схемі Фромма конформістській свідомості відповідає “верхній поверх” з некритичністю прийняття знань, вірувань, команд, мазохістським комплексом страждання і аскези, страхом, що сковує чуттєвість. Особи конформного типу приписують групі «чужих» («воно») риси, які вони підсвідомо вбачають в самих собі і ненавидять як ознаки власної безхребетності і безликості: відсутність честолюбства, безвідповідальність, лінощі, глупота, а також «низька» плотськість – ознака «нижнього світу»: неохайність, сморід, підвищена і нестримана чуттєвість. Такими рисами великі групи населення легко наділяють ті соціальні або етнічні «зовнішні групи», які належать до культурно *інших* класів чи націй і зайняті переважно «нижчою» працею. Подібна психологія зокрема характерна для нижчого рівня середнього класу), що прагне вивиситися за рахунок сусіднього вищого рівня нижчого класу. Належачи до нижчих і упосліджених страт, подібні конформістські групи затверджуються на “чужих”, вбачаючи в них той соціальний *низ*, який мусіли б, але не хочуть бачити в самих собі.

Але існують і масові передсуди іншого, «елітарного» («ніцшеанського») і нон-конформістського типу, і властиві вони зовсім не еліті. Вони відповідають “нижньому поверху” індивідуальної свідомості з прагненням до волонтаризму, аутизмом, жорстокістю і послабленим почуттям реальності. Психоаналітики визначають їх як «стурбованість над-Я» («*super-Ego*») і вбачають в них перенесення на групу «чужих» таких (підсвідомо констатованих або очікуваних в самих собі) індивідуалістичних вад і пороків, як надмірне честолюбство, хитрість і спритність, лицемірність і нечесність, небезпечно гострий розум, небезпечна солідарність дії. Свідомість подібного типу — це маргінальна свідомість. Ворогом, що його наділяють

такими рисами, виявляються найчастіше посередники між даною спільнотою і вищими класами або більш багатими і цивілізованими націями; класичним прикладом подібних масових передсудів є антисемітизм. «Стурбованість над-Я» є в даному разі не переживанням дійсної вищості особи над оточенням, а зміщенням центру особистості, за схемою Фромма, «вниз», в бік некритичної самооцінки. Індивідуалістично і егоцентрично налаштовані особистості такого типу об'єднуються солідарністю проти дійсного чи уявного ворога в групу, яка прагне набути рис елітарно і ієрархічно організованої спільноти.

Зрозуміло, що маси можуть легко піддаватися імпульсам колективної поведінки. З цієї точки зору в маси може легко проникати саме конформістська ідеологія, яка вимагає некритичної віри в харизматичного лідера. Власне, про таку соціальну психологію мас писав Гюстав Лебон («Психологія натовпу», 1895).

За своїм характером ідеологія «над-Я» спрямована до елітарності і ієрархії. Привабливість подібної ідеології і масової психології полягає в тому, що вона дає масам фальшиве відчуття приналежності до еліти, незважаючи на ієрархічність організації, наслідком якої є вміщення більшості групи на нижчий рівень ієрархії. Всі тим не менш мають ілюзію «причетності». В кримінальних та напівкримінальних групах у нас це називається психологією «шістьорки», найнижчої рангом, проте, через причетність до групи захищеної і ілюзорно вищої від позаструктурних некримінальних «лохів». Насправді така система цінностей і самооцінок властива культурним низам суспільства, *псевдоеліті*, що справжню власну національну еліту схильна запідозрювати в зраді і в солідарності з зовнішньою групою. Та частина мас, яка активно сприймає ідеологію псевдоелітарності, насправді консервує і агресивно захищає свою ницість, а це є ознакою *черні* або *плебейства* в широкому культурно-соціологічному значенні слова.

Ми сьогодні сприймаємо апеляцію «Люди добрі!» як само собою зрозумілий зворот – адже хто б апелював до людей злих! Наталя Яковенко показала всю нетривіальність цього виразу. Виявляється, тільки «добрі люди» в давній українській історії могли бути свідками в суді (юридична формула: «а при том были светки, вірьі годные»). Формули, в яких свідки згадуються поряд з «добрими людьми» як соціально однопорядкові особи, дату-

ються з 90-х років XIV ст.. (“а при том были земляне й свидци... иных при том добрых людей землян много было»); з кінця XV ст. свідки – а вони обов’язково мали бути “добрими людьми” – набувають юридичного статусу і *доповнюються* в суді “добрими людьми” як публічними представниками суспільства [8, с. 110].

В “Литовських статутах” з “людей добрих” виключалися іно-вірці; Антоній Радивилівський в проповідях пояснював, що “злыми людьми” є всі “непобожніє жидове, турки, татари и прочіи еретики”. В “Лівонських правдах” поч. XIII - сер. XIV ст. для “добрих мужів” вживаються синоніми “чесні мужі”, “мужі, гідні довіри”, “безпорочні мужі”, “надійні мужі”. В “Саксонському Зерцалі” поняття “безпорочності” уточнюється: безпорочні – це ті, “чиї права не були згнєблені впродовж чотирьох поколінь з боку обох дідів і обох бабів і батька та матері” [8, с. 112]. Якщо хтось із прямих предків мав якусь справу з судом, тїнь падала на нащадків доброго імені.

Тут з’являється мотив, що поєднує різні культури і епохи. В Україні поняттю безпорочності, за Яковенко, відповідало уявлення про “значну” людину (шляхта Володимир-Волинського повіту воліла б на посаду “тутешного возного поветового, добре значного, осілого мети, а не такого, который ани урядови тутешнему и никому в земли Вольнской знаемый не ест” [8, с. 113]). “Значність” або “безпорочність”, що дозволяє вважатися “віри гідним” і свідчити в суді, вимагає, щоб людина була осілою і предки її були знані впродовж кількох поколінь. Чим більше поколінь відомо *даному локальному осередку*, тим “значніший” і *знатніший* рід. Йоаникій Галатовський повчав, що в жалобі покійному треба похвалити увесь його рід “от старожитности, же то ест старожитній дом, юж килка сот албо тысячу албо и болше літ на світі трваєт” [8]. Давність роду відігравала виняткову роль у визначенні “вірогідності”; найвищу ступінь мала династія або “народ” в цілому (зрештою, це не протиставлялось – правитель і весь його рід репрезентували всіх “добрих мужів”, усю “землю”, як в Київські княжі часи називали “народ”).

У тюрків існували для кожної сім’ї “шежере” (так у казахів; у башкир – “сезере”, варіації цього слова – у інших тюркських народів”) – родоводи, що дивовижно точно відповідали реальності впродовж десятка поколінь, а вже потім були легендарни-

ми і змінювались в залежності від змін статусу даного роду-племені в великих державоподібних об'єднаннях. Подібні “шежере” подибуємо в книзі “Числа” в Біблії. Легендарні “Авраам роди Ісаака, Ісаак роди Якова” і так далі є спробою пояснити, чому всі коліна євреїв є “свої”. Трибальна свідомість саме й є *квазіродовою* свідомістю подібного роду – незалежно від кількості членів племені “чужих”, що в силу різних причин приєднувались до племені. Проте, етнос-“плем'я” завжди об'єднаний легендою про походження від спільних предків.

В етногенетичних легендах уявлення про спільних предків витісняються легендами або міфологізованими реальними історіями про правлячі династії. Демонструючи претензії князів Острозьких на роль національних лідерів України-Русі, Наталя Яковенко на матеріалах панегіриків, написаних на честь своїх панів інтелігентними князівськими слугами, показує народження “історії-” походження роду князів Острозьких від міфічного “Руса” і далі нібито через Данила Галицького до сім'ї всемогутніх волинських магнатів [8, с. 231–269]. Уявлення про те, що князівський рід “від старожитності, старожитній дім, вже кілька сот або тисячу або й більше літ на світі триває”, не тільки звеличувало князя, а й дозволяло йому репрезентувати всіх тих “своїх”, хто не мав такого “значного” родоvodu.

Як *власне люди* сприймаються саме “добрі люди” – бо тільки на них безумовно поширюються правила людського співжиття. Навіть в кінці XVIII століття в Німеччині, де все населення було розписане за дев'ятьма станами, сама по собі приналежність до стану не гарантувала соціального статусу; *Besitzer*, що недавно переселився з іншої місцини, не мав громадянських прав. Людина, що одержувала громадянські права не спадково, а в результаті асиміляції, ще залишалась для громади маргіналом. До неї, як і до інших “мужів”, Маєннер, пред'являлися вимоги поводитися *пристойно*, у відповідності з місцевими звичаями і нормами престижу кожного стану

Характерно, що в “Саксонському Зеркалі” нормується число поколінь, які роблять людину “тутешньою”. Це число відповідає числу поколінь “дітей одного батька” (по вертикалі і горизонталі), за якими перестає діяти кровна спорідненість із усіма висновками щодо заборон пошлюблення (тобто заборон

інцесту), правил носіння жалоби, майновими претензіями і т.д. Поза межами «своїх»-родичів, але в колі “своїх”, знаходяться *тутешні*, і разом це окреслює коло людей-народу, за якими визнаються усі людські права і норми. Це поняття лежить в основі усвідомлення приналежності до одного етносу-“народу”. Всі інші знаходяться під сумнівом (*підозрілі*), а дехто (в християнську епоху – іновірець) і завідомо поза межею (не *віри гідний* – і напевно не гідний попасти в рай після смерті).

В світових релігіях всі вірні уявляються членами однієї спільноти – і як структури, і як множини людей. Однак, відкритим залишається питання, чи належать *грішники* до цієї спільноти. В західному християнстві склалася традиція неальтернативного поділу вірних на грішників і негрішників, що пізніше вилілася в концепцію чистилища.

Перенесення уявлення про “своїх” на релігійну спільноту, однак, не змогло викорінити архаїчних уявлень в середовищі рядових християн. В воєнних сутичках приналежність противників до однієї релігії не мала жодного значення, і історія повна випадків блюзнірського глумління єдиновірців над священними реліквіями ворога.

Грубі прокльони і брутальна лайка були частиною цієї діяльності по ліквідації сакрального потенціалу противника. Козаки перед боєм роз’їжджали перед ворожими лавами, поливаючи противника сороміцькою лайкою; це було рудиментом давніх звичаїв. В “дискусіях” християн з язичниками, відтворених літописами, Д.С.Ліхачов розпізнав стандартні звинувачення-лайки там, де дослідники шукали опису язичницьких культів. Численні дослідження російського “мату” не враховують тієї обставини, що паплюження предків і особливо матері противника було найдійовішим методом його дискредитації, оскільки руйнувало родовід і перетворювало ворога в ніщо.

Аналогічно для віруючого поляка з подібною свідомістю “матка Боска” залишалася “Ченстоховскою” або “Остробрамскою”. Ще більш локальними є культи чудодійних ікон в православ’ї, оскільки роль зображень і в богослов’ї східного християнства інша, ніж в католицизмі (про що далі). Пограбування кийвських церков Юрієм Долгоруким було цілком зрозумілим з точки зору тогочасної масової християнської ментальності.



Йдеться про те, що християнство як світова релігія прагнуло до *універсальних* цінностей, тоді як масова свідомість продовжувала жити в просторі *локальних* (етнічних та територіальних) групових цінностей. Поняття “свій/чужий” в їх офіційній церковній трактовці не співпадали з класифікаціями масової свідомості. В критичних ситуаціях партикуляризм виявлявся сильнішим, ніж християнський універсалізм.

Характерна для східних культур самосвідомість вимагає насамперед врахування приналежності Я до спільноти «своїх», що знаходить вияв, наприклад, в традиції ганьбити себе і своїх родичів як способі ввічливої поведінки. Для японців неприйнятна поведінка англосаксів, яка сприймається як самовихваляння і ганьблення чужих. Особиста відповідальність за скоєні вчинки теж знаходить цілком неприйнятний для європейських норм вираз.

В Японії правила не особи, а сімейні клани. Строго співвідпорядковані один одному були і великі соціальні групи: на першому місці за престижністю були воїни (самураї), на другому – селяни, вже далі йшли міські стани – ремісники і, на останньому місці, купці. Найвищою моральністю, власне, взірцем моральності взагалі, була моральність військових, сформульована в кодексі «Шлях самурая». Ідеал самурая – покора своєму сеньйору та абсолютна лояльність щодо нього, самозречення, безстрашність, стоїцизм; все це зображено уже в епосі XV ст.

Основне правило японської соціальної психології – «необхідність постійно рахуватися з невираженими емоціями інших (особливо негативними) і упереджувати їх» [9, с. 677]. Японський автор Кітаяма зазначає, що у всій поведінковій культурі японців домінує вираження необхідності пристосовуватися до інших, взаємозалежність з іншими. «Імовірно, ...що спостережувана в японській культурі тенденція до самоприниження являє собою фому адаптації до культурного середовища, в якому панує *концепція особистості, як одного із взаємозалежних її членів*» [9, с. 664] 16 (курсив мій. – М.П.).

Англійська поведінкова культура заохочує прямий вираз думок і бажань, при цьому – на відміну від багатьох європейських – заохочує і компроміс. Але це виявляється в принципі більшості, абсолютно чужому Сходові. Рішення більшості в Японії недостатньо. Японці теж прагнуть до компромісу, навіть

у формі малосмислених підсумкових виразів-узагальнень, і консенсус завжди прагнуть досягти перед засіданням. Голосування уникають. Як зазначає Вежбіцка, *люди повинні вести себе, як одна людина*.

Маємо дещо інший, ніж в Європі, варіант переходу від нормального стану індивідуальної психіки до пасіонарності (святості): відхід «вгору» по схемі Фромма не до повної самовіддачі в абсолютній вірі, а до повного розчинення в анонімній безособовій стихії – з тим же результатом втрати «я», віддачі його вищим силам.

Сьогоднішня критичність Японії щодо самої себе і своєї «безсловесності» сама має бути сприйнята критично. Попри всі поверхово- поведінкові та глибинно-цивілізаційні традиційні відмінності від Заходу, які безумовно істотно змінюють характер західних інститутів, коли вони реально функціонують в Японії, ця країна все ж сьогодні належить до одного культурно-політичного простору з європейськи-американським світом. Гострі самооцінки, які ми зустрічаємо у кращих представників японської культури, радше демонструють нам ті особливості взаємозв'язку особи і суспільства, які Японії були спільні з далекосхідною цивілізацією і які Японія сьогодні зживає.

Виникає спокуса ввести різні типи особистості, – наприклад, розрізнити Я як феномен психіки, Я-індивіда і Я-особистість і визначати, яке Я діяло в якому історичному контексті. Зокрема привабливо виглядає концепція, що зв'язує “Я-особистість” із пізньюєвропейським (ренесансним або реформаційним) типом розвитку культури. Так, наприклад, можна датувати “народження” повноцінного Я 1493 роком, – роком, коли вперше в історії художник намалював автопортрет, до того ж із поясненням від першої особи (йдеться про Дюрера). Сюди легко додати появу в Європі особистого авторства (хоча саме фактом особистого авторства уже антична філософія і література відрізняється від “близькосхідної словесності”[10].

Для компенсації такої неврівноваженості служить і переживання (в міфологічній формі) історичної цілісності етносу. Якщо це переживання укладається в рамки етнічної релігії, справа простіша. Якщо ж воно здійснюється в формах світових релігій, воно неминуче доповнюється міфологічними ідеологіями, що

обґрунтовують концепцію національної місії і обраності (“національна ідея”). В обох випадках ідеології повинні дійти до рівня, коли увесь навколишній світ буде світом нечистим і чужим. Хоч би якою послабленою і видозміненою була ця ідея нечистоти (світ, де панує “буржуазна ідеологія” або світ, де не визнаються “демократичні цінності”), вона доживає до наших днів.

Підкреслені слова засновника психоаналізу говорять про *почуття людської гідності*, що є з цієї точки зору фундаментальним захисним механізмом Я. Захист людської гідності сьогодні належить до невідчужуваних людських прав і свобод. В історії нерідкі випадки, коли приниження “чужого” було природним компенсаторним механізмом захисту гідності (“самоповаги”) індивіда, пов’язаним саме із витісненням в підсвідомість почуття власної ницості і перенесенням самозвинувачень із себе на “чужого”. Історію прогресу можна розцінювати і з позицій розвитку Я як гуманізацію самосвідомості людства і становлення суспільства, в якому все ефективніше захищається людська гідність.

Сьогодні можна з упевненістю сказати, що спроби вивести з економіки всі “силові”, соціальні відношення, – відношення, що нормативно регулюють вольову сторону людського буття, в тому числі і мораль, і право, – не підтвердилися фактичним матеріалом. Критика економічного матеріалізму, розпочата знаменитою працею Макса Вебера про вирішальну роль протестантської етики в розвитку ринкової економіки, була початком розвитку уявлень про нелінійність суспільних процесів і нелінійну взаємозалежність соціальних структур. Поза всяким сумнівом владні структури і нормативи мають самостійні, незалежні від економічних витокі.

До сьогодні недооцінюється роль сімейних відносин як моделі соціальних відносин взагалі. Звертає увагу на себе той факт, що в різних кінцях світу раби часто називаються так само, як діти. За знаковою еквівалентністю стоїть той факт, що влада над чужими осмислювалася так само, як влада над “своїми” в сім’ї. Підвладні люди входять до однієї категорії *челяді (familia)*, серед якої окремо можуть виділятися підвладні, які входять до “сім’ї” добровільно і можуть за власною волею вийти з неї (мають право “взяти слово назад”). Раб прямо не корелює з низьким соціальним статусом – міністеріали на Заході, тіуни і інші

князівські люди на Русі, різні категорії воїнів і воєначальників в ісламському світі були рабами. Характерно, що в Римі аж до імператора Августа сини мали таке ж обмежене право власності (*пекулій*), як і раби, і здобутий ними в походах *трофей* вважався власністю батька. Природним скрізь вважалось право домовладки на життя і смерть челяді, в тому числі синів і дочок. Відповідно їх можна було і продавати. В північно-східній Русі договори між князями з зобов'язанням не брати *полону* доживають до XIV століття, до того ж приблизно часу продавали на руській Півночі в голодні роки жінок і дітей.

Великий французький етнолог припускав, таким чином, що потрібна класифікаційна система, створена Дюмезілем, відображає не лише індоевропейські реалії, а має набагато універсальніший характер. Це можна підтвердити матеріалом з давньоєврейської, біблійної релігійної системи.

Ввівши в цивілізацію ідею єдиного абстрактного Бога, «видимого всім і невидимого», стародавнє єврейство наділило його і абстрактними властивостями. Семітський Господь втілює всі ті ж функції розуму, волі і почуття, які було помічено в індоевропейській трифункціональності жерців, воїнів та продуктивної сфери суспільства. Якщо в ранніх текстах переважає атрибут Царства, необмеженої жорсткої влади, то пізніше чітко вирисовуються три основні атрибути чи функції єдиного Бога: *творіння, одкровення і виряткування* (рос. *избавление*). Можна співставити з ними експресивний, когнітивний і силовий (спонукальний) виміри буття.

Монотеїзм, як і інші релігії, відкриває «приховане», «невидиме» – дихотомія видимого і прихованого притаманна всім вірам, але в монотеїзмі іудеїв невидиме і приховане виявляється *принципово* невидимим, «безобразним». У зв'язку з цим відкривання прихованого набуває метафізичної форми *одкровення*.

Тим самим з'являється початок і кінець часу, історія людських і Божих дій випрямляється в лінію. Наслідок усіх дій – кінцевий пункт цієї прямої – виражає смисл практичної діяльності, волі і чину людського. В кінці часів має реалізуватися *виряткування, збавлення*. Кінець неминучий, бо був *початок, творіння світу з нічого*. Виряткування має прийти як подолання всіх горестей і нещастя, а насамперед найбільшого нещастя роду людського – смерті.

Священники служили тільки в святилищах, пророки проповідували всюди, де збирався народ, – на вулицях і торжищах, біля міських воріт і у дворах храмів (не в найсакральніших частинах храму, куди доступ мали тільки когени).

В діяльності пророків бачимо зразок неформальної, «антиструктурної» спільноти, що протистоїть легітимній і формальній інституції священнослужительства. Пророк має риси шамана, виключаючи тільки специфічно шаманський зв'язок з вищими силами *через посередників*, – пророк спілкується *прямо з Богом*, точніше, «чує голос Божий» (не обов'язково розуміючи його) і, як знаряддя Боже, повідомляє його людям. Пророк діє в трансі, його бачення екстатичне. Священник діє протилежно спрямованим чином – не «згори вниз», а «знизу вгору», передаючи від людей прохання і молитви до Бога. Він, а не пророк, належить до громади. Пророк викриває громаду, судячи її ніби ззовні. Разом з тим роль пророка не просто більша, ніж роль каганів, – адже і сам інститут священників встановлено *пророком* Мойсеєм: шаманство було перше. У відділеному від Іудеї північному єврейському царстві Ізраїлі не було каганів, а були тільки пророки.

Левіт – консерватор, хранитель духовної спадщини. Пророк – новатор, духовний мутант, провісник долі.

Там, де етнолог Леві-Стросс побачив альтернативу європейському індивідуалізму, психоаналітик Фрейд побачив манію величчя. Звичайно, він розумів, що тут не йдеться про психічну хворобу, але симптоми були надто переконливі. Насправді тут маємо яскравий приклад “масового психозу”, культурного феномену, що визначає масову поведінку цілком нормальних людей, однак, характеризується рисами, що в індивідуальному прояві були б симптомами душевної хвороби. Ненормальною тут є “нормативна особистість”, що визначає оцінки особистої поведінки членів спільноти, в більшості своїй цілком нормальних. Більшість членів спільноти, знаходячися в нормі, тим не менш високо оцінює людей з акцентуваною психікою або й психічно ненормальних індивідів, і ці останні мають більше шансів в суспільстві з аномальними орієнтаціями.

Повертаючись до схеми Фромма, можна сказати, що центр ваги “нормативної особистості” в даному випадку неначе

зміщений “вниз”, до волюнтаристських і егоцентричних мотивацій, визначених вірою в магічну силу Я. Агресивно-індивідуалістичною поведінка може бути лише у окремих індивідів; нормальність у більшості досягається некритичним сприйняттям агресії обраних, якій довіряють як зразку. “Падіння вниз” в нормативних стандартах компенсується некритичністю масової свідомості і ковзанням її “вгору”, до екзальтованої самовідданості.

В середземноморських цивілізаціях поєднання пророцької і власне священницької функцій відбулося на основі монотеїзму, що й визначило в подальшому співвідношення рухів “згори вниз” і “знизу вгору” в практиці і ідеології цивілізацій, ґрунтованих на Біблії.

Ян Ассман, полемізуючи в французьких “Анналах” з фрейдистською інтерпретацією походження Мойсеєвого монотеїзму[11], відкидає версію первісного батьковбивства, трансформованого в релігію жертвоприношення, а разом з нею відкидає і саму ідею психоаналітичної “археології духу”, вважаючи, що вся історія забування і спомину лежить у Біблії на поверхні. Ключовою є фраза Мойсея, сказана ним своєму народові у прощальній промові: “Тільки шануйся і старанно бережи душу свою, щоб тобі не забути тих справ, які бачили очі твої, і щоб вони не виходили з серця твого у всі дні життя твого; і повідай при них синам твоїм і синам синів твоїх”. Ассман показує, яку складну “мнемотехніку” для невпинного згадування цих справ заповідає Мойсей, і нагадує про паралель між “винайденням пам’яті” і встановленням моралі, проведену Ніцше. Він посилається на думку Ніцше про надзвичайні жорстокості, як от випалювання клейма на тілі, що ними через біль і страх закріплювали соціальну пам’ять. “Екстериторіальність згадування здається мені пов’язаною найтіснішим чином з неземним, потойбічним характером откровення. Не випадково Біблія вміщує откровення Закону в пустелю. Щоб вступити в новий світ заповіту і єдиногобожжя, народу довелося вийти з Єгипту; і тепер все залежало від рішучості залишитися в цьому новому світі, навіть на умовах землі обітваної. Це значить, що закони, які слід було нагадувати і яким треба було підкорятися, – не закони цієї землі, але екстериторіальні закони гори Синай. Підкоряючись закону, народ зобов’язаний жити на землі, як мандрівник-чужинець”[12, с. 136–137].

З екстериторіальністю іудаїзму Ассман пов'язує основну його ідею – ненаочність, надчуттєвість Бога, його неуявлюваність. Без цього не було б монотеїзму як такого: відчувані і зображувані язичницькі боги завжди локальні, те і друге є ознакою ідолопоклонства. Язичництву-многобожжю притаманне компромісне ставлення до чужих богів і прагнення про всяк випадок асимілювати сили, духів вод, землі і гір, що владарюють на освоєній (вчора ще чужій) території. Єдиний Бог можливий тільки як Бог, що протистоїть будь-якій тварності і навіть ідеальній сутності тварного. Його не можна локалізувати навіть іменем — ніхто не знає Божого імені або всіх (імовірно, безконечної множини) Його імен.

Книга є опредметнена думка, мислення і числення, що стало річчю. Вся пошана до слова перенесена на цю річ, і євреї не знищували сакральні книги – їх закопували в синагогах, ховали, як людей. В книзі Іезекіїла говориться, що пророк «з'їв сувій» [13]. Читання і розуміння книги уявляється як з'їдання її.

Світ ніби книга, і книга ніби світ. Книга розгортається подібно до небесного шатра, і горе, якщо будуть зламані печаті Всесвіту, знищене Слово і згорнуто небо в сувій. Цей давньоєврейський образ став засадничим у апокаліптичних видіннях християнина Йоанна Богослова.

Варто сказати, що подальший крок зробила грецька культура, ввівши знаки і для голосівок. Літера стала *атомом*, з якого складається слово; кожна зокрема літера і кожен зокрема звук не мають нічого спільного із смислом, а в слові все разом виявляється осмисленим. Ця ідея, зрозуміла давнім грекам, можливо, стала інтуїтивною основою ідеї *атомізму* – в останній головне не сама по собі дискретність світу, а те, що ціле принципово відмінне від його складових частин.

Мова і мовлення, таким чином, є всього лише *знак* Божої присутності, а знаки можна міняти. В Біблії немає того семіотичного релятивізму, який диктується грецьким письмом і приймає повну умовність знака і його повну незалежність від смислу. Біблія ще сповнена поваги до матеріального субстрату Слова. Але умовність знака вже покладена в основу ідеології, і неприйняття «ідолопоклонства» саме і означає неприпустимість ототожнення Божественного смислу з будь-яким його знаковим втіленням.

Таким чином, світові релігії можливі тільки в епоху письма, яку раніше взагалі вважали ознакою цивілізації. А з сакралізацією письма прямий контакт з вищими силами уявляється неможливим. Служителя культу керуються священними книгами, з'являється потреба в однозначному тлумаченні текстів і все професійнішому посередництві між Богом і людьми, що поглинає найдавнішу протилежність між векторами жрецької діяльності. Релігія втрачає транс і екстаз.

Якщо і (1), і навіть (3) не викликають сумнівів, – адже світ речей тварний і його можна просто бачити, а Бог нетварний і його можна споглядати тільки безпосереднім шляхом раціональної інтуїції (“як апостол Павло бачив Бога”), – то (2) є шлях візіонерський, шлях, по суті, маячні і галюцинацій. “Це насамперед сни. Цей величезний пласт “духовних візій” як посередник між тілом і розумом мав величезне значення для середньовічної культури. В цих межах розвиваються нарративні жанри, від “Апокаліпсиса” до “Божественної комедії” Данте, що зіграли основоположну роль в розвитку релігії і літератури на Заході. В різний час з ним був зв'язаний духовний досвід Гільдегарди Бінгенської, Бернара Клервоського і Брігітти Шведської, а також *оповістки про мандри душі в загробний світ* (курсив мій. –М.П.); від візій Фурси і Дрітгельма у викладах Беди Шанованого до візій Тругдала і Теркіля. Тут же можна знайти звичайно коротші оповідання про зміст снів, часто від першої особи [14, с. 82].

Іудейський Бог більше схожий на Варуну, ніж на Мітру. Він постійно вимагає доказів вірності, ревниво стежить за відданістю обраного народу і карає цілі покоління за гріхи предків. В цих побутово сприйнятих проявах знаходить вираз абстрактна сутність Бога і його вимога до вірних – всіма силами підтримувати *пам'ять*. В свою чергу вірні беруть на себе сакральне зобов'язання – *Заповіт*.

Ідея заповіту Бога з обраним народом, його порушень євреями і нових заповітів є центральною в Старому Заповіті. “Ось наступають дні, говорить Господь, коли Я укладу з домом Ізраїлю і з домом Юди новий заповіт, – не такий заповіт, який я уклав з батьками їх в той день, коли взяв їх за руку, щоб вивести їх із землі Єгипетської; той заповіт мій вони порушили, хоча я залишався в союзі з ними, каже Господь. Але ось заповіт, який Я ук-



ладу з домом Ізраїлевим після тих днів, каже Господь: вкладу закон Мій в нутрощі їх і на серцях їх напишу його, і буду їм Богом, а вони будуть Моїм народом. І вже не будуть вчити один одного, брат брата і говорити: “пізнайте Господа”, бо всі самі будуть знати Мене, від малого до великого, каже Господь, тому що я прошу беззаконня їх і гріхів їх уже не згадаю більше”[15, с. 31, 31–34].

Але на ділі в іудаїзмі такої рівності всіх вірних перед Богом ніколи не було. В Старому Заповіті постійно проводиться різниця між ізраїльським народом і обраним народом всередині Ізраїлю[16, с. 292]. Обрані з обраних – наслідок гріховності “обраного народу”, неспроможного “самі знати Його” і жити так, ніби закон Його “вкладений в нутрощі” їх. Навіть у обраного народу закон “написаний на серцях” лише у його еліти, через яку народ звертається до Бога з мотивами-жертвами і через яку Він сповіщає народу свою волю. Проте, “обрані”-еліта не були пророками. Це були *мідрашім*, мудреці, сильні своїм знанням Книги і умінням зрозуміти і простити. Вся потреба в екстатичному єднанні з надприродним вдовольняється містикою “книги Зогар”, каббалою.

Концепція “обраного народу” залишається в тіні, доки вона сусідить з політико-релігійними концепціями миропомазання монарха. Досить було захитатися ідеології католицизму, як християни-реформісти повернулися до ідеї “обраного народу” в її біблійному формулюванні. Ідеологи безлічі напрямів англійського реформізму і діячі англійської революції одностайно твердять, що обраним народом стали англійці як “справжні християни”. За словами Джона Мільтона, Бог дав одкровення “згідно із своїм звичаєм, спочатку своїм англійцям” [17, с. 289]. “Бог віддав себе нам”, говорив Джон Філд англійському народові. “Господь укладає заповіт з тим народом, якому він дає печаті [тобто таїнства] свого заповіту” (Картрайт). “Бог поклав свій заповіт милості до Англії, ...бо англійська нація проголосила Ісуса Христа і вся була запечатана печаттю Заповіту”(Джордж Джіффорд)”[17, с. 291].

Англійська революція переживалася її учасниками і сучасниками в образах Біблії і насамперед Старого Заповіту. Коли Англія утихомирилася і настав час великого компромісу, виник-

ли спроби аналогічного самовизначення колоністів в Америці. “Тільки провал благочестивої революції в Англії дав північно-американським колоністам нове почуття їх особливого статусу. В 1702 р. Коттон Мейзер говорив, що Бог “позирає” на Нову Англію, щоб вона стала Новим Єрусалимом”[17, с. 290].

Але ні американська, ні французька революція не проголосили себе Новим Єрусалимом. Настала епоха нових парадигм – епоха Просвіти або, як її зараз прийнято називати, “проект Модерну”. На зміну образу “обраного народу” прийшли образи “історичної місії” та “національної ідеї”.

Характерно, що кривава жертва була колись не стільки батьковбивством, скільки синовбивством і жертвою первістка, про що свідчать численні матеріали, в тому числі біблійні (як драма Авраама і Ісаака, так і драма Бога-Отця і Ісуса Христа). Батьковбивство має в історії обряду інше значення – це не стільки принесення батька в жертву, скільки ритуальне успадкування сили предків через поїдання їх тіла[18]. Так, зрештою, як поїдалась “сила” убитого ворога (відповідний старовинний самурайський звичай відновлювали японські мілітаристи в роки останньої війни). Смерть як кривава жертва стає символом неперервності життєвого ряду і підтримує цю неперервність, з ходом культурної історії все більше втрачаючи свою криваву буквальність і перетворюючись на серії символічних натяків (“смертю смерть поправ”). Смерть в ритуалі заміняється *знаком* смерті.

Основним наслідком монотеїзму є заборона *людських* жертв. І християнство, і іудаїзм виключають людську жертву. Зрештою, ідея синовбивства так само наявна в християнстві, як і в іудаїстській Біблії: Авраам готовий убити свого сина Ісаака, але в момент, коли він вже заніс ножа над сином, він чує Божий голос – Богу достатньо *готовності* принести найкривавішу жертву. В християнстві Господь приносить в жертву сина свого Ісуса Христа і дозволяє розіп'ята його *на хресті*, конструкції, що символізує упорядкованість всесвіту «на всі чотири сторони». Жертва в обох випадках приноситься не Богу, а Богом (як і жертва першолюдини-Пурushi в індійській міфології) і актом розчленування символізує перетворення хаосу в космос. Але

людської жертви тут немає. *Право на людське жертвоприношення відібрано у людей і передано Богу.*

В іудаїзмі – як пізніше і в християнстві, і в ісламі – утверджується нова ідея: тільки Бог може приносити людську жертву і тим самим упорядковувати світ через смерть. Творіння світу завершується тим, що Адам приречений на смерть Богом – смертність роду людського як трагедія людини винесена в «горній світ», перетворена на акт упорядкування Богом людського світу, і «внизу», в бутті, в буденності і повсякденності «не убий» стає абсолютною цінністю. Життя і смерть відділяється від людського світу, для якого не повинно бути категорії «забрати життя». Це явище відноситься до аномалії, до кари за злочин.

Коли єрусалимський Храм було зруйновано і жертвоприношення зникло, місце урочистих процедур закалання і спалення жертви зайняли молитви. Молитва стала тим самим способом упорядкування хаосу в космос, яким служила спільна з Богом трапеза.

Нарешті, ще один вид аскези – добровільна *відмова від мислення* через свідоме прийняття догматів і підкорення екстатичному візіонерству.

Тема апокаліпсиса неявно звучить тільки в деяких книгах Старого Заповіту, зокрема у Екклесіаста, але вона задана вже образом *світу як книги*, що має початок і кінець.

Андре Нерр, франко-єврейський письменник, відкрив філологічну тонкість в одному з найглибших і найпрекрасніших розділів Старого Заповіту, книги Кохелет (Екклесіаст), написаній, очевидно, царем Іудеї Шломо (Соломоном). «Бачив я всі діла, які робляться під сонцем, і ось, все – суєта і томління духа! Криве не може зробитися прямим, і чого немає, того не можна рахувати. ...І віддав я серце своє тому, щоб пізнати мудрість і пізнати безумство і дурість; пізнав, що і це – томління духа. Тому що в mnogій мудрості многа печаль; і хто примножує пізнання, примножує скорботу» [19, 1: 14, 15, 17, 18]. Слово «суєта» має печальні коннотації безвиході і марності, але в оригіналі тут – слово, що позбавлене оцінкових коннотацій і означає просто «пара», «дух», «видих». Життя людське як пара і видих; безслідне і невідчутне, воно розчиняється в небутті. «Рід проходить, і рід приходить, а земля перебуває ввіки. ...Немає пам'яті про колишнє; та й про те, що буде, не лишиться пам'яті у тих, котрі будуть потім» [19, 1:4, 11].

Спроби поглянути на світ з абсолютної позиції, з відстані безмежного часу ведуть до повної втрати людини і поколінь. Тут зародок апокаліптичного бачення світу, і тут зародок хасидської життєрадісності, – бо не суєта і безглуздість є людське життя, а пара і дихання. Життя існує, але тільки для нас, цієї пари і цього видиху буття: «Хто знаходиться між живими, тому є ще надія, бо і псу живому ліпше, ніж мертвому леву. ...Отже йди, їж з веселістю хліб твій і пий в радості серця вино твоє, коли Бог благоволить до діл твоїх. ...Все, що може рука твоя робити, по силах роби; бо в могилі, куди ти підеш, немає ні роботи, ні роздуму, ні знання, ні мудрості» [19, 9: 4, 7, 10].

Андре Неер звернув увагу, що слово, неточно перекладене як «суєта» і звучить на івриті «*евель*» («суєта суєт» – «*аколь евель*», «все є пара, подих»), є іменем сина Євиного, що наводиться у нас як «Авель». Авель, як дух, видих і пара, зникає бездітним, без спадкоємців, убитий братом своїм Каїном. Ім'я «Каїн» походить від «*кіна*», що значить «володіти», «мати». Це слово майнуло і в рядках другого розділу книги Екклесіаста (Кохелет), де могутній цар Шломо оповідає нам, чим він володів і скільки всього він зробив: «І озирнувся я на всі діла мої, які зробили руки мої, і на труд, яким трудився я, роблячи їх; і ось, все – суєта (*евель*) і томління духа, і немає від них користі під сонцем!» [19, 2:11]. Точніший переклад, наведений Неером, звучить: не «томління духа», а «пасіння вітру». Не «користі», а «нічого». «І ось: все *евель*: пасіння вітру, і немає від них нічого під сонцем» [20, с. 174].

Авель був молодшим, другим сином, пастухом, а не землеробом, як його грубий і примітивний старший брат. Авель не мав спадкоємців, діти його є чиста можливість, що умерла разом з ним, те саме «ніщо», яке не можна (в книзі життя) рахувати. Каїн мав дітей багато, що з погляду давніх євреїв було страшенно важливо, – і ось всесвітній потоп забирає і нищить все, бо все, що «маю» і чим «володію», є також пара, видих і суєта. Залишається лише Ной, але він не з потомства Каїнового, а з потомства третього сина Адама і Єви, Шета (Сіфа): Бог, говорить Єва, «поклав мені інше сім'я *замість Авеля*, якого убив Каїн» [21, 4:25]. Неер пояснює строфу з Екклесіаста: «Бачив я всіх живих, що ходять під сонцем: з другою дитиною, що займає його місце» [19, 4:15]. Він пише: «Статус всіх живих, які ходять під сонцем,

такий: вони ходять з другою дитиною (а це означає, з Авелем, оскільки він і був другою дитиною Адама і Єви), і ходять з ним тому, що всі вони – діти Шета, діти того, хто був покликаний замінити цю другу дитину» [20, с. 177].

Це дозволяє прочитати і п'ятнадцяту строфу останнього розділу Екклесіаста: «Закінчення книги: все почуто». Бог почув все, до нього дійшла і пара, подих, видих, – такий кінець. «Аколь нішма» – так звучить ця заключна фраза, що цілком симетричне початковому «аколь евель» – «все є подих».

Тут відповідь на питання, поставлене напочатку. В синодальних перекладах це питання звучить якимось прагматично: «Що користі людині від всіх трудів її, якими трудиться вона під сонцем?» [19, 1:3]. В оригіналі Шломо питає: «*Ma itron?*» – яка *решта*? Що лишилось? Перша відповідь – нічого не лишилось, все «евель», пара, Авель. Більш глибока відповідь, яка закінчує книгу Кохелет на оптимістичній ноті: *Бог усе почув*.

Характерно, що апокаліптичний мотив тут виявляється не в провіщенні всесвітньої катастрофи типу потопу чи іншої фізичної небезпеки, а в сумному визнанні неминучості всезагального забуття. Всі зусилля є пасіння вітру, все перетвориться на подув вітру, і тільки Бог має все почути і пам'ятати.

В християнстві від початку апокаліптичні візії мають характер провіщення *абсолютного* “кінця світу”, не тільки духовної катастрофи чи фізичної руйнації, а й повного торжества хаосу. Картина кінця світу дана в візіях святого Йоанна Богослова, “Одкровення” якого завершують Євангеліє. Кінець світу символічно зображається як ламання семи печатей, що ними закріплено “книгу буття”. Якщо співставити символічні картини того, що відбувається при зламі кожної печаті, з першою Мойсеевою книгою “Буття”, то стає очевидним, що картина “кінця світу” є інверсією “днів творіння”. Одкровення Йоанна Богослова передвіщує повернення Всесвіту до первісного стану, коли не було ще навіть “безвидної і пустої землі і тьми над безоднею”.

Пророцтво Йоанна, за формою – потік галюцинацій, за характером образності ближчий до фольклорних витоків Біблії, ніж добре відредаговані равінами інші її частини. Воно є виразом великого страху, яких заповонив серця християн в перші століття Нової ери. Сьогодні стан суспільств, що вирости на

християнській культурі, породжує інші психологічні труднощі і масові розлади, і нам залишається незрозумілою атмосфера, в якій європейська культура перебувала аж до часів Проросвітництва. До епохи патристики християнство не мало усталених культів і догматики, загальновизнаних свят і обрядів, тому що вірні жили в обстановці неперервного трагічного “свята” - постійного чекання Страшного суду і Другого пришествя. Не усвідомлюючи цієї атмосфери постійного метафізичного страху, не можна встановити духовні зв’язки з минушиною. Наявність масових апокаліптичних страхів свідчить про те, що суспільство сприймало співвідношення молитви і карі не так, як нам сьогодні уявляється.

Однак, включення візій Йоанна Богослова до канонічного корпусу Святого письма не говорить про те, що раннє християнство було громадою, охопленою великим страхом. Навпаки, радше християнська віра в близьке Друге пришествя давала людям надію, вгамовувала той страх і неспокій, який панував тоді в масовій свідомості. Головний урок для істориків полягає в тому, що історія культури розглядається досі надто раціоналістично, як політична історія або як історія пізнання. “Великий страх” належить до експресивного дискурсу, що надто тісно в ті часи був переплетений з іншими. Жах перед перспективою загальної катастрофи є тією рисою суспільної свідомості на зламі тисячоліть, яка визначала не тільки сакралізацію галюцинацій Йоанна ідеологами християнства, а й всі сторони культури.

Великою загадкою залишаються досі хрестові походи, тисячоліття яких Європа відзначала нещодавно. Масові рухи, в тому числі хрестовий похід дітей, сприймаються сьогодні як якісь незрозумілі духовні конвульсії. Принаймні вирисовується картина культурного простору тієї пори: пам’ять виділяла в історичному часі ті місця (локуси), які їй видавалися найсуттєвішими, в просторі так само панувала уявна географія. В результаті Середньовіччя живе у спогадах про муки Христові так, неначе вони були вчора, і чекає Страшного суду так, неначе він настане завтра, а центром міфологічної географії епохи залишається Палестина. Спалахи пасіонарності, напівреальні, напівтеатральні битви і королівства на Святій землі заповнюють історичну арену, – аж до містерій госпітальєрів і іоаннітів, що переходять в міфологію масонства епохи “проекту Модерну”.

Раціональні підстави для масових страхів, здавалось би, легко простежити в XIV-XV століттях, коли Європу винищувала чума. 1357 р. в Кафі (Феодосії) почалась пандемія “чорної смерті”, яка впродовж шести років не покидала Європи. Друга хвиля епідемій прокотилася через Європу після 1360 р. Папа Климент VI ще 1348 р. назвав чуму “таємним судом Божим”, а медичний факультет Паризького університету тоді ж пояснив спалахи чуми появою *мізмів* – зараженого повітря – під дією особливого розташування планет, що уявлялось наслідком кари Божої за людські гріхи; після поширення 1426 р. французької редакції висновку сприйняття пандемій як кари, наслані Богом *не на грішників, а на увесь рід людський*, стало загальноприйнятим. Так сприймав трагедію людства і Боккаччо в “Декамероні”. Загроза чуми зменшилась, а потім і зникла в Європі тільки в другій половині XVII ст. [22]. Однак, і зникнення безпосередньої загрози людині Європи не поклало кінець апокаліптичним страхам і переживанням. Передчуття вселенської катастрофи притаманне Європі часів Ренесансу, Барокко і Реформації так само, як і часів Середньовіччя. На різних її кінцях загроза сприймалась по-різному.

В Україні і в Росії суспільство чекало апокаліпсису в 1666 році. 1648 р. під покровительством царського духівника і, очевидно, самого царя Олексія Михайловича в Москві надруковано “Книгу про віру”, складену українцем – ігуменом Києво-Михайлівського монастиря Нафанайлом компіляцію з численних текстів, передовсім Захарії Копистенського та різних рукописних збірників. В останньому розділі “Про Антихриста” говорилося: “Яко много предотечев, но и Сам уже близ есть по числу, еже о нем 666 – число бо человеческо есть антихристо, кто весть, аще в сих летех 1666-х явственнх предотечев его или того самого не укажет, а тот Антихрист человек будет, беззаконния сын, и родится, яко же глаголет Ипполит Римским, от девицы нечистыя жидовки сущи, от колена Данова, и будет исперва смирен, и добре житие проходя, и сотворит чудеса не истиною же, но привидением, и все действо дияволе воспримет и возлюбит жиды, и возвысит их, а правоверных прелюте изганяти будет, и седм лет, по Ксанфопулу Каллисту, или пол-4 (три з половиною. – М.П.) года, по Зизанию, царствовать будет, и многих прелстит, и отлучит от Правды...” [23, с. 201] “Впродовж останніх десятиліть XVII століття сталися кардинальні зміни в суспільній свідомості, – пише А.П.Юрганов. — Ще в 1648 р.

Вважалося – з посиланням на текст Нового заповіту – що день Господень прийде “як тать вночі”...: тепер же явлення Дня Господня, до якого християни повинні бути завжди готові, зводилося до індивідуальної смерті. *Всесвітній масштаб події змінився особистісним*”[23, с. 204] (курсив мій – М.П.).

В західній Європі маємо ту ж картину апокаліптичних очікувань, але в найпередовіших країнах вони, так би мовити, ставляться на наукову основу. “Від Непіра до Ісаака Ньютона найбільші математики свого часу займалися тим, що намагалися визнати хронологічний смисл із темних прорікань Біблії. Повільно формувався консенсус, який припускав, що хід подій, який веде до кінця світу, схоже, починається в 1650-х роках або принаймні в 1690-х”[17, с. 289]. “Єпископи і сер Ісаак Ньютон все ще зберігали академічний інтерес до датування Мілленіуму, але коли Джон Мейсон 1694 р. оголосив, що Христос прийде в Уотер Стретфорд в найближчий день Трійці і натовпи зібралися, щоб його вітати, і стали усупільнювати своє майно, Мейсон не був арештований і посаджений в тюрму як небезпечний агітатор: йому запропонували полікуватися. Все змінилося за сорок років”[17, с. 53].

В німецькій мові слово *Angst* означає страх, але не чітко визначений страх перед чимось конкретним (нім. *Furcht*), а безадресний страх як почуття взагалі. Початково латинське (літературне!) *angustia* означало «горе», «розлад», *depressio*. В сучасному розумінні «несвідомого страху» це слово почав вживати Мартін Лютер, що відіграв величезну роль в становленні сучасної літературної німецької мови[9]. Можна було б говорити про «революцію страху», здійснену Лютером, як у нас говорять про «революцію сміху» Петра Першого (О.М.Панченко).

Чи *angustia-Angst* є специфічно німецькою національною хворобою, чи тут в специфічній для німців формі виразилося світовідчуття, властиве всій Європі до раціоналістичного Модерну? Уже Фромм розглядав схильність до порядку як наслідок «страху перед свободою». Існує чимало культурних фактів, які можуть бути витлумачені як свідчення особливої покори німців наказам і прескрипціям[24]. Так, Анна Вежбіцка підводить до більш широкого погляду: до визначення несвідомого страху (*Angst*) як джерела прагнення до порядку. Вона дослідила німецькі надписи-заборони і показала їх командний, імпера-



тивний характер в порівнянні не лише з англійськими, а й з австрійськими відповідниками.

В культурологічних дослідженнях Дарендорфа, Нусса, Везерфорда, Вежбіцкої *порядок, die Ordnung* розглядається як ключове поняття німецької національної культури. І, що істотно, це дає можливість по-новому побачити Фаустівську проблему. Адже Фауст у Гете рятується від диявола і перемагає його не в порядку-*Ordnung*'у, а в безмежній і безконечній *силі особистості!* Оптимістичний прогресизм Гете перемагає диявола як двійника і тінь людську, як вічну загрозу нормальному життєутвердженню і як страждання-*Angst*. Це – напівмістичний порив. Німецька містика взагалі предстає як засіб боротьби з дияволом через *співжиття з ним, це християнська тінь диявола, що виражає лютеровий неспокій духу. Демонізація неспокою – спосіб подолання метафізичного Страху – чорнильниця, кинута Лютером в кут його келії, де він побачив сатану.*

І немає потреби в якихось дуже складних і вразливих аналогіях: адже Шопенгауер – це тінь Гете, його Мефістофель, а із Шопенгаура виростає песимістична і трагічна культура німецького індивідуалізму від Вагнера до Ніцше. Такі культурологічні побудови прекрасно узгоджуються із спостереженнями про демонізацію єврея, який набуває рис Мефістофеля і на ділі виступає як двійник і доповнення “німецької сутності”.

Наскільки переконлива така онтологія зла?

Передусім можна вказати на більш прозаїчні мотиви німецького прагнення до порядку, ніж містичні страхи. Акуратність і порядок в германській культурі з'являються раніше, ніж середньовічні чекання апокаліпсису і протестантська етика; можна послатися вже на матеріали давньої германської археології. Можливо, протестантська етика тому і лягла так зручно на німецький побут, що вже мала історичні передумови. Подолання хаосу німецька культурна традиція починала з осередку порядку – із власного дому, *Heim*, поняття якого розширювалося до *Heimat* – батьківщини. Батьківщина, або «рідна сторона», розглядалась як місце, де людина виросла і де вона могла почувати себе в безпеці [9, с. 601]. «Найгірше, що може статися з німцем, – це втрата батьківщини» [25, с. 178]. Батьківщина мислиться тут як звичний порядок речей, в якому кожна людина легко знаходить своє місце.

Зрештою, у всіх народів поділ світу на «свій» і «чужий» базується на уявленні про власний дім як максимально «свій» світ. В німецькому варіанті, можливо, відлунне варварська воєнно-демократична давнина, часи, коли німці колонізували простори Центральної Європи і жили як напіввоєнна громада, здатна за найменшим сигналом привести себе в готовність до дії в загальній військовій організації. Кожен знає своє місце і знаходить його сам – це і є модель німецького *Ordnung*'у, яка походить з бойових порядків.

І тут не така вже велика відстань до традиційного англосаксонського індивідуалізму: адже індивідуальне рішення і індивідуальна відповідальність лежали в основі також і англійського порядку і громадського побуту, що був побутом колонізаторів чужих, кельтських островів. Чіткість, з якою цей давній морський народ реагує на катастрофу, проявляючи глибоко укорінену здатність спокійно рятувати спершу слабших, потім сильніших, найменше шансів залишаючи капітану і керівникам, є проявом не просто альтруїстичної самовідданості, а прекрасно організованого і упорядкованого індивідуалізму. Індивідуалізм есквайрів спускається в міську англійську культуру, але спочатку індивідуалізм утверджується в побуті феодалів – організаторів внутрішньої колонізації Британських островів, що добилися рівноваги з королем і створили парламент на базі давніх інституцій. *Ordnung* по-німецьки теж означає не тільки послухенство, але й розподіл обов'язків і відповідальностей; характерно, що німецьке суспільство грубувато-егалітарне в порівнянні, скажімо, з більш аристократичним австронімецьким. Завоювання нових земель було перетворенням їх на *Heimat* і насадження *Ordnung*'у. Характерно, що в німецькому феодализмі завжди було чітко розподілено права і взаємні обов'язки феодала, його суверена і його підлеглих.

Наведені міркування, суто семіотичні за своєю природою, не здадуться цілком переконливими для істориків (істориків культури і ментальності). Залишається – навіть в елегантній теорії культурних стратегій – не поясненою колосальна різниця в соціальній психології до-просвітницької, перед-Модернної Європи, що породжувала рухи, ґрунтовані на масових страхах *Angst*, і Європою нових часів, в тому числі і Німеччиною після XVIII – XIX століть. Пояснити нацистське провалля в німецькій громадянській і культурній історії традиційними «істинно-

німецькими” співвідношеннями Страху і Порядку тим більше ажніак неможливо.

Аналіз смислових структур, що визначали сприйняття історичного процесу людьми кожної епохи, має бути конкретним. І конкретно мають бути простежені механізми зв'язку індивідуальної поведінки члена спільноти з пануючими в суспільстві раціональними концепціями, нормами поведінки і умонастроями чи соціальними почуттями.

А почуттям не можна вірити на слово. Те, що позірно виглядає як раціональна конструкція, на ділі може бути симптомом неясних страхів, передчуттів і надій, що в свою чергу пов'язані з іншими соціально-психологічними феноменами. Якщо в суспільстві панує темний, неокреслений страх, невизначена тривога, слід на рівні повсякдення шукати джерел *депресії* (*angustia*) десь у надривному волюнтаризмі, в ненормальному наближенні до страждання і смерті, в неминучості брати на себе непосильні рішення. Це здається парадоксальним – адже про який вияв персональної волі і особисті рішення можна говорити в тих традиційних культурах, якими були суспільства європейського Середньовіччя? Але все пізнається в порівнянні. Те суспільно-зумовлене над-Я, та цензура, яку над поведінкою мало в ту епоху суспільство і насамперед релігія, створювали обстановку розриву між нормами і життєвими реаліями. Людина Середньовіччя почувала себе безконечно грішною, – і була нею з точки зору церковної моралі, бо життя було примітивним і вкрай важким, вимагало від кожного страшених зусиль. Адже саме відчуття того, що Бог невпинно стежить за поведінкою кожного і фіксує всі гріхи, чекаючи моменту, щоб воздати, є відчуттям параноїдального страху.

Так приблизно можна уявити загальну схему розкриття смислу тих знакових конструкцій, які тяжіли над свідомістю людей епох, що назавжди відійшли в незрозуміле минуле разом із своїми вірами і розчаруваннями, надіями і страхами, любов'ю і ворожістю.

## ЛІТЕРАТУРА

1. *Мартин Дингес*. Историческая антропология и социальная история: через теорию «стиля жизни» к «культурной истории повседневности». //Одиссей. Человек в истории. 2000. М., 2000.

2. *Bourdieu P.* Zur Soziologie der symbolischen Formen. F.a.M., 1970.
3. *Levi-Strauss C.* Histoire et ethnologie. //Annales.ESC. 1983
4. *Франсуа Артоз.* Время и история. // Анналы на рубеже веков. М., 2002, с. 154. Стаття П.Нора видрукувана в збірнику "Faire de l'histoire, t.I.,
5. *М.Попович.* Рациональність та виміри людського буття. К.,1997.
6. *Франчук В.Ю.* Киевская летопись. - К., "Наукова думка". 1886
7. *B.Bettelheim and M.Janovitz.* Social change and prejudice. N.-Y., 1964, Т.Петтигрю. Расовые отношения в США: социологическая перспектива.//Американская социология. Изд. Толкотт Парсонс. М., 1972.
8. *Наталя Яковенко.* Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI - XVII ст.. К.,2002.
9. *Анна Велъбицкая.* Семантические универсалии и описание языков. М., 1999.
10. *С.С.Аверинцев.* Древнегреческая литература и ближневосточная словесность.
11. Переклад статті. *Я.Ассман.* Монотеизм и память. «Монсей» Фрейда и библейская традиция.//Анналы на рубеже веков. Антология. М., 2002.
12. *Я.Ассман,* Монотеизм и память.
13. *Іез., 2:9, 3:3.*
14. *Жан-Клод Шмитт.* Культура imago. //Анналы на рубеже веков. Антология. М., 2002.
15. *Єремія.* 31, 31-34.
16. *R.Davidson and A.R.C.Leaney,* Biblical Criticism, Penguin ed.; Кристофер Хилл, Английская Библия и революция XVII века. М.,1998.
17. Кристофер Хилл, Английская Библия и революция XVII века. М., 1998.
18. *Велецкая Н.Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов.
19. *Еккл., 1: 14, 15, 17, 18.*
20. *А.Неер.* О книге Кохелет.//Евреи и еврейство. Иерусалим, 1991.
21. *Буття,* 4:25.
22. *Найтхард Бульст.* Почитание святых во время чумы. //Одиссей 2000. М., 2000.
23. *А.Л.Юрганов.* Из истории табуированной лексики.// Одиссей 2000. М., 2000.
24. *Hartmut von Henting.* Vortschritts- u. Ordnungs- Ethos. В., 1996.
25. *Bernard Nuss.* Das Faust Syndrom. Ein Versuch ueber die Mentalitaet der Deutschen. Bonn, 1993.

# ЗМІСТ

Передне слово.....	3
<i>Володимир Фадєєв.</i> Людський розвиток і соціальна справедливість: політика просторового розвитку в Європі.....	5
<i>Галина Носова.</i> Новий регіоналізм та ідентифікаційні процеси в Україні.....	31
<i>Сергій Грабовський.</i> Філософія 3D: «Узвиш», «Ушир», «Углиб». Начерк проблемного поля .....	56
<i>Галина Ковadlo.</i> Простір культури та моральна свідомість (деякі філософсько-методологічні аспекти).....	68
РУБРИКА: ФІЛОСОФСЬКІ ПОСТАТТІ....	
<i>Мирослав Попович.</i> Пізнання і логіка дії.....	89

Наукове видання

Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

## ФІЛОСОФСЬКІ ДІАЛОГИ'2020

Соціокультурні чинники просторового розвитку України:  
ціннісно-сміслові аспекти

---

Художнє оформлення: *Г.І. Шалащенко*

Комп'ютерна верстка: *Н.Б. Пчельник*

Авторська редакція.

Підписано до друку 25 жовтня 2020 р.)

Формат 60x84 1/16 Друк.офс. Папір офс.

Ум.-друк.арк. 7,75. Гарнітура Times. Наклад 500 прим.

У збірнику публікуються деякі матеріали дослідницького проекту «Соціокультурні чинники просторового розвитку України: ціннісно-смыслові засади національної стратегії», що виконувався науковцями Інституту філософії

