

**НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ ПОЛІТИЧНИХ І ЕТНОНАЦІОНАЛЬНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ
ІМ. І.Ф.КУРАСА**

ЛАРИСА НАГОРНА

**СОЦІОКУЛЬТУРНА ІДЕНТИЧНІСТЬ:
ПАСТКИ ЦІННІСНИХ РОЗМЕЖУВАНЬ**



**Київ
2011**

УДК 32.332.142 (477) «20»
ББК 66.3 (4 Укр)
Н-16

*Рекомендовано до друку вченою радою Інституту політичних
і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф.Кураса НАН України.
(Протокол № 4 від 30 червня 2011 р.)*

Нагорна Л.П.

Н-16 Соціокультурна ідентичність: пастки ціннісних розмежувань. – К.,
ІПіЕНД ім. І.Ф.Кураса НАН України, 2011. – 272с.

ISBN 978-966-02-6125-9

Монографія представляє український соціум у контексті його субкультурної диференціації й ціннісної варіативності. Місце і роль соціокультурних ідентичностей (етнічних, територіальних, професійних, гендерних, релігійних та інших) аналізуються з врахуванням домінуючих у різних сегментах поляризованого соціуму ціннісних настанов та поведінкових стереотипів. Головний акцент зроблено на осмисленні ризиків і загроз, породжених травмованою історичною пам'яттю, антинормічністю політичних орієнтацій і сформованою на цій основі диверсифікацією суспільної свідомості.

Розрахована на політиків, науковців, журналістів, студентів – усіх, кого цікавлять реалії української незалежності.

ISBN 978-966-02-6125-9

©Інститут політичних і етнонаціональних
досліджень імені І.Ф.Кураса, 2011
©Нагорна Л.П., 2011.

ЗМІСТ

Вступ.....	4
Розділ I. Соціокультурна ідентичність: структурування предметних полів	13
1. Проблема категоризації й ієрархізації ідентифікаційної сфери.....	13
2. Тезаурус соціокультурної ідентичності: шляхи осучаснення.....	47
3. Ідентифікаційні процеси у вітчизняному політичному полі: методологія й методи дослідження.....	58
Розділ II. Культурно-ціннісна самоідентифікація: синхронічний аспект	76
1. Соціокультурна підсистема суспільства: парадокси запізненого націєтворення.....	76
2. Ідентифікаційні кризи: вчора й сьогодні	96
3. Конкуренція альтернативних ідентичностей: ризики негативної мобілізації	109
4. Мовний контекст ідентифікаційних практик.....	128
Розділ III. Самоідентифікація в символічному просторі: діахронічний аспект	142
1. Раціональний та магічний типи свідомості.....	142
2. Самоідентифікація у контакті з Історією: історична свідомість.....	161
3. Культура історичної пам'яті.....	178
Розділ IV. Шляхи й механізми соціокультурної інтеграції.....	203
1. Моделі соціогуманітарної політики: парадокси відкритості	203
2. Етнонаціональний компонент політики ідентичності: напрями модернізації.....	221
3. Моральність у політиці ідентичності як консолідаційна стратегія.....	238
Післямова	261

ВСТУП

Апокаліптичні пророцтва, мода на які не проходить від біблійних часів до наших днів, здається, починають справджуватися. Якщо не відхилення земної осі як наслідок катастрофічних землетрусів, то озвучений провідними політичними гравцями світу новий етап переважанню глобальної архітектури створять зрештою життєвий контекст, в якому навряд чи вдасться затишно почуватися і нам, і нашим нащадкам. Ланцюг кривавих подій у Північній Африці і на Близькому Сході – зайвий доказ того, що адекватної реакції на виклики ХХІ століття людство ще не виробило. Надто часто голос розуму стає нечутним у вирі пристрастей, породжуваних як ображеними людськими почуттями, так і майновими інтересами та амбіціями можновладців.

Що ж змінилося у світі упродовж перших десяти років третього тисячоліття? Змінилися не так ми самі, як наші уявлення про механізми суспільного розвитку. Ще зовсім недавно функція рятівного кола від імовірних катаклізмів відводилася науково-технічному прогресу. Ступінь розвинутої держави і її здатності гарантувати безпеку своїм громадянам визначався майже виключно економічними й технологічними детермінантами. Нині така впевненість істотно похитнулася. Принаймні в ряд із традиційними трьома опорами сталого розвитку (економічна життєздатність – соціальна рівність – екологічна відповідальність) стала „четверта опора” – соціальна і культурна активність громадян. Вдало уведена Джоном Гоксом у науковий обіг метафора культурної активності стала стрижнем нової гуманітарної філософії. Налаштованість на соціальну взаємодію, культурна компетентність і відповідна поведінкова стратегія розглядаються нині як найбільш ефективна реакція на виклики ХХІ століття і як реальна запорука гарантування безпеки у складному, непрогнозованому світі.

У новому контексті значних змін зазнала уся просторово-часова матриця модерності, в основі якої упродовж кількох століть лежала телеологія часової лінійності. Незалежно від дискусій на тему завершеності чи незавершеності проекту Модерну гуманітарії дійшли нарешті згоди щодо домінування у сфері соціального пізнання нелінійної, ризоматичної, самовідтворюваної парадигми цілепокладання. Те, що називають сьогодні „трансмодерністю” або „контрмодерністю”, являє собою своєрідний неокосмополітизм із визнанням культурної багатфакторності одним з головних рушіїв суспільних змін. Його фундаментом є констатація того, що саме соціальний досвід людини і ступінь її культури упродовж усієї історії людства виступали цивілізуючим началом і мірилом поступу. Звідси людиноцентризм як домінанта соціального аналізу, звідси ж і парадигма знань як критерій розвинутої й запорука руху до майбутнього, орієнтованого на самовдосконалення. Соціальний динамізм виступає як головна передумова створення такого симбіозу права й моралі, який забезпечуватиме сталий розвиток,

створюватиме гарантії як від крайнього традиціоналізму, так і від руйнівного радикалізму.

Дослідники дедалі частіше пишуть про своєрідний культурологічний імперіалізм – глобалізація диктує людині певні, значною мірою уніфіковані, норми поведінки, правила спілкування, манери. В уяві філософів уже почали вимальовуватися обриси нового, гуманітарного універсалізму, орієнтованого на культурну інтеграцію, загальнолюдські ідеали й цінності¹. Але райдужні прогнози повсякчас руйнуються під тиском спотвореного бачення місця й ролі традиційних, фундаментальних цінностей, і саме по лініях ціннісного незбігу вибудовуються осі поляризації й кристалізуються протестні настрої. Глобалізація супроводиться фрагментацією й химерно переплітається з нею. Навряд чи вдало сконструйовані формули глокалізації передають усю складність взаємовідносин на цивілізаційних стиках, допомагають до кінця зрозуміти підґрунтя „війни й миру культур”. Адже на практиці далеко не завжди вдається поєднати політичні принципи конституційних демократій із цінностями, які вважаються пріоритетними в локальних культурах. І саме соціокультурні відмінності створюють, за Дугласом Нортон, той „ефект колії”, який змушує ту чи іншу державу рухатися у заданому напрямі з у край обмеженими можливостями вибору².

З цього погляду надзвичайно важливим уявляється формування концептуальних основ сучасної гуманітарної політики в руслі забезпечення дійових механізмів групової та індивідуальної ідентифікації на основі самоорганізації, толерантності, діалогу культур. Соціокультурній ідентичності належить особлива роль як чиннику вибудови консолідуючих ціннісних систем, об'єднуючих типів орієнтацій, соціалізації на ґрунті взаємодії. Соціальні колективи лише тоді є тривкими, коли їхні члени добровільно згуртовуються навколо цінностей культури. Саме культура є тим генетичним кодом, яка забезпечує розвиток людства в руслі створених ним упродовж тривалої еволюції традицій і цінностей.

За визначенням російського філософа В.Стьопіна, „універсалії культури функціонують як своєрідні гени соціальних організмів”. Стратегії цивілізаційного розвитку пов'язані з програмами діяльності, які виробляються у сфері культури. Якщо розуміти соціальний час як певний часовий етап відтворення соціального життя, то його базовою основою виступають смисли світоглядних універсалій, фундаментальні цінності, культурні інновації. Щоб суб'єктивне стало інтерсуб'єктивним – із включенням у потік культурної трансляції, мають „працювати” два взаємопов'язані вектори людської діяльності – зміна себе і зміна середовища. В епохи криз і кардинальних зрушень (а саме в таку епоху ми живемо) нова самоідентифікація неминуче пов'язана з пошуком інноваційних ідей, зразків поведінки, ціннісних орієнтирів³.

Питома вага соціокультурної ідентичності у наш час зростає під значним тиском технологічних і технократичних різновидів соціального універсалізму. Глобалізаційні процеси супроводяться „розмиванням”

національно-громадянських ідентичностей, особливо у тих країнах, де останні з тих чи інших причин лишаються „недосформованими”. Нові соціальні й культурні ідентичності – від цивілізаційної до локальних – виникають під впливом бурхливих соціотрансформаційних процесів і неминуче вступають у суперечність як із традиційним етнічним світобаченням, так і з ідентифікаційними установками, базованими на державному суверенітеті. Те, що зовні, за Р.Робертсоном, має вигляд „взаємопроникнення універсалізації партикуляризму й партикуляризації універсалізму”, на практиці обертається розхитуванням підвалин національних держав⁴. Неоднозначним є і вплив переідентифікацій на соціально-психологічне самопочуття громадян. Одні легко адаптуються до нових реалій і відчують себе органічно в „європейському одязі”. Для інших руйнування усталених ідентичностей може обернутися дискомфортом і навіть втратою світоглядних орієнтирів.

Недосформовані ідентичності (а вітчизняна національно-громадянська є саме такою) особливо вразливі перед натиском нових глобалізаційних викликів. За умов відсутності цілісного бачення національних інтересів і пріоритетних стратегічних цілей індивідуальні, групові, професійні та інші різновиди ідентифікаційних установок перебувають у стані конфліктної взаємодії і створюють критичний рівень аксіологічної демаркації із взаємонакладанням справжніх та уявних деформацій. Парадокси запізненого націєтворення обертаються відродженням етноцентризму, який руйнує суспільну тканину, продукує конфлікти цінностей і викривлені гетеростереотипи. Полярні ідентифікації створюють феномен суспільного розмежування, яке в суспільстві часто сприймається як розкол.

Україна дає сьогодні світові переконливу ілюстрацію того, що ціннісні конфлікти, які М.Вебер вважав „провиною богів”, насправді є провинною людей, нездатних досягнути глибини ризиків, спричинених не в останню чергу доволіно обраними, недосконалими процедурами оцінювання. Світ цінностей не є світом реально існуючих сутностей; це світ уявлень про Добро і Зло. Аксіосферу створюють соціуми, і цивілізованими вважаються ті з них, в яких системи цінностей, навіть різноспрямованих, не стикаються у непримиренному протиборстві. Коли ж в системах оцінювання домінують настрої реваншу, смакові уподобання, ранжування на „своїх” і „чужих”, суспільства приречені на розтрату соціального й культурного капіталу у беззмістовних дискусіях навколо того, хто є більшим, а хто меншим патріотом. Індивідові такі сутички загрожують цілковитою втратою ціннісних орієнтирів; люди або втрачають інтерес до політики як такої, або активно включаються у „перетягування каната”, розширюючи простір безвідповідальності й соціального цинізму.

Внаслідок гострої конфронтації у вітчизняному політикумі український соціум уже не сприймає навіть самої постановки питання про консолідаційні цілі. Попри постійно присутню в політичному й науковому

дискурсі риторичу примирення розмежовані не так ідеологіями, як власною непримиренністю політичні сили зазвичай педалюють саме ті сюжети, які поляризують соціум, створюють у ньому нові лінії потенційної конфліктності. На цьому фоні буйним цвітом розквітає популістська риторика, орієнтована здебільшого на маргінальні верстви суспільства. Про національну ідентичність згадують здебільшого тоді, коли вже вкотре доводиться констатувати її кризовий стан або практичну відсутність.

За таких умов лише культура (і вибудована в її руслі система продукування та трансляції цінностей) здатна виступати в ролі „втихомирювача пристрастей” і регулятора соціальних відносин. Нові інформаційні технології небачено розширюють діапазон культурних впливів, підводячи людство до своєрідного аксіологічного імперативу – пріоритету загальнолюдських цінностей над усіма іншими. Але не можна закривати очі і на протилежний процес – розширення простору антикультури не тільки поглиблює демаркаційні лінії, але й продукує антицінності, які доволі часто стають знаряддям у руках маніпуляторів. Уявна легкість здобуття інформації через систему соціальних мереж значно полегшує їм завдання впливу на суспільну свідомість. Дослідження ідентифікаційної сфери за цих умов перетворюється в одне з першочергових завдань соціогуманітаріїв.

Доводиться, на жаль, констатувати, що реалії фінансово-економічної кризи 2008 – 2010 рр., ускладнені в Україні гострим політичним протистоянням, вкрай негативно позначилися на соціальному самопочутті громадян. Наслідком стало поглиблення ідентифікаційних криз з усіма супутніми явищами – втратою осмисленої перспективи, розмиванням смислоутворюючих критеріїв, схильністю до навіювання, помітною активізацією проявів конфронтації і нетолерантності. Збільшується варіативність ціннісних орієнтацій, що доводить до крайньої межі процес диверсифікації суспільної свідомості. Дедалі гостріше даються знаки прояви антиномії у свідомісній сфері: протистояння двох взаємовиключних проектів націєбудівництва сприймається як об’єктивна даність і водночас як глухий кут. Особливо небезпечними є антиномії свідомості у середовищі гуманітарної інтелігенції, значна частина якої орієнтована на традиціоналізм більшою мірою, ніж на модернізацію відносин у соціокультурній сфері.

Реальною загрозою для самих підвалин цивілізованого співжиття є постійно відтворювана база для поглиблення соціальної нерівності: співвідношення сумарних доходів 10% найбагатших і 10% найбідніших у 2000 році становило 1:26, а у 2006 – вже 1:40⁵. Дедалі зростаючий розрив між апетитами елітних верств і можливостями основної маси громадян створює ситуацію взаємонерозуміння й роздратування, в якій про формулювання пріоритетних напрямів розвитку, загальнозначущих цілей і цінностей можна лише мріяти. Домінування групових, доволі часто за ознаками клановості, пріоритетів, сугестивність з виразними ознаками

різноспрямованості нав'язуваних суспільству культурних (і антикультурних) кодів збільшують піддатливість соціуму до популістських гасел, руйнуючи навіть видимість гармонії між національно-громадянським самовизначенням та іншими різновидами культурних ідентифікацій.

Для значної частини громадян такий стан проявляється відчуттям невпевненості у завтрашньому дні, тривожними очікуваннями, зниженням критеріїв самооцінки і втратою стимулів до самовдосконалення. У багатьох він супроводиться соціальною дезадаптацією, депресивними розладами, проявами немотивованої агресивності. Дехто шукає вихід у заглибленні в лабіринти магічної сфери свідомості – з упованнями на астрологів, екстрасенсів, ворожок тощо. Все це руйнує усталені структури соціального життя, розширює простір асоціальності й антикультури.

Отже, осмислення місця і ролі культури у захисті консолідованої соціальності, а також ризиків і загроз, породжуваних диверсифікацією суспільної свідомості, може бути завданням, вартим концентрації колективних дослідницьких зусиль. Доводиться, на жаль, констатувати, що тривалі й малопродуктивні дискусії навколо місця й ролі національної ідентичності істотно зменшили градус інтересу до ідентифікаційних практик як таких. Соціокультурним ідентичностям у цьому контексті особливо „не щастить”. По-перше, їх доволі багато. По-друге, як показав ще М.Вебер, на відміну від історії господарства, яка піддається осмисленню в рамках економічного раціоналізму, сфера культури та права – це майже всуціль царина ірраціональностей⁶. По-третє, хронічна неувага вітчизняних політиків до гуманітарної сфери створила у соціумі стійке ставлення до культури як чогось другорядного й маловартісного.

Гіпотезою даного дослідження є застосування концепту антиномії до аналізу вітчизняної суспільної свідомості. Зростання ролі суб'єктності й критичної налаштованості у свідомісній сфері супроводиться поглибленням усіх демаркаційних ліній у традиційно розколотому соціумі. Соціологи розглядають антиномічність як форму кентавризму сучасної суспільної свідомості, притаманну багатьом соціумам у кризові періоди⁷. В Україні виразно сформувалися дві підтримувані досить впливовими політичними силами позиції у ставленні до минулого, сучасного і майбутнього, причому кожна сторона вважає свою систему аргументів єдиною вірною і має досить високий (приблизно 50:50) ступінь суспільної підтримки. Оскільки реально ці позиції (назвемо їх умовно модерністською і традиціоналістською) є взаємовиключними, процеси диверсифікації в усіх сферах мають тенденцію до поглиблення. Опозиція відверто закликає до опору існуючому режиму (аж до „Французької революції”), що у знервованому й поляризованому соціумі може призвести до непередбачуваних наслідків. У середовищі еліт відсутнє усвідомлення того, що шлях реформ треба пройти і що черговий їх провал може відкинути країну далеко назад.

За таких умов результат політичного протиборства (на плідний діалог надії поки що немає) залежатиме від стану політичної культури і відповідних етичних настанов. Уведена італійцем П.Вагнером категорія „соціетальне саморозуміння” у світлі вітчизняних реалій набуває значення методологічного ключа до реалізації культурного впливу на всю сферу соціальності. Надзвичайно багато важитиме утвердження ставлення до культури як до самоорганізованої, динамічної цілісності, що справляє визначальний вплив на всю систему політичного й ідеологічного виховання. С.Кримському вдалося просто і ясно окреслити значення культури як системи перенесення цінностей сучасності у буття людини, у смисл її життєдіяльності з урахуванням досвіду минулого і перспектив майбутнього: „стихія людськості і стихія культури суміщуються в історичному досвіді суспільного розвитку”.

Подвійність суспільної ролі культури визначається тим, що вона водночас виступає і як продукт життєдіяльності, і як результат ціннісного освоєння цього продукту. „Культура постає як смислотвірна система. У ній долається розрив між буттям і значенням, фактом і смислом”⁸. А отже, саме рівнем культури і ефективністю механізмів трансляції її здобутків – як у просторі сучасності, так і у ставленні до минулого – найдоцільніше вимірювати ступінь цивілізованості соціумів і ефективності політики ідентичності. Точно так само цей рівень є мірою компетентності індивіда, його здатності до усвідомленого самовизначення і готовності до взаємодії на основі взаємоприйнятних у даному суспільстві норм і правил.

Доводиться, однак, констатувати, що проблеми консолідації українського соціуму серйозно ускладнені обставиною, яку соціологи вкладають у формули широкої субкультурної варіативності чи субкультурної диференціації. Йдеться про наявність на орбіті базової культурної системи соціуму цілого ряду субкультур – професійних, молодіжних, етнічних, територіальних, релігійних та інших – з власними специфічними рисами, орієнтаціями, формами активності, способами дій, стилями культурного споживання тощо. Далеко не всі вони орієнтовані на підтримання соціокультурної єдності соціуму, значна їх частина опиняється на маргінесі або в опозиційному просторі. За умов кризи довіри, що стала домінантою вітчизняного суспільного життя, субкультурна варіативність стає додатковим чинником поляризації.

Враховуючи той факт, що ціннісна неоднорідність соціуму є одним з ключових факторів соціальної динаміки, легко припустити, що „традиція конфлікту” (формула Р.Колінза) ще доволі довго впливатиме на суспільну атмосферу в країні. Важче спрогнозувати ступінь породжуваних цією обставиною ризиків: чи залишаться конфлікти в рамках „нормальності”, чи не перетворяться у „патологічні”? Виходячи з сьогоденного, украй нерівноважного стану українського соціуму, навіть найбільш компетентні аналітики утримуються від категоричних прогнозів. Давно доведено: слова у розжареній ситуації легко матеріалізуються. А

події у країнах Середземномор'я та Близького Сходу показали, що сучасні засоби комунікації включно з Інтернетом здатні до мінімуму скорочувати дистанцію між риторикою і руйнівними діями.

Запропонована американським політологом Г.Хейлом „циклічна модель” для пояснення феномена „кольорових революцій” орієнтує на відхід від модних донедавна транзитологічних парадигм і на врахування клієнт-патрональних чинників, що детермінують поведінку місцевих еліт. Хоч вона хибує на очевидні спрощення, заслуговує на увагу принаймні акцент на суб'єктивних чинниках. Хоча, зазначимо у дужках, долю країн на пострадянському просторі визначатимуть в кінцевому рахунку не „патрональні президентства”, а стан політичної культури громадян.

Усвідомлення вичерпаності інституційних, базованих на причинно-наслідковому підході, парадигм у дослідженні соціальної реальності проклало шлях до „культуралізації” соціального. У поле зору аналітиків дедалі частіше потрапляють не лише цінності, але й канали їх трансляції й засвоєння. Утверджується максимально широке трактування культури – і як усього матеріального й духовного багатства, створеного людством, і як того, що можна вважати людським у соціумі і в індивіді – внутрішньої дисципліни розуму й почуттів, освіченості, моральності, інтелектуальності, тактовності, почуття власної гідності, сполученого з повагою до Іншого.

Культурний процес неодмінно включає в себе творчість і співтворчість, долання стереотипів, і саме це вводить культурні конструкти у найширшу сферу соціальних відносин. Не кожен створений цивілізацією артефакт є культурною цінністю, але справжні культурні цінності існують поза часом і простором, що і робить культуру загальнолюдським надбанням. Утім, тривалі дискусії навколо „культурного повороту” засвідчили: „битви за культуру” триватимуть ще довго. І все ж „понятійний міст” між прибічниками різних підходів вибудовується саме навколо місця й ролі культури у процесах соціалізації і у формуванні почуттів громадянськості й патріотизму. Саме тому проблеми соціокультурної ідентичності заслуговують на всебічне осмислення й дискурсивну репрезентацію.

Не можна, однак, не бачити об'єктивних труднощів, з якими стикається дослідник соціокультурних феноменів. Їх, як це переконливо довів ще П.Сорокін, неможливо розмістити в будь-якому геометричному просторі, а тому слабо піддаються соціальному аналізу і їхні просторові зв'язки – дистанція, близькість, віддаленість тощо. Соціокультурний простір відрізняється від усякого іншого тим, що він не стільки кількісний, однорідний та ізотропний, скільки якісний, неоднорідний, фрагментований. Соціологічні методи досліджень соціокультурних ідентичностей теж не надто ефективні – виміряти ступінь бідності, релігійності чи схильності до агресії на основі суб'єктивних відчуттів респондента майже неможливо. Очевидно, саме цим пояснюється

порівняно слабка розробленість проблематики соціокультурної ідентичності порівняно з іншими різновидами ідентичностей.

В аналізі суспільної свідомості доводиться орієнтуватися не стільки на сукупність групових ціннісно-нормативних систем, скільки на узагальнений образ-ідеал групи й конкретної людини. Така, застосовуючи термін С.Московічі, образна об'єктивація створює ґрунт для між-суб'єктних зіставлень і порівняльних досліджень інтеркультурних зв'язків. Однак складності самої процедури оцінювання збільшують ступінь суб'єктивізму в оцінках. У вітчизняних умовах існує до того ж (і має тенденцію до поглиблення) серйозна небезпека імітаційності у відносинах між владою й соціогуманітарною наукою, про яку ще два роки тому попереджав Ю.Левенець. Влада не чує науковців, вбачаючи у їхній аналітиці лише „чисту теорію”, придатну хіба що для легітимізації її дій і цілей. З іншого боку, у соціумі наростає справді самовбивчий потенціал антиінтелектуальних настроїв, які вже самі по собі є благодатним ґрунтом для посилення авторитарних тенденцій. Ризики повернення на безплідний, тупиковий шлях розвитку за таких умов зовсім не виключені⁹.

Зрозуміло, що проблеми культурно-цивілізаційної співпричетності надто масштабні, щоб в одній невеликій книжці представити їх в усій повноті й багатогранності у параметрах великої країни з грандіозними соціальними контрастами й подиву гідним культурним розмаїттям. Кластер соціокультурних ідентичностей в Україні включає в себе до десяти різних типів ідентичностей – соціальних, професійних, гендерних, територіальних, етнічних, культурних та інших, і розгляд кожної з них зокрема заслуговує на спеціальне дослідження. Автор даної праці зосереджує увагу лише на деяких загальних, переважно теоретико-методологічних, проблемах соціокультурної ідентифікації в Україні. Радше це авторські, можливо, багато в чому суб'єктивні, роздуми про непросту ситуацію в країні з майже полярними відмінностями соціально-групових інтересів, ціннісною амбівалентністю, травмованою історичною пам'яттю і контркультурними тенденціями у молодіжних (і не тільки) поведінкових стереотипах. Частково завдання автора полегшується тим, що проблеми ідентичностей докладніше розглядалися у попередніх монографіях – „Національна ідентичність в Україні” (2002), „Політична мова і мовна політика: діапазон можливостей політичної лінгвістики” (2005), „Регіональна ідентичність: український контекст” (2008) та ін.

У свій час Д.Лихачов передбачив: у вік машин і роботів „на людину ляже найтяжче і найскладніше завдання бути людиною”¹⁰. Лише тепер, коли реалізуються грандіозні програми соціальної інформатизації і перебудовується увесь звичний життєвий ритм, можна оцінити прозорливість цього передбачення. Чи виявляться на висоті нових завдань бізнесмени, банкіри, оператори, програмісти – люди нової формації, поки що надмірно зациклені на пріоритетах ринку і магії

легкого прибутку? Чи зрозуміють матеріальну й моральну відповідальність, яка лягає на їхні плечі? Спробуємо пошукати відповіді на ці питання, пильніше придивившись до непростих українських реалій.

¹ Див., напр.: *Гарпушкин В.Е.* Социальный универсализм: новый взгляд // Социс. – 2010. – № 9. – С.17 – 25.

² *Норт Д.* Понимание процесса экономических изменений. – М., 2010. – С.15.

³ Куда идет российская культура? (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. – 2010. – № 9. – С.6 – 15.

⁴ Див. *Снайбі Т.* Європейські національні держави і глобалізація // Глобалізація. Регіоналізація. Регіональна політика. Хрестоматія з сучасної зарубіжної соціології регіонів. – Луганськ, 2002. – С.76 – 78.

⁵ *Іващенко О.* Про анатомію економічної нерівності в сучасній Україні: соціологічні дослідження // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2010. – № 4. – С.34

⁶ *Вебер М.* История хозяйства. Город. – М., 2001. – С.21 – 22.

⁷ Див., напр.: *Тощенко Ж.Т.* Антиномия – новая характеристика общественного сознания в современной России // Социс. – 2010. – № 12. – С.3 – 18.

⁸ *Кримський С.* Культура розкриває внутрішню безмежність людини // Культурологічна думка. – 2009. – № 1. – С.18 – 26.

⁹ *Левенець Ю.* Переднє слово // Сучасна українська політика. Аналітичні доповіді Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім.І.Ф.Кураса НАН України. – К., 2009. – С.4 – 5.

¹⁰ *Лихачев Д.С.* Письма о добром и прекрасном. – М., 1989. – С.106.

РОЗДІЛ I

СОЦІОКУЛЬТУРНА ІДЕНТИЧНІСТЬ: СТРУКТУРУВАННЯ ПРЕДМЕТНИХ ПОЛІВ

1. Проблема категоризації й ієрархізації ідентифікаційної сфери

Поняття „ідентичність”

Процес самоусвідомлення будь-якої людини починається з пошуку відповіді на питання „хто я?”, „що мене поєднує з іншими і що від них відрізняє?” З роками відповіді на ці питання усталюються, перетворюючись у своєрідну „Я-концепцію”. На результати особистого досвіду накладаються самооцінки (здебільшого позитивні), емоційні переживання (часто з негативним підтекстом), рефлексії щодо побаченого й почутого на свою адресу. Наше „Я” пильно оберігає психіка, урівноважуючи позитиви й негативи. Але в її функціонуванні можливі збої, і тоді людина стає розгубленою, неврівноваженою, імпульсивною, піддатливою емоційним впливам.

У протиставленні „ми” і „не-ми”, з якого почався процес появи людини і соціуму, фахівці-мовознавці вбачають і першу соціальну класифікацію, і першу лексико-семантичну опозицію. „Ми” і „наше” – це були перші слова, які освоїла людина, причому вже тоді „наше” означало добре, а „не наше” – погане. „У центрі мовної картини світу стоїть людина: у мовному акті вона виступає як промовляюче „я”, в системі мови – як формуюче соціальне бачення Універсуму колективне „ми”¹.

Людині як унікальній особистості притаманне прагнення до утвердження своєї винятковості й неповторності. Але не меншою мірою вона прагне – частіше несвідомо – до ототожнення себе із членами певної групи і співвіднесення своєї поведінки із прийнятими у цій групі еталонами. У такий спосіб вона захищає власний життєвий простір від усього небажаного, зловісного, незрозумілого. „Ми знаємо, ким ми є, лише після того, як дізнаємось, ким ми не є, і часто лише тоді, коли знаємо, проти кого ми”². Приблизно те саме відбувається на груповому рівні, але механізми взаємодії тут складніші і більше підвладні політичному чи ідеологічному тиску.

У найширшому значенні ідентичність – це один з головних механізмів особистісного освоєння соціальної реальності, фундамент системи смислоутворення на основі індивідуального чи групового вибору. Поняттям „ідентичність” передається здатність особи чи групи усвідомлено й адекватно визначати своє місце в соціумі і коло тих опорних цінностей, які диктують стиль їхньої поведінки. Ідентичність окреслює символічне поле, яке засвідчує включеність індивіда у соціум, створює системи соціально значущої орієнтації. „Ідентичність – найважливіший акт самоусвідомлення суспільством і у ньому кожною особистістю

самих себе, сутнісних основ свого буття в історії... Проблема ідентитету й ідентифікації – це проблема того, як мислить, відчуває й діє людина в усіх формах своєї втіленої єдності зі своєю історією, культурою, духовністю, з позицій будь-якої форми свого соціально, економічно, політично стратифікованого буття”³.

Через власну ідентичність людина прилучається до універсуму загальнолюдських цінностей – соціально значущих уявлень, понять, форм поведінки. Її соціалізація відбувається у найближчих до неї ланках суспільної організації шляхом засвоєння норм і ролей, прийнятих у цих сегментах соціуму. Розширення її повсякденного світу відбувається як завдяки її власним зусиллям, так і через впливи родинного оточення, школи, інших суспільних інститутів. Суспільство виявляє кровну заінтересованість у тому, щоб спосіб мислення, уподобання й дії кожного індивіда відповідали певним критеріям цивілізованого співжиття. А для індивіда важливим є відчуття власної компетентності, комунікабельності й дієздатності, що забезпечує потрібність для суспільства його здібностей і зусиль.

Процес соціалізації людини проходить три стадії, не обов’язково розведені у часі: пізнання себе; пізнання Іншого; моделювання себе на місці Іншого і, відповідно, своєї поведінки щодо нього. З певними відмінностями аналогічний процес відбувається у міжгруповій взаємодії. Усвідомлена ідентичність творить пласти лояльностей, політичні класифікації, визначає параметри ідеологій. Притаманна їй логіка співпричетності перетворює населення на спільноту і, зрештою, стає підвалиною єдності соціуму. Водночас у кризових умовах ідентичність здатна стати прискорювачем процесів негативної мобілізації, чинником делегітимізації політичної влади, каталізатором „інстинктів натовпу”.

У системі соціогуманітарних наук поняттям „ідентичність” позначається психосоціальний феномен, який дає змогу аналізувати структуру ціннісних смислів, досліджувати базові потреби людини чи групи, коло їхніх інтересів і уподобань, рівень їхніх здібностей і рольових функцій. Продуктивність терміна створюється його здатністю поєднувати соціальне з індивідуальним – внутрішня солідарність людини з груповими ідеалами й стандартами перетворює її саму у соціально-культурний феномен із певними якісними характеристиками. Синтез двох ідентичностей – соціальної й особистісної – включає індивіда у загальнолюдський просторово-часовий континуум.

Політична психологія запропонувала виділяти у структурі особистості, яка визначає ідентифікаційні параметри, три компоненти: когнітивний, афективний і поведінковий. Перший становить фундамент політичної свідомості; в його основі лежать ціннісні уявлення й настанови, що є індикаторами соціальної регуляції. Афективний компонент пов’язаний зі сферою підсвідомого, тут чіткіше даються знаки емоційної початка, які зрештою й формують Я-концепцію. Поведінковий компонент унаочнює ідентичність, робить її „видимою” завдяки особливостям демонстрованого індивідом чи групою стилю міжособистісних відносин.

У соціогуманітарній сфері наукового знання ідентичність – термін настільки ж загальнозживаний, наскільки розмитий. Суспільна думка другої половини ХХ століття революціонізувала політичний простір, зробивши це запозичене з психології поняття універсальним інструментом аналізу свідомісних конструктів. Ідентичності досліджують філософи, соціологи, історики, культурологи, соціальні психологи. Аналіз суспільних реалій крізь призму теорій ідентичності став своєрідною модою і, як усяка мода, є об'єктом жорсткої критики. Соціальні конструктивісти, здається, зуміли переконати всіх у тому, що ідентичності не є чимось цілісним і визначеним – це рухлива, двозначна, мінлива, дискурсивно сконструйована субстанція, яка до того ж девальвує від частого застосування у соціогуманітарних науках. Політизація ідентичностей теж не додає авторитету категорії, яка виявилася придатною не лише для обґрунтування різних поглядів і підходів, але й для маніпулювання масовою свідомістю.

Конструювання ідентичностей із творенням відповідних символів, міфів, ліній демаркації відбувається у соціумі, і цей процес у принципі не може бути ціннісно нейтральним. У залежності від уже сформованого ціннісно-нормативного середовища і співвідношення політичних сил у кожному суспільстві відбувається боротьба інноваційних та традиційних ідентифікаційних стратегій. Частина еліти (у цивілізованих соціумах вона становить переважну більшість цієї соціальної групи) орієнтується на виклики часу, універсалістські цінності та комунікаційні новації – сформований на цій основі різновид ідентичностей іноді називають „прогресуючим”. Інша частина віддає перевагу апеляції до культурних джерел, і тоді говорять про регресивні, підпорядковані завданням збереження, ціннісні системи. Не варто однозначно ототожнювати останні з регресом; зрештою, у традиційній налаштованості немає нічого поганого доти, поки традиційність не змикається із орієнтацією на архаїку чи національну мегаломанію. Так чи інакше, у кожному соціумі ідуть складні й неоднозначні процеси переструктурування ідентичностей і реорганізації структур свідомості. На пострадянському просторі, де ще даються взнаки наслідки „ціннісних революцій” (термін Ю.Шайгородського), розбалансованість ідентифікаційних систем вкупі з інституційними змінами зумовлює складний симбіоз явищ світоглядно-етичної індиферентності та вербальної агресивності.

За О.Злобіною та О.Резніком, існування багатьох груп ідентифікації породжує проблему позиціонування в соціальному просторі, коли одні й ті самі учасники взаємодії утворюють залежно від контексту різні конфігурації „своїх”, „чужих” та „інших”. Чим масштабнішою є група „інших”, тим більше в ній різноманітних підмножин. Ідентичність може бути стійкою, ситуаційною, слабкорефлексивною. В умовах швидкої зміни ціннісних систем на передній план виходить побудова ідентичності шляхом протиставлення. У таких випадках говорять про заперечувальну або негативну ідентичність. Крайнім виявом такої ідентич-

ності є т.зв. полемічна ідентичність – з відкиданням будь якого креативного потенціалу політики⁴.

Природно, що багатозначність терміна, ускладнена протилежними поглядами на його зміст, робить ідентичність предметом постійних дискусій, у ході яких поняття дедалі більше розмивається. Навряд чи З.Фрейд, якій увів поняття „ідентичність” для аналізу депресивних станів, сновидінь, відносин між батьками й дітьми, міг передбачити той величезний спектр значень, якого набув цей термін у наш час. Ним позначають і систему світосприймання, і „відчуття належності”, і ареал особистісних самоідентифікацій, і об’єкт наукової рефлексії, і в усіх цих випадках концепт ідентичності лишається до кінця непроясненим. Хтось вбачає в ідентичності постійну константу, заміник категорії „національний характер” і один із багатьох зрізів політичної культури. Більшість дослідників розглядає ідентичність як дискурсивний конструкт, що постійно формується й реформується, відбиваючи як ситуаційні зміни, так і політичні цілі.

„Ідентичність” – небезпечне слово. Воно не має пристойного вживання” – таку думку обстоював відомий історик Тоні Джадт. Його обурювало, приміром, те, що у Франції й Нідерландах штучно підживлюваними „національними дебатами” про ідентичність прикривають політичне використання антиімміграційних настроїв, а також відверту спробу перемкнути економічне невдоволення на меншини. З другого боку, емігрантські групи, що вважають себе дискримінованими, посиленнями на ідентичність доволі часто обґрунтовують завищені соціальні претензії й особисті амбіції. В академічному дискурсі, на думку Джадта, „ідентичність” також є словом непевним – воно використовується як „гоноровий знак”, здатний посилювати ментальність секти⁵.

Можна наводити приклади і більш радикальних заперечень продуктивності застосування поняття „ідентичність” у найрізноманітніших контекстах. Р.Брубейкер та Ф.Купер всерйоз закликають „вийти за межі „ідентичності” в ім’я концептуальної чистоти”⁶. Дехто з політологів б’є тривогу з приводу того, що „соціальні й гуманітарні науки здалися на милість слова „ідентичність”, наслідком чого стає „знесмислення” терміна. Модною темою стало руйнування структур ідентичності, супроводжуване втратою індивідом сенсу власного існування. Не так вже й рідко доводиться чути, що пошуки ідентичності – уже сам по собі доказ її остаточної (і безповоротної) втрати.

Гостра критика ідентичності як операціональної категорії не стає, однак, на заваді її широкому використанню в системах соціального аналізу. Більше того, у політології й суміжних науках відбувається відчутне перенесення акцентів із інтересів і норм до ментальностей та ідентичностей. Незалежно від того, розглядається ідентичність у категоріях психоаналітики (за моделлю Е.Еріксона), символічного інтеракціонізму (за Дж.Мідом) чи у когнітивному ключі (Х.Теджфел та Дж.Тернер), у це поняття вкладається переважно усвідомлення осо-

бистістю чи групою свого „Я” чи „Ми” у взаєминах з іншими. Ознаки нових підходів спостерігаються не у запереченні когнітивного потенціалу ідентичностей, а у зміні акцентів у логіці побудови ідентифікаційних ієрархій. Зазнає перегляду логіка бінарних опозицій, зіставлення ідентичностей за принципом „або – або”. Ідентичності дедалі більше мають вигляд дискурсивних метафор, що постають як результат символічної боротьби і оцінюються в категоріях семіотики.

Осмислення ідентифікаційних процесів: новітні тенденції

Чим можна пояснити двоєдиний, але доволі суперечливий у своїй основі процес: одночасного зростання наукового інтересу до ідентичностей і гострої критики евристичних можливостей відповідної термінології? Гадаємо, що в основі цієї суперечності лежить новий ціннісний злам – другий після того, який був пов'язаний із розпадом СРСР та крахом двополюсної системи світоустрою. Нинішнє ціннісне „перезавантаження”, яке почалося на рубежі тисячоліть, характеризується поступовим, але неухильним усвідомленням обмеженості традиційних, державоцентричних парадигм і визнанням хвилеподібної природи сучасних модернізаційних трансформацій. Запропонована у свій час С.Гантінгтоном концепція „зворотної хвилі демократизації” лишалася мало поміченою доти, доки суспільний розвиток у багатьох країнах не набув вигляду „відкатів назад”, дезінтеграції, деіндустріалізації, дегуманізації та інших негативних суспільних проявів. Нині дедалі частіше пишуть про парадокси соціальної диверсифікації в урбанізованих соціумах, пов'язані з відторгненням ідей неомодернізму й нео-лібералізму та своєрідною „модою” на традиціоналізм і архаїку. Інколи такі констатації підкріплюються очікуваннями зміни глобального циклу і пропозиціями щодо радикального перегляду політичних основ світоустрою на основі переходу від реальної „політики сили” до нового інституціоналізму у формі діалогу цивілізацій⁷.

Теорії „зворотних хвиль” виявляються продуктивними для пояснення багатьох суспільних явищ. Приміром, того, чому на фоні постійної апеляції до цінностей індивідуалізму зростає тяга до групових, аскриптивних форм ідентичностей – етнічної, релігійної, расової тощо? Чому міжгрупові конфлікти стають повсякденністю багатьох країн, які вважалися благополучними в соціальному плані? Чому до архаїки тяжіє молодь? Чому широко розрекламовані доктрини мультикультуралізму доволі часто створюють нові демаркаційні лінії?

Зрозуміло, що хоч як ставитися до пояснювальних моделей, які вибудовуються на основі ідентичностей, час відмови від них або принаймні їхнього радикального перегляду ще не настав. Справді, ідентичності рухомі, неоднозначні, концептуально зумовлені, часто сконструйовані. Сьогодні на процес їхнього формування впливають не лише

„власні” політичні актори – влада, структури громадянського суспільства, засоби масової комунікації, але й суб’єкти міжнародної політики – наддержавні утворення, транснаціональні корпорації, міжнародні урядові й неурядові організації та ЗМІ інших країн тощо. Звичка приписувати Іншим негативну ідентичність стає частіше правилом, ніж винятком.

Як і всякий суспільний феномен, ідентичність багатоліка й нестійка, вона може створювати і засоби самоствердження й консолідації, і механізми відвернення суспільної уваги від більш нагальних, соціально-політичних проблем. Але у сучасних наукових і політичних дискурсах ідентифікаційні критерії самопозиціонування вже усталилися настільки, що обійтися без них неможливо. Зрештою, ідентичність можна розглядати як своєрідну імунну систему організму; вона може бути сильнішою або слабшою, але без неї організм нежиттєздатний.

На питання про причини сили і вразливості тих або інших ідентичностей спробуємо відповісти у наступних розділах книги. Тут лише зауважимо, що цінності, які формують ідентичність, закорінені як у свідомості, так і у підсвідомості людини; у своїй основі вони є колективними, такими, що мають міцну духовну й соціальну основу. Завдяки ідентифікації з групою людина долає самотність і невпевненість у своїх силах, починає відчувати свій зв’язок із часом і простором. Ідентичність – потужний транслятор духовних цінностей; саме завдяки їй вони виявляються непідвладними руйнівному впливу часу. У породжуваній нею духовній стійкості – секрет опірності ідентичностей натискним політико-ідеологічним стратегіям. І навпаки – негативні ідентичності і створювані ними ідентифікаційні кризи здатні спричиняти складні суспільні мутації, які загрожують самим основам цивілізованого співжиття.

Що ж до можливостей уникнення непорозумінь, здатних виникати на ґрунті полісемантичності поняття „ідентичність”, то мінімізувати їх, на наш погляд, має розширення сфери застосування поняття „самоідентифікація”, яким позначається вже усвідомлена на особистісному чи груповому рівні ідентичність. Термін „самоідентифікація” чіткіший у порівнянні з поняттям „ідентичність”; він більш співмірний із свідомістю конкретного індивіда і глибше закорінений у систему його уподобань. Філософи виділяють три базисні форми самоідентифікації людини. *Індивідуальна* самоідентифікація здійснюється у формі усвідомлення й конструювання індивідом себе як суб’єкта життєдіяльності, здатного осмислити багатство людського світу й предметно оволодіти цим багатством. *Суспільна* самоідентифікація – це вже осмислення й конструювання індивідом себе як представника соціуму, приналежність до якого створює й оптимізує ті зовнішні умови, які дають змогу оволодівати багатствами людської цивілізації. *Громадянська* самоідентифікація створює систему соціально значущих орієнтацій; вона виводить людину на рівень усвідомлення себе як представника держави, покликаної бути

гарантом збереження й оптимізації оптимальних умов життєдіяльності соціуму. Своєрідна іманентна залежність між цими трьома формами самоідентифікації здатна надавати перспективу процесам соціального, національного, державного самовизначення, з одного боку, і створювати „рамкову” конструкцію для парадигми їхнього осмислення в системі соціальних наук, з другого.

Якщо виходити із синхронічного аспекту самоідентифікації, то в таку типологію легко вкласти усі ті рівні ідентичності, з якими стикається людина у своєму повсякденному побуті. На першому рівні перебуватиме т.зв. базова ідентичність – у це поняття вкладається особистісне самовизначення. На другому розміщуватиметься кластер соціокультурних ідентичностей – вікових, професійних, територіальних, гендерних, етнічних, релігійних та інших. На третьому – основоположна для кожного соціуму національно-громадянська ідентичність, а також цивілізаційні, транснаціональні, глобальна ідентичності.

Усі ці ідентичності існують у просторі, що оточує людину „тут і тепер”, і їхня категоризація, як правило, не становить особливих труднощів.

Але ж існує, за О.Лановенком, ще один рівень людської самоідентифікації – діахронічний, „коли людина розглядається не виключно у просторових координатах наявного існування, але й у часових рамках, окреслених минулим і майбутнім, де вона відчуває й мислить себе уже не тільки як суспільна істота, а як істота історична”. Тут ідентичність менш „відчутна на дотик”, бо постає в історичному вимірі минулого, зокрема, у світлі традицій. Діахронічний рівень людської самоідентифікації значно більшою мірою, ніж синхронічний, базується на приматі соціальної уяви і тому передбачає наявність потужного пласту міфологічної свідомості. Синхронічні й діахронічні аспекти людської самоідентифікації перебувають у складній взаємодії; ситуація їхньої драматичної несумісності є поширеним явищем навіть у рамках індивідуальної свідомості, не кажучи вже про суспільну⁸.

Так чи інакше, але терміни "ідентичність" та „самоідентифікація”, на наш погляд, найбільш вдалі на сьогодні операційні поняття для означення автентичності і пояснення культурних відмінностей – регіональних, етнічних, конфесійних і усяких інших. Можна навіть, слідом за М.Кастельсом, зробити припущення про зростання їхньої питомої ваги в арсеналі гуманітаристики: на фоні деструктування організацій, делегітимації інститутів, ефемерності культурних проявів „ідентичність стає головним, а іноді і єдиним, джерелом смислів”⁹. Через ідентифікаційну призму найбільш рельєфно бачаться і витoki політико-мовних проблем, і відмінності регіональних та етнічних субкультур, і джерела ціннісних конфліктів, що можуть виникати на ґрунті розбалансування "старих" ідентичностей і ціннісних систем. Утверджується у політичному дискурсі і поняття "політика ідентичності", що виходить з необхідності прийняття певних політичних рішень з обов'язковим врахуванням на-

лежності тих чи інших індивідів до конкретної національної, етнічної, расової чи якоїсь іншої групи або відповідного самопозиціонування.

Типологізація ідентичностей

Типологізація ідентичностей ускладнена як їхньою багатоманітністю, так і взаємонакладанням відповідних термінів. Кожна людина усвідомлює себе одночасно членом кількох спільностей; вона ідентифікує себе з нацією, державною системою, регіоном, мовною спільнотою, соціальною, віковою чи професійною групою, релігійною конфесією тощо. Зроблена С. Гантінгтоном спроба навести узагальнюючий список джерел-ситуацій, що формують ідентичність, вражає багатоманітністю ідентифікаційних ознак¹⁰. Поряд з незалежними від людини джерелами аскриптивних самоідентифікацій (вік, стать, належність до етнічної групи, расова належність) у цьому переліку фігурують культурні (національна, мовна, релігійна, цивілізаційна належність), політичні (партійна чи фракційна належність, ідеологічні пріоритети), економічні (робота, професія, належність до страт чи класів), колективістсько-групові (соціальний статус, соціальні ролі, сім'я, друзі, клуби), територіальні (місто, область, регіон) ідентичності. Такі предмети ідентифікації, як територія, культура, народ, сім'я тощо перебувають у непростих, емоційно забарвлених і постійно змінюваних відносинах. Розрізняють індивідуальну й колективну, реальну та уявну, абстрактну та функціональну, стабільну та маргінальну, постійну та ситуативну ідентичність¹¹.

Найрізноманітніші підходи до типологізації ідентичностей зумовлюють неймовірну перенасиченість і строкатість відповідного ідентифікаційного поля. Найпростіше представити його у вигляді кількох орбіт, але навряд чи в такий спосіб вдасться структурувати бодай основну частину термінів, що мають відношення до соціокультурних ідентичностей. Переважна більшість їх (етнічна, гендерна, професійна, регіональна та ін.) потрапить поряд з національно-громадянською ідентичністю на найближчу до ідентифікаційного „ядра” орбіту, оскільки саме вони органічно поєднують і включеність індивіда у соціальні структури й відповідну систему відносин, і його ідентифікацію із певною системою культурних цінностей. Сфера соціокультурної ідентичності – це найближчий до людини життєвий простір, в якому матеріалізується соціальний капітал, розвиваються й постійно вдосконалюються засоби життя й константи культури. Психологи пропонують для його дослідження реконструкцію імпліцитних теорій (термін Дж.Брунера та Р.Тагіурі). Імпліцитні теорії – це ті „індивідуально-особистісні еталони сприймання дійсності”, які вибудовує для себе сама людина і які зрештою визначають її самооцінку, темперамент, поведінкові реакції. Причому цим еталонам певна експресія і обов'язково присутній у них оціночний критерій забезпечують імпліцитним теоріям доволі широкий

дослідницький діапазон. Індивідуалізовані у своїй основі, вони відображають водночас нагромаджений соціумом культурно-історичний досвід, і тому виявляються придатними для аналізу групових реакцій і найрізноманітніших дискурсів¹².

Культуроцентричність життєвого простору сучасної людини зумовлюється тими змінами в її житті, які принесла з собою інформаційно-комунікаційна революція останньої чверті ХХ століття. Вона потягнула за собою поміж іншим докорінні зміни в глобальній економічній стратегії: стало можливим відносно безболісно переносити промислові потужності з розвинутих країн у менш розвинуті і відповідно трансформувати не лише технології, але й управлінські ідеології відповідно до культурних традицій. Поширення всепроникних, долаючих будь-які відстані засобів електронного зв'язку створило принципово нові умови для розвитку соціокультурної суб'єктності індивіда, його самоусвідомлення, активності й компетентності. Вперше в історії людства стало можливим не тільки збирати інформацію й ділитися нею поза інституційною владою, але й включатися в обговорення проблем в реальному часі. Модернізація у сфері інформації й культурного виробництва дедалі щільніше пронизує тканину суспільного життя, а це означає не лише дедалі тісніший симбіоз соціального й культурного, але й помітне зростання орієнтаційної місії кластера соціокультурних ідентичностей.

Єдність соціальності й культури заповнює чи не увесь простір людського буття. За Д.Лихачовим, якщо природа необхідна людині для її біологічного життя, то культурне середовище так само потрібне для соціальності, „духовної осілості”, моральної дисципліни. „Вбити людину біологічно може недотримання законів біологічної екології, вбити людину морально може недотримання екології культурної”¹³. Уведене Лихачовим поняття концептосфери культури включало в себе усю гаму смислів і значень, які стосуються культурного досвіду соціуму й окремої людини. Культура розглядалася при цьому як всюдисутня цілісність і як сакральний простір, руйнування бодай якоїсь з його ланок призводить до деградації соціальності як такої.

Реалії глобалізаційної ери підтвердили точність і найоптимістичніших, і найпесимістичніших прогнозів відомого культуролога. Обрії культурної концептосфери неухильно розширюються, і на цьому фоні можливості самовдосконалення індивіда здаються майже безмежними. Але паралельно відбувається і процес аннігіляції культурної специфіки перед натиском стандартизуючої уніфікації. Доволі часто за таких умов людина губиться, втрачає орієнтири й відчуття коренів. Виникає проблема знекорінення, реальна перспектива втрати власного Я і розчинення у натовпі.

Рецепти філософів-екзистенціалістів щодо зміни „вектора духу” як інструмента „укорінення” сьогодні видаються надто абстрактними. Краще сприймаються заклики до духовної активності й самодіяльності,

але для їхньої матеріалізації індивіду й групі потрібна певна духовна опора. Екзистенційна філософія пропонує шукати вихід у переході від технократичної та калькуляційно-операційної свідомості до пошуку сенсу буття в руслі універсалістських цінностей, на шляхах свободи й відповідальності. На перший план виходить осмислення співвідношення універсалізму й партикуляризму, обґрунтування значення діалогу й компромісу для досягнення взаєморозуміння. Істотно переосмислюються поняття справедливості, етики ненасилля як інструменти стратегії узгодження, пошуку консенсусу між „самістю” та „іншим”.

Нова гуманітарна парадигма

Активізація процесів фрагментації й гетерогенізації на рубежі тисячоліть кардинально змінила акценти в усій системі соціального аналізу. ХХ століття пройшло під знаком триумфу соціального універсалізму у різних його версіях – технологічній, технократичній, наукократичній, глобалістській. Але принципи абсолютизованого прагматизму і технологічного детермінізму швидко увійшли у суперечність із реальними потребами конкретної людини, насамперед із її прагненням до збереження традиційної духовності. Тому на зміну соціальному універсалізму приходять гуманістичний універсалізм – із підкресленою увагою до інтересів і проблем індивіда, із баченням плюралістичного й індивідуального як найважливіших джерел гармонійного розвитку. Домінантним напрямом гуманітарної політики ХХІ століття стає формування й підтримання середовища, в якому обертаються і взаємодіють цінності, що забезпечують органічну включеність індивіда в діяльність соціуму і його самоідентифікацію на основі принципів довіри, толерантності, взаємодопомоги. Основна мета гуманістичного універсалізму – забезпечення комфортного для людини фону соціально-культурної солідарності і спільного ціннісного простору.

Коли на зміну теоріям „зіткнення цивілізацій” приходять більш конструктивні (хоча й значною мірою утопічні) ідеї балансу чи діалогу цивілізацій, це вже само по собі означає розширення простору культуралізації в сучасному світі. Формули міжкультурної комунікації, діалогічного розуму, культури діалогу, цінності й моделі культурного релятивізму прокладають шлях до стирання культурних бар’єрів. Смыслотворча культурна роль відводиться нині не стільки історичним інтерпретаціям, скільки комунікаційним чинникам – перегуку світів і епох, спілкуванню людей у реальному й віртуальному просторах.

У фокус смислового поля діалогу цивілізацій потрапляє парадигма взаємодовіри й згоди. Саме така роль відводиться їй у підготовленій на пропозицію секретаріату ООН 18 провідними інтелектуалами з різних країн книзі „Долаючи бар’єри. Діалог між цивілізаціями”, яка побачила світ у 2002 р. Сенс парадигми „мосту над прірвами між культурами й релігіями” вбачається в утвердженні ідей

рівноправності, переосмисленні поняття „ворог”, посиленні спільної заінтересованості землян у майбутньому планети. Основою для порозуміння, на переконання авторів, можуть стати принципи гуманізму і наголос на етичному змісті великих культурних і релігійних традицій – адже всі вони містять спільні цінності, які дають змогу людям ототожнювати себе і з глобальним загальнолюдським товариством, і з своїм найближчим культурним оточенням¹⁴.

Водночас фундаментом нової гуманітарної парадигми є коригування ставлення до людини як соціального феномена – із запереченням низведення особистості до світу соціальності. У параметрах марксистської парадигми соціальне розглядалося як чи не єдиний фундамент суспільної диференціації, а культурі відводилася роль допоміжної константи. Ситуація змінилася на рубежі тисячоліть, особливо після появи у 2000 р. бестселера під назвою „Культура має значення. Яким чином цінності сприяють суспільному прогресу”. Тепер уже навряд чи хтось із серйозних дослідників соціальності розглядатиме соціальні зміни без урахування культурної мотивації. Безумовно, має рацію А.Ручка, коли пише, що „соціальне і культурне, суспільство і культура не співвідносяться між собою як ціле і частина, тотальність і сегмент. Це два взаємопов'язані, взаємодоповняльні, неподільні аспекти однієї реальності (суспільного життя), а не дві різні реальності. Розмежування соціального і культурного може бути лише аналітичним”¹⁵.

Новий погляд на місце і роль культури в житті соціумів змістив фокус соціогуманітарних досліджень убік простеження смислів, цінностей і норм, завдяки яким члени соціуму взаємодіють між собою. У ролі основних світоглядних універсалій виступають нині саме універсалії культури – зв'язані в єдину систему ідеальні об'єкти, які піднімають завісу над втаємниченим світом людського буття. За такого підходу людина усвідомлює себе членом водночас соціальної і культурної спільноти і, як правило, не відчуває при цьому роздвоєння свідомості.

За умови стрімкого зростання ролі культури в житті соціумів поновому ставиться й вирішується й проблема субкультур. Доволі довго соціологія була зациклена на розгляді субкультур лише під кутом зору проявів девіантної чи кримінальної поведінки, переважно у молодіжному середовищі. Нині субкультура розглядається як специфічний маркер самоідентифікації суб'єкта і водночас як промовистий показник суспільної диференціації. Розрізняють формальні й неформальні, традиціоналістські й інноваційні субкультури; вони виділяються і за віковими, і за професійними, і за етнічними, релігійними, територіальними, смаковими чи іншими ознаками. Безліч субкультур з цілком легітимними статусами створюють складну мозаїку суспільної взаємодії. Кожна з них має власну „картину життєвого світу”, що ускладнює соціальний аналіз, але робить його більш предметним і цікавим.

Найширші визначення культури сьогодні включають всю стереотипізовану поведінку людини з акцентом на тих її проявах, які віддзерка-

лені в соціальних інститутах, технологіях, системах ідей і вірувань. Глобалізація надала нового змісту і надзвичайно загострила проблеми акультурації, асиміляції, інтеграції, крос-культурних взаємодій. Вона водночас стимулює і культурну гібридизацію, і культурну поляризацію, з культурною ізоляцією включно. Все це ставить на порядок денний вироблення оптимальних параметрів культури кооперації й консолідації. Але не меншою мірою людству потрібні й цивілізовані форми розв'язання конфліктів у культурній сфері, а це диктує необхідність нових критеріїв у визначенні культури конкуренції й культури конфліктів.

Саме тому в усьому світі приділяється так багато уваги проблемі культурних індустрій – сучасних форм організації праці з виробництва предметів культурного призначення. Уведено філософами франкфуртської школи Т.Адорно та М.Хоркхаймером поняття „культурна індустрія” тепер найчастіше вживається у множині, оскільки відбиває множинність і різноспрямованість культурних стратегій. Традиційний погляд на культурні індустрії як ознаки „виродження культури в комерцію” аж ніяк не знятий – навпаки, глобалізація дедалі глибше заплутує культуру у тенета комерціалізації та банальностей, що доволі часто межують із деінтелектуалізацією. Але тим важливішими є завдання вилучення предметів забезпечення духовних потреб із загальної траєкторії руху товарів і послуг. Культура має розглядатися як специфічна форма діяльності навіть тоді, коли йдеться про виробництво для неї матеріальних речей. Критерієм тут має бути їх придатність для духовного споживання, а це означає підвищені вимоги до якості навіть стандартизованого, „масового” продукту для сфер телебачення, радіо, книговидавання тощо.

Не в останню чергу значимістю культури як запобіжника сповзанню в морок деінтелектуалізації пояснюється підвищена увага соціогуманітаріїв до збереження культурної спадщини соціуму й тісно пов'язаних із нею проблем культурної ідентичності. Останній належить почесна роль акумулятора духовних смислів, міжгрупового й міжпоколінського транслятора культурних цінностей. Культурна ідентичність є потужним чинником опору нав'язуваному індивідові іззовні асиміляційному тиску, створює адаптаційні механізми, які дають людині можливість, навіть входячи в інонаціональне середовище, зберігати власне культурне обличчя і не перетворитися на маргінала. Міцний культурний стрижень, базований на сформованих віками архетипах поведінки й моральних нормах, допомагає уникати частих у глобалізованому світі неврозів і фобій, страхує від таких „сурогатних” засобів захисту, як алкоголь, наркотики, азартні ігри тощо.

Інша річ, що у практичному житті на шляху до власного соціокультурного самовизначення індивіду доводиться долати чимало бар'єрів. Соціальна активність певної частини членів соціуму може входити у гострий конфлікт з вимогами моральності, простір соціалізації молодих людей великою мірою залежить від їхнього найближчого ото-

чення й фінансових можливостей. Дистанція від самовизначення до самоствердження й самореалізації може бути великою. Якщо говорити про українські реалії, то тут на заваді самореалізації стоять і нееквівалентний соціальний обмін з надто коротким „соціальним ліфтом”, і недосформованість „середнього класу”, і вади державної політики соціальної орієнтації. А найбільшою мірою – нездатність держави забезпечити зайнятість навіть за умов дуже низького рівня заробітної плати.

За цих умов надзвичайно багато залежить від того внутрішнього стрижня, який наділяє людину здатністю усвідомлено сприймати різницю між добром і злом, між „своїм” і „чужим”, не перетворюючи „чуже” на неодмінно „вороже”. І саме соціокультурна ідентифікація допомагає людині свідомо ставитися і до свого соціального статусу, і до дій партнерів та найближчого оточення, і до етнічного походження та світоглядних настанов тих, з ким доводиться мати справу. За великим рахунком, саме соціокультурна ідентичність стоїть на заваді груповому егоїзму і водночас забезпечує тривкий імунітет індивіда до різного роду навіювань і апокаліптичних пророцтв.

Соціокультурна ідентичність: структура та функції

Характер і спрямованість процесів соціалізації та інтеракцій у тому чи іншому соціумі значною мірою залежить від домінуючих у ньому смислів, очікувань, політичних уподобань, а також різноманітних фобій. Соціокультурна ідентичність формує притаманну даному соціуму атмосферу довіри чи недовіри до власного оточення, систему міжособистісних та міжгрупових взаємозв'язків. а також парадигму сприйняття себе через ставлення до Іншого. Якщо відшукувати у багатоскладовій ідентифікаційній ієрархії смислотворчий стрижень, то на його роль з повним правом можуть претендувати саме соціокультурні ідентичності. Це той каркас, який задає ціннісні координати суспільно значущих дій, створює фундамент для соціалізації громадян і виховання почуттів солідарності. Водночас це індикатор якості життя й соціального самопочуття населення, а отже, показник політичного здоров'я соціуму і ступеня зрілості суспільних відносин.

Як найбільш наближені до інтересів і потреб людини, соціокультурні ідентичності здатні виконувати не лише пізнавальні, але й інтегративну, мобілізаційну та безліч інших функцій. На пізнавальному рівні це формування уявлень про навколишній світ і характер міжкультурних комунікацій, почуттів єдиного громадянства, патріотизму, розуміння національних інтересів. На цьому рівні соціокультурна ідентичність набуває форми активних соціальних установок-ідентитетів, які визначають коло прав і обов'язків особи чи групи, формують громадянську позицію й прихильність до певних символів і кодів.

Зазвичай терміном „соціокультурна ідентичність” позначають сукупність найбільш значимих для групи чи індивіда соціальних та

культурних орієнтацій, якими вони керуються у взаємодії з найближчим оточенням і з владними структурами. Сформувавшись у процесі соціалізації, особистість обирає для себе відповідні власним уподобанням політичні цінності, ідеали, норми й вибудовує власну систему співвіднесення себе із певною соціальною групою чи культурною спільнотою. У ширшому сенсі соціокультурна ідентичність розглядається як складник культури взаємодії, культурна норма, що визначає позиціонування індивіда чи групи у світі суспільних зв'язків. Саме це позиціонування „навантажує” людину позитивними чи негативними емоціями, допомагає їй у процесі самоототожнення із прийнятими у тому чи іншому середовищі зразками поведінки й ціннісними стереотипами. Толерантність чи ворожість у сприйнятті інакшості є найнадійнішим індикатором, яким вимірюється спрямованість ідентифікаційних практик, а в кінцевому рахунку – і стан політичної культури. Протидія кризам ідентичності, здатним підірвати основи цивілізованого співжиття, виступає як одне з пріоритетних завдань держав, які дбають про власну національну безпеку.

Від суспільної атмосфери й налаштованості на співпрацю й взаєморозуміння вирішальною мірою залежить успіх чи неуспіх декларованих реформ – якщо соціум не має достатніх консолідаційних важелів для акумулювання соціального капіталу, вони, як правило, лишаються на папері або провокують нові суспільні збурення. Рівень соціокультурної ідентифікації виступає, отже, як одна з ключових проблем стабільного розвитку і як інструмент соціалізації й політичної мобілізації.

Фахівці-психологи розрізняють кілька видів толерантності особистості: соціальну, соціально-психологічну, етнічну, політичну, тощо¹⁶. Але найбільш важливою для організації нормального спілкування є комунікативна толерантність – у це поняття вкладається все те, що створює доброзичливий фон взаємодії у просторі соціальних відносин. Саме толерантність визначає першорядну роль комунікативної функції в ідентифікаційній функціональній системі.

Комунікативна функція соціокультурної ідентичності полягає в забезпеченні умов для продуктивної соціальної взаємодії й створенні ефективних механізмів соціалізації індивіда. Водночас за її допомогою встановлюється психологічна комунікативна дистанція, що визначає взаємини з іншими спільнотами, створює загальноновизнані регулятори міжкультурної комунікативної поведінки. Дійовість цієї функції великою мірою залежить від домінуючої в суспільстві аури, сприятливого емоційного фону, який формує відчуття спільності інтересів, захищеності від ударів долі, причетності до високих культурних цінностей.

Компенсаторна функція соціокультурної ідентичності виявляється у певному відшкодуванні втрат, що виникають в ході стандартизації, виконання індивідом анонімно-казенних функцій, формальних соціальних ролей. Вона ж формує простір історичної пам'яті, допомагаючи

людині усвідомити наступність поколінь, міру відповідальності кожного за збереження спадщини, за підтримання атмосфери ненасильства й взаєморозуміння.

Не варто легковажити й ідеологічною функцією соціокультурної ідентичності. Попри культивовану вітчизняним політикумом відразу до ідеології вона відіграє помітну роль у політичній самоідентифікації особи чи групи, формуючи не лише відчуття причетності до історичної долі країни, але й усвідомлення можливості змінювати її. Вона ж забезпечує певний ступінь соціального консенсусу. Але, обираючи ідентифікаційні пріоритети, надзвичайно важливо не потрапити у пастку „негативної інтеграції”. Адже опозиція „свої – чужі”, органічно притаманна ідентифікаційним практикам, легко перетворюється на опозицію „друг – ворог”. Щоб завжди бачити те, що надає процесу ідентифікації конфліктного характеру, варто особливо уважно придивлятися до того, як у кожному конкретному випадку складаються співвідношення національно-громадянської та етнічної ідентичності.

Шукаючи відповідь на питання: „чому так званій „інакшості” обов’язково притаманна принципова, властива винятково даному суспільству, ворожість”, німецький історик М.Яйсманн знаходив розгадку у феномені „обраності”, притаманному майже кожному народу, і відповідних завищених уявленнях про себе. Інтереси нації доволі часто видаються за інтереси людства, і саме так розкручується спіраль високоемоційних претензій. Коли нація стає найважливішою інстанцією щодо творення смислів, у повсякденності міцно закорінюється „культура націоналізму”¹⁷.

Культивована в СРСР інтеграційна модель базувалася на доволі суперечливому й хиткому фундаменті: з одного боку, принцип національності вважався неістотним порівняно з класовими критеріями, а з другого – за етнічним принципом вибудовувався в країні каркас територіальної організації. Саме практичними потребами була продиктована поява у глосарії суспільних наук поняття „етнос”, відсутнього у світовій термінопрактиці – з послідовним утвердженням есенціалістського, примордіалістського бачення цього феномена. Органістичне трактування етнічного чинника в кінцевому рахунку призвело до практичного нерозрізнення етнічного й національного

Перенесення ідеї нації з державного рівня на рівень етнічних спільнот дорого обійшлося фундаторам „союзу народів”. Попри гучну риторику створити на такій основі надетнічну „нову історичну спільність людей” не вдалося, а ґрунт для формування націй-держав був зіпсований розгалуженою системою обмежувальних рамок і заборонних заходів. До того ж декларований принцип федерації у державному будівництві настільки явно суперечив закладеному у фундамент правлячої партії принципу демократичного централізму, що вся майже сімдесятирічна історія Радянського Союзу була балансуванням на грані фолу, а постійно присутня у політичному дискурсі риторика „розширен-

ня прав республік” не в змозі була маскувати виразні централізаторські тенденції. Те, що Союз кінець кінцем розпався, було проявом недостатньої укоріненості „радянської ідентичності”, яку так старанно плекала влада. Утім, саме те, що ця ідентичність виявилася нетривкою, і забезпечило порівняно безболісний процес розпаду СРСР.

Орієнтири концептуалізації ідентичностей

На пострадянському просторі процес пошуку нових ідентичностей, непростий сам по собі, виявився додатково обтяженим переплетенням глобалізаційних впливів із складними траєкторіями посткомуністичних трансформацій. І.Кононов був недалекокий від істини, коли писав про „радянську ціннісну драму” і про „ціннісну катастрофу”, якою супроводжувався розпад Союзу¹⁸. Комплекси, які виникають у таких кризових ситуаціях, соціологи позначають поняттям „корелятивний ідентифікаційний синдром”¹⁹. Пошук нових ідентитетів, покликаних замінити собою штучну, але все ж досить глибоко закорінену радянську ідентичність, виявився складним і у більшості нових держав досі не завершений. Завдання органічного сполучення сучасного універсалізму із національними традиціями багатьом з них виявилися не під силу. І ті політичні режими, що обрали шлях бодай формального збереження радянських ціннісних пріоритетів і символів, і ті, що рішуче стали на шлях „націоналізації” й відмови від радянської спадщини, змушені були пройти через стадію гострих ідентифікаційних криз, а то й кривавих конфліктів. Процес формування соціокультурних ідентичностей гальмується як імітаційністю запозичених „західних” моделей, так і неприродним симбіозом ліберально-індивідуалістичних настанов із традиціоналізмом, замішаним на етатизмі чи радикальному націоналізмі.

Крах системи, яка вибудовувала процес соціалізації на примарних ідеалах, швидко й доценту зруйнував модель мотивацій, базовану на ідеологемах „спільного блага” і „щасливого майбуття”. Мірилом щастя й успіху стали гроші, що не тільки знецінило престиж чесної праці, але й відкрило шляхи для відверто асоціальних дій. Під загрозою опинилися не лише право на життя, гідне людини, але й право на життя як таке. В атмосфері бездуховності в системі поведінкових стереотипів почали домінувати зневага до права й моралі, варварське ставлення до довкілля, демонстративне нехтування „чужих” проблем.

В Україні особливу складність створює регіональна поляризація політичних настроїв, чим не в останню чергу зумовлений „дифузний” стан ідентифікації значної частини соціуму, його готовність ототожнити себе то з одним, то з іншим ціннісно-символічним ядром. Багатовікова бездержавність і тривале перебування частин українського соціуму у складі різних, часто ворогуючих між собою держав, наклали виразний відбиток на свідомісні стереотипи, які виявилися полярно налаштованими. На суцільному негативі щодо радянської спадщини узгоджений

„український проект” створити не вдалося. Натомість з’явилися два різноорієнтовані – один, запропонований лівим спектром політичної думки і східними регіональними елітами, вибудовувався на принципах співгромадянства з пріоритетом політичних та економічних лояльностей і українсько-російського бікультуралізму. Інший, що мав галицьке походження, але дістав підтримку значної частини інтелектуальної еліти столиці, ґрунтувався на постулатах етноцентризму з жорсткою кореляцією етнічної (культурної) й політичної лояльності і передбачав повний розрив із радянським минулим і послідовну дерусифікацію. Взаємовиключність цих двох проектів украй ускладнює завдання вироблення стратегічних пріоритетів держави і робить громадян заручниками політичної кон’юнктури й амбіцій незговірливих політиків.

За висновками аналітиків, Україна ще не є модерною нацією в сучасному розумінні. Українці не утворюють єдиної громадянської спільноти – такої, яка мала б спільну історичну міфологію, спільні цінності й символи, односпрямовані політичні устремління. Закоріненість радянської ідентичності у масовій свідомості лишається високою – у 2010 році прихильників соціалізму підтримували 20,3% респондентів, а 24,5% готові були підтримувати і прихильників соціалізму, і прихильників капіталізму, аби вони не конфліктували²⁰. Це означає, що світоглядний злам, який стався внаслідок краху СРСР, лишається для значної частини населення серйозним психотравмуючим чинником. Досить промовистими є і дані опитування, проведеного Інститутом соціології НАНУ у лютому 2010 р. Цінності й норми країн Західної Європи виявилися близькими 20,3% респондентів, цінності східнослов’янських країн – 57%. Проти союзу України, Росії та Білорусі висловилися 20,8%, за такий союз – 59,3%²¹. А отже, держава, що декларує європейську перспективу, повинна не лише постійно стежити за станом масових настроїв, але й активно впливати на них, у тому числі і в першу чергу пошуком консолідаційних стратегій.

На жаль, двадцятиріччя незалежності продемонструвало хронічну неухвагу владних структур до завдань консолідації соціуму. Вони не тільки не знайшли за потрібне окреслити параметри ідеологічної стратегії, але й не сформували бодай якое уявлення про загальнозначущі суспільні цінності. Цим самим вони позбавили себе потужних важелів легітимізації політичної влади і реальних можливостей створення спільного культурного й комунікативного простору, водночас звузивши до мінімуму діапазон суспільної довіри. Що ж до практичних дій конкретних політичних сил, то вони мали виразно орієнтований на різні ціннісні системи характер, що відразу ж створило ефект суспільної поляризації і надалі його лише поглиблювало. Український соціум по суті позбавлений об’єднуючих стимулів – ані ідеологія, ані спільні цінності, ані артикульовані державні інтереси цю роль не виконують. Хоч поняття „громадянське суспільство”, „третій сектор” присутні у політичній риторичі, їхнє змістовне наповнення доволі невиразне. Про

терміни „національна ідея”, „національна ідентичність” навіть цього сказати не можна, бо різні політичні сили вкладають у них відмінні – або національно-громадянські, або етнічні – конотації. Дефіцит громадянської ідентичності надто слабо компенсується локальними різновидами культурних ідентифікацій, а етнічні, релігійні, мовні ідентичності доволі часто є різноспрямованими.

Нації й етноси у „боротьбі за смисли”

Сказане насамперед стосується діалектики взаємодії найбільш споріднених – етнічної й національної – ідентичностей, яка складається під впливом конкуруючих трактувань етносу й нації, природи національної єдності, різних типологій націоналізму. „Ситуація концептуальної трясовини”, „концептуально-ідеологічне болото” – це ще не найсильніші терміни, якими фахівці позначають стан осмислення взаємодії політики й етнічності на пострадянському просторі. Російський етнополітолог Н.Мухарямов констатує у цій сфері „таку перевантаженість антагоністичними контроверзами, яка у будь-якій іншій галузі суспільствознавства сприймалася б як катастрофічна. Глибокими розколами позначені не лише парадигмальні, когнітивні, ідейні поверхи цього простору, але й власне засоби мовного аранжування позицій, стилістика артикуляцій”. Хіба що формула „Аліси-в-Країні чудес”, застосована у свій час до параметрів взаємодії етнічного/національного й політичного В.Коннором, уявляється Мухарямову прийнятною для характеристики термінологічного хаосу, який зрештою спричиняє розірваність комунікацій²².

Було б несправедливо відносити цей хаос лише до ситуації, що утворилася на пострадянському просторі. Відсутність чітких термінологічних конвенцій у співвідношенні понять „нація”, „народ”, „етнічність”, „національність” – вада усєї світової гуманітаристики. Остання, дванадцята книга видавництва „Рутледж” із серії „Націоналізм і етнічність”, що вийшла друком у 2010 р., містить констатацію безлічі термінологічних пасток у трактуванні понять нації-держави, етнічного й громадянського націоналізму, ідентичності, мультикультуралізму тощо. Західний дискурс на теми співвідношення етнічності й політики відрізняється від пострадянського хіба що більш чітким наголосом на сконструйованій етнічності: остання водночас розглядається у семантичних полях *policy* (як курсу) і *politics* (як сфери), причому здебільшого у сполученні з концептами „конфлікт” і „мобілізація”. Інакше кажучи, сама етнічність у такому баченні виступає майже виключно як ресурс мобілізації.

Справедливості заради слід зауважити, що зарубіжні „дослідження етнічності й політики” (прямого аналога пострадянській „етнополітології” на Заході немає) останнім часом демонструють гнучкість і винахідливість у конструюванні відповідного термінологічного інстру-

ментарію, причому загальною тенденцією є уникнення надмірного вживання базового терміна „етнічність”. База даних „Меншини під загрозою” містить інформаційний та аналітичний матеріал щодо 315 меншин – тих, які досягли бодай мінімального рівня політизації. В основу класифікації покладено загальний принцип поділу на *national peoples* (народи-нації) та *minority peoples* (народи-меншини). Всередині першої категорії особлива увага звертається на групи, які іменуються етнонаціоналістичними (*ethnonationalist groups*) з чітко вираженими сепаратистськими чи автономістськими домаганнями. Їм протиставляються *indigenous peoples* (корінні народи) – маргіналізовані нащадки аборигенів. Друга підгрупа поділяється на чотири кластери відповідно до ступеня політичних вимог; на крайньому правому фланзі тут *militant sects* (войовничі секти) із обстоюванням переважно релігійних вимог²³.

Очевидно, що така класифікація підпорядковується насамперед аналізу етноконфліктності, яка стала постійним чинником політичного життя у другій половині ХХ ст. Якоюсь мірою це була реакція на глобалізаційні процеси і зростання дистанції між бідністю й багатством. Але не меншою мірою „етнічний ренесанс” являв собою результат політизації і відповідної міфотворчості – з розкручуванням стрічки „священної пам’яті”, етнічними чистками, ксенофобією.

Небезпека, що виходить із політизованої етнічності, найчастіше зумовлюється наявністю "кількох правд" у етносів, що живуть поруч. Історія їхніх взаємних образ надто заплутана, а цивілізаційні розлами найчастіше проходять по спірних територіях і пограниччях. Навіть тоді, коли етноси обстоюють власне право на індивідуальність і самобутність, ініційовані етнічними елітами політичні кампанії, як правило, ведуть до "затвердіння" груп, до посилення непроникності культурних кордонів між ними, до ускладнення контактів та діалогу з іншими групами. І тоді прагнення утвердити власну ідентичність здатне набувати форми національної мегаломанії, яка вироджується зрештою у ксенофобію.

Гіпертрофоване прагнення до утвердження пріоритетів етнічної ідентичності (гіперідентичність) являє собою своєрідний етнічний нарцисизм. Такому типу ідентичності найбільш притаманні прагнення до етнічного домінування, агресивний стиль розв’язання конфліктів, насильство як спосіб дії. Основою гіперідентичності є етноцентризм, жорсткий поділ на "своїх" і "чужих", формування етнічної свідомості у руслі етноізоляціонізму. Відносини "ми – вони" в такій системі вибудовуються за законами жорсткого протистояння, пошуку ворога. Крайній різновид гіперетнічності – національний фанатизм, що є свідченням переходу етнічної ідентичності у кризову фазу. Такий перехід може виявлятися у широкому діапазоні – від емоційного роздратування до застосування зброї.

Оскільки у риториці значної частини вітчизняних еліт дедалі частіше проступають ознаки етноцентризму, чітке розмежування етніч-

ної й національної ідентичності становить важливу – як наукову, так і політичну – проблему. Відразу ж зауважимо, що поняття „національна” у нашому баченні застосовується лише на означення культурно-цивілізаційної спільності, ґрунтованої на співгромадянстві. Отже, поняття „національна” і „загальногромадянська” застосовуються як синоніми.

Проблема розрізнення етнічних і національних ідентичностей значно ускладнена дискурсивними розбіжностями: далеко не завжди розрізняються національні і „протонаціональні” ідентичності, у трактуваннях ідентифікаційних практик у непримиренному двобої стикаються примордіалісти, конструктивісти, есенціалісти, переніалісти, етно-символісти, інструменталісти тощо. Головний камінь спотикання такий: чи є нація й етнічність універсальними природно-історичними феноменами, чи це штучні витвори політики державних еліт і відповідних дискурсивних практик?

До останньої чверті ХХ ст. перший підхід відверто торжествував: нації й народності представлялися у вигляді здавна існуючих, але „приспаних” у процесі історичного розвитку феноменів, які „пробудилися” до активного політичного життя після Французької революції. Похитнули його зусилля т.зв. конструктивістів, які предметно показали, як еліти, використовуючи інструмент націоналізму, створюють нації у ході дискурсів етнічної диференціації. Хоч істина, очевидно, лежить посередині, боротьба „за продукування смислів” набула відверто конфронтаційного характеру і перекинулася із суто наукової у політичну сферу. Як правило, у цій „боротьбі за смисли” йшлося не про роль культурних факторів, а про функції політичних ідей, про інтерпретацію понять у такий спосіб, щоб вони могли допомагати інститутам вирішувати легітиміційні завдання, у тому числі й шляхом маніпулювання свідомістю. При цьому вирішальну роль відігравало специфічне розуміння й трактування минулого („методія”). Саме тому національно-етнічні феномени нашого часу неможливо розглядати поза тим змістом, який вкладається державами й політичними силами у концепції історичної пам'яті.

Хоч як розглядати етноси – як реально існуючі соціокультурні спільноти чи як дискурсивно сформовані феномени – не можна не бачити того, що саме етнічна належність формує у переважної більшості людей первісний стереотип поведінки, впливає на уподобання, визначає критерії розрізнення „свого” й „чужого”. Надалі, зрозуміло, питома вага етнічності в світоглядних настановах та поведінкових стереотипах може істотно знижуватися, аж до неістотної у певних суспільних сферах. Інакше стоїть справа з національно-громадянською ідентичністю: у цивілізованих соціумах її питома вага має постійно зростати, і якщо цього не відбувається, є підстави говорити про за давні хвороби і шукати їхні причини.

Професор університету Колорадо (США) В.Сафран здійснив нещодавно цікаву спробу порівняти дискурси про національну ідентич-

ність у Франції, Німеччині та США. Порівняльний аналіз дав йому змогу істотно захитати спрощені уявлення про те, що у Франції визначення нації й національної ідентичності переважно політичні, тоді як у Німеччині – винятково культурні. Підходи до національної ідентичності в усіх трьох країнах поступово зближуються, що, однак, не скасовує різниці у визначенні відповідних критеріїв. „Глобалізація, розхитуючи національну ідентичність, робить її проблематичною і водночас посилює потребу в ній”²⁴. В усіх трьох країнах спільні ризики – ослаблення традиційних авторитетів, виклики мультикультуралізму, зниження ролі головної релігії – становлять загрозу національній згуртованості й стимулюють появу „ідентитарних блоків”, що протистоять надмірним претензіям етнічних чи релігійних меншин. Відповідно змінюються й уявлення про сутність нації й співвідношення між аскриптивними (базованими на зовнішніх ознаках) та конструктивістськими підходами до членства у політичному співтоваристві.

Основний висновок Сафрана: „поняття національної ідентичності не вирізняється точністю і навіть не цілком відповідає реальності, бо нація складається з індивідів, які мають множинні ідентичності і мають власне уявлення про підстави своєї належності до неї”, підтверджується й українськими реаліями. Інтенсивний пошук підвалин і генеруючих ознак національної ідентичності йде упродовж усього двадцятиріччя незалежності, але як теоретична, так і практична віддача цих зусиль виявилася невисокою. Якщо етнічна ідентичність ґрунтується на певній системі об'єктивних ідентитетів – расових, культурних, психологічних (антропологічний тип, мова, релігійні догмати, традиційна обрядовість), то конституїтивною основою національної ідентичності виступають ознаки, значно менш "відчутні на дотик" – свідомість, політична воля, громадянство. Національний принцип, за Й.-Г.Фіхте, не є природний, він не біологічний, не вроджений, а духовний. З ким або чим виявляє особа свою духовну спорідненість – це її особистий вибір, а розпливчатість поняття "нація" цей вибір ускладнює. На вітчизняному досвіді багатократно підтверджена очевидна істина: можна бути етнічним українцем і не бути ним у духовному сенсі.

Об'єктивні корені етнічного лежать у підсвідомих структурах самої особи, а відповідні поведінкові установки формуються здебільшого сім'єю, найближчим оточенням – ніби "зсередини". Щодо об'єктів національної ідентичності, то вони переважно лежать поза людиною, в соціумі, а поведінкові стандарти формуються "іззовні", через впровадження у свідомість аксіологічних аспектів громадянства. Суперечність між цими двома різновидами ідентичності може існувати навіть у свідомості окремої особи. Зрештою вона здатна формувати незбіг між етнічним і політичним принципами соціального структування.

Саме від ступеня сформованості політичної нації залежить, якому – діяхронному чи синхронному – типу передачі інформації даний етнополітичний організм віддає перевагу. Там, де процес формування

політичних націй ще не завершився, правляча еліта тяжіє до закріплення у масовій свідомості етнічних стереотипів і концентрує увагу соціуму на діахронній інформації – етнічній пам'яті, звичаях, традиціях, національній символіці. Більш мобільні в інформаційному відношенні політичні нації віддають перевагу синхронній інформації, тобто всьому тому, що забезпечує розв'язання загальнозначущих для етнополітичного організму проблем, зокрема, проблем пошуку власної ніші у геополітичному просторі, налагодження взаємовигідних зв'язків із партнерами, економічної та інформаційної безпеки.

На наш погляд, в основу розрізнення етнічної і національної ідентичності слід класти відмінності між етноцентричним і локоцентричним типами світосприймання. Ідентифікація з етносом є в своїй основі культурною, в ідентифікації з нацією значно виразнішим є територіальний компонент. Підґрунтя етносу – біологічне, лінгвістичне, культурно-релігійне. Підґрунтя нації – інституційне, політичне, територіальне. На відміну від етнічної, національна ідентичність знаходить свій головний прояв у горизонтальній ідентифікації членів певної спільноти як співгромадян. Акцент робиться при цьому на загальнонаціональних цінностях – національному інтересі, національній безпеці тощо.

Інтегративна здатність категорії "національна ідентичність" прямо залежить від співвідношення етнонаціонального і загальногромадянського змісту, який у неї закладено. Вона тим вища, чим дійовіша горизонтальна ідентифікація членів спільноти. Така ідентичність формує національну самосвідомість і сприяє поглибленню інтеграційних і консолідаційних процесів у суспільстві, злагодженню функціонуванню соціальних структур. Водночас вона убезпечує від різних соціальних загроз, що можуть виникати на ґрунті аномії, фрустрації, маргіналізації та інших супутників сучасної цивілізації. У суспільствах, що сформувалися як політичні нації, національна ідентичність і є по суті відчуттям належності до такої нації.

Інтегративні можливості категорії "національна ідентичність" варто оцінювати за параметрами самозбереження соціальної системи, запропонованими у свій час Т.Парсонсом. У його структурно-функціональній теорії чітко визначені чотири імперативи, яким повинна відповідати консолідаційна стратегія держави: вона має сприяти адаптації системи до динаміки зовнішніх викликів, досягненню чітко сформульованої мети, інтеграції усіх внутрішніх елементів і, нарешті, збереженню загальноприйнятних ціннісних зразків і регулюванню напруг²⁵. Поки що жоден з цих імперативів самозбереження українськими елітами належною мірою не усвідомлений. А, отже, і національна ідентичність не розглядається ними як основоположна константа розвитку соціального капіталу, як фундамент міжетнічної й міжрегіональної взаємодії і як важливий елемент національної безпеки.

З огляду на двадцятирічний досвід української незалежності сьогодні можна констатувати, що проблема формування національної

(у громадянському сенсі) ідентичності виявилася однією з найскладніших з-поміж тих, які визначають довготривалу перспективу України як незалежної держави. Якоюсь мірою це пов'язане з термінологічними неузгодженнями – відсутністю єдності у підходах до визначення етносу й нації, розмитістю поняття „національне”, яке може стосуватися і етнічних, і загальнодержавних пріоритетів. Але значно більшою мірою на недосформованість громадянської ідентичності „тисне” відсутність в українському суспільстві позитивної ціннісної бази – більш-менш однорідного культурно-сислового поля – і крайня слабкість політики державної ідентифікації внаслідок постійного протистояння в елітних колах. На загальнодержавному рівні жодного разу не була озвучена довготривала стратегія формування політичної нації і співмірна з нею програма впровадження відповідних ідентифікаційних практик. Наслідком стало суспільство без загальнонаціонального ідеалу і навіть без скільки-небудь чітко окреслених мотивацій. Багаторічний пошук національної ідеї, стимульований державою, звівся до серії риторичних вправ. Якщо ж говорити про реальний простір смисложиттєвих настанов, то він сформований у руслі приземлених цінностей споживання, поклоніння владі грошей, „гламуру”.

На популяризаторському рівні обриси омріяної національної ідеї цілком і повністю визначалися смаковими уподобаннями авторів. Обмаль ідей підмінювалася нагнітанням емоцій і величезною кількістю сурогатних версій і симулякрів. Внаслідок цього феномен національної ідентичності дедалі розмивався, застосовуючись у широкому діапазоні від означення звичайних національних почуттів до практичного ототожнення з націоналізмом. Значна частина дослідників відносить проблему національної ідентичності до числа культурологічних і зводить її до існуючого у кожній нації почуття спільності походження та історичної долі; при цьому поняття національної та етнічної ідентичності часто не розмежовуються. Гібридне поняття "етнонаціональна ідентичність" застосовується не лише в політичній практиці, але і в науковій літературі.

Класові та професійні ідентичності

Що ж до класових та професійних ідентичностей, то їх значення в системі сучасних соціальних відносин має тенденцію до зниження. Хоч класовий поділ на робітників, селян та інтелігенцію відіграє в ідентифікаційних практиках помітну роль, він уже значною мірою підмінений поділом на еліту, середній клас та тих, то перебуває на межі або за межею бідності. Класова ідентичність нині здебільшого ототожнюється із суб'єктивною класовою ідентифікацією індивіда, внаслідок чого в обігу з'явилися терміни „суб'єктивний клас” (*subjective class*), „класові уявлення” (*class imagery*)²⁶. В.Ворона пропонує виділяти у структурі українського суспільства два основні класи – виробників та споживачів,

а у класі споживачів виділяти кілька підмножин (політичний клас, невиробничий клас, гуманітарний клас). При цьому не виключається можливість формування нових станів і навіть каст²⁷.

Хоч запропонована стратифікація загалом відповідає розстановці соціальних верств на сучасному етапі, її, звісно, можна коригувати. Адже не так легко провести чітку ідентифікаційну межу, приміром, між невиробничим і гуманітарним класом. Ще більшою мірою класифікаційна невизначеність стосується професійних ідентичностей. Фахівці констатують наявність нової співвіднесеності людини й виробництва – індивідуальність починає відігравати більшу роль порівняно із суспільною організацією. Масове матеріальне виробництво із чіткою професійною градацією дедалі більше поступається місцем індивідуалізованому створенню інформації і знань, що вносить істотні корективи в систему мотивацій до праці і пошуків самовизначення на професійній основі.

Так чи інакше, але часи, коли ключовим статусом у суспільстві вважався професійний, і з цим статусом напряду був пов'язаний престиж професії й відповідні привілеї, минули безповоротно. Професійне Я уже давно не займає верхню позицію в ієрархії особистісної структури; нівелюється і втрачає сенс саме поняття трудових відносин. Цю тенденцію досить легко простежити на прикладі падіння престижу шахтарської праці – імідж недавнього „володаря надр” змінився образом маргінала-невдахи, і саме таким є соціальне самопочуття тих, хто змушений добувати засоби існування у нелегальних і небезпечних „копанках”. Але й ті робітники, яким пощастило закріпитися на приватизованих підприємствах, не відчують упевненості у завтрашньому дні і проблемами професійної самоідентифікації переймаються остільки, оскільки бояться втратити бодай таку, непрестижну й малооплачувану роботу.

Витіснення колективних форм господарювання приватновласницькими і пов'язане з ним руйнування усталених ціннісних систем супроводилося потужним викидом негативної соціальної енергії, що доволі швидко призвело до знецінення понять трудової етики та громадянського обов'язку. Сегментація соціуму й фрустрація політичної культури супроводилися маргіналізацією значних суспільних прошарків. Уже в перші роки незалежності соціологи почали реєструвати наявність особливої соціальної патології – специфічних соціопатій, зумовлених зруйнуванням звичної системи соціальної адаптації. Значна частина соціуму виявилася неспроможною пристосуватися до збуджуючого повітря свободи, індивідуальної ініціативи й відповідальності²⁸. Надалі переважній більшості громадян довелося пережити ще не одну серію розчарувань – цінності „дикого капіталізму” дискредитували себе ще більшою мірою, ніж ціннісні параметри, культивовані в СРСР.

Специфічною, притаманною усім країнам на пострадянському просторі, соціопатією є амбівалентність суспільної свідомості: особа може паралельно орієнтуватися на взаємовиключні цінності, прагнучи водночас свободи й „твердої руки”, ринкових відносин і директивного

регулювання цін. В Україні з роками рівень цієї соціопатії поволі знижувався, оскільки більшість громадян пристосувалася до зміни умов, знайшла застосування своїм силам у незвичних для себе сферах діяльності. Небагатьом, однак, вдалося уникнути спокуси підсісти на „кредитну голку”. Фінансово-економічна криза 2008 – 2010 рр. болюче вдарила саме по цій категорії населення, створивши нові неврози і фобії. Десоціалізація торкнулася верств, які вже звикли відносити себе до „середнього класу”. Простір ідентифікаційної кризи за таких умов розширюється, що тягне за собою і поглиблення світоглядної кризи.

Тінізація й суцільна комерціалізація економічної сфери здатні напрочуд швидко дегуманізувати суспільний простір. Вітчизняні й зарубіжні дослідники характеризують Україну як рентозорієнтоване суспільство, в економіці якого пошук ренти превалює над сектором, який створює додану вартість. Така налаштованість збільшує нерівномірність доходів, поглиблює майнову нерівність. А головне – рентозорієнтованим стає характер функціонування основних соціальних інституцій. Поєднання залишків директивно-планової системи з ринковими відносинами доповнюється сполученням легальних і тінювих схем виробництва й розподілу, що стимулює приховану готовність індивідуальних і групових акторів діяти поза правовим полем²⁹.

Шукаючи способи адаптації до нових реалій, значна частина населення стає на шлях неформальної економічної діяльності – самозайнятості, вторинної зайнятості, неформального найму. „Вихід у тінь” стає нормою, що супроводиться розширенням „сірої зони” беззаконня, соціального цинізму, падінням авторитету права й моралі. Розподіл джерел доходу стає непрозорим – ані для влади, ані тим більше для громадянського суспільства. Локальні мережі підтримки вибудовуються на клановій основі, яка здатна зрощуватися з кримінальною. Водночас втрачають суспільну вагу освітньо-кваліфікаційні критерії, що неминуче тягне за собою наростання явищ деінтелектуалізації соціуму.

Розмивання параметрів соціальної стратифікації потягнуло за собою й інше небезпечне явище – розширення простору маргіальності, особливо в порубіжних регіонах. Рефлексивна соціологія реєструє парадоксальну, на перший погляд, ситуацію – рух до більшої відкритості кордонів призводить до наростання амбівалентності соціальних явищ і до дисфункціональності усталених механізмів безпеки. „Рукотворні ризики” (термін Е.Гіденса) примножуються внаслідок поширення наркоманії, торгівлі людьми, нових форм тероризму. Прояви маргіалізації сполучаються із втратою певними соціальними групами своєї ідентичності і переходом у стан ідентифікаційної невизначеності, що загрожує наростанням у суспільстві явищ агресивності, аж до екстремістських проявів.

Поняття „маргіальна особистість” увів у науковий дискурс Р.Парк стосовно мігрантів, але в принципі під це поняття підводяться представники різних суспільних страт. Маргінал у баченні Парка – це

своєрідний культурний гібрид, який одночасно живе у двох світах і в обох не відчувається „своїм”. Культурний конфлікт, що виникає на цій основі, породжує тривожні стани і протестні патології³⁰.

Неоднозначно оцінюється фахівцями й сама атмосфера соціальних відносин в інформаційному суспільстві. Поширення комп'ютеризації у виробничій сфері створило ситуацію, яка характеризується постмодерністами як „кінець соціального” (Ж.Бодріяр), „зникнення” соціального співтовариства як „інституційно регульованого цілого” (А.Турен). Надлишок інформації створює стресові ситуації, призводить до міжособистісних конфліктів і навіть хвороб. Уведений Д.Льюїсом ще в 1996 р. термін „синдром інформаційної втоми” (*information fatigue syndrome*) досить вдало передає складний психологічний стан людини, що постійно перебуває у перенапруженні і тривозі. За такого стану значно зростає як відчуженість працівників, так і вірогідність прийняття ними помилкових рішень.

Сучасні комунікаційні мережі працюють за власним алгоритмом, доволі часто звільняючи працівників від особистісних контактів. Значення соціальної самореалізації зменшують високий рівень безробіття, активізація міграційних процесів із короткочасним заробітчанством тощо. Руйнування трудових колективів ускладнює і процеси аналізу професійних ідентичностей.

Територіальні, гендерні, релігійні ідентичності

На фоні значного спаду інтересу соціогуманітаристики до професійних ідентичностей особливо помітний справжній бум навколо аналізу територіальних ідентичностей, сформованих за просторовими ознаками. Вітчизняна дослідниця О. Гриценко уводить підвищення суспільної ролі територіальних ідентичностей у контекст переходу від епохи модерну (із притаманною їй дестабілізацією ідентичності) до доби постмодерну. Посилаючись, зокрема, і на висновки польських науковців, вона засвідчує, що хоча нестабільність ідентичності і надалі має тенденцію до зростання, у світі на зміну явищам прогресуючої детериторіалізації як наслідку домінування міської індустріальної культури приходять нова тенденція *ретериторіалізації*. Вона виявляється у пошуках нових форм локального вкорінення, у прагненні відновити ті зв'язки з локальним (чи регіональним) середовищем, які були розірвані в індустріальну добу³¹.

Те, що державі як носію ідентичності кидають виклик територіальні утворення, констатує російський соціолог Р.Симонян. Замислена Ш.де Голлем у 1960-х рр. „Європа вітчизн” стає зрештою „Європою регіонів”. Але якщо розглядати регіон у внутрідержавному контексті, на мезорівні, то тут циркуляція імпульсів і реакцій відбиває ще неоформлені й нестійкі форми соціальної організації. Мезорівень рухливий і мінливий – насамперед тому, що тут зливається енергетика

двох зустрічних потоків, а перегородки стають проникними мембранами. І все ж не можна не бачити того, що, на відміну від оформлених адміністративно-територіальних утворень, регіон, обриси якого далеко не завжди є чітко фіксованими, має більш високу соціокультурну тривкість. Як правило, фундамент регіонального ідентитету створюють спільні соціально-психологічні риси, притаманні представникам домінуючих етнічних спільнот. А щодо доволі частих посилань на розмитість поняття „регіон”, то його універсальність і „рухливість дефініції” – радше позитивна риса, ніж недолік. „Ця категорія універсальна, операціональна й продуктивна настільки, наскільки універсальна, операціональна й продуктивна в принципі будь-яка типологія й класифікація у галузі соціального знання”... Категорія „регіональне”, як більш абстрактна, ніж „національне”, вбирає в себе різні етнокультурні начала, долає ізолюваність окремих локальних просторів і малих співтовариств, створюючи нову соціальну якість”³².

Україна може бути типовим прикладом того, як болісно й непростото ішов процес переростання локальних, місцевих ідентичностей, сформованих за умов бездержавності й розчленованості, у загальнонаціональну ідентичність, і як уже після здобуття незалежності набув незворотної динаміки рух у протилежному напрямі – оформлення регіональних самоідентифікацій. Пошук ідентифікаційних моделей виявився складним і до сьогодні не завершений. Взаємонакладання різних типів ідентичностей створює складну мозаїку уподобань і орієнтацій, в якій прагнення до закріплення пріоритетів регіональності домінує далеко не завжди. Але саме регіональна ідентичність створює інструментальний апарат для конструювання регіону як чітко окресленого політичного, соціального, інституційного й орієнтаційного простору. Інтеріоризація цього різновиду групової ідентичності розташовує регіон-спільноту у політичному полі і визначає дистанцію між ним та іншими регіонами, а індивіду дає змогу усвідомити своє місце в системі суспільної комунікації.

У посиленому пошуку локальних і регіональних ніш відбивається насамперед прагнення відчуженої від влади людини дістати своєрідну соціокультурну компенсацію у вигляді „місцевого патріотизму”. Захист від уніфікації й знеособлення відшукується у конструюванні простору, співмірного запитам і потребам конкретної людини. Прагнення зберегти свою самобутність у мові, звичаях, традиціях підкреслюється пошуком об'єднуючих символів і ціннісних орієнтирів. Регіональна ідентичність виявляється придатною для вироблення саме тих механізмів соціалізації, які найкраще відповідають місцевим особливостям соціонормативної й політичної культури. Вона ж створює своєрідне мірило легітимації домагань регіональних еліт.

Концепт регіональної ідентичності можна розглядати з різних позицій – і як соціально-психологічне відчуття належності до регіонального співтовариства, і як своєрідний ресурс, що визначає роль і місце

певної території у загальнонаціональному просторі, і як тактичну зброю в руках місцевих еліт. Його політичний вплив залежить не тільки і не стільки від сили внутрірегіонального „зчеплення”, скільки від сили чи слабкості національної ідентичності. Агенти формування регіональної ідентичності – від впливових політиків до журналістів – вдаються до конструювання притягальних міфів, що використовують як природне почуття прив'язаності до місця проживання, так і настрої невдоволення політикою центру. Експлуатація ресурсу регіональної ідентичності може здійснюватися і з метою маркетингу території, тобто конструювання такого її образу, який здатен підвищувати привабливість регіону як об'єкта інвестування і як ареалу проживання. Зрештою в регіональній ідентичності можуть у концентрованому вигляді віддзеркалюватися регіональні інтереси, тобто ті специфічні завдання, які уявляються пріоритетними саме для даного регіону³³.

Соціологи віддають перевагу дослідженню регіональних ідентичностей у соціокультурному ключі, крізь призму концепції „субкультурної варіативності”. У понятті „регіональна субкультура” сфокусована конфігурація цінностей, уявлень, традицій, соціокультурних практик, які притаманні мешканцям того чи іншого регіону. Його використання дає можливість робити наголос на культурних механізмах утворення „уявлених спільнот” і з'ясувати важливість для них смислів і значень, які конструюються як інституціонально (на рівні політики, у медіа-просторі, в освіті тощо), так і у сфері повсякденного життя. Зовсім не обов'язково відповідні практики базуються на раціональній основі. Доволі часто вони є неусвідомленими і здійснюються на засадах традиції, звички, конвенцій, габітуальності³⁴.

Чималий вплив на процес формування культурних преференцій регіону здатен справляти фактор порубіжності, який у вітчизняній гуманітаристиці нечасто береться до уваги. На пограниччях, у зоні різних геополітичних і культурних впливів, виникає особливий феномен „серединної культури”. Сучасний постмодернізм запропонував термін „лімінальність” для позначення таких перехідних станів, коли домінантою є невизначеність орієнтацій, гібридність ідентичностей, „оборонна свідомість”. Польські науковці, які активно досліджують феномен погранич, звертають увагу на функціонування у таких порубіжних соціумах власної системи кодів і символів, які формують специфічну екзистенційну філософію й ідеологію „приватної вітчизни”. За М.Герцфельдом, у таких „локальних теодицеях” довго живуть у концентрованому вигляді успадковані уявлення про несправедливість світу і про завдані в минулому образи. Такі ареали можуть бути свідченням „зламу таксономії”, оскільки у них населення послуговується відмінними від загальноприйнятих категоріями й оціночними критеріями³⁵. Галичина – яскравий приклад того, яку силу інерції мають укорінені в суспільній свідомості стереотипи за давніх фобій і недовіри.

Виклики кінця ХХ і початку ХХІ століття активізували дослідження гендерних ідентичностей. Гендерний дискурс, базований на відмінностях соціальних ролей чоловіка і жінки, справив помітний вплив на систему соціальних демаркацій та ієрархізацій. Апеляція до гендерної ідентичності виявилася продуктивною для встановлення взаємозв'язку між політичною поведінкою й певними моделями маскулінності й фемінності, а отже, і для аналізу механізмів політичної мобілізації. Водночас з'явилися й нові форми гендерної метафоризації. Оскільки в андроцентричній картині світу фемінне часто постає як девіантне, таке, що потребує постійного контролю, у цьому контексті метафоризація найчастіше відбувається в руслі маскулінізації „своїх” і фемінізації „чужих”.

Аналіз складного комплексу відносин між чоловіком і жінкою, включаючи всю сферу соціальних та культурних відмінностей у статевому розрізі, став необхідним на тлі зростаючої дискримінації жінок, з одного боку, зміни соціально-рольових функцій жіноцтва та зростання відповідної особистісної самоідентифікації, з іншого. Сучасна жінка не хоче миритися із своєю традиційною роллю „хранительки домашнього вогнища”, вона прагне самореалізації нарівні з чоловіком у всіх сферах професійної діяльності. Але сама поява феміністської тези про гендерний поділ праці, як і зміна рольової функції жінки на рубежі тисячоліть, породжує чимало нових проблем. Чоловіче домінування стає більш завуальованим і гнучким, але гендерні асиметрії постійно відтворюються й інтеріоризуються відповідними ідентичностями.

Одним з чинників, який суттєво впливає на процес формування соціокультурної ідентичності, виступає релігія. Її інтегруюча функція закладена у самій природі сакрального, яке стимулює людину до самовдосконалення. Сила впливу релігії на значну частину громадян зумовлена не стільки магією священних канонів, скільки тривкістю культурно-історичної традиції, яка увібрала в себе ціннісні настанови, норми, уподобання, особливості ментальності, що склалися упродовж століть. Зазвичай релігії відводиться роль соціального амортизатора: вона допомагає людині справитися із зливою соціальних негараздів і життєвих криз, долати відчуття самотності й відчуження. Як соціальний інститут і елемент „соціокультурного коду” народу релігія бере на себе чимало функцій, підпорядкованих завданням виховання толерантності й ненасильства.

Не можна, однак, не бачити й того, що процеси глобалізації своєрідно відбиваються у релігійно-світоглядній сфері, причому одночасно відбувається і руйнування, і закріплення міжконфесійних бар'єрів. У різних країнах роль релігії неоднозначна: вона може виступати і як механізм соціального примирення, і як каталізатор суспільних потрясінь. В силу самої своєї природи релігійні конфесії тяжіють до винятковості й ізоляціонізму, що створює потенційну загрозу конфліктів. Кожна держава зваженою політикою щодо релігії і церкви повинна стимулювати інтегруючу роль релігії й протидіяти проявам конфронтації на релігійному ґрунті.

Роки незалежності стали для України часом своєрідної „десекуляризації”, „релігійного ренесансу”. За даними Європейського соціального дослідження 2006 р., кількість віруючих в країні сягнула 74,7% від загальної кількості населення (це сьомий показник серед 29 країн Європи)³⁶. Однак не можна не бачити певної невідповідності між зовнішньою демонстрацією релігійності у колі політиків та інтелектуалів й динамікою „соціокультурної генетики” – готовності жити за церковними канонами й дотримуватися певних ритуалів та обрядів. „Мода” на демонстрацію релігійності (далеко не завжди сполучна із реальною вірою у Бога і готовністю жити за приписами релігійних догматів) в Україні стимулювалася гострим політико-ідеологічним протистоянням. На правому політичному фланзі підтримка „національних” церков одночасно виступала в ролі індикатора патріотичної налаштованості – з відкиданням традиційно орієнтованих православних мирян у коло „п’ятої колони” Москви. Збігаючись із тенденціями соціокультурного поділу країни й відповідною диференціацією по лінії „Схід – Захід”, релігійна ідентичність в Україні має всі ознаки подвійності з високим ступенем емоційного складника. Хоч, за висновками фахівців, частка громадян, які відчувають свій історичний і культурний зв’язок із християнством, доволі значна.

Повернення в Крим автохтонного кримськотатарського населення актуалізувало проблему ставлення до ісламу, який воно розглядає як одну з своїх найбільших цінностей. Повсюди в світі мусульмани надзвичайно гостро реагують на будь-які прояви некоректного ставлення до своїх святинь, що дістало свій прояв у справжній злив обурення з приводу вміщення у західних ЗМІ карикатурних зображень пророка ісламу Мухаммада. У 2006 р. „карикатурний скандал” не обминув і Україну; газета „Сьогодні” мусила вибачитися за передрук з данських видань кількох малюнків, виконаних за канонами незрозумілої для мусульман європейської традиції карнавальної, сміхової культури. З свого боку, християнам, багато з яких ставляться до релігії лише як до традиційного ритуалу, було важко зрозуміти, що „іслам для свідомого мусульманина є самим його життям”³⁷. Водночас варто бачити й реальні небезпеки, які створюються впливом в Україні найбільш радикальних версій ісламу, приміром, закликami до поширення ісламського способу життя шляхом джихаду, що виходять від партії „Хізб ут-Тахрір”.

З-поміж інших ідентичностей релігійна вирізняється здатністю переводити власний ресурс у площину реальної поведінки: релігійні комплекси містять у собі конкретні приписи, якими віруюча людина має керуватися повсякденно. У ній виразно проглядається гуманістична тенденція допомоги бідним і знедоленим, що робить ефективною її компенсаторну, психотерапевтичну функцію. Вдало використовувана релігійними інституціями метафора сім’ї допомагає підтримувати у церковному середовищі атмосферу довіри, захисту, підтримки. Але у вітчизняному варіанті авторитет церкви істотно підбивають майнові

суперечки, конфронтація із закладами культури на ґрунті боротьби за приміщення, недбале ставлення до збереження автентичності культурної спадщини.

Особливості молодіжних субкультурних ідентифікацій

Про ідентифікаційні процеси в молодіжному середовищі говорити надзвичайно складно: уніфікуючі критерії тут майже повністю відсутні. Сучасна молодь – субстанція плинна й вельми строката; через молодіжні субкультури людина „проходить” у різному ритмі і з різними „відхиленнями від норми”. Теоретик протестних молодіжних рухів Л.Фоєр у свій час дотепно зауважував, що боротьба поколінь триває безперервно, але вона ніколи не закінчується тріумфом молодих, „бо допоки вони перемагають, вони стають людьми середнього віку”³⁸. Молодіжні протести – елемент самоствердження у світі, який, як правило, обертається до молоді не кращими своїми гранями. Розраду молоді люди шукають у „групах рівних” (термін Ш.Айзенштадта). Групи ці надзвичайно різноманітні і формуються „за інтересами”. Протестні та девіантні прояви тут зовсім не обов’язкові, але вони домінують у нестабільних і поляризованих соціумах.

Ю.Шайгородський звертає увагу на те, що загальнолюдські цінності, на яких ґрунтується виховання, для багатьох молодих людей є доволі абстрактними, бо ціннісна система старшого покоління за умов розриву традиції втратила свою „еталонність”. Сталася своєрідна ціннісна інверсія, коли „вищі” цінності відтісняються на культурну периферію, а „низові” визначають стиль життя. Поняття демократії у молодих людей здебільшого асоціюється із особистою безпекою та майже безмежною індивідуальною свободою, а не з відповідальністю перед суспільством. Оскільки найбільше цінується те, що є для даної категорії молоді недоступним, стиль її поведінки формується у своєрідній конфліктній зоні із домінуванням протестних настроїв. Абсолютизації егоцентризму у молодіжному середовищі здатна протистояти лише ефективна молодіжна політика, але у вітчизняному варіанті її аксіологічні виміри залишають бажати кращого³⁹.

В соціології прийнято вирізняти чотири сфери дослідження молодіжних субкультур. „Просто молодь” (нормальна молодь) не протиставляє себе культурному мейнстриму, але може мати специфічні інтереси й зацікавлення. Деліквентна молодь – це переважно молодь із нижчих суспільних верств, та її частина, яка виявляє схильність до агресії й антисоціальної поведінки. „Культурні бунтівники” – вихідці переважно із середніх суспільних верств з ідеологічно або антикультурно сформованими мотиваційними настановами і схильністю до квазібогемних субкультур. І, нарешті, це політизовані й воєнізовані молодіжні угруповання, які представляють оформлені молодіжні рухи.

Активізація молодіжних субкультур відбувається під впливом різних, часто ситуативних, чинників, але загальною тенденцією тут є ускладнення процесів адаптації молоді до „дорослого” життя за умов „недосформованого ринку”. Дитина змалку звикає до думки, що статус людини залежить від наявності чи відсутності грошей, і поводить себе відповідно. Платна вища освіта формує завищені претензії, які життя розвіює на кожному кроці. Виникає дисбаланс претензій і можливостей, який сам по собі є стресогенним чинником. Доволі часто молода людина шукає розраду у пияцтві, наркотиках, азартних іграх тощо. У дітей нуворишів проблеми інші, але теж, як правило, далекі від цінностей самовдосконалення. Намагання „вписатися” у світ гламуру й нестримних задоволень формує гедоністичні нахили, стирає межі між дозволеним і забороненим. Гламурність для багатьох стає не просто стилем життя, але й світоглядом, в якому ексцентрика займає далеко не останнє місце.

Молодіжні групи (екстремали, репери, футбольні фанати, панки, байкери, скінхеди, хіпі тощо) гучно заявляють про себе, і в суспільстві складається враження про їхній неабиякий вплив на молодь. Однак соціологічні опитування свідчать, що в Україні постійно контактує з ними лише невелика частка молоді – в межах 10% (відповідний мовний сленг характеризує їх як „нефорів”, „емо”, „рольовиків”, „гопників” тощо). Деяко більше таких, які хизуються засвоєнням відповідної атрибутики чи символіки, віддають перевагу спілкуванню з однодумцями в Інтернеті, охоче беруть спорадичну участь у фестивалях молодіжних субкультур. Їх іменують „позерами”. Протиставлення „ми – вони” у молодіжній сфері здебільшого вибудовується за принципом „нормалів” та „неформалів”. Останні характеризують себе як таких, яких „дістало як саме суспільство, так і його правила, норми та „общественное мнение”. Частина неформалів намагається представити себе у вигляді „харизматичних особистостей”, „героїв нашого часу”, „шукачів істини у джунглях бетону й безсердечності” і навіть „пасіонаріїв”⁴⁰.

Так чи інакше, але роллю молодіжних субкультур як осередків самоідентифікації не варто легковажити. Попри процес зміни поколінь простежується явище постійної відтворюваності особливих зразків поведінки значної частини молоді, яке підживлює триваючий конфлікт „батьків і дітей”. Соціальному консерватизму протиставляються соціальні новації, хоч далеко не кожна форма останніх здатна обнадіювати. В усякому разі у сучасному світі молодіжні субкультури уже не пов’язуються виключно з девіантними чи кримінальними зразками поведінки. Соціологи визнають за ними право на існування у вигляді засобу самовизначення й самоідентифікації певної частини соціуму, хоч і наголошують на тому, що тотальна негативна інтерпретація норм і цінностей традиційної культури здатна перетворювати субкультуру на контркультуру. А це означає, що проблеми самореалізації молоді та її життєвих траєкторій у „суспільствах ризику” мають розглядатися як ключові проблеми національної безпеки.

Політика ідентичності: оптимальні засади

Навіть такий, дуже побіжний, погляд на ієрархію ідентичностей і відповідних практик в Україні налаштовує на висновок про необхідність уважного, в режимі моніторингу, відстеження політичних настроїв і аналізу відповідних форм політичної поведінки. Ідентифікаційна сфера – це той простір, в якому прояви диверсифікації суспільної свідомості не завжди перебувають на поверхні. Українського соціуму це стосується найбільшою мірою: „вакуум ідеалів”, розклад систем моральних цінностей здатен породжувати синдром „втрати надії”, коли людина легко піддається навіюванню, втрачає світоглядні орієнтири, звикає до дій поза межами правового поля. Повсякденні турботи й тривоги людей, зайнятих пошуком засобів до існування, витісняють на периферію свідомості все те, що не впливає безпосередньо на їхнє матеріальне благополуччя. Звужується не лише сфера громадянських ініціатив, але й простір уявлень про політику. Соціальні настрої потрапляють в залежність від інтерпретацій ЗМІ, які в Україні у переважній більшості перебувають у власності великого бізнесу і підпорядковані певним корпоративним, комерційним у своїй основі, інтересам.

Необхідність коригування політики ідентичності диктується насамперед нагальними практичними завданнями. Країна стоїть перед необхідністю проведення цілого ряду реформ, значна частина яких апіорі буде непопулярною. Але ніякі реформи не можуть бути успішними, коли в країні не забезпечений бодай мінімум національної солідарності. Якщо еліти не навчаться домовлятися і не шукатимуть взаємоприйнятні компроміси, якщо їм не вдасться ефективно задіяти наявний соціальний капітал, з перспективою потрапити у найближчому майбутньому до числа креативних націй Україні доведеться розстатися. А це означатиме сумну перспективу животіння в ролі сировинного придатка і ринку збуту для „просунутих” країн, а то й скочування у „третій світ”. Не виключені на такому фоні й соціальні збурення, етнічні й релігійні конфлікти. Проблема формування національної ідентичності переростає, отже, в проблему національної безпеки.

У цьому контексті завдання формування співмірних запитам сучасної людини соціокультурних ідентичностей тісно змикаються із усім комплексом завдань політичного виховання. Фахівці фокусують увагу як мінімум на трьох кластерах процесу політичної й соціокультурної ідентифікації, які забезпечують сталий розвиток держав, виступають джерелом їх легітимності й суверенітету. Перший передбачає цілеспрямований процес виховання ставлення до держави і її громадян як до духовної цілісності, в основі життєдіяльності якої лежать узгоджені норми й цінності. Другий опікується станом символічних кордонів і культурних маркерів, певної дистанції між „ми” і „вони”; при цьому важливо, щоб „інші” не розглядалися як „чужі” (або, ще гірше, вороги).

Третій кластер визначається загальними підходами до інтерпретації минулого й таким співвіднесенням традицій та інновацій, яке здатне створювати узгоджене бачення перспектив. При цьому завдання легітимації національного політичного проекту в ідеалі мають органічно сполучатися як із укоріненими у свідомості більшості громадян традиційними зразками поведінки, так і з універсалістськими, сформованими реаліями XXI століття, нормами цивілізованого співжиття.

З-поміж різних видів колективної ідентичності політичні й соціокультурні виявилися особливо вразливими в умовах дестабілізації, яка наклалася на фінансово-економічну кризу 2008 – 2009 років і попри помітні зусилля команди, що прийшла до влади внаслідок президентських виборів 2010 р., продовжує лишатися виразним фоном українського життя. Дефіцит громадянської ідентичності надто слабо компенсується локальними різновидами культурних ідентифікацій, а етнічні, релігійні, мовні ідентичності доволі часто виступають у ролі чинників, що рихтують її фундамент.

Збереження в країні єдиного соціокультурного простору можливе лише на основі чіткого визначення основоположних загальнодержавних цілей і інтересів – з фіксацією як пріоритетів людиноцентризму й полікультурності, так і механізмів регулювання міжгрупових (міжетнічних, міжкланових, міжрегіональних, міжконфесійних та інших) суперечностей. Формування єдиної системи загальнозначущих цінностей може бути успішним лише на ґрунті відмови від етноцентризму та принципів викривленої етнетики, коли „свій” завжди безгрішний, а „чужий” завжди винуватий”. Виховувати у суспільстві відчуття здорової самокритики і пріоритетність універсалістської „етики відповідальності” найдоцільніше саме на поєднанні принципів поваги до національних традицій і загальноцивілізаційних домінант реагування на виклики й загрози, породжувані ускладненням світ-системних зв’язків.

Про морально-етичні засади функціонування українського соціуму та невідкладні завдання вдосконалення гуманітарної політики мова йтиме далі. Поки що зафіксуємо головне, що засвідчили, до речі, і події у Львові 9 травня 2011 року. В країні намітилися симптоми моральної кризи, в якій „драма нерозуміння” місця і ролі світоглядних цінностей накладається на високий рівень агресивної непримиренності до інших систем світобачення. Фахівці звертають увагу на примітивізацію мисленнєвої культури, втрату у значної частини громадян здатності до самостійного оцінювання ситуації й прогнозування наслідків власних вчинків. А це означає, що істотного коригування потребують моделі взаємовідносин між гуманітарною наукою і суспільством. Відповідальність за те, що можливості науки використовуються соціумом далеко не повною мірою, повинні ділити порівну і держава, яка „заощаджує” на гуманітарних проектах, і самі науковці, які у пошуках „вигідних” з точки зору політичної кон’юнктури сюжетів роз’яструють „суспільні рани” і надто мало роблять для формування культури консенсусу, долання замкнутості й консерватизму, розвитку креативних можливостей соціуму.

2. Тезаурус соціокультурної ідентичності: шляхи осучаснення

Проблема адекватності понять

Принципова особливість глобалізованого світу, яка далеко не завжди усвідомлюється, полягає в істотному розмиванні соціального ідеалу і – як наслідок – у деградації соціального буття, про яку з тривогою пишуть соціологи⁴¹. Всі ті ціннісні підвалини, які традиційно закладалися у дискурс Просвітництва й гуманізму, виявилися девальвованими, і до їх руйнування доклали зусиль не лише недалекоглядні політики, але й експансія ринку. На пострадянському просторі деградація соціальності відчувається особливо гостро. Вразливість людини перед непередбаченими і непідвладними її волі змінами підірвала віру у прогрес і в торжество гуманізму. Натомість торжествує відчуття тимчасовості, непередбачуваності, а отже, і „свободи без берегів” – з розкутістю бажань, приземленістю споживацьких інстинктів, розрахунком не на наполегливу працю, а на везіння чи „спритність рук”, орієнтацією на „гламур”, а то й відверте рейдерство. Над усім цим нависає страх, оскільки підсвідомо людина відчуває: за все треба платити. Простір суспільного контролю над духовною сферою звузився до крайніх меж. За таких умов навіть саме поняття соціокультурної ідентичності – як включеності індивіда чи групи у певну систему суспільних відносин та ідентифікації їх із імпонуючими їм культурними цінностями – розмивається й втрачає чіткі обриси.

Уявляється, проте, очевидним, що „суспільство знань”, яке проголошене пріоритетом XXI століття, має потужний ресурс впливу на систему ідентитетів сучасної людини, і саме соціокультурній ідентичності тут може бути відведена роль фундатора основоположних свідомісних орієнтирів. Ані орієнтація на етнічність і неминуче пов'язаний із нею етноцентризм у політиці, ані сподівання на швидке утвердження в українському соціумі консолідуючої національно-громадянської ідентичності поки що не дали відчутного консолідаційного ефекту. Тільки виховання почуття соціальності й громадянської відповідальності, яким держава упродовж усіх років незалежності практично не займалася, може забезпечити ідентифікаційні системи від перманентного кризового стану. А науковці в міру своїх сил і можливостей повинні надавати ідентифікаційним символам стрункості й наочності, робити їх зрозумілими для всіх небайдужих громадян. Упорядкування відповідної системи понять – один із шляхів досягнення цієї мети.

Проблема адекватності понять – це передусім проблема впливу нових суспільних реалій на пізнавальний процес, зокрема на традиційні форми наукової рефлексії. *Nomen est numen, numen est nomen*⁴². Коли

світ стає швидкоплинним й інформаційно перенасиченим, особливо наочно виявляється потреба у постійному оновленні терміносистем, своєрідному метрологічному інтегралізмі. Невідповідність мови, стилю, алгоритмів мислення, співзвучних викликам ХХІ століття, понятійному інструментарію, що сформувався в умовах Модерну, створює безліч „епістемологічних пасток”. Чіткість дефініцій як правило професійної комунікації поступається місцем культивованій постмодернізмом символізації й метафоризації наукових дискурсів. Рух наукової думки „не встигає” за ритмами сучасного життя, їй постійно „не вистачає” термінів, а наявні внаслідок „надужитку” розмиваються і втрачають смислову конкретність.

Про необхідність інноваційної культури наукового мислення і коригування усталених систем понять говорять постійно, але спроби такого коригування на практиці призводять, як правило, лише до поглиблення „прірви нерозуміння”: „формується не дискусійне поле, а категоріально-понятійне протистояння точок зору”⁴³. Принципова складність полягає у тому, що розмитими до невпізнанності виявилися й самі поняття „система” й „структура”: конструктивістські концепції виходять із їхньої принципової „нематеріальності”, наголошують на ментальній нормативності пропонованих ними підходів. Більшість соціальних конструкцій і справді є „мисленнєвими фантомами” або метафорами, їх неможливо „відчутити” на дотик і навіть спостерігати у процесі їхнього реального функціонування. „Символічний інтеракціонізм” А.Вендта базується на реалістичній упевненості в тому, що наші „рольові ідентичності” конструюються не стільки нами, скільки нашим близьким і далеким оточенням і існують лише остільки, оскільки легітимізовані Іншими⁴⁴. Природно, що такий підхід тягне за собою нове бачення співвідношення впливу структур та агентів, а свіжий погляд на діалектику макро- та мікроструктур потребує переосмислення усієї сукупності проблем зовнішнього визнання і внутрішньої самоорганізації.

Розібратися у складному переплетенні системних факторів та рольових функцій окремих індивідів в ідентифікаційних процесах допомагає звертання до символічних (культуральних) кодів. За Дж.Александром, навіть суспільна травма не є сама по собі злом – злом вона стає внаслідок атрибутивного конструювання бінарних опозицій. Сила культурних кодів – у творенні нових смислів і структуруванні наукових полів, у переведенні „невидимого” у значуще на фундаменті відновної автономії культури⁴⁵. Такі підходи дедалі більше знаходять визнання у сфері вербального теоретизування і навіть у практиці рольових ігор (творення віртуального „другого життя”). Кризь призму теорій віртуальних соціальних взаємодій, соціальної динаміки, колективних образів набувають нових обрисів уявлення про віртуальну соціалізацію, довіру, соціокультурну ідентичність⁴⁶.

Оскільки у наукових дискурсах абстрактні розмови про ідентичність дедалі більше поступаються місцем проблемам самоідентифікації

людини у співмірному її запитам і потребам просторі, уявляються важливими завдання уведення у максимально широке міждисциплінарне поле понятійного апарату, що стосується соціокультурної ідентичності. У цьому параграфі увага фокусуватиметься навколо створення тезаурусу і певної системи понять, що перебувають у колі безпосередніх соціальних і культурних інтересів та потреб людини. Методологічним орієнтиром у даному разі може слугувати запропонований Л.Уедін підхід до осмислювання суспільних реалій як діяльності щодо виробництва змістовних сутностей (*meaning-making activity*) з метою творення умов зрозумілості (*intelligibility*) та взаємних (ні для кого, утім, не обов'язкових) домовленостей⁴⁷.

Системність як фундамент наукового пізнання

Сучасна соціокультурна ідентичність як система смислів твориться на перетині свого/чужого, прийнятного/неприйнятного у активному (часто досить-таки нервовому) діалозі різних – примордіалістських, конструктивістських, інструменталістських та інших – наукових підходів, під виразним впливом ідеологічної полісемії, афективно-оціночної складової політичного процесу. Єдність і цілісність нашого Я, за Дж.Г.Мідом, гарантоване єдністю й цілісністю соціальної спільноти, до якої ми належимо. Але проблема полягає у тому, що кожен індивід належить до цілого ряду спільнот, і середній діаметр соціальної свідомості має здатність зростати майже в геометричній прогресії. Безліч можливих конфігурацій інших Я (*Selves*) пропонує людині величезний вибір у пошуку власної ідентичності. Не для кожного такий вибір є простим⁴⁸.

Виникнення глобального комунікаційного простору і бурхливий розвиток на його основі соціальної антропології, політологічної компаративістики, культурології привносять новий колорит у систему формування субдисциплін, категорій, термінів. Навколо „інформаційного ядра” культурного тезаурусу, функції якого виконує концепт ідентичності, концентруються різнотипні поняття, що, з одного боку, відображають складний процес ієрархізації відповідної сфери наукового пізнання, а з другого, ілюструють доволі виразну невизначеність („фантомність”) та ірраціональність („фідеїстичність”) системи політичних комунікацій.

Вичерпний тезаурус ідентичностей навіть у світовому вимірі поки що не створений, та й взагалі принцип вичерпності тут „не працює”. Процес прирощення наукового знання й переосмислення термінопрактик безперервний, а неосязність семантичного поля соціальності й культури створює величезний простір як для креативних „трансловацій”, так і для маловартісних суб'єктивних вправ. Якщо ж мати на увазі вже зовсім непідконтрольний раціональному вибору світ асоціацій, ментальних образів, іміджів і т.п., то справа конструювання термінологічного простору соціокультурних ідентичностей може здатися взагалі безперспектив-

ною. Можливо хіба що виділити найуживаніші кластери й категорії, навколо яких доцільно вибудовувати каркас конкретних термінів.

І все ж, попри неоднозначне ставлення у науковому світі до концепту ідентичності взагалі і до кластеру соціокультурних ідентичностей зокрема, потреба в категоризації й ієрархізації ідентифікаційної сфери відчувається повсюдно. Тезаурусний аналіз уже став невід'ємним складником семіотики й семантики; нині говорять вже про тезаурологію як своєрідну суб'єктивну культурологію. Відповідно до грецького смислового наповнення поняття *тезаурус* – скарбниця – процес систематизації й структуризації термінів навколо певного операційного ядра розглядається як основа будь-якої концептуалізації субдисципліни чи наукового напрямку. У політології утверджується жанр інформаційно-пошукового тезаурусу як особливого різновиду галузевого термінологічного словника. Такий словник розглядається не лише як інструмент систематизації знань у певній галузі, але й як засіб термінологічного контролю (стандартизації понятійної сфери) з тим, щоб бодай в ідеалі один і той самий зміст передавався одними й тими самими лексичними одиницями тезаурусу⁴⁹.

Зрозуміло, що будь-який тезаурус може мати лише орієнтаційний характер; вимагати від нього уникнення фрагментарності не випадає. Усякий тезаурус має свою „топіку”, фільтр, який допомагає обирати істотне й класифікувати відібране. Зазвичай він вибудовується за принципом кола: на найближчій орбіті розташовуються більш загальні поняття, на віддалених – частковості й деталі. Але тезаурус виявляється „живим” лише у тому разі, коли поняття, розташовані на різних орбітах, взаємодіють не лише з „ядром”, але й між собою, при чому обмінюються смислами й за потреби стикаються у „двобої”. У тезаурусних концепціях соціальної філософії – методологічний ключ до побудови не лише теорій, але й систем знання із власними закономірностями синонімії та синхронізації різних масштабів, ритмів і циклів. Як правило, виділяються ключові поняття (дескриптори), під якими об'єднуються споріднені поняття й близькі за змістом терміни.

Системність – обов'язкова умова наукового пізнання, а тривкість будь-якої системи забезпечується міцністю зв'язків між її дискретними інформаційними елементами. Для останніх однаково згубними є і брак упорядкованої інформації, і її надлишок. Інформаційне перенасичення системи здатне спровокувати її „відкат” до філогенетичних свідомісних форм – містики, активного міфотворення, фантастичного сприйняття реальності. Щось подібне спостерігається і в сучасному світі, коли на рубежі тисячоліть виявилися зруйнованими звичні „точки опори” й ціннісні орієнтири, а вакуум, що утворився, заповнили різні лжевчення й апокаліптичні пророцтва. Те, що інтерес до них у масовій свідомості зашкалює, відбиває розгубленість перед неспроможністю справитися зі „зливою” надлишкової інформації, зокрема, пояснити зміну темпоритмів історичного часу з одночасним розширенням меж уявного простору.

Історичні часи відрізняються від природно зумовлених, і саме крізь призму теорії часу в сучасній соціальній філософії прийнято пояснювати конфлікти, що дримають у різних „часових пластах”. Люди, що здійснюють міжконтинентальні операції через Інтернет, живуть у зовсім іншому часі, ніж ті, які пораються на своїх городах. Часові відстані скорочуються, просторові дистанції стають умовними і легко долаються. Реальні відносини у просторово-часовій сфері все частіше підміняються віртуальними символами й абстрактними пізнавальними схемами. Оперувати сьогодні категоріями, що склалися в епоху Модерну, малопродуктивно. Не витримують зіткнення з реальністю навіть порівняно нові концепти „зіткнення цивілізацій” чи „конфлікту культур”, бо у такому вигляді вони приховують банальне неспівпадіння ритмів історичного розвитку – „конфлікт різночасовості”. Ані цивілізації як такі, ані культури самі по собі не несуть відповідальності за те, що певні соціуми, співіснуючи в реальному вимірі, „розминулися” із своїм історичним часом, зупинилися у своєму розвитку.

Сказане має пряме відношення до аналізу стану й перспектив розвитку ідентичностей, які, за висновками філософів і соціологів, стають у сучасному світі крихкими й несталими. Постійні наголошування на „кризах”, „дилемах”, „пошуках” ідентичностей відбивають ситуацію масової втрати смислів, дезорієнтованості індивідів щодо сенсу власного існування та групової солідарності. Амбівалентність ціннісних орієнтацій сполучається з антиномією суспільної свідомості, коли протилежні позиції знаходять для свого обґрунтування переконливі, на перший погляд, аргументи. Розмивається і втрачає скільки-небудь чіткі обриси ліво-права шкала політичних орієнтацій, що робить „фантомною” багатопартійність, на яку покладалося стільки надій.

Навряд чи поняття „ідентичність” є саме тим терміном, який найкраще передає відчуття причетності, належності, спорідненості індивіда чи групи з близьким йому колом ідей, інституцій, цінностей. Категоріальний статус ідентичності виписаний аж надто нечітко (лат. *idem* означає і той самий, і тотожний (подібний, аналогічний), що дає підстави для розширених трактувань). У самому феномені ідентичності іманентно закладена двоїстість: і в душі кожної людини, і в групі, в соціумі іде постійне змагання настанов на захист власного життєвого простору від сторонніх втручань і на входження до складу якогось колективу за принципом духовної спорідненості. Ця подвійність робить ідентифікацію процесом „боротьби за цілісність свідомості”, а саму ідентичність органічно вводить у кризовий контекст. А проте жоден науковий дискурс сьогодні не можна собі уявити поза застосуванням поняття „ідентичність” та похідних від нього.

Що ж до терміна „соціокультурна ідентичність”, то його головний недолік – не стільки полізначність і поліфонічність, скільки величезний обшир проблемного поля, де це поняття можна застосовувати. По суті будь-яка ідентифікація людини, крім суто особистісних, входить або у

сферу соціальності, або у сферу культури. Це не може не створювати певні труднощі з операціоналізацією терміна і з його застосуванням у конкретному соціологічному аналізі. Однак не можна не бачити й того, що попри нечасте вживання це багатозначне поняття є зручним інструментом для передачі як „стану здоров'я” соціуму (зокрема, якості „соціального капіталу”), так і соціального самопочуття індивіда. Почуття "належності" до соціуму, що передається за його допомогою, слід визнати щирим і тривким, особливо у "травмованих" суспільствах, тих, що зазнали дискримінації.

Генетично кожна людина запрограмована на певну хвилю емоційного сприйняття спорідненості з тим, що формує її як особистість. Зв'язок людини з певною культурною традицією теж органічний і тривкий. Через призму „культурної співпричетності” найбільш рельєфно бачаться і витoki політико-мовних проблем, і відмінності регіональних та етнічних субкультур, і джерела ціннісних конфліктів, що можуть виникати на ґрунті "розбалансування" "старих" ідентичностей і ціннісних систем. Уведені етнополітологами поняття „бунтівна ідентичність”, „агресивна гіперідентичність” прокладають шлях до усвідомлення витоків конфліктогенності у поляризованих соціумах.

Ідентичності у дзеркалі концептуального універсалізму

Сучасна соціологія орієнтує на концептуальний універсалізм – з поглибленим аналізом ідентичностей, що схрещуються (локальних, національних, регіональних, космополітичних) і пошуком шляхів до такої спільної ідентичності, за якої люди не будуть байдужими до долі інших і навчаться враховувати їхні інтереси поряд із власними. Саме під таким кутом зору розглядалися проблеми багатокультурності на 23-му Всесвітньому конгресі Міжнародної асоціації філософії права й соціальної філософії (Краків, серпень 2007 р.) та на 38-му конгресі Міжнародного інституту соціології (Будапешт, червень 2008 р.). Науковці дійшли згоди у тому, що неоднозначність глобалізаційних і міграційних процесів диктує необхідність нової філософії правової культури – з акцентом на конвергенції щодо тих явищ, які раніше живилися логікою протиставлення. Дискусії мають фокусуватися не тільки навколо міжнародних стандартів прав людини, але й навколо ефективних механізмів їхньої реалізації на рівні національних урядів, а також своєчасної імплементації норм міжнародного права у національних законодавствах. Універсалізм фундаментальних прав і рівності не повинен протиставлятися мультикультуралізму. Формування науки прав людини як спеціальної наукової дисципліни може бути продуктивним лише на фундаменті пошуку балансу, гармонії індивідуальних, групових і колективних прав, уникнення ущемлення одних прав іншими⁵⁰. На цьому ж шляху відшуковуються можливості утвердження вселюдської етики й транснаціонального громадянського суспільства.

В українському контексті соціокультурна ідентичність, як уже зазначалося, може виконувати певну компенсаторну функцію: на тлі „недосформованості” національно-громадянської ідентичності вона дає уявлення про домінуючі групові, територіальні, етнокультурні орієнтації громадян. Історична доля бездержавного й розчленованого народу складалася так, що навіть осмислення власної культурної ідентичності відбувалося „з боєм”, на хвилі протистоянь. Невдачі державницьких спроб і модернізаційних проектів змушували знову й знову відшукувати й „конструювати” власні моделі співпричетності, а проєкції в минуле, в якому „своє” нерозривно спліталось з „чужим”, відкривали майже безмежні простори для міфотворчості. Несталість і асиметричність українського соціуму як організованої, із певними настановами цілепокладання, спільноти пояснює той факт, що соціокультурна ідентичність рідко фігурує в системі його пріоритетів.

Небезпека такого стану полягає насамперед у тому, що соціокультурні ідентичності (професійні, гендерні, етнічні, релігійні, територіальні тощо) у їхній системній ієрархії перебувають на головному для соціумів рівні, проміжному між базовим (особистісним) і глобальним (цивілізаційним). У процесі соціалізації людина усвідомлює свою залежність від домінуючого у суспільстві культурного стереотипу, ототожнює себе з одним з його різновидів і відповідно вибудовує лінію власної поведінки. Саме тому культура соціальних відносин між громадянами виступає як фундамент соціуму і його головний маркер. Дистанція між носіями різних ідентичностей може варіюватися у дуже широкому діапазоні – від незначної до нездоланної, від симпатії до ворожості. Але якщо антикультурний „вірус” вражає значну частину соціуму, останній стає нежиттєздатним, тому що антикультура має здатність підмінити волю сваволею, а цінності – симулякрами. Найкращі наміри реформаторів перетворюються на свою протилежність за умов, коли рівень соціальної культури критично низький. Бо саме він є живильним середовищем для корупції, а остання, стаючи всепроникною, блокує активність соціального капіталу і зрештою зводить її нанівець. А практична відсутність загальноприйнятих культурно-ціннісних матриць у вітчизняному варіанті вже призвела до такого стану соціальної культури, який практично межує із соціальним безкультур'ям.

За таких умов концептуалізація соціокультурної ідентичності з систематизацією відповідного тезаурусу уявляється відповіддю на виклики часу. Невідповідність застиглого понятійно-категоріального апарату новим реаліям може й не усвідомлюватися, але зрештою створювані нею проблеми нерозуміння й неадекватності здатні призвести до термінологічного хаосу. Уже сьогодні спостерігається, приміром, нерозрізнення й взаємонакладання термінів *соціальності* й *соцієтальності*, *самосвідомості* й *самоідентифікації*, *маргінальності* й *культурної гібридизації* тощо. Недостатньо унормованим, полісемантичним лишається базовий для самоідентифікації індивіда чи групи термін

„архетип”. Діапазон різночитань тут справді неосяжний – від базової моделі людського сприйняття, первинного „ментального утворення” до довербального явища, втілення „колективного несвідомого”. Цим терміном може позначатися й ціннісна константа, міфологема, символ, „універсалія культури”. Літератори пояснюють різночитання тим, що в одних випадках маємо справу із концептом, що задає координати людського сприйняття й осмислення світу, а в інших – із певною матрицею, загальнокультурною моделлю, яка радше визначає певну парадигму розвитку, ніж пропонує готовий, завершений зразок імені для певної сутності⁵¹.

Ключовою в системі соціокультурної ідентифікації є категорія „соціальність”: саме вона, за Е.Гіденсом, відображає зв'язок макро- й мікрорівнів суспільного життя, поєднує мотиваційну й організаційну суспільні сфери. З одного боку, термін фіксує включення індивіда у певний соціальний контекст, з іншого, визначає параметри співпадіння індивідуального й колективного інтересу, ступінь інтеграції наявної суспільної системи. Терміном „соціетальність” (від лат. *societas* – дружня асоціація з іншими) передається здебільшого міра лояльності чи суспільного інтересу, субстантивна ознака суспільної системи, яка підтримує її цілісність. В.Євтух визначає соціетальну ідентичність як таку, що прив'язана до культивованих у даному суспільстві цінностей і традицій⁵². О.Донченко вбачає у соціетальній психіці соціальний процес, який відіграє вирішальну роль у побудові позиційної структури суспільства і самоідентифікації людей у ній⁵³.

Культурна складова досліджуваних ідентифікацій найтісніше корелює із поняттям „ментальність”. Здебільшого ним позначають історично сформовану міру інтелектуальної енергії певного соціуму, відповідну емоційну атмосферу й психологічний каркас культури, спектр життєвих позицій і поведінкових настанов, яким соціум віддає перевагу. Саме ментальність здатна виступати в ролі об'єднавчого чинника, що утворює своєрідну політико-психологічну спільноту. Доцільно, отже, поділити погляд на неї як на суму потенцій, що зумовлюють неповторність світобачення й життєдіяльності великих груп людей і відповідну систему оцінювання з доволі усталеними критеріями самоідентифікації⁵⁴.

Культуроцентричність життєвого простору сучасної людини і відповідного тезаурусу зумовлюється тими змінами, які відбулися у культурній політиці провідних країн Заходу. Спочатку орієнтація на полікультурність і стратегія мультикультуралізму, а згодом – усвідомлення пов'язаних із цим ризиків зумовлює постійне оновлення моделей соціокультурної взаємодії, з-поміж яких сьогодні претензії на домінування виявляє модель „індивідуальної свободи й культурного вибору”. Створюються принципово нові умови для розвитку соціокультурної суб'єктності індивіда, його самоусвідомлення, активності й компетентності. Незмірно розширився й збагатився зміст понять, що відобра-

жають культурно-історичні типи соціокультурної організації, специфіку субкультурних товариств, відмінності побутової, елітарної, народної культур. Звичні культурологічні парадигми збагатилися поняттями культурної *аккретації* (збагачення новими культурними характеристиками), *етнокультурної компетенції*, *інкультурації* тощо. У процесі соціалізації сучасна людина має незрівнянно ширші можливості для усвідомлення своєї залежності (чи, навпаки, звільнення) від домінуючого у суспільстві культурного стереотипу, ототожнення себе з одним з його різновидів і відповідної вибудови лінії власної поведінки. Саме тому культура соціальних відносин між громадянами виступає як фундамент соціуму і його головний маркер.

З „просторовим поворотом” у соціології пов’язане значне посилення інтересу до територіально-просторової ідентичності. В.Євтух наповнює цей термін доволі широким змістом, вкладаючи в нього співвіднесення себе з конкретним місцем проживання (локальна), регіоном (регіональна), країною (геополітична), континентом (континентальна), з усім світом (громадянин світу)⁵⁵. Самоідентифікація з територією завжди має ієрархічний характер: людина відчуває себе водночас мешканцем певного макрорегіону (європеець), певної країни (громадянин України), певного етносу (українець), певного регіону (галичанин), певного міста чи села (львів’янин). Співвідношення ідентичностей при цьому варіюється від локальної (мікрорівень) через регіональну (мезорівень) до глобальної (макрорівень). В руслі досліджень територіальних ідентичностей останнім часом дістали наукове обґрунтування категорії відчуття місця (*sense of place*), укоріненості (*rootedness*), прив’язаності до місця (*attachment of place*), залежності від міського способу життя (*urban-rural identity*) тощо⁵⁶.

Ціннісні параметри ідентифікаційного вибору

Якщо йти далі цим шляхом, на наступній орбіті варто розмістити ті параметри ідентифікаційного вибору, які визначаються мотиваціями, інтересами, переконаннями, цінностями тощо. На перше місце у цьому кластері слід поставити поняття „*цінності*”, тому що саме воно визначає смисложиттєві орієнтири, закладає духовно-орієнтаційний фундамент суспільного буття. За М.Вебером, наша модель соціального світу неминуче ціннісна, бо мислити в іншій системі координат людина просто не в змозі. Аналіз цей неминуче виявляється однобічним; „пізнання культурної дійсності – завжди пізнання з абсолютно специфічних *особливих точок зору*”. Немає сенсу говорити про „істинний” погляд на світ, а об’єктивність дослідника полягає у тому, що, беручи на озброєння ціннісний підхід, далі він мусить утримуватися від оціночних суджень⁵⁷.

Ціннісні орієнтації – один з найважливіших елементів мотиваційної структури особистості і фундамент соціальних настанов. Будучи інструментом саморозвитку й особистісного вдосконалення, цін-

нісні орієнтації створюють власні, притаманні лише їм, механізми цілепокладання. Попри свою залежність від систем інтерпретацій, саме вони утворюють найвищий рівень в ієрархії тих диспозиційних утворень, які визначають характер самоідентифікацій. Як показали результати міжнародних порівняльних досліджень, які проводилися під керівництвом Р.Інглгарта з 1981 по 1998 рік, пріоритети духовних цінностей самореалізації й самовиявлення (*Self-Expression*) надійно забезпечені лише у невеликій групі високорозвинутих країн Європи, у США, в Японії. У решті країн домінантними виступають цінності виживання (*Survival*) та екзистенційної безпеки (*Existential Security*)⁵⁸.

Культурні цінності – саме та основа ментальності, яка виробляється в процесі освоєння людиною власного життєвого простору і формує його відносини з природою, суспільством, власним оточенням. Вони мають надситуативний характер і вирізняються відносною стабільністю, чим і зумовлений визначальний вплив цінностей культури на систему світосприймання й поведінку індивіда. У запитальнику С.Шварца „Культурні цінності” перелічені 57 таких цінностей, причому 30 з них віднесені до категорії життєвих принципів і 27 – до способів поведінки. Тут же дано і класифікацію культурних цінностей за біполярними осями „консерватизм – автономія” (*порядок vs відкритість*), „ієрархія – рівноправність” (*підпорядкування vs свобода*). „майстерність – гармонія” (*компетентність vs єдність з природою*) тощо⁵⁹.

Для характеристики рівня соціокультурної ідентичності застосовуються поняття „соціальне самопочуття населення”, „адаптація”, „життєвий комфорт”, „життєвий вимір буттєвих смислів” і т.п. Від’ємні явища у цій сфері позначаються терміном „дезадаптація” – про неї говорять у тому разі, якщо індивід чи група відчувають труднощі у пристосуванні до традицій спільноти та її культурних цінностей внаслідок переміщень або крутої ломки ціннісних систем. Крайнім проявом дезадаптації є *депривація* – тут і абсолютна бідність нижче порогу виживання, і неспроможність людини використати свободу вибору для поліпшення своїх життєвих шансів.

Посилення міграційних процесів у сучасному світі актуалізувало поняття сегментарної ідентичності, яка зазвичай передається за допомогою терміна „маргіналізація”. Запропонована у 30-х рр. минулого століття Р.Парком та його учнями з Чиказької соціологічної школи концепція „маргінальної людини” дістала „друге дихання” у контексті створеного глобалізаційними процесами незрівнянно ширшого спектру взаємодій і переміщень. Передбачення Парка про те, що людина „на межі двох культур” змушена буде більш активно визначатися із своїм соціальним і культурним статусом, щоб не відчувати себе „чужою в обох світах”, повністю підтвердилося. Нині із маргіналізацією прийнято пов’язувати специфічний соціопсихологічний стан людини, яка відчуває певний дискомфорт у новому для себе середовищі. Утім, на наш погляд, непродуктивно пов’язувати з терміном „маргіналізація” виключно

негативні конотації – від самої людини залежить, наскільки ефективною буде її переідентифікація у незвичних умовах. „Маргінальна людина” – це водночас і продукт культурних контактів (або ж конфліктів), і „локус, генератор і агент цих процесів”⁶⁰.

Своє місце у тезаурусі соціокультурної ідентичності знаходять і поняття, пов'язані із категоризацією та легітимацією ідентичностей. Ієрархія ідентичностей, хоч і вибудовується за певними правилами, все ж має суб'єктивний характер. Терміном „*сигніфікуючі практики*” (від лат. *significatum* – значущий) позначаються способи та механізми, за допомогою яких здійснюється самопредставлення ідентичності та її визнання іншими. Близьким до цього терміну за змістом є застосовуване в етнології поняття „*етнокультурна репродукція*”. Тут йдеться про конкретні засоби, які допомагають етнічній спільноті самостверджуватися й забезпечувати тяглість своєї культури. Зазвичай у цій ролі виступають розмовна й писемна мова, символи, ритуали, міфи, історична пам'ять.

Принциповим для підтвердження соціокультурної ідентичності є бачення Іншого і – ширше – ставлення до інакшості як такої. Науково-філософська рефлексія щодо дихотомії „інший – чужий” має багатовікову традицію, але відповідна термінологія все ще позбавлена конкретики й усталеності. Від З.Фрейда тягнеться тенденція ототожнення інгрупової ідентифікації з аутгруповою ворожістю, і хоч до заперечення цього підходу доклали зусиль десятки мислителів, логіка „інший – чужий – ворог” на побутовому рівні зазвичай домінує, породжуючи примітивну ксенофобію. Останнім часом для зняття проблеми полярності опозиції „свій – чужий” пропонується застосовувати категорії дифузії, трактування інакшості як позитивної альтернативи, пограниччя як контактної зони. В системі науки про уявлення – імагології – запропоновані й латинізовані терміни для розрізнення „іншого” й „чужого” – *alter* означає *протилежний*, а *alius* – *інший, відмінний*. Причому альтер-образ і аліус-образ подаються не як абсолютно несумісні, а як такі, що діалектично взаємодіють і можуть переходити один в інший. З цими поки що незвичними для нас поняттями, однак, добре корелюють вже усталені лексеми: *аутостереотип, гетеростереотип*, а також перспективні, на наш погляд, новації – *інгрупова ідентичність, аутгруповий образ* тощо⁶¹.

Менш розробленими у теоретичному плані лишаються проблеми забезпечення у суспільстві максимально сприятливого клімату для творення конструктивних і креативних соціокультурних ідентичностей і мінімізації тих духовних загроз, які існують у кожному соціумі і, здається, мають тенденцію до накопичення й загострення. Як ніколи є актуальною розробка концепції духовної безпеки у зв'язку із ризиками глобалізації й культурної експансії, наростанням проявів нетерпимості, насильства, ксенофобії. Проблеми світоглядного самовизначення індивіда мають першорядне значення за умов суспільного сум'яття, зіткнення супереч-

ливих думок, нагнітання ворожнечі в суспільстві задля досягнення примарних політичних цілей. Адже, говорячи словами А.Макінтайра, бути об'єктивним – означає розглядати себе як частину співтовариства, а свою роботу – як частину історії. Зрештою саме від наповнення універсуму культури та ступеня його освоєння кожним індивідом у вирішальній мірі залежить майбутнє людства і його окремих сегментів.

3. Ідентифікаційні процеси у вітчизняному політичному полі: методологія й методи дослідження

Теорія й методологія

Будь-яке заглиблення в аналіз ідентифікаційної сфери ставить перед дослідником безліч проблем методологічного характеру. Усякий соціум являє собою складну динамічну систему, в якій ієрархічно організовані, взаємопов'язані підсистеми функціонують за певними принципами й законами. Поняттям „динаміка соціуму” у системній соціології позначають результат взаємодії ієрархічних рівнів, підсистем, усіх елементів соціуму у різних часових і просторових параметрах. Для її аналізу застосовуються математична, комп'ютаційна, природно-наукова та соціально-інженерна парадигми, відповідно до яких на рівні ООН, Всесвітнього банку, міжнародних інститутів системного аналізу простежуються тенденції поточного розвитку і формуються прогнозні моделі. В рамках комп'ютерного імітаційного моделювання стало можливим комплексне дослідження феноменів, що мають безпосередній вплив на формування ідентичностей, у тому числі процесів комунікації й мережевих взаємодій, поведінкових стереотипів, мовних практик тощо. Лише у сфері природничо-наукової парадигми, підпорядкованої завданням систематизації статистичних даних та перевірки наукових гіпотез, застосовується понад 200 методів аналізу, практично з усіх сфер природничих та соціогуманітарних наук. Але навіть такі масштабні опитування, як здійснюваний упродовж 1981 – 2005 р. проект Всесвітнього дослідження цінностей (*World Values Survey*), що охоплює 43 країни, за визнанням фахівців, поки що не в змозі забезпечити відповідний аналіз даними, репрезентативними для соціуму в цілому⁶².

Ідентифікаційні параметри у таблиці порівняльного аналізу потрапляють нечасто, хоч очевидно, що ціннісні орієнтації, символічні коди, моделі поведінки визначають майбутнє людства не меншою мірою, ніж, приміром, демографічні показники чи рівні бідності. Але не так легко їх виміряти, а тим більше – співставити. За визнанням фахівців з Інституту соціології НАН України, культурні порядки, встановлювані різномірними та слабо порівнюваними утвореннями, відстежити вельми непросто, позаяк ці утворення сформовані різними механізмами та на різних підставах⁶³. Але ні акумуляція сучасного соціогуманітарного знан-

ня, ні розв'язання інформаційно-прикладних проблем сьогодні вже неможливі без заглиблення у простір ментальностей, ідентичностей, знакових систем, символічних кодів.

Отже, кожен дослідник ідентифікаційних практик на свій розсуд мусить шукати відповідь на безліч складних питань. Як сполучити природне прагнення до міждисциплінарності й плюралізму підходів із зосередженням на методах, притаманних даній дисципліні? Як уникнути спокуси етноцентризму і дотриматися при розгляді будь-якої проблеми вимог універсалістської етики? Яку небезпеку з точки зору впливу на суспільну атмосферу може становити політична чи якась інша заангажованість науковця чи надмірна категоричність в оцінках? Ниткою Аріадни тут хіба що можуть бути напрацьовані багатьма поколіннями аналітиків загальні уявлення про оптимальне співвідношення теорії і методу. Адже кожна теорія здатна стати методом і відправним пунктом майбутніх теоретизувань.

Шукати якусь універсальну, придатну для всіх часів і всіх галузей наукового знання методологію малопродуктивно, хоч такі спроби доволі часто робилися – як у руслі системології, так і на шляхах застосування синергетичних підходів. Класичний період у розвитку методології наукового пізнання пов'язаний із обґрунтуванням ідей прогресу, раціональності, всемогутності науки й розуму. Некласичний – із поступовим розмиванням ідей „розумності всього сутнього”, девальвацією наукоцентризму та раціонального цілепокладання. Саме на цьому етапі з'являється розуміння суспільного впливу ментальностей та ідентичностей, формуються персоналістські, феноменологічні, герменевтичні, екзистенціалістські підходи до їхнього аналізу. Наступний, постнекласичний етап знаменував собою торжество розкутої поліваріантності в суспільних науках з акцентом на людиноцентризмі та ієрархічних мережах.

В період становлення політології як науки у ній домінувала методологія інституційного підходу – з бінарними опозиціями соціального, яке трактувалося як об'єктивне й структурне, та культурного, яке зображувалося як суб'єктивне і вторинне. Ця дихотомія доповнювалася протиставленням тривкого й ситуативного, універсального й локального, традиційного й інноваційного. В усіх цих конструкціях на першому місці опинялися інститути, а жорсткий детермінізм в оцінках сполучався з виразним європоцентризмом. У такому парадигмальному підході майже не піддавався поясненню незбіг темпоритмів розвитку в різних країнах, на різних континентах. Концепт модернізації, запропонований як вдала методологічна знахідка, досить скоро виявив свою недостатність, оскільки знов-таки фокусував увагу на інституційних та інструментальних ознаках.

Не можна, однак, не помічати тих новаторських для свого часу тенденцій, які вже на цьому етапі розвитку відводили соціокультурним феноменам роль домінант суспільного розвитку. Йдеться насамперед

про теорію соціокультурного („понадорганичного”) універсуму у баченні класика соціології П.Сорокіна. Відмінність соціокультурного простору від будь-якого іншого він вбачав у наявності у ньому трьох площин – площини значень, цінностей і норм, площини матеріальних „провідників” (сьогодні ми назвали б цю площину інфраструктурною) та площини людського чинника. Їхня сукупність і являє собою ту „соціокультурну екологію”, яка визначає структуру соціокультурного універсуму й параметри осмисленої міжособистісної взаємодії. Поняттям „соціальна дистанція” Сорокін позначав близькість чи віддаленість соціокультурних феноменів у векторній системі відповідного простору (на відміну від Е.Богардуса, у якого цим терміном позначається ступінь міжособистісної симпатії чи антипатії). Таке бачення соціокультурного універсуму підвело П.Сорокіна до вивчення основних форм і типів соціокультурної взаємодії – нейтральної, солідарної, антагоністичної, організованої чи неорганізованої. Так було перекинуто місток і до „соціологічної хімії” з багатоаспектними і складно пов’язаними між собою взаєминами дійових осіб, а відтак і до розуміння „вертикального аспекту” багатопверхових соціальних структур, класифікації інтегрованих і неінтегрованих культурних систем, субординаційних зв’язків, аналізу структури особистості тощо⁶⁴.

Не менш цікаві орієнтири для аналізу соціокультурних ідентичностей містить філософія культури О.Шпенглера. Розглядаючи культури по аналогії з живими організмами, він протиставляв *морфологію* природи (систематику) *фізіогноміці* як історичному засобу пізнання. Сенс такого розрізнення філософ вбачав у доведенні власного погляду на культуру як організм, а на історію культури – як на біографічне портретування⁶⁵. Пріоритет історичного пізнання перед природничо-науковим вбачався у можливості розглядати етапи розвитку кожної культури по аналогії з віковими стадіями дитинства, юності, дорослішання, які проходить у своєму житті людина. Культури під пером Шпенглера постають як ізольовані й непроникні сутності, з жорстко заданими часовими й просторовими рамками свого існування і власними таємницями. І хоч шпенглерівська схема культурно-історичних типів як „окремих світів” часто наражалася на гостру критику, нині складності, які на етапі глобалізації виникають у діалозі культур, привертають до неї дедалі більший інтерес.

Продуктивними для аналізу ідентифікаційних процесів виявилися і запропоновані в руслі вчення про семіосферу моделі Ю.Лотмана. Його дрейф від філології й літературознавства до семіотики й культурології означав насамперед пошук відповіді на гостру потребу з’ясування взаємовідносин у трикутнику „структуралізм – марксизм – історизм” та поєднання феноменологічних способів мислення з методологічними. Йому вдалося блискуче довести, що „структуралізм не супротивник історизму”, а осмислення окремих художніх структур має сенс лише у контексті більш складних єдностей „культура” та „історія”⁶⁶.

Культурну, групову, особистісну ідентифікації Лотман розглядав у двох вимірах – часовому й просторовому, розміщуючи на часовій осі минуле, сьогодні й майбутнє, а на просторовій – внутрішній і зовнішній простори та кордон між ними. У такій сітці координат першорядна роль відводиться умовній з'єднувальній функції кордону – точно так само, як він єднає (або роз'єднує) минуле з сучасним, кордон слугує маркером між „своїм/чужим”, „відкритим/закритим”⁶⁷. Соціокультурні розколи провокують темпоральні кордони у відтворенні минулого і навпаки. А штучно вибудовані грані між „своїм/чужим” просторами обертаються ізоляціоністськими або месіаністськими настроями.

Надалі оновлення оціночного інструментарію у світовій науці відбувалося в контексті постіндустріальної моральної революції, що мала своїм підґрунтям модель кейнсіанської економіки з притаманною їй ідеєю справедливості й самообмеження, під виразним впливом постмодернізму. Яскравою новизною відзначалися кодифікаційні схеми П.Бурдьє, спрямовані на утвердження „експліцитної нормативності”. Через поняття „габітус”, „поле”, „система диспозицій”, „практичне відчуття”, застосовувані у найширших соціальних контекстах, Бурдьє намагається передати символічну владу понять у трактуваннях відносин по лінії „особа – суспільство”. Розмитість і невизначеність термінів уможлиблює принципи „подвійного структурування” і множинності точок зору, що відкриває широкий простір для „боротьби за смисли”. „Істина соціального світу поставлена на карту у боротьбі між агентами, які мають нерівні можливості для досягнення досконалого, тобто самоконтрольованого бачення”⁶⁸. Звідси виводиться формула відмови від претензій на абсолютне знання; його місце має зайняти рефлексивна критика з елементами самоаналізу. Стосовно відносин у культурному полі це означає: саме „культурний капітал” формує смаки, а отже, через систему культурного споживання впливає на суспільну атмосферу.

З подачі постструктуралістів культура почала розглядатися як відносно автономна сфера людської діяльності, яка справляє істотний вплив на характер інститутів і соціальних процесів. Надалі постмодерністська парадигма культуральної соціології, яка виразно протиставлялася традиційній соціології культури, відкрила нові горизонти для аналізу динаміки сучасного соціуму і його амбівалентності. На цьому фундаменті Дж.Александр створив концепцію громадянської сфери як базису організованої соціальності. Громадянська сфера у його баченні – це соціальний простір, члени якого символічно незалежні й відповідальні за свої дії, будучи водночас об'єднаними колективними зобов'язаннями щодо інших індивідів. Домінантою у цій сфері є генералізована солідарність і прихильність до універсалістських цінностей. На такому фундаменті Дж.Александр вибудовував не тільки нову концепцію громадянського суспільства, засновану на солідарності і взаємоповазі, але й нову теорію демократії як способу життя. Ним же була істотно переосмислена доктрина соціальних рухів – як таких, що

детерміновані символічною комунікацією. Це відкрило шлях до нового бачення явищ дифузності, культурних травм, „розмивання” нормативності, симулякрів тощо⁶⁹.

У нових ідеально-типових культуральних підходах розрахунок робиться на високий рівень політичної культури і належний ступінь громадянської відповідальності, а отже, це моделі для розвинутих, достатньою мірою стратифікованих і організованих соціумів. Але важливим є наголос практично всіх теоретиків соціології й політології на тому, що глибинні, довготривалі дії, зміни у соціумах детермінуються культурою. Саме вона мотивує дії суб'єкта (політичного актора), який приводить у дію механізми соціального відтворення і регулює діяльність політичних інститутів. Особлива увага приділяється простеженню причинно-наслідкових зв'язків між культурою й особою, зокрема перевірка гіпотези про залежність специфіки соціальних інститутів від генетично успадкованих рис темпераменту населення даної місцевості. Г.Гофстеде, приміром, запропонував і на матеріалі 33 країн перевірити концепцію особистісних осей (*dimensions*), доводячи, що саме культура являє собою „колективне програмування психіки, яке відрізняє одну групу чи категорію людей від іншої”. Зокрема, йому вдалося довести, що здатність іммігрантів інтегруватися до умов країни прибуття залежить від того, наскільки для даної країни важливими є цінності уникнення невизначеності (*uncertainty avoidance*). Якщо невисокий ступінь толерантності сприймається прибульцями як загроза, іммігранти опиняються перед вибором між вимушеною асиміляцією чи маргіналізацією⁷⁰.

Використання у соціогуманітарних дослідженнях методів синергетики допомогло представити соціум у вигляді нерівноважної системи взаємопов'язаних процесів організації й самоорганізації. Саме синергетика, відкривши конструктивні принципи коеволюції складних систем, запропонувала етичні параметри спів-участі, спів-дії, спів-переживання тощо і цим самим чималою мірою сприяла появі вселенської етики як „мистецтва жити разом”. У фокусі соціального аналізу опинилася людина, а культурні смисли (символи) почали розглядатися як духовні основи функціонування інститутів і своєрідні етичні коди.

Новітні соціокультурні підходи відрізняються від традиційних інституційних, але не відкидають і не заперечують їх. Навпаки, вони створюють фундамент для розгляду соціальних явищ у контексті „єдиного й нерозчленованого соціального світу”⁷¹. А взаємодоповнюваність методів, застосовуваних у рамках обох підходів, дала змогу зняти конфлікт класичних і некласичних парадигм, вибудувати струнку систему „зворотних зв'язків” та „нелінійних залежностей”, що визначають напрям еволюції у цивілізаційному розвитку.

У такому контексті соціальний інститут – це також одна з форм культури, результат її еволюції у специфічних умовах і в ритмах певного часу. З нормативно-ціннісних норм культури – зразків поведінки, ідеалів, уявлень тощо – складається етос громадянина як члена соціу-

му. Особистість народжується в процесі взаємодії соціуму і культури, інститутів і „смислів”. І саме соціокультурний підхід створює можливості для розгляду феномена громадянина у широкому контексті взаємодії інституційних та ментальних структур і процесів. Політичним наукам він відкрив перспективу переходу від аналізу емпіричних основ політики до дослідження парадоксів людського мислення і відповідних способів дій, бачення інваріантів і сценаріїв історичного розвитку, вивільнення з-під влади догми, забезпечення високого ступеня критичної рефлексії.

Наскільки придатні такі підходи для аналізу сучасної української ситуації? Очевидно, що про громадянську сферу як базис організованої соціальності у нашому випадку говорити зарано, але явища дифузності і культурних травм в схему Александера вкладаються повністю. Ідеї Р.Парка, дарма що були висловлені майже століття тому, виявилися затребуваними вітчизняними соціологами, як тільки у фокусі їхньої уваги опинилися проблеми міграцій, маргінальності, специфіки порубіжності. Широко використовується вітчизняними дослідниками методологія системного аналізу у версії Т.Парсонса – з врахуванням усієї сукупності представлених на індивідуальному та груповому рівнях зв'язків, цінностей, принципів, світоглядних настанов, поведінкових стереотипів.

Загалом же вітчизняна соціогуманітаристика послуговується у дослідженні субкультур та ідентичностей широкою гамою теоретичних напрацювань. Теорія соціальної стратифікації допомагає визначити місце субкультурної спільноти у структурі соціуму, теорія соціальних мереж придатна для дослідження міжособистісних та міжгрупових зв'язків, теорія соціальних конфліктів – для аналізу точок напруги і ймовірності протистоянь тощо. Останнім часом особливу увагу в усіх сферах гуманітарного знання привертає проблема співвідношення інтересів і цінностей з виходом у політичну етику, бо саме у цій сфері український соціум підстерігає найбільше пасток.

На наш погляд, ключ до оздоровлення непростой української ситуації слід шукати в усвідомленні неперехідного значення приведення до спільного знаменника функціонуючих у суспільстві ціннісних систем. Поки що вони різноспрямовані, чим і зумовлений високий ступінь субкультурної варіативності, соціальної гетерогенності, політичної фрагментованості. Частина надто строкатого українського соціуму, сформованого на межі двох культур і навіть, певною мірою, двох різновекторних цивілізацій, і досі, на двадцятому році існування України як держави, перебувають на різних ціннісно-смислових горизонтах. Вони послуговуються різними семантичними категоріями, мають відмінні уявлення про оптимальні зовнішньополітичні орієнтації, віддають перевагу різним міфологемам. У їхній історичній пам'яті міцно закарбоване відмінне бачення добра і зла. На фоні загального погіршення соціального самопочуття громадян і процесів деінтелектуалізації цей дуалізм здатен на кожному кроці стимулювати протистояння. Які викривлені

образи ворога можуть виникати на його основі у суспільній свідомості, залежить від безлічі факторів, дію яких важко прорахувати наперед.

При всій їхній суб'єктивності цінності все ж в основі своїй рукотворні. Г.Ріккерт не даремно підносив їх у ранг системо- і смислоутворюючої філософської категорії, наголошуючи на вкладі мислителів різних часів у формування ціннісних систем. Аксиологічний плюралізм – річ, звичайно, непогана, але відповідна констатація не звільняє владу й інтелектуальні еліти від обов'язку формування такого фундаменту ціннісних орієнтацій, які б консолідували соціум. Адже цінності самореалізації й самоповаги у будь-якому суспільстві і у будь-якій субкультурі сприймаються як модель бажаного. Інша річ, що далеко не завжди у тих, хто має їх пропагувати, доходять до цього руки.

Зайве повторювати очевидну істину: від вдало вибудованої ціннісної системи, яка в ідеалі має поєднувати технологічну, соціонормативну та символічну сфери життєдіяльності соціуму, залежить і самопочуття людини, і національна безпека. Говоримо саме про систему, оскільки ціннісна реальність має виразні ознаки телеологічності: кожна окрема цінність чогось варта лише тоді, коли стає ланкою в системі цінностей вищого порядку. Тенденціям руйнування й знищення у ціннісних системах протистоїть насамперед моральна свідомість, але оскільки всі системи цінностей зумовлені їхнім культурним контекстом, не буде перебільшенням твердити про своєрідну взаємозалежність цінностей і культури. Цінності є фундаментом культури такою ж мірою, якою культура є фундаментом домінуючої у даному соціумі системи цінностей. Якщо розвивати думку М.Бахтіна про те, що культура не має своєї території, бо вся розміщена на кордонах, то найближчий кордон для неї – це кордон цінностей.

Проблема якості вітчизняного соціологічного й політологічного мислення – це насамперед проблема усвідомлення складності суспільного розвитку на всіх рівнях і у всіх проявах, а відтак і важливості ціннісного виміру соціокультурного саморозвитку й самопозиціонування. Це також проблема активного виходу соціогуманітарних наук у сферу політичної практики й соціальної діагностики. І хоч значну частину шляху у цьому напрямі вже пройдено, спроможність науки виробляти й пропонувати суспільству інтегративні механізми, цінності толерантності та суспільної консолідації поки що залишає бажати кращого.

Фрактальні матриці на тлі „культурного повороту”

Усвідомлення того, що саме цінності творять світ культури й розмежувальні лінії в системах ідентифікацій, зумовило той „культурний поворот” у соціогуманітаристиці, який наклав виразний відбиток на увесь простір аналізу суспільної свідомості. Сутність цього повороту полягала у переорієнтації аксіології і всієї системи суміжних наукових дисциплін на осмислення цінностей та універсальї культури у тісному

зв'язку з реальними груповими потребами, цілями, інтересами. У такій системі координат ідентифікаційні практики виступають як культурно й дискурсивно зумовлені, з помітною вагою примусу, бодай символічного.

Оскільки у „культурному повороті” наявна сильна дискурсивна складова, його неможливо розглядати у відриві від „лінгвістичного повороту”, під знаком якого пройшла друга половина ХХ століття. Коли мовні патерни стали визначати напрям вивчення людської свідомості, соціальні процеси опинилися у полі зору семіотики й політичної лінгвістики. „Прочитання” культури як своєрідного колективного дискурсу, що складається не лише з культурних кодів, наративів, метафор, але й із цілеспрямованих дій політичних акторів, відкрило шлях до переосмислення основоположних теорій людського спілкування. Перегляд теорій суспільства й модерну у світлі нового бачення „матеріальності” соціальної культури спирається на перенесення уваги з когнітивного конструювання на соціальні практики. Самі ж теорії культури розглядаються як частина процесів соціальної трансформації й неодмінний компонент їхнього осмислення.

Наблизитися до розуміння стану індивідуальної й колективної психіки за умов перманентних політичних криз допомагає теорія психофрактальних матриць, що її розробляють вітчизняні фахівці у галузі соціальної психології. Будь-яка соціальна структура, починаючи від індивіда й кінчаючи світоустроєм, має власну психофрактальну структуру, і саме співвідношенням цих структур визначаються і тип того або іншого соціуму, і соціокультурна ідентичність його членів. Психофрактальна матриця – це той надособистісний ціннісний конструкт, навколо якого люди об'єднуються за ознакою прийняття головних світоглядних цінностей і „правил гри”; матрична фракталізація визначає тип і характер самоорганізаційних та інших, більшою чи меншою мірою усвідомлених, процесів у суспільстві.

Від тих базових матриць, якими керуються члени того чи іншого сегмента суспільства, залежить характер системи і тип соціальних зв'язків.”Неусвідомлено будь-яка матриця абсолютизує і нав'язує всім виконавцям її вищої волі свої правила гри, свою картину світу, свої цінності і норми поведінки...Людина, яка потрапляє у фрактальні угруповання, породжені певною матрицею, автоматично включається в атмосферу запрограмованих нею смислів і правил гри, в певну ідеологію існування”⁷². Коли ж ієрархія ідентичностей однієї частини суспільства вступає у гостру суперечність з відповідними орієнтаційними настановами іншої, ідентифікаційна криза обов'язково тягне за собою кризу легітимності. Згадаємо один з постулатів П. Бурдьє: саме ідентичність забезпечує легітимність, і соціальний мир у суспільстві існуватиме рівно стільки, скільки держава буде спроможною відтворювати умови, адекватні ідентифікаційним запитам різних суспільних груп⁷³.

Дослідження фрактальних структур і відповідних ідентичностей ускладнені тим, що вони здатні змінюватися, розмножуватися, варію-

вати риси власного іміджу. За О. Донченко, групова, або колективна свідомість функціонує і як організована форма (у вигляді ідеологій, конвенціональних документів), і в самоорганізаційному режимі (колективні уявлення, стереотипи, ксенофобії тощо), і в режимі маніпуляцій громадською думкою. Людині притаманно чутливо реагувати на думку „більшості” у тому оточенні, настанови якого вона сприймає. Колективне несвідоме складається як з успадкованих інстинктів, так і з тих форм сприйняття й розуміння, які притаманні групі. І на нижчому, архетиповому рівні, і особливо на вищому рівні соціетальної психіки відбувається непомітний для людини процес регулювання інституційних та інших відносин і вироблення орієнтаційних стереотипів. Від форми психічної структури, що викристалізувалася у процесі історичної еволюції, залежить система психічної готовності, спрямованості колективної психіки на ті чи інші форми життєвлаштування, тобто соціально-політичної спеціалізації. Ця ж структура є центральним атрактором для розвитку процесів ідентифікації. У кінцевому рахунку саме нею визначається магістральний напрям формування ідеологій, наукових концепцій, соціальних уявлень. Зрештою станом колективної психіки визначається її здатність набувати у змінених умовах нових властивостей, формувати коди, які знову й знову регулюватимуть вибір людини, її прагнення, політичну поведінку⁷⁴.

Теорія фрактальних матриць становить фундамент соціально-політичної діагностики – комплексу застосовуваних у соціології, політології й суміжних дисциплінах прийомів і методів, здатних у сукупності дати уявлення про соціально-економічний стан суспільства, соціальне самопочуття населення та його соціокультурні та поведінкові орієнтації. В ідеалі за її допомогою з'ясовуються механізми цілепокладання, стратегії влади, темпоритми соціокультурних процесів, динаміка соціальної задоволеності, специфічність поведінкових стратегій індивідів. Однак, як уже зазначалося, далеко не всі параметри соціальної ситуації та її суб'єктивного сприйняття легко піддаються оціночним вимірам. Навіть масштабні моніторингові дослідження не в змозі виявити у широкому часовому діапазоні і на великому просторі країни чи регіону динаміку соціальної задоволеності чи тривожності, готовності до протестного реагування, рівня схильності до девіантної поведінки тощо. Особливо це стосується кризових періодів, коли система регуляторних механізмів зазнає розбалансування, а рівень амбівалентності на свідомісному рівні на порядок зростає.

На практиці у соціальній діагностиці застосовується система індексів, що дає змогу у балах визначити рівень життєвого задоволення, тривожності, деморалізованості, соціальної затребуваності певних категорій населення тощо. Соціальні психологи пропонують чимало тестів, на основі яких вибудовується кілька шкал задоволення індивіда життям (*Index Life Satisfaction*), визначається рівень соціального оптимізму і психологічного комфорту, загальне ставлення людини до поставлених

перед собою і досягнутих життєвих цілей тощо. На цій основі створюються уявлення про інституційні матриці та психофрактальні структури, які регулюють процеси самоорганізації у даному соціумі.

У стабільних соціумах, коли ціннісно-нормативна система суспільства базується на сталих законах і традиціях, завдання соціально-політичної діагностики виявляються нескладними, особливо коли йдеться про невеликі, окреслені чіткими рамками території. Щоб з'ясувати, приміром, рівень соціального самопочуття громадян певного міста і перспективи його розвитку, досить простежити, як складався його соціальний склад у минулому, які традиції тут усталилися, як впливали управлінські рішення на формування соціального профілю міста. Робиться це переважно шляхом аналізу статистичних даних і методами соціологічних опитувань. На порядок ускладнюються ці ж завдання в умовах дестабілізації і криз, коли в оцінках починає домінувати афективний компонент. Явища деурбанізації, які супроводять процеси соціальних трансформацій на пострадянському просторі, значно посилюють аномічну деморалізованість, соціальний цинізм, провокують ксенофобські настрої. У цих умовах простежені соціологами параметри соціальних змін і особливо поведінкових стереотипів можуть виявитися неточними.

Вітчизняна система соціально-політичної діагностики базується переважно на даних моніторингових соціологічних опитувань, які проводяться Інститутом соціології НАНУ, починаючи з 1994 р., а також аналітичних матеріалах Європейського соціального дослідження 2005 – 2007 рр. Простежуються особливості суспільно-політичної ситуації, у тому числі в регіональному розрізі, рівень довіри до владних структур, електоральні й зовнішньополітичні орієнтації, міграційні наміри й готовність до соціального протесту, тенденції етномовного розвитку тощо. Нагромаджено величезний матеріал, який активно використовують усі соціогуманітарії. Утім, самі ж соціологи визнають, що моніторинги й омнібуси дають лише узагальнену оціночну картину і що показники ставлення громадян до економічної політики уряду, політики у сфері оплати праці, грошової й валютної політики НБУ, регламентації малого бізнесу майже не потрапляють у поле зору. Тому пропонується використання складніших систем діагностики на основі кластерної типології областей, міст, районів, використання методів кореляційного та регресійного аналізу, SWOT-аналізу, простеження динаміки структурних зв'язків тих показників, які вимірюються за єдиними шкалами.

Методи аналізу ідентифікаційних практик

Вибір оптимальних методів дослідження структур колективної психіки та відповідних поведінкових реакцій – найважливіше завдання, яке постає перед кожним дослідником. Поняттям „метод” у соціогуманітарних науках зазвичай позначають теоретично осмислений і

логічно обґрунтований спосіб пізнавальної діяльності; підхід, інструмент, що визначає стратегію і техніку наукового дослідження чи навчальної системи. На відміну від методології, яка зосереджується на філософсько-епістемологічних і онтологічних проблемах науки, метод здебільшого є засобом перевірки наукових гіпотез за допомогою спостережень і експериментів. Система методів, що вибудовується в рамках кожної наукової дисципліни, задає спосіб організації знання про предмет дослідження, визначає міру його включеності у загальну логіку наукового пошуку, а також параметри хронологічних і просторових рамок, тематичних напрямів, прийомів аналізу тощо.

Соціогуманітаристика як система знань існує на міждисциплінарному стику багатьох наук, і тому їй повною мірою притаманні методологічний релятивізм і мультипарадигмальні підходи. Тут застосовуються усі чотири рівні методів – загальнонаукових, міждисциплінарних, конкретно-наукових та методико-технічних. Обмеження стосуються лише ступеня об'єктивності й адекватності (валідності) експериментів і моделей. Ніякі твердження, навіть якщо вони пропонуються авторитетними вченими, не можуть прийматися на віру, без критичної, по можливості експериментальної, перевірки і зіставлення з іншими теоріями й підходами.

До загальнонаукових методів, які обслуговують різні галузі наукового знання, відносяться насамперед ті, що базуються на постулатах логіки. Головним серед них є діалектичний метод, який виходить із вимоги розглядати кожне досліджуване явище у процесі виникнення, розвитку й розгортання, з врахуванням можливостей переходу з однієї якості до іншої залежно від обставин. Загальнонауковими є також методи аналогій, екстраполяції, наукової абстракції, аналізу й синтезу, індукції та дедукції, інтерпретації й експлікації, теоретичного моделювання, теорії ігор тощо. Метод аналогій допомагає порівнювати політичні системи й відповідні процеси з метою уникнення дій за алгоритмом „проб і помилок”. Метод наукової абстракції базується на можливості тимчасового відсторонення від того, що з погляду дослідника уявляється у даній проблемі другорядним, і обирати з-поміж величезного багатоманіття суспільних зв'язків та інституцій саме ті, які уявляються системоутворюючими. Комбінування методів аналізу й синтезу дає змогу шляхом виокремлення складових цілого і з'ясування своєрідності кожного з них надалі шляхом синтезу вибудовувати узагальнену модель явища чи процесу. Співвідношення методів індукції і дедукції пропонує ключ до розуміння проблеми співвідношення загального і часткового; метод теоретичного моделювання спирається на принцип аналогій і реалізується у створенні формально тотожних об'єкту дослідження пізнавальних образів (моделей) з метою експериментальної перевірки їхніх переваг і вад.

Найбільш численна група застосовуваних у соціогуманітаристиці методів належить до класу міждисциплінарних (більшість із них частіше

кваліфікуються як підходи). Вона виходить із розрізнення класичних, некласичних і постнекласичних міждисциплінарних підходів, і всі вони тією чи іншою мірою реалізуються у дослідженнях ідентичностей. До числа класичних зазвичай відносять порівняльний, історичний, генетичний, еволюційний. Найширшу сферу застосування у політології має порівняльно-зіставний метод, який передбачає зіставлення за певними чітко визначеними параметрами однотипних і різнотипних політичних явищ (політичних систем, партій, електоратів тощо). Цей метод створює базу для політичної компаративістики, яка базується на крос-національних та крос-культурних порівняннях. Історичний метод широко застосовується для вивчення політичних явищ у їхньому послідовному часовому розвитку, для виявлення зв'язку минулого, сучасного й майбутнього. У такий спосіб вибудовуються як історико-типологічні, так і історико-генетичні порівняння. Різновидами історичного методу є проблемно-хронологічний, ретроспективний методи, метод екстраполяції тощо.

У рамках некласичної наукової парадигми співіснують і взаємодіють дослідницькі методи, базовані на критеріях розмежування за ознаками структури, функцій, норм, мотивацій. Метод системного аналізу виходить із розгляду політики як цілісної, складно організованої системи, як саморегульованого механізму, ефективність якого залежить і від злагодженості елементів системи, і від зовнішніх впливів. Функціональний метод фокусує увагу на різноманітних функціях політичних інститутів і їхній взаємодії, нормативно-ціннісний – на взаємодії політики, права, моралі. У межах поведінкового підходу, який називають ще біхевіоральним, вдалося доповнити аналіз юридично-нормативного світу політики „людським чинником” – аналізом психологічних факторів і внутрішніх механізмів мотивації поведінки індивідів і груп. Наступним кроком стало широке застосування у політології та суміжних сферах знань соціокультурного підходу, зосередженого на аналізі орієнтаційної сфери політики, ідентичностей, регіональних відмінностей.

У міру розширення простору міждисциплінарності система освоєваних соціогуманітаристикою методів і підходів урізноманітнюється й ускладнюється. Дедалі ширшу сферу застосовування здобуває системно-комунікативний підхід, в якому, крім концепту системи, як основоположні фігурують поняття мережі, середовища, зворотного зв'язку. Запозичений із сфери психології когнітивний підхід став незамінним для досліджень пізнавальних можливостей науки та суб'єктивних мотивацій політичних дій, зокрема тих, що відбуваються у конфліктному полі. Біогеодетерміністський метод і заснований на ньому геокультурний підхід виявилися придатними для аналізу національного простору як етносоціоприродного утворення, в якому взаємодіють регіональні й етнічні різновиди ідентичностей, типів поведінки, політичних культур. Антропологічний метод виступає як інструмент дослідження впливу на політику особливостей антропогенезу і властивостей людини

як біологічної істоти. Символічний бік політики (коди, ритуали, віртуальні образи) досліджується в руслі семантичного і семіотичного підходів.

Серед тих методів, які були привнесені у політологію з появою постнекласичної науки, найбільшу популярність здобуває синергетичний. Погляд на політику як на боротьбу потенційних аттракторів дає змогу простежити умови функціонування систем у стійкому стані і визначити ті відхилення (флуктуації), які їх розбалансовують.

Останнім часом вітчизняна політологія активно засвоює (як завжди, із великим запізненням) популярний у світовій соціогуманістиці мережевий підхід. На відміну від інституційного підходу тут у фокусі аналізу опиняються не інститути, а зв'язки й відносини. Поняття політичних мереж базується на представленні політичних акторів у вигляді груп, об'єднаних спільним інтересом і взаємозалежністю. Для дослідження соціокультурної ідентичності особливо продуктивним може бути аналіз культурно-ідеологічних мереж – з акцентом на умовах, за яких формуються культурні настанови, міфи, стереотипи, ціннісні пріоритети тощо. Мережевий концепт не являє собою стрункої теорії, внаслідок чого окремі дослідники вважають його „лише метафорою”. Утім, як метод й інструмент пізнання він надзвичайно ефективний, особливо коли йдеться про поляризовані суспільства із гострим конфліктом інтересів. Вироблення ефективних моделей суспільного консенсусу у вітчизняних умовах немислиме без пошуку засобів мінімізації суперечностей, що виникають у квазіінституційному полі на ґрунті боротьби за ресурси й статус.

Паралельне існування державного інституційного дизайну і мережевих структур ставить перед дослідниками безліч запитань щодо тих когнітивних механізмів, які забезпечують інтеграцію соціальних мереж. На якому фундаменті вибудовуються мережеві взаємодії, починаючи із формування мереж довіри у сфері повсякденності і кінчаючи взаємодією у царині бізнесу і влади? Чому соціальний капітал може бути негативним, а „поведінка” мережі антиінституційною? Чому соціальні мережі, як правило, вибудовуються на антитезі „свій” – „чужий”? Ці та багато інших питань поки що не дістали гранично чіткої наукової відповіді. Однак уже сьогодні в рамках культурної антропології уважно досліджуються ті психофізіологічні, ритуально-символьні, образні інтеграційні механізми, які мають схожу з вірусною природу і здатні апелювати до надзвичайно глибоких шарів свідомості. У перехідні періоди, коли інституційна система опиняється у кризовому стані, образи-віруси здатні суттєво впливати на процеси архаїзації суспільної свідомості.

З-поміж методів, які можуть розглядатися як конкретно-наукові, доцільно звернути увагу на ті, які саме в політології та її субдисциплінарних відгалуженнях дістають найбільше застосування. Упродовж тривалого часу (до 30-х рр. ХХ ст.) у політичній науці виразно домінував інституційний підхід: інститути, переважно ті, які мали формально-правовий характер, виступали як основний об'єкт дослідження.

На зміну інституційному прийшов метод ситуаційного аналізу, який дав змогу оперативно відстежувати зміни у політичній ситуації і прогнозувати розвиток подій. Метод демократичного аудиту виявився найбільш вдалим тестовим індикатором якості та динаміки процесів демократизації, особливо на електоральному полі. Для дослідження суспільного простору і партійно-політичної диференціації почали використовуватися методи візуалізації (політичної картографії), групової кореляції, багаторазової регресії тощо.

Надалі розширення сфери міждисциплінарності зробило саму постановку питання про пріоритетність того або іншого політологічного методу беззмістовною, але дескриптивний (описовий) підхід зберігає свої позиції і донині. При цьому моделі „загальної раціональності” успішно конкурують із інкременталістськими моделями, які виходять із наявності гострої конкуренції групових інтересів, а також різноманітними моделями групової репрезентації. Розширюється сфера використання методів суцільного і вибіркового аналізу текстів і дискурсів за певними параметрами (контент-аналіз, дискурс-аналіз, SWOT-аналіз), а також методу контрфактичності („що було б, якби...”). У політичній компаративістиці і в електоральних дослідженнях широко застосовуються методи факторного, кластерного, когортного, кореляційного, математико-статистичного аналізу.

Методико-технічними вважаються методи, які використовуються політологами здебільшого у прикладних цілях. Це можуть бути методи контекстуального аналізу, сутнісно-змістовної типологізації й періодизації, запозичені із соціології методи опитування, інтерв'ювання, анкетування тощо. У зарубіжній політології з успіхом застосовується як прикладний метод оцінювання, за його допомогою визначається якість урядових та інших програм, їх відповідність критеріям ефективності та справедливості. Популярним є і метод дослідження випадку (*case-study*), коли аналіз якогось окремого явища створює простір для узагальнень. Нова комп'ютерна реальність покликала до життя специфічні методи *E-Social Science* – аналізу е-поведінки блогерів в режимі реального часу, онлайн опитування, тощо.

Розмаїття методів політології і неможливість представити їхню ієрархію у вигляді схеми створює певні труднощі у процесі наукового пошуку. Адже в межах політичної науки неможливо забезпечити бодай якусь відтворюваність досліджуваних явищ чи процесів. „Існує реальна небезпека, що припущенням про неповторні події, які не піддаються експериментальній перевірці, – зазначають Д.Гудінг та Дж.Леннокс, – буде приписано ту ж достовірність, що й теоріям, які отримали підтвердження через відтворювальний експеримент”⁷⁵. Але ж саме розмаїття методів і підходів незмірно розширює межі того наукового простору, на якому раціональне осмислення дійсності вступає у двобій із базованою на міфах і припущеннях магичною свідомістю і дістає шанс цей двобій виграти.

Суперечливими тенденціями супроводиться і проникнення постмодернізму (сьогодні філософи дискутують вже і про постпостмодернізм) у сферу наукового пізнання. У постмодернізмі прийнято взагалі уникати розмови про методи, критерії об'єктивності й параметри науковості. До ідентичності тут існує доволі скептичне ставлення – за Ш.Муф, суспільні ідентичності вибудовуються не досить надійно і завжди лишаються незавершеними, а притаманне їм антагоністичне виключення за схемою „друг/ворог” створює ефект алтерності, який вже сам по собі створює загрозу ідентичності. Суперечність, що виникає на цій основі, здається постмодерністам неунікненою⁷⁶. Не можна, однак, не бачити того, що саме розкутість постмодерністських суджень перетворює критичну рефлексію у дійовий інструмент пізнання, орієнтує на багатоваріантність та альтернативність.

Доволі цікавим може бути концепт „міжцарювання” (*interregnum*), уведений у свій час А.Грамші, а нині застосований З.Бауманом для характеристики „метавикликів” ХХІ століття. Смысл його у тому, що у кризові часи „старе вмирає, а нове не може народитися”. Перехідний стан вбачається у тому, що у наш час піддаються ерозії і поступово втрачають своє значення основоположні для ХІХ–ХХ століть поняття єдності території, держави та нації, а отже, й теорії суверенітету. Повноти суверенітету не має жоден з центрів прийняття рішень у сучасному світі. Якщо людство не зуміє ефективно справитися з викликами й ризиками, породженими розмиванням суверенітету національних держав, період „міжцарювання” може доволі скоро скінчитися новими, непрогнозованими викидами соціальної енергії.

¹ Рудяков А.Н. Язык, или почему люди говорят. Опыт функционального определения естественного языка. – К., 2004. – С.102 – 111.

² Гантінгтон С.П. Протистояння цивілізацій та зміна світового порядку. – Львів, 2006. – С.13.

³ Козин Н.Г. Идентификация. История. Человек // Вопросы философии. – 2011. – №1. – С.41.

⁴ Злобіна О., Резнік О. Громадянський простір України: ступінь ідентифікації та чинники консолідації // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2006. – №2. – С.178 – 179.

⁵ Джадт Т. Пограничний народ // Критика. – 2010. – Ч.9 -10. – С.44.

⁶ Брубейкер Р., Купер Ф. За пределами «идентичности» // Политическая наука (Москва). – 2005. – №3. – С.191.

⁷ Див, напр.: Паун Э.А. Волновая природа подъема традиционализма на рубеже ХХ – ХХІ веков // Общественные науки и современность. – 2011. – №2. – С.43 – 56; Следзевский И.В. Диалог цивилизаций как смысловое поле мировой политики // Там же. – С. 141 – 156.

⁸ Украина – Россия: концептуальные основы гуманитарных отношений. – К., 2001. – С.61, 68 – 69.

⁹ Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. – М., 2000. – С.27.

- ¹⁰ Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. – М., 2004. – С.59.
- ¹¹ Кресіна І. Українська національна свідомість і сучасні політичні процеси. Етнополітичний аналіз. – К., 1998. – С.88.
- ¹² Докладніше див.: Горбунова В. Проблеми дослідження імпліцитних теорій // Соціальна психологія. – 2008. – № 4. – С.17 – 28.
- ¹³ Лихачев Д.С. Прошлое – будущему. – Ленинград. 1985. – С.51.
- ¹⁴ Преодолевая барьеры. Диалог между цивилизациями. – М., 2002. – С.60 – 64.
- ¹⁵ Структурна варіативність українського соціуму. – К., 2010. – С.14.
- ¹⁶ Орбан-Лембрик Л. Толерантність як основа адекватних взаємин у полікультурному світі // Соціальна психологія. – 2008. – № 4. – С.73 – 85.
- ¹⁷ Яйсманн М. Міжнародна ворожнеча. До теорії політичної ідентифікації // Історія та історіографія в Європі. Вип.4. – К., 2006. – С.14 –21.
- ¹⁸ Кононов І.Ф. Етнос. Цінності. Комунікація (Донбас в етнокультурних координатах України). – Луганськ, 2000. – С.175, 186.
- ¹⁹ Ручка А. Орієнтири концептуалізації ідентичності // Соціокультурні ідентичності та практики. – К., 2002. – С.40.
- ²⁰ Українське суспільство 1992 – 2010. Соціологічний моніторинг. – К., 2010. – С. 486.
- ²¹ Україна в 2010 році: щорічні оцінки суспільно-політичного та соціально-економічного розвитку. – К., 2010. – С.331.
- ²² Мухарямов Н.М. К семантике этнополитического // Политическая наука. – 2011. – №1. – С.11 – 12.
- ²³ Minorities at Risk – <http://www.cidcm.umd.edu/mar/>
- ²⁴ Сафран У. Национальная идентичность во Франции, Германии и США: современные споры // Политическая наука. – 2011. – №1. – С.94.
- ²⁵ Парсонс Т. Система современных обществ. – М., 1997. – С.270.
- ²⁶ Симончук О. Класова свідомість: досвід порівняльного емпіричного вивчення // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2010. – № 4. – С.58.
- ²⁷ Ворона В. Клас, що виробляє матеріальне багатство нації //Українське суспільство 1992 – 2010. Соціологічний моніторинг. – С.19 – 20..
- ²⁸ Головаха Е.И., Панина Н.В. Социальное безумие. – К., 1994. – С.43.
- ²⁹ Оксамитна О. Інституціональне середовище відтворення соціальної нерівності // Соціологія, методи, маркетинг. – 2010. – № 4. – С.17 – 23.
- ³⁰ Парк Р. Культурный конфликт и маргинальный человек // Социальные и гуманитарные науки (Москва). Сер.11. Социология. – 1998. – № 2. – С. 172 – 175.
- ³¹ Гриценко О. Українські ЗМІ в контексті глобальних процесів на початку ХХІ століття // Україна на шляху до Європи. – К., 2006. – С.346.
- ³² Симонян Р.Х. Концепция мезоуровня применительно к региону // Социс. – 2010. – № 5. – С.52 – 61.
- ³³ Докладно про специфіку регіональних ідентичностей у вітчизняному вимірі див.: Нагорна Л. Регіональна ідентичність: український контекст. – К., 2008.
- ³⁴ Соціокультурна варіативність українського соціуму. – С.175.
- ³⁵ Herzfeld M. Antropologia. Pracytowanie teorii w kulturze i społeczeństwie. – Kraków, 2004. – S. 193 – 216.
- ³⁶ Рязанова Л. Релігійне життя України: сучасні тенденції пристосування // Українське суспільство 1992 – 2009. Динаміка соціальних змін. – К., 2009. – С.338.
- ³⁷ Кирюшко М. Протестні акції мусульман 2006 року: політичні та культурні аспекти // Наукові записки ІПіЕНД. – Вип.29. – К., 2006. – С.352 – 367.
- ³⁸ Feuer L.S. The Conflict of Generations. – N.Y., 1969.

- ³⁹ *Шайгородський Ю.* Аксиометрія державної молодіжної політики // Політичний менеджмент. – 2011. – №2. – С.54 – 61.
- ⁴⁰ Докладніше див.: Субкультурна варіативність українського соціуму. – С.99 – 126.
- ⁴¹ *Буравой М.* Что делать? Тезисы о деградации социального бытия в глобализирующемся мире // Социс. – 2009. – №4. – С.3 – 9.
- ⁴² Називати значить знати, знати значить називати – *лат.*
- ⁴³ *Кошелев А.В.* Состояние понятийного аппарата социологии (Общесоциологический уровень) // Социс. – 2010. – № 5. – С.25.
- ⁴⁴ *Wendt A.* Social Theory of International Politics. – Cambridge University Press. – 2004.
- ⁴⁵ *Alexander J. C.* The Civil Sphere. – N. Y. – 2006. – P. 4 – 13, 91 – 92.
- ⁴⁶ *Давыдов А.А.* «Вторая жизнь» как виртуальная лаборатория социолога (Обзор зарубежного опыта) // Социс. – 2010. – № 5. – С.34 – 39.
- ⁴⁷ *Уэдин Л.* Концептуализируя культуру: возможности для политической науки // Политическая наука. – 2006. – № 3. – С. 212 – 219.
- ⁴⁸ *Mead G. H.* The Individual and the Social Self.– Chicago, 1970. – P.80.
- ⁴⁹ Див.: *Базарнова С.В., Верченев Л.Н., Слива А.И.* Информационно-поисковый тезаурус по политологии как особый вид отраслевого терминологического словаря // Политическая наука. – 2010. – № 3. – С.186 – 219.
- ⁵⁰ *Глушкова С.И.* Индивидуальные, групповые, коллективные и всеобщие права в условиях мультикультурализма // Полис. – 2010. – №6. – С.131 – 140.
- ⁵¹ *Большакова А.Ю.* Архетип – концепт – культура // Вопросы философии. – 2010. – № 7. – С.47 – 57.
- ⁵² *Євтух В.* Етнічність. Глосарій. – К., 2009. – С.83.
- ⁵³ *Донченко О.* Інституціональні матриці як структури колективної психіки // Соціальна психологія. – 2008. – № 3. – С.3 – 4.
- ⁵⁴ *Горбатенко В.* Ідеологія модернізації як ціннісна основа вдосконалення українського суспільства // Генеза. – 2004. – № 1. – С.7.
- ⁵⁵ *Євтух В.* Етнічність. Глосарій. – С.83.
- ⁵⁶ Докладніше див.: *Коржов Г.* Територіальні ідентичності: концептуальні інтерпретації в сучасній зарубіжній соціологічній думці // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2010. – № 1. – С.109 – 111.
- ⁵⁷ *Вебер М.* Избранные произведения. – М., 1990. – С.380, 603.
- ⁵⁸ *Inglehart R., Welzel Ch., Klingemann H.-D.* Modernization, Cultural Change, and Democracy – Cambridge (Mass.), 2005.
- ⁵⁹ *Schwartz S.N.* Value Priorities and Behavior: Applying a Theory of Integrated Value Systems // The Psychology of Values: The Ontario Symposium. V. 8. – Hillsdale, 1996. – P.1 – 24.
- ⁶⁰ *Николаев В.Г.* Миграция и маргинализация в интеракционистской перспективе // Социологический журнал. – 2010. – № 1. – С.7 – 8.
- ⁶¹ *Казакова О.Ю.* Границы междисциплинарности: термины, дефиниции, понятия // Российская история. – 2010. – № 5. – С.13 – 15.
- ⁶² *Давыдов А.А.* Системная социология. Введение в анализ динамики социума. – М. 2007. – С. 6 – 35.
- ⁶³ Соціокультурна варіативність українського соціуму. – С.9 –10.
- ⁶⁴ *Sorokin P. A.* Society, culture and personality: Their structure and dynamics. A system of general sociology – N.Y., 1947. – P.359 – 364.
- ⁶⁵ *Шпенглер О.* Закат Европы. – Ростов н/Д, 1998. – С.176.
- ⁶⁶ Юрий Михайлович Лотман. – М., 2009. – С.29.

-
- ⁶⁷ *Лотман Ю.М.* Семиосфера. – СПб, 2000. – С.259.
- ⁶⁸ *Бурдьє П.* Начала. – М., 1994. – С.201.
- ⁶⁹ Докладніше див.: *Кравченко С.А.* Культуральная социология Дж.Александера (генезис, понятия, возможности инструментария) // Социс. – 2010. – № 5. – С.13 – 22.
- ⁷⁰ *Хофстеде Г., Маккрэй Р.Р.* Возвращаясь к обсуждению личности и культуры: связь личностных черт и культурных осей // Социологический журнал. – 2010. – № 4. – С.9 – 41.
- ⁷¹ *Сорокин П.* Социальная и культурная динамика. – СПб, 2000. – С.45.
- ⁷² *Донченко О.* Інституціональні матриці як структури колективної психіки // Соціальна психологія. – 2008. – №3. – С. 7 – 8.
- ⁷³ *Бурдьє П.* Социология. – М., 1993. – С. 157.
- ⁷⁴ *Донченко О.* Структура психіки як колективне несвідоме // Соціальна психологія. – 2008. – № 2. – С.3 – 15.
- ⁷⁵ *Гудінг Д., Леннокс Дж.* Людина та її світогляд: для чого ми живемо і яке наше місце у світі. – К., 2007. – Т.1. – С.53 – 54.
- ⁷⁶ *Mouffe Ch.* The Return of the Political. – London – New York, 1993.

РОЗДІЛ II

КУЛЬТУРНО-ЦІННІСНА САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ: СИНХРОНІЧНИЙ АСПЕКТ

1. Соціокультурна субсистема України: парадокси запізненого націєтворення

Процес „переідентифікації”: труднощі і втрати

Двадцятиріччя незалежності дає непоганий привід для пошуку відповіді на питання: наскільки оптимальною виявилася запропонована вітчизняними елітами політика ідентичності? Чи не дістали ми у підсумку той ефект алтерності, про який попереджала Ш.Муф? Доводиться визнати, що подарований історією шанс сконсолідувати соціум навколо зрозумілих для більшості громадян цілей не був належним чином використаний. Замість того, щоб на базі отриманого у спадщину від СРСР величезного науково-технічного потенціалу сконцентрувати суспільну енергію навколо завдань створення сучасних наукоємких виробництв, мінімізації наслідків Чорнобильської катастрофи, розв'язання наболілих соціальних та екологічних проблем тощо новопосталі еліти обрали наслідувальний варіант „шокової терапії” із зруйнуванням усіх підвалин соціальності. Ті, хто оголосив себе елітами, заколисували суспільство ідеями „транзиту”, „переходу”, займаючись за цією ширмою банальним перерозподілом власності. Нестримна апологетика ринку слабо маскувала процес бурхливого наростання соціальної нерівності, відтворюваної на всіх щаблях суспільної взаємодії. Водночас докладалося чимало зусиль для свідомого руйнування тієї системи цінностей, яка вибудовувалася в руслі трудової етики та обстоювання принципів справедливості.

В основі складних процесів „переідентифікації”, які упродовж двадцятиріччя відбуваються у вітчизняному політичному просторі, лежать пов'язані з розпадом СРСР кардинальні зміни відчуття людиною „соціального простору” і „соціального часу”. За М.Михальченком, соціум умовно поділився на „традиціоналістів”, „прожектерів-футуристів”, „прагматиків-сучасників” та „націонал-патріотів”. Більшості „традиціоналістів” та „прожектерів” важко знайти своє місце в новому житті. Значна частина населення має позбавлену чітких цілей і цінностей дифузорну ідентичність. З врахуванням тривожного психологічного стану громадян і жорсткого ідеологічного протистояння підстави ідентифікації є плінними і такими, що не забезпечують сталу ідентичність¹. Саме цю нестабільність намагаються використати у своїх політичних цілях ті елітні прошарки, які у боротьбі за ресурси й посади обирають „стратегію війни”.

За умов строкатості українського соціуму і наявних у ньому ліній розмежувань надзвичайно важливо було з самого початку обрати раціо-

нальну компенсаторну стратегію в руслі формування дієздатного громадянського суспільства. Однак на ділі компенсаторні механізми вибудовувалися під гаслами „розбудови національної держави” і розширення простору демократії на шляхах багатопартійності. Як і попереджали неупереджені аналітики, наслідком стало таке одержавлення демократії, яке потягнуло за собою інверсію функцій держави і соціуму. „Суспільство, – зазначав І.Курас на рубежі тисячоліть, – виявляється не в змозі самостійно формулювати і ставити на порядок денний проблеми, які потребують безпосереднього вирішення; держава бере на себе не тільки власні функції, а й функції суспільства. Таким чином держава немовби „поглинає” суспільство”². Можливості для формування позитивної соціальної активності виявилися заблокованими.

Внаслідок втрати звичних ціннісних орієнтирів „одержавлений” соціум виявився розгубленим і деморалізованим. Катастрофічне падіння ваги суспільних норм реєструється в Україні з середини 90-х рр. минулого століття, від того часу, коли у тезаурусі політики поняття „аномія” (термін Р.Мертон) стало застосовуватися як діагноз стосовно всього соціуму. Аномія – серйозна хвороба, яка вражає суспільства, позбавлені надійних моральних орієнтирів і впевненості у завтрашньому дні. Стан аномії супроводиться „апатичною депресією”, втратою ідентифікаційних координат, маргіналізацією, розмиванням почуттів соціальної солідарності, нахилами до навіювання й агресивної поведінки. На масовому рівні він супроводиться посиленням політичного екстремізму та ксенофобією, на елітному – виявом авторитарних настроїв та етноцентризму.

Створений соціологами на основі даних Європейського соціального дослідження 2004 – 2005 рр. колективний портрет „середнього українця” зафіксував високий рівень консерватизму, обережності, остраху соціального осуду. Вищим у порівнянні з іншими європейськими країнами виявився рівень конформності і схильності до наслідування традиційних культурних і релігійних норм. У такої людини порівняно слабо виражені мотивації щодо новизни, творчості, свободи, їй невластива схильність до ризику. Прагнення багатства і влади і сильна орієнтація на індивідуальне самоствердження знижують готовність індивіда піклуватися навіть про тих, хто його безпосередньо оточує. На основі 10 латентних мотиваційних типів цінностей було зроблено невтішний висновок про домінування традиційних цінностей „збереження” над інноваційними („відкритість змінам”, „самостійність”, „стимуляція”). Цінності влади, соціального престижу, контролю над ресурсами однозначно брали гору над цінностями доброзичливості, потреби в новизні, творчості, свободі. За таких умов очманіле прагнення до збагачення й нестримного споживацтва, готовність піти на будь-які злочини в ім’я наживи, грошей, набуває масового характеру, стає соціально небезпечним явищем³.

До такого стану призвів цілий комплекс причин, серед яких не останню роль відіграла радикальна зміна форм власності і злам цін-

нісної системи. Але не меншою мірою крах позитивних очікувань і асиметрія у відносинах по лінії „суспільство – влада” були зумовлені нерозважливою стратегією домінуючих прошарків еліт у сфері соціальної й етнічної стратифікації. Логіка національно-державної „розбудови” однозначно взяла гору і над логікою розвитку громадянського суспільства, і над виробленням механізмів консолідації поліетнічного соціуму. „Пострілом у майбутнє” стало, зокрема, те, що, захопившись завданнями „національного державотворення”, вітчизняні еліти не утрималися від спокуси побудови розподільчих ліній у найбільш дражливій сфері міжетнічних відносин. Штучна селекція (українська нація – корінні народи – меншини) обернулася суспільним збуренням уже в перші роки незалежності, але виявилася закріпленою у Конституції. Уже один цей факт виводив Україну поза межі прийнятих у цивілізованому світі норм, коли поняття „нація” корелює у першу чергу з громадянством і є об'єднувальним символом.

Обираючи „націоналізуючу” стратегію (термін Р.Брубейкера), владні структури України мотивували свій вибір тим, що внаслідок сукупності історичних причин процес націєтворення в Україні незавершений, і це, мовляв, неминуче гальмуватиме процеси державотворення. Ідентифікаційні процеси у бездержавній Україні й справді наражалися на чимало перепон; асиміляторська політика метрополій хоч і не увінчалася повним успіхом, але все ж створила феномен „подвійної”, „гібридної” ідентичності. З аналогічним феноменом стикається багато країн світу, і пошук шляхів розв'язання проблем, породжуваних гетерогенністю, виявляється успішним там, де він ведеться в руслі полікультурності. Орієнтація на монокультурність притаманна травмованим, відносно нечисленним соціумам, всуціль ураженим комплексами меншовартості й прагненнями реваншу. Україна до таких не належала, але „націонал-патріоти”, діставши доступ до формування гуманітарної політики, наполегливо нав'язували українському соціуму апологетику державотворення у руслі світоглядного етнонаціоналізму.

Наслідком не могла не стати ірраціоналізація усього політичного курсу. „Політичний прагматизм творення громадянсько-національних ідентичностей, з його пріоритетом права і свобод особи і громадянина над левіафаном суверенності держави, заступила метафізика есенціалізму з притаманними останньому підпорядкуванням інтересів особи колективу, міфотворенням, в якому *emotio* домінує над *ratio*, високим рівнем конфліктогенності внаслідок поляризації суспільства по лінії „свої/добрі – чужі/погані”...На практичному рівні домінування есенціалізму дозволяє політичному істеблішменту країни камуфлювати гаслами „розбудови/відродження національної держави” дрейф до етнізації політики і культури, авторитаризму і кланової плутократії, пауперизації, соціальної дезінтеграції і деморалізації найширших верств населення...Зіткнення умоглядного з реальним не може не продукувати ліній напруги у суспільстві”⁴.

Варто, однак, зауважити, що притаманна українським владним структурам непослідовність вкупі з протистоянням різних політичних сил у даному разі мала й певні позитивні наслідки. Україна не стала на шлях етнократії, як це сталося, приміром, у країнах Балтії. Самовизначення України здійснювалося не на базі національно-етнічної, а на основі національно-державницької парадигми. Практично без дискусії у нас пройшов „територіальний” варіант громадянства. Становлення незалежної України відбувалося під гаслами забезпечення рівноправності громадян без різниці національності та рівноваги загальногромадянських та етнічних цінностей, завдяки чому вдалося уникнути абсолютизації суверенітету титульного етносу. Однак фундамент для небезпечного „дрейфу убік етнізації” все ж був закладений. Внаслідок відсутнього впливу „націоналізуючих” доктрин Конституція 1996 р. виявилася не вільною від впливу ідей етнічної селекції. У Ст.11 консолідаційні завдання держави сформульовані таким чином, що стосуються лише української етнонації. Такі акценти в Основному Законі країни чималою мірою сприяли активізації праворадикальних націоналістичних сил під час президентства В.Ющенка, а сьогодні значною мірою впливають на формування суспільної атмосфери у західному регіоні.

Ідеологія етнократизму орієнтується на маргінальні верстви суспільства, спекулює на почуттях ущемленості й меншовартості, комплексах „жертви”, побутовому шовінізмі. Зовнішня привабливість етнократії як ідеології і практики зумовлена уявною простотою основоположного критерію: право на політичну владу постулюється простою належністю до етносу, що не вимагає від людини ані якихось заслуг, ані конкретних зусиль. При цьому таку стратегію досить легко камуфлювати захистом національної самобутності й культурних надбань. Як свідчать нові акценти у риториці праворадикалів, вона виявляється сумісною і з позірною „лівизною”, що бере на озброєння гасла соціального захисту громадян.

Ідеологи етнократії вміло жонглюють поняттям „національна ідея”, яке у їхньому трактуванні набуває суто етнічного змісту. Абсолютизація суверенітету титульного етносу і спроби обґрунтування його виняткових прав на суспільні багатства супроводяться апеляціями до архаїчної спадщини, міфологізацією історичного минулого із педалюванням його ексклюзивності й сакралізацією образу месії, обстоюванням доведеної до абсурду монокультурності й автаркії. Там, де такі ідеї використовуються в ідентифікаційних практиках, стає реальною небезпека етнічної токсемії, що призводить до втрати відчуття реальності, сприйняття Іншого як ворога, перенесення на нього власних хиб і провин. Дії за таким алгоритмом неминуче переростають у різновид крайнього корпоративізму з виразними елементами тоталітарного світобачення і нехтуванням елементарних прав людини.

Небезпеки етнократизму у вітчизняних умовах зумовлені як закооріненістю відповідних стереотипів у суспільній думці України, так і

схильністю правого спектру політичних сил до реанімації ідей „інтегрального” націоналізму. Ідеологи останнього (Д.Донцов, Ю.Вассіян, М.Сціборський) апелювали до „волі нації” як найвищої цінності і вимагали відповідного „чину”, тобто дій, спрямованих на утвердження етнічного монополізму. Не принісши ініціаторам відчутних політичних дивідендів, ці заклики у кінцевому підсумку обернулися героїзацією терору і таким посиленням етноконфліктності, наслідки якого відчуються і сьогодні.

Навіть у стертому, приглушеному вигляді пропаганда етнократії становить у поляризованому, сегментованому соціумі серйозну небезпеку, є постійним джерелом конфліктогенності. За зовні привабливим фасадом преференцій за ознакою „титульності” завжди приховуються вузькогрупові інтереси й політичні амбіції, здатні стати додатковим чинником суспільної дестабілізації. Саме тому ставлення до етнократії у цивілізованому світі негативне.

Систематична обробка матеріалів соціологічного моніторингу, який здійснюється Інститутом соціології НАН України, однозначно свідчить про те, що ідеї етнократії якщо і знаходять підтримку у Україні, то лише у західному регіоні. Але не може не насторожувати той факт, що в атмосфері незадоволення політикою реформ, анонсованих президентською командою В.Януковича, праворадикальні націоналістичні настрої поширюються серед маргінальних верств і в інших регіонах України. Влада мляво реагує на те, що трибуну для пропаганди етнократизму готові надавати навіть ток-шоу на державному телеканалі.

Влада й соціум: бар'єри нерозуміння

Ця ситуація, можливо, і не заслуговувала б на спеціальну увагу, якби не вписувалася у картину доволі відчутного загального невдоволення тими або іншими кроками влади. В українському суспільстві уже сформувалася критична маса громадян, які нікому не вірять і ні на що не сподіваються, втрачаючи не лише світоглядні ідеали, але й віру у власні сили й можливості. Фахівці вбачають у синдромі масової недовіри до всіх політичних інститутів у перехідних суспільствах ознаку нестійкого суспільного балансу з одночасною відмовою від активних дій і соціальною аномією. Переважання „мозаїчного” типу свідомості і надмір емоцій не дають змоги дістати достовірну інформацію про перебіг політичної інституалізації суспільства, а бачення конкретної ситуації стає кон'юнктурним, залежним від політичних преференцій⁵.

Український соціум у його нинішньому вигляді – це насамперед розмиті ціннісні орієнтації, невизначені перспективи, постійний пошук ворогів, аномія з паралельним наростанням агресивності на масовому рівні. Це постійно підживлювана опозиційними силами політизація регіональних, етнічних, міжконфесійних відносин, проблем мововжитку на фоні байдужості суспільства до проблем цивілізованого співжиття і

здорового довкілля. Це гостро відмінні версії „віртуального” минулого і як наслідок – девальвація понять „патріотизм”, „національна гордість”. Це дезорієнтована молодь, яка не бачить гідних прикладів для наслідування і шукає розраду у сумнівних заняттях і прихильності до „ерзац-культури”. Це загальне падіння моралі, коли не соромно красти й поширювати відверту брехню.

Наслідком викривлених стратегічних орієнтирів і загальної деморалізації стали втрати, які важко піддаються осмисленню в руслі раціонального вибору. Україна виявилася єдиною з колишніх радянських республік, яка не вийшла досі на рівень ВВП останніх років існування СРСР. Рівень корупції у нас „зашкалює”, а населення скоротилося за роки незалежності на 6 млн. чол. В країні зареєстровано понад 180 партій і понад 50 тис. громадських об’єднань, але як мінімум три чверті з них майже не виявляють ознак власного існування.

Своєрідність сучасної української ситуації полягає у стані своєрідної загальмованості, наявності синдрому, який у соціології вкладається в поняття „криз запізненого реагування”. За висновками Національної доповіді, підготовленої фахівцями НАН України, Україна за роки незалежності не лише істотно втратила свій науково-технічний потенціал і довіру фінансових ринків; вона втратила і дещо більше – стратегічну, так звану сценарну, культуру часу. Оскільки у державному управлінні переважає циклічна тактика з украй низьким часовим горизонтом, результати державної політики оцінюються переважно у порівнянні з попереднім періодом минулого року, „від врожаю до врожаю”. Україна перетворилася на країну малих справ, що істотно погіршило життєвий клімат⁶.

Певна інфантильність еліт, спричинена не в останню чергу тривалим домінуванням залишків радянського різновиду державного патерналізму, зумовлює мляве реагування на вимоги і виклики часу. Стрімке зростання цін на енергоносії (не в останню чергу спровоковане непрофесіоналізмом попередньої владної команди) потребувало бодай на двадцятому році незалежності зосередження на завданнях модернізації виробництва, зменшення енерговитратності (яка у нас учетверо вища, ніж у розвинутих країнах Заходу), оновлення виробничих потужностей і комунікацій. Але наша управлінська і бізнесова еліта, як і раніше, переймається насамперед переділом власності, боротьбою за контроль над фінансовими потоками, зведенням міжкланових рахунків, політичними тусовками. Попри риторику реформ в реальному секторі економіки зміни поки що мало помітні. Не відбулося переорієнтації на нові схеми забезпечення конкурентоздатності і в гуманітарній сфері.

Не можна не помічати того, що п’ятирічне перебування при владі президентської команди В.Ющенка надало небезпечного прискорення процесам архаїзації суспільних цінностей – з орієнтацією на систему традицій, закорінених у сільському побуті, і на націоналістичний спектр суспільної думки. Україна поволі сповзала з орбіти індустріальної

держави у трясовину дрібнотоварного виробництва, тіньового розподілу, корупції з пріоритетами для „своїх”, що неминуче потягнуло за собою дестабілізацію соціально-трудоких відносин, деінтелектуалізацію й втрату історичної перспективи. Психологічний стан суспільства, за висновками щойно згаданої Національної доповіді, „характеризується розхитаністю нормативно-ціннісних засад, високим потенціалом руйнівних тенденцій у свідомості і поведінці людей, суперечливим еклектичним поєднанням прогресивних та консервативних елементів світобачення практично всіх суспільних груп і прошарків, що загострилися за умов тривалої широкомасштабної економічної кризи”⁷.

Про причини такого стану можна говорити безкінечно, але головна серед них очевидна для кожного – кричуще порушення елементарних принципів справедливості як базисного принципу облаштування суспільства. Прірва між бідністю і багатством в Україні зростає, і навряд чи пересічного громадянина можуть задовольнити пояснення на зразок того, що у кожному конкретному випадку це багатство нажите багатьма поколіннями дідів і батьків тих, хто нині ним володіє. До радянської влади можна ставитися по-різному, але ланцюг нагромадження багатства в руках одних сімейств вона вправно перервала. Нинішні мільярдні статки мають інше походження – це прямий результат здійсненої спритними ділками „прихватизації” загальнонародної власності, супроводжуваної умисним знеціненням заощаджень мільйонів громадян.

Про наслідки здійсненого в такий спосіб перерозподілу суспільних багатств свідчить кричущий рівень бідності, який, однак, не піддається точним вимірам, бо відповідних механізмів так і не було запроваджено. Можна упевнено говорити лише про рівень відносної бідності, який визначається як неспроможність певної частини громадян задовольняти свої потреби відповідно до стандартів споживання більшості населення. За підсумками 2010 р. таких бідних у нас – понад чверть населення, тоді як за міжнародними стандартами ця кількість не повинна перевищувати 10%. Україна входить у число дев’яти держав, де за останні 30 років скоротилася середня тривалість життя (сьогодні вона становить 69 років, тоді як за міжнародними стандартами орієнтовно має бути 85 років). І хоч право на пільги, гарантії й компенсації має більш як третина населення (це право регулюється 46 законодавчими актами), нинішня система пільг, за висновками фахівців, безсистемна, громіздка, неефективна. А суб’єктивно 56,4% населення вважають себе бідними⁸.

Спеціальна «Стратегія подолання бідності» була затверджена указом Президента ще у 2001 р., надалі для забезпечення її реалізації приймалися комплексні програми. Результат очевидний. І хоч яким законослухняним є громадянин, який, пропрацювавши все життя, сьогодні опинився за межею бідності, у глибині душі він має серйозні претензії до влади, яка не тільки воліє не помічати глибини соціального розшарування, але і заохочує віп-персон до хизування власним багат-

ством. Остання тенденція особливо помітна на фоні переорієнтації еліт країн „золотого мільярда” від стратегії „позичання й споживання” до культури розумних заощаджень. Вітчизняні еліти не тільки продовжують жити „на широку ногу”, але й нарощують темпи вивезення капіталів за кордон, демонстративно скуповуючи в Європі те, що є найдорожчим. Чим це може скінчитися, сьогодні не скаже ніхто. Але наші законодавці, хоч і бачать корені проблеми, не поспішають приймати украй потрібні закони про оподаткування розкоші, престижної нерухомості тощо.

Очевидно, що навіть частково реформована система права в країні не відповідає ліберальним принципам концепцій загального блага і не убезпечує громадян від проявів сваволі. Правовий нігілізм, який значною мірою визначає суспільну атмосферу, має своїм підґрунтям необов'язковість дотримання букви й духу Закону. Культура дотримання прав людини відсутня навіть на рівні парламенту, не кажучи вже про виконавчу владу. За висновком правників, в одній лише сфері правового регулювання розвитку культур і мов Україна порушує близько 10 міжнародних договорів, ратифікованих парламентом, у тому числі Конвенцію про захист прав людини і основоположних свобод, Європейську конвенцію про захист прав національних меншин, Конвенцію про боротьбу з дискримінацією у галузі освіти, Європейську хартію регіональних мов і мов меншин тощо⁹.

Негативний вплив на стан правосвідомості громадян справляє недостатня розробленість вітчизняної теорії права. У західній правовій практиці і відповідно у правовій ідеології домінує природно-правова доктрина, згідно якої право розглядається як природне, базоване на історичному досвіді і правах людини. Вітчизняна ж традиція базується на пропагованому в СРСР лібертарному праворозумінні, за якою природне право розглядається не як реально діюча система норм, а як абстрактний етичний ідеал. Позбавлена власного критерію визначення сутності права, вітчизняна правова культура має виразний присмак нерозвинутості, а правотворча практика позначена безліччю довільних імпровізацій. Природно, що вона не забезпечує громадянам ані рівного ступеня свободи, ані справедливості й співмірності провини й відповідальності.

Асиметрія орієнтацій, амбівалентність ціннісних настанов, псевдосинкретизм політичної культури з виразними ознаками регіональних розмежувань, етноконфліктність, розбалансованість міжцерковних відносин, конгломератний характер партійної системи – всі ці симптоми політичного нездоров'я соціуму, помітні навіть неозброєним оком ще в 90-х рр., нині перетворилися на справжні кайдани на незміцнілих ногах демократії і гальмо на шляху консолідаційних процесів. Вади „політичного менеджменту” і суспільна аномія мають своїм наслідком брак механізмів самоорганізації, що робить проблематичними перспективи дієздатного громадянського суспільства. Щодо завдань формування політичної (громадянської) нації, то про них останнім часом взагалі го-

ворити „не прийнято”. Консолідаційна стратегія існує у кращому разі у вигляді невиразних декларацій.

Чи розуміє влада серйозність викликів, що їх спричиняє неповага до права й недотримання елементарного принципу справедливості: основний тягар реформ мусять узяти на себе багаті? Думається, неповною мірою. Президент Проекту перехідних демократій Б.Джексон, який мав розмову з В.Януковичем наприкінці першого року його президентства, навів його промовисте зізнання: „Я не можу пояснити, чому країна, якій я хочу допомогти, продовжує завдавати собі удари в груди... Я не можу зрозуміти своєї країни, чому так відбувається”. Справді, всі розуміють невідворотність реформ і глибину тієї прірви, в якій Україна опинилася. Але на всіх рівнях існує більш або менш помітний спротив політиці Президента і всі, за Джексоном, „ненавидять уряд”. Те, що робить опозиція, представляючи Україну на міжнародному рівні як всуціль корумповану країну з авторитарною системою, дуже схожою на кремлівську, фактично працює на знищення української державності, а заяви Ю.Тимошенко про її бажання „розпочати Французьку революцію” і залучити до цього провідних європейських політиків здатні спровокувати безлад. Висновки Джексона доволі невтішні: „Україна починає кровоточити...Україна йде у напрямку пастки”¹⁰.

Доки влада вкупі з олігархами, на яких вона спирається, не зрозуміє, що „час ікс” може настати дуже скоро, якщо не буде переглянуто правові засади реформування, триватиме рух за принципом „крок вперед, два кроки назад”. А всі заклики до єдності й консолідації залишаться добрими побажаннями, поки не буде подолана успадкована від попередньої влади, неприродна для цивілізованої держави роздвоєність стратегічного мислення. Не можна одночасно бажати добра своїй країні й закликати, звертаючись до підтримки міжнародної спільноти, до повалення законно обраної влади, до того ж налаштованої на вкрай потрібні країні реформи. Соціум має дозріти до розуміння того, що країна буде позбавлена можливості здолати корупцію, якщо кожен випадок арешту за економічні злочини розглядатиметься як „політичні репресії”. А владі варто добиватися більшої доказовості й прозорості у порушених кримінальних справах з тим, щоб не давати привидів для чергових звинувачень.

Чого прагнемо і що стає на заваді?

Здається, і для влади, і для суспільства настав вирішальний момент: треба нарешті визначитися із критеріями бажаного для країни майбутнього. Упродовж двадцяти років суспільну свідомість заколисують мрією про „повноправне членство у європейській родині”; у цьому вбачається запорука майбутнього процвітання. Поганим тоном вважається реальний погляд на речі: ані щодо готовності ЄС прийняти Україну у свою родину, ані щодо відповідності нашої країни вимогам

європейського членства. „Європейська мрія” стала вигідним брендом, який охоче використовують усі політичні сили. Нинішня влада, здається перевершила усіх, заявивши про реальність входження України упродовж десятиріччя до двадцятки найрозвинутіших країн світу. Але поки що декларований рух у бік Європи обертається для більшості українських громадян істотним зниженням життєвого рівня.

Постійно повторювані заяви щодо готовності рухатися у бік Європи значать небагато, адже судять не за деклараціями, а за діями. Якщо у суспільстві справді існує орієнтація на європейські цінності, значить, треба погоджуватися, приміром, із тими нормами, які існують у пенсійному законодавстві і в освітній системі європейських країн. І з настановою на інші підходи до культури праці, мововжитку, ощадливості, охорони довкілля, ставлення до інвалідів та людей похилого віку тощо. Щоб жити так, як у Європі, треба спочатку навчитися аналогічному ставленню до праці і до своїх обов'язків. Поки що ж європейський романтизм у нас дивним чином уживається із спритністю в одержанні „лівих” прибутків, з намаганнями когось „обійти” чи одурити, з безвідповідальними заявами і хронічним невиконанням обіцянок.

Щоб зійти з платформи романтизму на позиції реалізму, українським бізнесовим, управлінським, інтелектуальним елітам варто докорінно змінити своє ставлення до інновацій та реформ. Рушійною силою в сучасному світі є економічна конкуренція; перемагає той, хто краще відчуває ритми часу і діє „на випередження” у сфері наукоємних технологій та інформації. Запорукою успіху виступає максимально широкий погляд на світ і на ті можливості модернізації й її інструментально-апаратного забезпечення, які сьогодні пропонують найуспішніші гравці. При цьому дедалі більше зживає себе жорсткий поділ на гуманістичне, культурне, з одного боку, і науково-раціоналістичне й технічне, з другого. Розвиток техніки й технології органічно вписується у соціокультурний процес і надає йому потужного прискорення.

Знання й технології – ключ до засвоєння кращого світового досвіду, а налаштованість на діалог і співпрацю з усіма зацікавленими сторонами – гарантія успішного просування вперед. У нас же традиціоналістський сегмент соціуму, виразником настроїв якого виступає, як це не дивно, інтелектуальна еліта, і досі вбачає „смертельну загрозу” національним інтересам у будь-якій співпраці з Росією, яка в силу поділу праці, що історично склався, є для нашої країни головним стратегічним партнером. Крайнім різновидом пропонувананих незважених моделей є орієнтація на монокультурність – з пріоритетами для „титульного етносу” і активним використанням для їх утвердження механізмів історичної пам'яті. А найгіршим є те, що ліберально орієнтований сегмент соціуму, який обстоює цінності модернізації й інноваційний тип розвитку, не надає належного значення соціогуманітарній складовій власної стратегії, не дбаючи про її солідне наукове обґрунтування і спокійно віддаючи на відкуп опонентам основні засоби масової комунікації.

Контрпродуктивність монокультурної у своїй основі моделі націєбудівництва усвідомлюється не відразу – адже український етнос в історичному плані належить до числа травмованих і потребує відповідних компенсаторних механізмів відновлення історичної справедливості. Але якщо дійти до суті, то кількість втрат на цьому шляху виявляється неспівмірною з очікуваними здобутками. Концептуальні засади етнокультурної моделі української ідентичності з самого початку не були сприйняті мешканцями урбанізованих регіонів Сходу й Півдня, які, хоч і не зазнавали відчутної мовно-культурної дискримінації, все ж були прикро вражені тим, що їх розглядають як „об’єкт дерусифікації”. І хоч за двадцять років суспільна атмосфера в цих регіонах зазнала помітних змін, певний дискомфорт, який відчувають російськомовні громадяни внаслідок постійних атак з приводу своєї двокультурної ідентичності, тисне на суспільну свідомість і активізує прояви російського націоналізму.

Запропоновані колишньою президентською командою механізми політичного орієнтування й історичної пам’яті теж мали виразну конфронтаційну складову. Орієнтовані в минуле і базовані на досить примітивному традиціоналізмі, вони не могли не спричинити ефект „віктимізації свідомості”, що зрештою створювало похмурий суспільний фон і паралізувало енергію творення. У стереотипах історизації, які й досі тиражуються у системі освіти, домінують то романтизовані, то демонізовані версії минулого. Україна постає у вигляді постійної жертви ворожих підступів, справжні й уявні травми роз’яत्रюються, суспільство привчається до мислення в бінарних, конфронтаційних категоріях. Ясно, що завдання вироблення у широких суспільних верствах оптимістичного світосприймання з налаштованістю на толерантність, повагу до інакшості у такому руслі наштовхується на безліч перепон.

Справедливості заради варто зауважити, що проблема „моди на традиціоналізм” – не лише українська. У контексті хвильової динаміки модернізаційних трансформацій, про яку йшлося вище, попит на традиціоналізм, принаймні на пострадянському просторі, не став чимось несподіваним. Оскільки суспільні зміни відбувалися переважно в руслі контрреформ, тиск архаїки на суспільну свідомість виявився доволі потужним. Дивувати могло хіба що те, що йшлося не стільки про традиції, скільки про імітацію певних ритуалів і обрядів, переважно з етнічним чи релігійним забарвленням. До архаїки з відповідними ритуалами потягнулася молодь, і цю „символьно-ритуальну” імітацію вправно використовують різні течії радикалізму й релігійного фундаменталізму. „Винайдення традиції”, якщо використовувати вдалий термін Е.Гобсбаума, слугує у таких випадках не міжпоколінській трансляції минулого досвіду, а селекції за ознакою „своїх” і „чужих”. І хоча квазітрадиційні шати слабо маскують радикалізм молодіжних протестних настроїв, за відсутності чогось більш ефективного вони виступають у ролі „відволікаючого жупела”. Спрямування протестних акцій у західно-

українському регіоні свідчить про те, що символи і навіть кольори набувають характеру ідеологічної зброї.

Закривати очі на непоодинокі прояви варварства й безчинств навколо різних трактувань минулого так само небезпечно, як і не розуміти можливих наслідків безкінечно тиражованої „логіки негативу”. Соціум, який прагне стати цивілізованим і увійти на рівних до європейської спільноти народів, не може бути індиферентним до відвертих спроб праворадикальних сил, які дістали потужну електоральну підтримку на Заході України, утверджувати погляд на решту співвітчизників як на зіпсованих „совковим” вихованням недолугих маргіналів, яких треба постійно перевиховувати, або й позбутися шляхом проведення нового кордону. Особливо небезпечною уявляється поєднання націоналістичної риторики з соціальною: праві радикали точно вираховують „больові точки” у суспільних настроях, спровоковані млявою соціальною політикою влади, і досить вправно беруть на озброєння гасла соціальної справедливості. І хоч націоналізм у його праворадикальних варіаціях не має серйозної підтримки у центрі й на південному сході України, не можна не розуміти: на фоні загального невдоволення реформами кількість тих, кому здаються принадними лозунги національної винятковості, здатна зростати.

Події 9 травня 2011 р. у Львові, які завдали серйозного удару іміджу України у світі, засвідчили сумну істину: у Галичині сформувалося і зосередило у своїх руках важелі місцевого самоврядування доволі агресивне праворадикальне середовище, яке відкрито кидає виклик не лише владі, але й переважній більшості громадян України, – тим, хто пишається перемогою над гітлерівським фашизмом і віддає данину шани й поваги полеглим у Другій світовій війні. Антигуманну налаштованість і відвертий цинізм представників партії, що лицемірно називає себе „Свободою”, найяскравіше продемонстрував той факт, що щедро надані їм для самовиправдань трибуни вони використали для нових ідеологічних атак, не знайшовши жодного слова для засудження дій озвірілих молодчиків, які кидали димові шашки у заповнені літніми людьми й дітьми автобуси. Не знайшлося таких слів і у представників опозиції у Верховній Раді.

Очевидно, що львівські події будоражитимуть суспільну свідомість ще довго. Але не тільки і не стільки пошук безпосередніх винуватців інциденту має бути предметом суспільної уваги. Адже, попри всю дикість конкретних проявів войовничої агресивності, цю ситуацію можна було передбачити, а значить, і попередити. Кожному в Україні давно було ясно, що доволі гострий конфлікт ідентичностей в Україні має географічну „прив’язку”. Але, на жаль, уведене в ритм „боротьби до перемоги” протистояння політичних сил спричинилося до того, що дебати про ідентичність в Україні велися у стилі „холодної війни”. На небезпеку такого їх спрямування ще кільканадцять років тому звертала увагу польська дослідниця української ідентичності О.Гнатюк. Дискурс

про Україну як міст, що з'єднає дві цивілізації, виявився підміненим представленням країни як ареалу змагання двох чужих, а то й ворожих цивілізацій, попереджала вона. Ефект від наполегливого конструювання „образу ворога” у даному разі може бути такий, як від рушниці, що висить на стіні у першій дії п'єси¹¹.

Прогноз виявився точним: там, де домінує ставка на етноцентризм і монокультурність, зникають ознаки культурності й цивілізованості як такої, зате торжествує нетерпимість і соціальний інфантилізм. Провину за події у Львові можуть поділити між собою практично всі політичні актори, що діють в Україні. Але риторика щодо спільних провин здатна затемнити надзвичайно серйозну обставину, на яку звернув увагу львівський публіцист, автор і ведучий політичної програми „Прямим текстом” О.Дроздов: „У Львові діє доволі згуртоване, структуроване середовище неофашистів, які мають свого неформального лідера, і тим лідером є людина, котра посіла на виборах мера Львова третє місце і має у цьому середовищі кличку „Нахтигаль”. Це середовище є досить агресивне... Мені здається, що день 9 травня поставив кожну нормальну (підкреслюю – нормальну) людину перед вибором: або треба займати розумну позицію (тобто співжити з пам'яттю і про повстанців, і про росіян, і про євреїв, і про поляків, і всі ті пам'яті мають бути належно поціновані у багатокультурному місті), або бути екстремістом. А Львів у контексті подій, що відбулися, поводить себе як безсилий і безкарний маргінал, тому всі проблеми – попереду”¹².

У цьому короткому повідомленні маємо, отже, і тривожний сигнал для влади й львівської громади, і суворе попередження. Одуматися й перестати розкачувати спільний човен під назвою „Україна” мають усі, і потрібно для цього не так вже й багато – просто треба навчитися бути толерантними. Очевидно, найважчою ця наука виявиться для львів'ян – метастази нетерпимості й агресивності тут уже доволі глибоко закорінені і підтримуються місцевою владою. У цьому зв'язку важко утриматися від спокуси ще раз процитувати уже згаданого О.Дроздова: на його думку, саме провінційність як система світобачення є головною причиною того, що унікальне мультикультурне місто з претензіями на „культурну столичність” „помирає прямо на очах”. Помирає тому, що в ньому культивується провінційний консерватизм, нездорова радикальність, яка „змушує кидатися навіть на своїх”, формальний „культ християнської моралі” як бездумний ритуал. Погляд на Львів, який запропонувала своїм демонстративним неприїздом Ліна Костенко, дав можливість побачити у цьому дзеркалі пиху, зарозумілість, іноді манію величі. І ще – квазіідейність, яка ретельно приховує звихненість на матеріальному, злість на українські реалії, приземленість, рольову гру в бажане і багато іншого.

Настав час, вважає О.Дроздов, „демонтувати міф (понт) про культурну столичність Львова та його п'ємонтальні претензії... Культур-

ний Львів оголив свою справжню сутність, а саме – провінційність...Вся соборницька риторика Львова напряду дисонує з його доміантним голосуванням за „Свободу”, яка відкрито розширює ідеологічну прірву по Дніпру...Львів упевнено утврдує себе як монотонне маргінальне місто з „випендрьожем”... Селянськонаціоналістичний Львів апріорі не може бути П’ємонтом у білінгвальній/бікультурній Україні... Культурне середовище не формує і не презентує планку Львова”¹³.

У цьому схвильованому монолозі обнадіювати може хіба що громадянська позиція львів’янина – це справді кинутий громаді міста виклик, порада частіше дивитися на себе у дзеркало. На фоні заяв міських властей, які фактично виправдали і навіть схвалили дії хуліганів, що глумилися над людськими почуттями, соромливо заховавши під масками обличчя, така позиція гідна поваги (хоч, можливо, й не зовсім справедливо поширювати відповідальність на усіх чи принаймні більшість львів’ян). Але львів’яни обрали саме таку владу, і отже, мають ділити з нею відповідальність за скоєне. І ніякі посилання на провокації (а щось подібне справді мало місце з боку ліворадикалів) не змінять того факту, що сьогоднішній Львів, розчавлений вагою власних стереотипів, суттєво здає позиції толерантного міста.

Пояснень цього факту може бути безліч, але це якраз той випадок, коли, використовуючи формулу Ж.Дерріда, „маргінальне стало центральним”. Чинник порубіжності тут, безумовно відіграв свою роль, хоч проблема маргіналізації дедалі більше перетворюється на загальноукраїнську. Підживлює її, поміж іншим, масове соціальне заробітчанство: поза межами країни, за різними оцінками, працює від 4 до 7 мільйонів наших громадян. Лише в Італії, за даними Всеукраїнського благодійного фонду „Запорука”, постійно або тимчасово зайняті від 1,3 до 3,3 мільйона українських жінок¹⁴. У плані негативних соціальних наслідків це насамперед проблема полишених без належного догляду дітей. Проблема „раннього дорослішання” в Україні з усіма його негативними наслідками – схильністю до асоціальної поведінки, наркоманією тощо – привертає увагу цілого ряду міжнародних організацій. Міжнародна організація з міграції (МОМ) реалізує спеціальний проект щодо „залишених дітей”¹⁵.

Надзвичайно складною з точки зору перспектив розв’язання є проблема деградації соціального капіталу села. За даними Національної доповіді „Новий курс: реформи в Україні. 2010 – 2015”, інтегральна його оцінка, яка поєднує чотири основні активи (вік, освіту, здоров’я і досвід роботи) знизилася упродовж 2001 – 2008 рр. на 3%. Негативні тенденції у розвитку людського капіталу села посилює неефективність використання державних коштів на розвиток аграрної освіти. Переважна більшість із 100 тисяч студентів, які щороку навчаються за державним замовленням, в село не повертаються. Понад 40% сільського населення проживає в бідності, але агроіндустріальні „еліти” села переймаються здебільшого не цим, а прагненням скупити якомога

більші площі сільськогосподарських угідь для задоволення власних потреб. За таких умов аналітики не виключають як небезпеки втрати самозабезпеченості країни традиційною продовольчою продукцією, так і зростання соціальної напруги¹⁶.

Конфліктогенними у своїй основі є і відносини у вітчизняній релігійній сфері. Тут дається взнаки і регіональна поляризація, і величезна конфесійна строкатість. Нині в Україні 55 віросповідних напрямків, близько 36 тисяч легальних релігійних організацій (на початок 1991 р. їх було близько 10 тис.). За даними Центру ім. Разумкова 68,1% громадян України називають себе православними, близько 7,6% греко-католиками, 1,9% протестантами, 0,9% мусульманами¹⁷. Водночас у країні немає жодної конфесії, яка б домінувала в усіх регіонах держави. Внаслідок міжконфесійних розбіжностей у християнстві і суперечок навколо церковного майна не просто складаються відносини між православними і греко-католиками, розкол існує і у вітчизняному православ'ї. Прикметна особливість останніх років – динамічне зростання протестантизму: за чисельністю общин протестанти посідають друге місце після православних. Поки три православні конфесії – УПЦ, УПЦ-КП та УАПЦ – змагаються між собою за те, хто з них „православніший”, православ'я тіснять, особливо на південному сході і в центрі, протестантські об'єднання. Високу динаміку зростання демонструють у Донецькій, Луганській, Харківській, Кіровоградській, Черкаській областях баптисти та п'ятидесятники¹⁸.

Соціологи звертають увагу на непридатність принципу лінійності для характеристики релігійності як екзистенційного явища. Вона має як мінімум два виміри – особистісний і соціокультурний; перший заданий внутрішніми релігійними настановами, другий – включеністю у релігійну культуру й соціальну структуру. Сучасна людина, як правило, не засвоює релігійні цінності „з молоком матері”, а приходить до них уже у зрілому віці, в процесі вторинної соціалізації. Тому показники релігійності неможливо розглядати у відриві від автентичної логіки розвитку релігійних культур, у тому числі й її ситуативних та партикулярних проявів. Навряд чи продуктивно оцінювати рівень релігійності за такими показниками, як факт та частота молитви, частота відвідування храму, знання основ віровчення тощо¹⁹.

Ці загальні зауваження уявляються важливими для розуміння неоднозначності релігійної ситуації в Україні, надзвичайно обтяженої політико-ідеологічною конфронтаційністю. Так сталося, що церковні ієрархи на початковому етапі державотворення не зуміли знайти модус порозуміння у виборі пріоритетів, тому гасла „національної” церкви стали не об'єднуючим, а, навпаки, дестабілізуючим чинником. Ані стереотипізація УПЦ як „російської” церкви, ані посилено пропаговані гасла „єдиної”, „помісної” церкви напругу пристрастей не зменшили. При цьому саме в тій групі церков, які позиціонують себе як „історичні” та „націо-

нальні”, рівень інструменталізації релігії різноманітними політичними силами виявився найвищим.

Хоч ступінь політизації релігійного життя і сьогодні лишається високим (в останніх виборах до місцевих рад брали участь близько 250 релігійних діячів), все ж фахівці вважають, що апогей його інструменталізації вже пройдено. Конфесії, які виборювали право називатися „національними”, у своєму націонал-патріотичному дискурсі дійшли до точки самовичерпності. Більше можливостей для впливу на суспільні настрої має респектабельне християнське середовище, представлене церквами із врегульованим статусом. Утім, хоч більшість громадян не підтримує ані ідею національно орієнтованої церкви, ані ідею державної церкви, „відсоток тих, хто симпатизує їм, залишається досить високим, що і живить на суспільному рівні націонал-патріотичний дискурс з його інструменталізацією і етнізацією релігійного чинника”²⁰. Середовище, яке репрезентує „національні” церкви, постійно вдаючись до етнічно забарвленої сакралізації власних ідеологічних засад, продукує й підтримує у суспільстві вкрай небезпечний поділ на „національно свідомих”, з одного боку, та „безбатченків”, „русифікаторів”, „малоросів”, з другого.

Загалом можна погодитися з висновком більшості релігієзнавців та етнополітологів: „на українському ґрунті міжконфесійні конфлікти набули специфічного характеру – стали не просто конфліктами інтересів, а й зіткненнями етнокультурних ідентичностей, конфліктами етнічного й геополітичного вибору: своєрідною екстраполяцією серйозних відмінностей у поглядах на сутність, форми і шляхи реалізації „українського проекту”, які існують в українському суспільстві, на релігійну сферу”. Ризики, пов’язані з конкуренцією конфесій, очевидні. Взаємні звинувачення в амбіційності, незаконному володінні майном і культовими спорудами, „звабленні” віруючих тощо розхитують фундамент цивілізованості як такої, сприяють поширенню в суспільстві настроїв нетерпимості й ксенофобії²¹.

Не можна вважати нормальною й ситуацію, яка склалася у сфері гендерних відносин. Як вважає заступник директора Програми розвитку ООН О.Панова, незадовільним є співвідношення чоловіків і жінок на керівних посадах. Серед депутатів Верховної Ради – лише 7,5% жінок; за цим показником Україна на 113 місці серед 130 країн. Економічно активними є лише 67% жінок працездатного віку (у країнах Європи – 90%). Середня зарплата жінки на 30% менша за середню зарплату чоловіка. Надії на швидке поліпшення ситуації зменшилися після ліквідації Міністерства у справах сім’ї, молоді та спорту, бо у структурі відповідної Державної служби немає спеціальних підрозділів, що мали б своїм завданням розвиток гендерної рівності. Це створює небезпеку формування гендерної ідентичності в руслі протистояння.

Політика ідентичності: соціокультурний контекст

Як бачимо, ідентичності (а відповідно й самоідентифікації) формуються й постійно видозмінюються на основі багатьох чинників – як об'єктивних, так і суб'єктивних. Значення останніх – в розумінні цілеспрямованого впливу еліт на формування національної свідомості – не можна недооцінювати. Конструювання ідентичностей – це складний і тривалий у часі когнітивний процес, в якому беруть участь сотні політичних акторів – від владних верхів до голови сільської громади. Забезпечити односпрямованість зусиль у цьому потоці непросто. Але кожен учасник політичного процесу має розуміти, що ресурс ідентичності і її емоційний вплив прямо залежить від міри здорового глузду і налаштованості на конструктивну взаємодію. Категоричних оціночних суджень, а тим більше зведення неперехідних бар'єрів, слід всіляко уникати.

У фундамент соціокультурних ідентичностей можуть закладатися в різних пропорціях і ліберальні ідеї, і християнські цінності, і елементи націоналістичної ідеології – ті, які підтримують каркас патріотизму. Але оскільки у такому поєднанні можуть бути небезпечні пастки, важливо прагнути до того, щоб рамки ідентичності були рухомі, а сама вона не „забронзовіла” до стану категоричного несприйняття „інакшості”. Інтерпретативні схеми (фрейми, якщо застосовувати термін Д.Сноу і Р.Бенфорда) мають бути так підігнані одна до одної, щоб створювати цілісність і водночас залишати простір для маневру. Вони повинні резонувати з колективними спогадами, але неприпустимо політизувати їх до такої міри, щоб вони ставали додатковим джерелом суспільної поляризації.

Від еліт за таких умов залежить надзвичайно багато: вони повинні не лише чітко визначати перспективні цілі з урахуванням „культурних кодів”, але й вміти маневрувати й домовлятися, уважно стежачи за суперництвом культурних дискурсів і вибудовуючи стратегію взаєморозуміння і узгоджених дій. Нове обличчя регіоналізму, активізація маргінальних груп зумовлюють пошуки нового виміру соціальної теорії – саме на ґрунті концептуалізації політики ідентичності. Елемент новизни тут створюється пошуком життєздатних пояснювальних схем і концептуальних парадигм, максимально віддалених від „пошуку ворога” і перебільшення значення „зовнішнього примусу”.

Термін „політика ідентичності” багатозначний, але переважно йдеться про новий вимір ідентифікаційних практик, змістом якого виступає свідоме конструювання ідентифікаційних моделей в залежності від інтересів і політичних уподобань еліт. Щоб у суспільстві функціонували й відтворювалися позитивні ціннісні уявлення, необхідний цілеспрямований вплив владних структур і елітних прошарків на процеси соціалізації й ідентифікацій. При цьому важливо виховувати водночас прагнення

до самоорганізації й відповідальності. Нові підходи до формування політики ідентичності роблять акцент на своєрідній самокритиці: соціум і індивід мають покладатися насамперед на себе і не шукати винуватців своїх бід на стороні. Коли питання ставиться саме так, воно переростає у ширшу й глибшу проблему: співвідношення власних стимулів до вдосконалення і зовнішніх впливів чи перешкод. Суспільство здорове, коли у ньому переважають установки на самореалізацію, конкурентоздатність, налаштованість на діалог і співпрацю.

Чому важливо досліджувати не стільки самі ідентичності, скільки політику ідентичності й відповідні ідентифікаційні практики? Насамперед тому, що саме на цьому шляху уявляється можливим перейти від констатації наявних ментальних відмінностей до дослідження дискурсів, у рамках яких відбувається конструювання символів і міфів. Вибір моделі націєбудівництва, полі- чи моноетнічної структури організації влади і суспільних відносин є наріжним каменем стратегії елітних верств. Еліти, які намагаються власними руками будувати майбутнє з орієнтацією на загальноцивілізаційні цінності, забезпечують своїм державам стале зростання й уникають багатьох пасток, які можуть виникати внаслідок міжрегіональних і міжетнічних тертів і незгод. Ті ж, які зациклюються на минулих травмах, плекають „етнічну чистоту” і вибудовують внутрішні кордони, дуже часто опиняються у полоні конфліктів та в епіцентрі ідентифікаційних криз.

Фахівці розрізняють (за М. Кастельсом): а) легітимізуючу ідентичність, яка формується державними інститутами і провладними елітними групами з метою створення „законослухняної більшості” і закріплення свого домінуючого статусу; б) ідентичність опору, яка є, як правило, витвором тих політичних акторів, які перебувають в опозиції до влади і в) проєктивну ідентичність, яка формує соціальний ідеал і спрямована на трансформацію усієї соціальної структури²².

У суспільствах, що керуються здоровим прагматизмом, політика владних структур розрахована насамперед на стимуляцію останньої, проєктивної ідентичності, яка має відповідати викликам часу і бути максимально гнучкою. У конструктивістській системі координат наголос робиться на можливості „багатозарової” національної (або мультинаціональної) свідомості, коли національні та регіональні ідентичності органічно сполучатимуться, приміром, з європейською. На думку Е. Яна, саме такий „багатовимірний” свідомості належить майбутнє. Бо „одновимірність національної ідентифікації – це феномен воюючого суспільства”²³.

Щоб суспільство не перетворилося на воююче, у фундамент політики ідентичності мають закладатися ідеї горизонтальної ідентифікації членів спільноти – як громадян. При цьому зусилля влади повинні фокусуватися навколо позитивного смислового навантаження культурних кодів і національних міфів з постійною орієнтацією на толерантність. Такий стереотип поведінки не потребує замовчування „тем-

них плям” минулого, але не передбачає й педалювання старих образ, акцентування травматичного досвіду. Аксиомою є незаперечна істина: будь-який діалог є конструктивним лише в середовищі, вільному від крайнощів радикалізму й агресивного фундаменталізму. Тому у формуванні політики ідентичності найважливішим є турбота не лише про політичну грамотність, але й про виховання соціальної і моральної відповідальності, „соціальної включеності”. Держава має постійно дбати про те, щоб обстоювання етнічної, регіональної чи релігійної ідентичності не входило у суперечність із пошуком прийнятних для всіх громадян цінностей, символів, культурно-цивілізаційних кодів, есхатологічних світоглядних настанов. Те, що зазвичай вкладається у поняття „культурний суверенітет” нації, створюється як розумним співвідношенням загальногромадянських і етнонаціональних пріоритетів, так і здатністю соціуму до саморефлексії й самокритики з відмовою від крайнього радикалізму й національної мегаломанії.

У відносинах центру й регіонів принципово важливим є дотримання балансу свободи та її обмеження, єдності й багатоманітності, централізації й децентралізації. Кожен регіон зацікавлений, щоб центр якомога менше регулював його розвиток, але надмір свободи здатен запустити механізм відцентрових процесів. Багатоманітність в принципі суперечить не єдності, а різним уявленням про єдність; так само децентралізація у розумних межах не загрожує єдності, а зміцнює її. Справа у дозах і пропорціях свободи/несвободи, централізму і децентралізації. І ще – в умінні зрозуміти специфічність іншої культурної системи і визнати правомірність різнобачення й різномислення.

Політика формування ідентичностей, отже, являє собою доволі складний процес, в якому важливо бачити усі грані об'єкта ідентифікації – як ті, що об'єктивно існують, так і ті, що створюються уявою ідентифікуючого суб'єкта. Досить легко приписати Іншому якісь негативні риси, не так вже й складно закріпити їх у суспільній свідомості. Підміна об'єкта наукового пізнання його викривленим ідеологічним образом базується на імпульсивних емоційних реакціях. Болгарська дослідниця Ю. Кристева досить переконливо показала, як образ *abject* (від *фр. брудний*) використовується для приниження Іншого і водночас для створення власного нарцисичного образу²⁴. Штучно вибудовані за принципом „свій – чужий” ідентифікаційні моделі здатні створювати фальшиві бінарні опозиції, які істотно ускладнюють процес суспільного порозуміння.

Одне з найважливіших завдань у конструюванні співмірних викликам ХХІ століття ідентичностей – виховання адекватного уявлення про розумні потреби й необхідність самообмеження. Ресурсний потенціал нашої планети, на жаль, небезмежний; у багатьох життєво важливих для людини сферах він близький до виснаження. У розпал світової

продовольчої кризи 2007 – 2008 рр. Світовий банк нарахував у країнах, що розвиваються, 870 мільйонів осіб, які голодували або недоїдали; за деякими прогнозами, найближчим часом ця кількість збільшиться до 925 мільйонів²⁵. Серія природних катаклізмів, що постійно випробовує людство на міцність, тим більше не вселяє оптимізму. За таких умов розумному самообмеженню немає альтернативи, як і необхідності для багатих ділитися з бідними. Українська ситуація щодо цього не вселяє особливого оптимізму. Пересічна людина заціклюється на проблемах виживання, ті, хто вважає себе елітою – на проблемах особистого збагачення і одержання максимуму задоволень. Прірва між тими й іншими невпинно розширюється. Про суспільство, тим більше громадянське, у цьому контексті говорити дедалі важче.

За таких умов надзвичайно багато залежить від влади, і декларована нею готовність розпочати серію кардинальних реформ пробудила чимало надій. Але нерішучість і непослідовність поступово зводять нанівець оптимістичні очікування. Як свідчить досвід останніх двох років, узятий владою темп реформування навряд чи здатен забезпечити реалізацію тих справді грандіозних завдань, про які йшлося у ході змін на владному Олімпі. Вітчизняні елітні кола слабо володіють здатністю до критичного мислення, тяжіють до імітаційного стилю поведінки й пристосуванства. Наслідком нерішучості й популізму стала поява значного прошарку ерзац-еліти, яка свідомо чи підсвідомо блокує канали зворотного зв'язку влади з суспільством. А отже, і те найближче середовище, в якому вона обертається, стає нерівноважним і нездатним до продуктивної роботи. Як це часто буває й у природі, виникає стан перекриття каналів соціальної мобільності, а природний відбір кадрів набуває неадекватного, навіть злоякісного характеру. А головне – викривлені механізми розподілу благ ставлять під загрозу соціальну стабільність. Порядок і безладдя у такій ситуації можуть постійно й безуспішно змагатися між собою.

Якщо подивитися на цю ситуацію з погляду синергетики, неважко прийти до висновку, що в суспільстві з домінуванням ерзац-еліти грубо порушується основне правило людського співжиття – правило досягнення свободи через самообмеження. Ті ж самі основоположні еволюційні принципи, які діють у живій природі, регулюють структуру людської поведінки, хоч індивід цього, як правило, не помічає. Саме еліта повинна трансформувати регулятивні властивості соціуму у етичні норми, якими мають керуватися його члени. А якщо суспільство виявляє нездатність просувати „нагору” кращу частину мислячої еліти й підтримувати належний рівень правосвідомості й моралі, воно ставить під удар виконання своєї соціально-біологічної функції і потрапляє у пастку перманентних ідентифікаційних криз.

2. Ідентифікаційні кризи: вчора і сьогодні

Небезпеки кризового самовідчуття

Якби хтось спробував відшукати у всесвітній мережі найпопулярніше політико-економічне кліше, пальму першості цілком могло б дістати поняття „криза”. Вже на рубежі тисячоліть воно стало домінантою політичних і наукових дискурсів, поступово входячи і у сферу масової свідомості. Під впливом реалій світової фінансово-економічної кризи 2008 – 2009 рр. сформувалось своєрідне кризове світовідчуття, яке дедалі гучніше заявляє про себе про себе алармізмом і розхитуванням основ раціональності. У науковому дискурсі з’явилися нові терміни – „кризово-вразливий” („*crisis-vulnerable*”), „нові бідні” („*newly poor*”) (на відміну від „хронічно бідних”). Фахівці прогнозують, що у майбутньому криза може стати дискретно-безперервною – різні прояви напруги постійно виникатимуть в окремих локальних секторах світового господарства, періодично поєднуючись у ланцюги локальних криз і формуючи глобальну кризу. Періодичність таких криз залежатиме від факторів, що не піддаються прогнозуванню, і тому сам розвиток вступає у фазу невизначеності.

У такі прогнози легко повірити – насамперед тому, що кризовий синдром притаманний навіть ідентичностям окремого індивіда. Ми набуваємо десятки ідентичностей, колекціонуємо їх, навчившись ніби перемикати „з каналу на канал”, констатує Ю.Ємець-Доброносова. І дуримо самих себе, бо імідж-ідентичність найчастіше є маскою, що відображає загальну недовіру особистості до всіх і до всього, не виключаючи й себе. Така імідж-ідентичність не просто вульгарна – вона травматична. „Трансформація ідентичності в імідж – втеча від загрози; так закриває очі дитина у сподіванні заховатися”²⁶.

У контексті неврозів і страхів, породжуваних розбалансованістю звичних основ суспільного життя, поняття „криза”, що упродовж десятиріч сприймалося як метафора, набуло статусу основоположної світоглядної категорії і стало одним з ключових концептів соціогуманітаристики. Визначаються макро- й мікрорівні кризи, вибудовуються моделі змін „парадигми долі” на концепції „усвідомленого руху”.

Від часу уведення у науковий обіг грецькими філософами поняття „криза” пережило складну еволюцію – від позначення ним переломного етапу еволюції до застосування його як ознаки тяжкої хвороби, у тому числі й соціальної. Наука навчилася аналізувати фази кризи, прогнозувати її наслідки. Але й понині проблемне поле цієї категорії належним чином не визначене – насамперед тому, що відсутнє уявлення про „нормальність”, з якою має порівнюватися кризовий стан. Спроби наукового окреслення цього поля йдуть у напрямі від уникнення оцінок типу „колапс”, „катастрофа” до зображення кризи як майже

нормального явища, як порушеної рівноваги, що веде до творення нової якості. Домінуючим все ж є визначення кризи як "загрозливої ситуації, свідчення певної аномалії... проблеми, що вимагає негайного розв'язання"²⁷.

Теоретичні витoki популярної в сучасному світі "філософії кризи" сягають доробку В. Дільтея, який осмислював проблему в руслі "старіння націй", та Г. Зіммеля, який виводив кризову конфліктність із "жадоби нових форм". Її сучасні параметри задаються здебільшого синергетичними уявленнями про "точки біфуркацій", а також запропонованими теоретичною фізикою моделями ентропії. Значно меншою мірою дістають наукове обґрунтування пов'язані із кризами теорії ризиків і загроз, не кажучи вже про обмаль стабілізаційних моделей, підпорядкованих завданням подолання "безвиході кризової свідомості".

Більшість політологів не вважає кризи чимось неординарним, таким, що становить проблему для демократичних суспільств. У молодих демократіях кризи здатні бути детонатором суспільних ініціатив. Небезпека виникає там, де зайняті переділом влади і власності еліти схильні до перетворення криз в інструмент демонтажу ще не зміцнілих підвалин громадянського суспільства. Якщо ситуація до того ж перебуває під потужним зовнішньополітичним впливом, протиборство еліт може становити серйозну загрозу національній безпеці.

Теорії ідентифікаційних криз базуються на дослідженні розбіжностей духовно-світоглядних і ціннісних орієнтацій та інтерпретацій, а також чинників конфліктогенності, що виникають на цьому ґрунті. Ідентифікаційні кризи вважаються найглибшими з-поміж інших криз в орієнтаційній сфері політики, що пояснюється насамперед їхнім синкретичним характером. Жодна з інших криз не супроводиться настільки глибоким конфліктом індивіда зі своїм оточенням (зрештою і з Часом) і такими мутаціями, які загрожують його цілковитим випадінням із системи усталених у даному суспільстві зв'язків. Не тільки розсіювання життєвої енергії, але й втрата смислу існування загрожує і тим соціумам, які втрачають загальнозначущі ідентичності. Фатальними тут можуть виявитися як пута несвободи, так і абсолютизація практик „свободи без берегів”. Разом з маніакальним прагненням позбутися „тягаря минулого” приходить руйнування не тільки образу Іншого, але й саморуйнування. Соціум перестає відчувати ритми й вимоги часу, втрачає базове ціннісно-орієнтаційне ядро і зрештою анігілюється як цілісність.

Несформованість суспільних цілей за умов ідентифікаційних криз тягне за собою незбіг поглядів на оптимальний шлях розвитку, оціночних стереотипів, порівняльних моделей, а це, у свою чергу, продукує найрізноманітніші – інституційні, ціннісні, статусні, рольові – конфлікти. Ідентифікаційна конфліктність небезпечна тим, що тут слабо діє раціональна мотивація; протиборство найчастіше вибудовується за принципом „хто не з нами, той проти нас”. Відповідно до підходів когнітивної психології „конфлікт – це не властивість ситуації, а висновки,

зроблені на її основі. Конфлікт – категорія символічна”. Поза рамками такого бачення неможливо зрозуміти важливість екзистенційного розрізнення асоціації й дисоціації, друга й ворога. Конфліктні зіткнення варто розглядати не як зіткнення інтересів і соціальних диспозицій, а як конфлікти інтерпретацій, що свідомо протиставляються одна одній²⁸.

Про ескалацію конфліктності на ґрунті ідентифікаційних криз прийнято говорити у тих випадках, коли неспівпадіння базових цінностей і орієнтаційних пріоритетів починає загрожувати розбалансуванню системи суспільних відносин і руйнуванню тих каналів, які забезпечують зв'язок соціально-структурних підрозділів суспільства з політичною системою. Відсутність узгодженого „суспільного проекту” за таких умов обертається „ціннісним колапсом”, конфронтаційною взаємодією різних суспільних сил, правовим нігілізмом, управлінським хаосом. У стані постійної конфліктної взаємодії опиняються усі різновиди ідентифікаційних установок, створюючи критичний рівень взаємонакладання справжніх та уявних деформацій. А постійна ескалація конфліктів створює ефект їхньої генералізації – із переходом з одного рівня на інший.

Блискучий аналіз наслідків, які тягне за собою криза ідентичності, знаходимо у Л. Пая та С. Роккана. На прикладах ідеал-типових недосконалих держав, які перебувають у перехідному стані, ними ще у 70-х рр. минулого століття було простежено шість взаємопов'язаних криз, першоосною яких є криза ідентичності. Спочатку, за Рокканом, виникає „криза спільного розуміння ідентичності”. Особливо гостро вона виявляється у нововиниклих державах; для останніх є принципово важливим, щоб громадяни визнали територію, яку вона займає, своєю справжньою батьківщиною. Потім на цю основну кризу накладаються кризи легітимності, кризи розподілу, кризи політичної участі тощо. На цій основі здатен поглибитися конфлікт між патріархальними почуттями й космополітичними практиками; відсутність міцного відчуття громадянської ідентичності робить національну державу недосить сталою²⁹.

Специфіка українських ідентифікаційних криз полягає у їхньому тісному зв'язку з гостротою усього комплексу проблем, які донедавна вкладалися у формулу „національне питання”. Починаючи з кінця XVI століття місцеві еліти зазнавали сильного асиміляційного тиску з боку держав-метрополій, і на кожному етапі денационалізації панівних верств криза ідентичності набувала настільки гострих форм, що шляхи її розв'язання відшукувалися на шляхах революцій. Ані перша – середини XVII століття, ані друга – початку XX століття – національні революції не забезпечили, однак, Україні незалежного державного існування. Від нового витка ідентифікаційних криз радянська влада намагалася убезпечити себе шляхом здійснення поміркованих реформ у гуманітарній сфері, що мали зменшити конфліктну взаємодію зрусифікованого міста й україномовного села. Помітних успіхів і на цьому шляху досягти не вдалося. Свідченням цього став розпад СРСР під тиском потужних відцентрових сил.

Негативні процеси, які С.Роккан позначав формулою „криза спільного розуміння ідентичності”, набули небаченого прискорення за умов спричиненого розпадом Радянського Союзу руйнування ціннісних підвалин, які, добре чи погано, але все ж забезпечували спільний комунікаційний простір. Перехід на рейки ринку супроводився дестабілізацією соціально-трудоких відносин, поглибленням соціального розшарування, зростанням безробіття, занепадом галузей соціальної сфери. За цих умов докорінна зміна політичного ландшафту не тільки не зняла більшість із тих суперечностей, якими визначався стан „кризової свідомості”, але загострила їх до крайньої межі. Ситуацію ускладнила необхідність розв'язання завдань націє- і державотворення в непростій геополітичній ситуації, коли Крим і Севастополь стали об'єктом гострого статусного конфлікту між Україною й Російською Федерацією. До того ж Україні довелося взяти на свої плечі тягар облаштування 250 тисяч кримськотатарських репатріантів, які розглядали повернення на історичну батьківщину як відновлення історичної справедливості і вимагали для себе особливих преференцій, аж до створення на півострові кримськотатарської державності.

Марно було б сподіватися, що у такій обстановці якщо не розв'яжеться сам собою, то принаймні послабиться тугий вузол соціокультурних проблем, закорінених в об'єктивних обставинах поліетнічності й полікультурності України. Йдеться, по-перше, про присутність російської ідентичності в українському ідентифікаційному просторі, про подвійну (гібридну) ідентичність етнічних українців на Сході й Півдні країни, про фактичне домінування поза західноукраїнським регіоном російської мови. По-друге, про різновекторність геополітичних орієнтацій у регіональному вимірі. По-третє, про складність етноконфесійної ситуації, пов'язаної з відновленням легального статусу греко-католицької та української православної церков і посиленням на цій основі церковного протистояння.

Складне переплетення цих чинників, обтяжене до того ж малоуспішним пошуком консолідаційних важелів у вигляді національної ідеї, зробило Україну класичним прикладом країни з бінарною поляризацією політичної культури (термін Г.Алмонда та С.Верби) та нестабільністю соціальної ідентичності. За допомогою уведеного названими авторами поняття рольової культури досить легко пояснити, як радикально здатні посилити стан гетерогенності зміни рольової структури бюрократичних, військових, партійних та інших еліт, пов'язаних із групами інтересів чи засобами комунікації. Коли такі еліти формуються на основі різних субкультур і до того ж у процесі зміни ролей формують „неоднакові цінності, навички, відданості й когнітивні карти”, процес формування однорідної культури участі неймовірно ускладнюється³⁰.

Нестабільність соціальної ідентичності – зовсім не унікальне явище; соціологи розглядають його як типову хворобу багатьох сучасних суспільств. У кожному соціумі борються орієнтації на порядок

(стабільність) і на розвиток (соціальні зміни, що розхитують стабільність). Так само взаємодіють орієнтації на рівність (соціальну справедливість) чи на свободу (підприємливість). Баланс між цими орієнтаціями складається історично, але на кожному новому етапі потребує від владних структур постійної ідеологічної чи організаційної підтримки. Там же, де влада не вміє або не бажає створити ефективну систему зворотного взаємозв'язку між собою і соціумом, не виключені неконтрольовані викиди соціальної енергії, які зрештою набувають вигляду дестабілізації.

Перші ознаки ідентифікаційної кризи в Україні виразно виявили себе, починаючи з середини 90-х рр. Уже на п'ятому році незалежності стала очевидною неспроможність влади запропонувати соціуму привабливий консолідаційний проект, який би адекватно відповідав викликам часу. Концепти „національного відродження” і „розбудови держави”, виразно обернені в минуле, виявилися малопривабливими, а орієнтація на цінності „ринкового кодексу” – культ купівлі-продажу, нестримного споживацтва, сумнівних задовольень – запустила небезпечний маховик суспільної деморалізації. Миттєве заміщення усталених ціннісних систем „антицінностями” породило стан розгубленості й перманентної невизначеності, а уведена елітами в обіг принизлива доктрина „виживання” блокувала процеси самоорганізації і зрештою стала одним з головних чинників соціальної дезадаптації. Відсутність у влади чіткої стратегії національного розвитку і геополітична „двовекторність” створили сприятливий фон для поглиблення „розколоти” суспільної свідомості, яка невдовзі набула досить чіткого географічного виміру.

Дестабілізуючими за своєю суттю виявилися і запропонований владою проект „навздогінної модернізації”, явно непридатний для українських умов, і намагання діяти в руслі західної інституційної демократії. Бездумне копіювання західної моделі „поділу влад” зрештою призвело до утвердження в Україні режиму змагальної олігархії (термін Р. Даля) – з надмірними повноваженнями Президента та його апарату і крайньою слабкістю судової гілки влади. Наслідком стали нерозчленованість влади і власності, верхівкові елітні змови, безпрецедентні масштаби корупції, незакоріненість правосвідомості, зниження рівня соціальної компетентності. А такий стан, у свою чергу, провокує політичних акторів на вихід за межі правового поля, дії за логікою „революційної доцільності”, застосування витончених маніпулятивних стратегій. Корозійний вплив політтехнологій створює, використовуючи визначення англійського знавця українських реалій Е.Вілсона, політичну культуру некоректності, коли політика розглядається як продовження війни іншими засобами³¹. Зрештою консолідаційні завдання взагалі виносяться „за дужки” реальної політики.

Термін „дестабілізація”, однак, доволі довго не фігурував в українському науковому дискурсі. Впродовж „десятиріччя Кучми” суспільству посилено нав'язувалася думка про стабільність як головне досягнення

влади. І хоч соціально-психологічний клімат всередині країни далеко не завжди був помірно теплим, все ж соціуму вдавалося уникати серйозних ускладнень, здатних загрожувати національній безпеці. Але за зовнішнім спокійним фасадом ішов інтенсивний процес визрівання "критичної маси нестабільності", який виявлявся у складних переідентифікаціях, прискореній маргіналізації суспільства, розхитуванні моралі, появи своєрідного ідеологічного вакууму. Зрештою ідеї очищення гучно заявили про себе на Майдані. Але строкаті політичні сили, що прийшли до влади внаслідок "помаранчевої революції", не тільки виявилися не в змозі здолати ідентифікаційну кризу, але своїми невправними діями сприяли її поглибленню.

За цих умов у вересні 2005 р. дестабілізація виявила себе як реальна загроза, набуваючи форми протистояння управлінських структур, руйнування нормальних способів політичного регулювання. Супутником цих явищ стали настрої розчарування, фрустрації, які межують або з політичною апатією і соціальним цинізмом, або з надмірною дратівливістю і схильністю до девіантної поведінки. А криза стала системною й постійною. Як констатує С.Телешун, світова фінансово-економічна криза лише легалізувала її прояви у вигляді т.зв. „нефункціональної демократії”. Змушена змагатися з багатьма центрами впливу, влада втрачає підтримку, її ефективність знижується. У соціумі такий стан, з одного боку, породжує синдром „соціальної обережності”, а з другого – актуалізує проблему „соціального вибуху”, здатного зруйнувати засади демократичного суспільства³².

Біполярність і неопатримоніалізм

Вразливість колективних ідентичностей, що пережили "трансформаційний шок", у сучасній соціальній антропології позначається поняттям "культурна травма". На матеріалі ціннісних криз у США та Західній Європі цей феномен проаналізували А.Нейл та Дж.Александр, у контекст змін на посткомуністичному просторі його поставив П.Штомпка. Останній порівнює культурну травму із виверженням вулкана, що вносить сум'яття у повсякденність і зумовлює кардинальну зміну поведінкових реакцій. Культурна травма як дискурсивний акт соціокультурної саморефлексії знаходить свій прояв у чіткому відмежуванні "свого" від "чужого", в полярних (у категоріях "правильне/неправильне") оцінках реальних подій. Вона означає, що поляризація в суспільстві досягла такої межі, коли агресивність виходить назовні.

В.Котигоренко неодноразово звертав увагу на те, що найбільш конфліктогенними і важкорозв'язними є ті ціннісні конфлікти, які заторкують етнічну сферу буття. Коли йдеться про утвердження й захист етнічними спільнотами, що живуть поруч, рис своєї ідентичності (мови, культури, традицій, історичних міфів, символів, інтерпретацій історії, моральних і релігійних цінностей), домовленості, не кажучи вже про

консенсус, досягаються украй важко. Протиріччя негайно переростають у конфлікт, а схильність представника однієї з сторін до компромісу часто розцінюється представниками його групи як зрада, ренегатство. Компроміси однозначно пов'язуються із втратою якоїсь із етноідентифікуючих ознак, аж до фактичної „етнічної смерті”. На цьому ґрунті виникають найрізноманітніші фобії, які посилюють відчуття неприязні, а то й ненависті до протилежної сторони конфлікту³³. Надалі конкуренція стратегій консолідації навколо пошуку „спільного ворога” формує відверто конфронтаційний політичний дизайн, в якому не сприймаються раціональні аргументи й мотивації, зате дістають живильне середовище найбільш радикальні ідеології з неодмінними ознаками ксенофобії та інших патологічних станів.

У ряді попередніх праць автору вже доводилося писати про ті ознаки ідентифікаційних криз, які об'єктивно тягнуть за собою розбалансування системи суспільних відносин і конфронтацію різних політичних сил. Латентний ціннісний конфлікт, який перетворився у перманентний на рубежі століть, має виразні ознаки несумісності основоположних світоглядних доміант, що не тільки стало на заваді виробленню загальноприйнятого політичного проекту, але й законсервувало в національній свідомості „оборонну” налаштованість з пошуком ворога. В останній, за І.Дзюбою, виразно домінують „страждальницьке відчуття образи, обійденості, самовідчуття жертви історичної несправедливості й спрага „м'якого реваншу”³⁴. Вплив регіональної ідентичності галичан, сформованої на ґрунті етноцентризму, монологізму, романтизованої патріархальності і своєрідного „охоронного консерватизму”, виявився в ізоляціоністських настановах щодо всього російського, включно із потужним пластом культури, яка, між іншим, створювалася за активною участю українців. Такі настанови не могли не наштовхнутися на активне несприйняття з боку південно-східного сегмента українського соціуму, ідентичність якого сформувалася під виразним впливом тривалої належності до „російського світу”. Оскільки ця ідентичність виявилася додатково обтяженою „залишковою радянськістю” і новітнім корпоративізмом на тіньовій основі, обстоювання її права на існування ведеться переважно не в руслі пошуку компромісів, а на шляхах конфронтації. На якомусь етапі терміни „диференціація”, „суперечність” перестають бути адекватними усій складності ситуації, поступаючись місцем формулі „розколу”. Коли поляризація соціуму вибудовується за принципом „свій – чужий”, нормою стає відмова від компромісів і навіть готовність заохочувати крайні форми ворожості щодо опонентів, „війни на знищення”³⁵.

Навряд чи справедливо зводити основу небезпечної біполярності до невправних дій бюрократії. Самі особливості нагромадження капіталу – з практичною відмовою держави від підтримки національного підприємництва – сприяли неухильному посиленню позицій посередників, байдужих до ідей гуманізму. Обрана владою економічна стратегія не забезпечила припливу великого інвестиційного капіталу, але загострила

міжкланову боротьбу тіньових структур. Поняття інволюції та дезадаптації, що з'явилися у політичному й науковому дискурсах, відбили поміж іншим істотне погіршення соціального самопочуття громадян, які, втрапивши звичне виробниче середовище і коло спілкування, були змушені самотужки розв'язувати проблему виживання.

Зрештою сталося те, що Г. ван Зон у 2005 р. вклав у формулу „неопатримоніалізму з ф'єфами – феодалськими володіннями чиновників”. Надалі вписування вітчизняної клановості в логіку феодалських ритуалів стало звичним штампом. З таким метафоричним прийомом (аж до появи концепту „неконсолідованої патримоніальної олігополії”³⁶) можна погоджуватися чи ні. Але важко заперечити той факт, що олігархічно-корпоративні клани не захотіли або не зуміли створити ефективну модель модернізації, водночас роблячи все для того, щоб на кожному етапі блокувати вкрай потрібні країні реформи. По суті схема „клієнт – патрон”, яка реалізується уже впродовж двадцятиріччя, не набагато відрізняється від схеми залежності по лінії „сюзерен – васал”. Українські клани – продукт невідповідності запозичених інституційних зразків реаліям несформованих ринкових відносин і апетитам нововиниклих бізнесових структур. Що ж до влади, то, попри постійну риторику на теми небезпек „тінізації”, вона практично нічого не робила (не робить досі) для зменшення регіональних диспропорцій, вдосконалення відносин по лінії „центр – регіон”, забезпечення фінансової автономності місцевого самоврядування. Поява кланового „дефолтного плюралізму” (термін Е. Вілсона) у цих умовах була легко прогнозованою і створила майже непереборні труднощі на шляху консолідації еліт.

У соціумі, не враженому бацилами етнічно-ціннісної несумісності, можна було б очікувати такого переакцентування пріоритетів суспільної свідомості, за якого на ґрунті виразних антиелітних настроїв відбулася б консолідація громадян навколо завдань самоорганізації. В українському варіанті цього не сталося. В.Кремень та В.Ткаченко шукають пояснення цього факту, констатуючи факт домінування у масовій свідомості традиціоналістської ціннісної бази регулювання соціальних відносин та настроїв національного ізоляціонізму. Архаїчно-традиціоналістські ціннісні орієнтації, що лежать в основі останнього, виводяться із вираженої домінанти привнесеної в місто сільської культури, а намагання політикуму зіграти на факторі архаїчних пластів і структур самоізоляції – із корпоративних і вузькопартійних інтересів³⁷. Пояснення слушне, хоч і не вичерпне. Цінності сільської культури не взяли б гору над індустріальними, якби буквально за кілька років потужний індустріальний потенціал країни не був цілеспрямовано зруйнований. А вже потім до створеного на цьому ґрунті ціннісного вакууму додався синдром зневіри у власних силах, загальної загальмованості й аномії. Закорінена в сільському побуті архаїка далася взнаки після того, як владою свідомо були задіяні механізми етнічної селекції. Після цього говорити про консенсус щодо національних цілей і перспектив ставало дедалі важче.

Протистояти зануренню в болото архаїки за сучасних умов здатна не тільки і не стільки інноваційна стратегія в економічній галузі. Не меншою мірою запобіжним механізмом має виступати алгоритм активізації усієї суспільно-політичної сфери з пріоритетом ідей свободи й демократії. В аксіосфері це насамперед відмова від „універсального дифузного цинізму” (термін П.Слотердайка), коли прокламується одне, а підтримку в соціумі дістає інше, коли в розряд цінностей зводяться інстинкти накопичення та сумнівні задоволення. Підміна справжніх цінностей приземленими симулякрами прирікає соціум на існування в режимі постійної відсталості і світоглядно-етичної індиферентності.

Спільноту, яка не має усталеної системи загальноприйнятих цінностей, підстерігає чимало пасток. З одного боку, вона ризикує потрапити у сильне гравітаційне поле іншої ідентичності і сприйняти її культурні цінності як власні. Слабкий опір асиміляційним процесам може завести її у пастку національного негативізму, як правило, сполученого із бездуховністю. А реакцією на бездуховність здатен стати сплеск радикального націоналізму, що межує із шовінізмом. В історії бездержавного українського народу можна знайти безліч ілюстрацій обох небезпек.

До початку XXI століття ідентифікаційні кризи, однак, не набували характеру мобілізаційного чинника, що миттєво долає відстані і акумулює протестну активність. З появою Інтернету і його неймовірно швидким поширенням по планеті ситуація змінилася докорінно. Чи міг хтось у 2000 році передбачити, що за десятиріччя середня швидкість домашнього Інтернет-з'єднання зросте у 35 разів? Кількість користувачів мережевих відеопослуг уже перевершила мільярд. Це дає ефект неймовірного зростання масивів інформації – за прогнозами фахівців, її обсяг у всесвітній мережі у найближчі два роки подвоюватиметься упродовж 11 годин³⁸. Водночас Інтернет різко розширив можливості формування найрізноманітніших об'єднань незалежно від місця проживання і відстаней. Як зауважила А.Меркель, за допомогою соціальних мереж сьогодні вже не лише спілкуються, але й „роблять революції”. Оскільки у всесвітній мережі кожен може вільно висловлювати свої бажання й емоції, кумулятивний ефект негативної енергії не піддається ніякому обліку. Надалі все, що відбувається на площах, наражається на ризик виходу поза рамки здорового глузду.

Примари й небезпеки віртуалізації

Глобалізація комунікацій і віртуалізація культури – два процеси, які йдуть паралельно і створюють безліч ареалів взаємовпливу. У ході їхньої взаємодії розмиваються звичні уявлення про час і простір як детермінанти буття людини, виникає уявне, але з очевидними ознаками всепроникності, поле комунікацій. Сучасні інформаційні технології на основі граничного стиснення простору й часу забезпечують інтерактив-

ну взаємодію у будь-якій точці земної кулі. Мережа Інтернет стала, отже, потужним фактором мобілізації соціального капіталу.

Інтернет забезпечив справжній прорив у розвитку мас-медійних технологій. Переваги нових медіа – надоперативність, доступність, інтерактивність – загальноновизнані скрізь, у тому числі і в Україні, де користувачами всесвітньої мережі визнають себе 30% респондентів (дані 2010 р.)³⁹. Інтернет-плеєри теле- і радіоканалів, Інтернет- і відео-сервіси, блоги, соціальні мережі, портали громадянської журналістики та інші форми спілкування за допомогою всесвітньої мережі до невпізнання змінили інформаційний простір. Інтернет дедалі більшою мірою стає повсякденною практикою соціального буття.

Утім, поширені на рубежі тисячоліть очікування того, що разом з інформаційною революцією людство дістане принади електронної демократії, гібридні ідентичності з проникними кордонами, космополітичну етику відповідальності, не справдилися. Навпаки, побічним ефектом глобалізації й всесвітньої комунікації стала активізація явищ гетерогенності, локалізації, фрагментації, що змусило політологів спішно уводити в обіг гібридні терміни „глокалізації”, „глоболокалізму”, „фрагмеграції” тощо.

Сьогодні вже для всіх є очевидним, що віртуальність, являючи собою загальну тенденцію у розвитку цивілізації, несе в собі й чимало небезпек для неї. Поширення Інтернету, мобільного зв'язку, різних програмних продуктів стимулює розвиток горизонтальних мереж інтерактивної комунікації; блоги, форуми, SMS-повідомлення тепер формують систему суспільних настроїв такою ж, а то й більшою мірою, як і офіційні й комерційні ЗМІ. Протестні політичні рухи здобувають у такий спосіб новий ресурс, непідконтрольний ніякому впливу. Це ставить перед політичною аналітикою нові завдання, поки що не усвідомлені нею належною мірою.

У кіберпросторі є все те, що оточує людину у реальному житті, але в трансцедентальній (віртуальній) формі – від віртуального спілкування до віртуальної любові й смерті. Пересічна людина сприймає віртуальність як „квазі-”, „псевдо-”, „недореальність”. Але занурення у Мережу відкриває для неї можливість відірватися від соціуму з його реальними проблемами, створює ілюзію виходу у вільне віртуально-космічне плавання. Втеча від суб'єктності в уявний простір свободи закінчується втечею від реальності, і тепер уже не буття, а „небуття” визначає свідомість, стає способом (не)життя⁴⁰. Можна сперечатися відносно того, в який спосіб людство має долати нову небезпеку. Але не усвідомлювати її – значить роззброїти людину перед грізними викликами сучасності.

Потрібне, отже, істотне переосмислення усього комплексу проблем, пов'язаних із сферою символів – з простеженням діалектики процесу символізації й її відображення у суспільній думці. Адже символічний капітал культури є потужним суспільним ресурсом, і його роль має

тенденцію до зростання. Сучасні теорії символізації відштовхуються від висунутої К.Леві-Стросом концепції символічних систем, а також від „теорій символічного” Ж.Лакана – з проведенням межі між Реальним, Умовним та Символічним. Символічна влада культурних феноменів базується на „кредиті довіри” до тих свідомісних конструктів і зразків поведінки, які індивід вважає для себе значущими. Цінності, принципи і традиції, перетворені у своєрідний „символ віри”, стають ефективним типом формування „магічної свідомості”, яка протистоїть раціональному типу мислення й поведінки.

Усе те, що стосується місця і ролі символів у сфері культури, легко екстраполюється і на політичну сферу. Ретельне дозування й комбінування образів у ЗМІ, широке використання Інтернету у політичних акціях створюють феномен віртуальної політики, здатної моделювати проблеми і навіть події. Суспільство починає звикати до того, що у сучасній політиці взаємодіють не стільки політичні інститути й відповідні норми, скільки нав’язувані елітами віртуальні образи, бренди, іміджі. Власне, саме останні й домінують у ситуаціях доленосного вибору. Ціна помилок внаслідок цього виявляється надзвичайно високою.

Маніпулювання масовою свідомістю в усі часи було ефективним знаряддям політиків у боротьбі за владу і власність. В умовах інформаційного суспільства його можливості на порядок зросли. Сучасні PR-технології дають змогу вправно грати на відчуттях ущемленої соціальної справедливості й національної гідності, апелювати до архаїчних пластів свідомості й низьких інстинктів для провокування відповідних психологічних реакцій. Негативні іміджі противника, викривлені авто- і гетеростереотипи, перекручені уявлення про демократію й тоталітаризм тепер створювати незрівнянно легше. Рівень політичної культури населення і ефективність застосування символічного політичного капіталу перебувають при цьому у зворотному взаємозв’язку. Люди, слабо обізнані із законами функціонування „політичної кухні”, легше піддаються навіюванню, стаючи жертвами політичних авантюристів і демагогів.

Загрози, створювані віртуалізацією політичних феноменів, легко пояснити за допомогою теорій „розмноження симулякрів” Ж.Бодріяра. Виникаючи як копії реального, фальшиві симулякри швидко набувають автономного статусу, задаючи своєрідні „модні канони” для найрізноманітніших сфер суспільного буття. Зрештою, саме вони і формують ту „гіперреальність”, у якій образи відокремлюються від своїх реальних прототипів і функціонують у суспільній свідомості за законами міфу. А міфи, як відомо, існують у позараціональному просторі. Вони сприймаються „на віру” і не піддаються науковій верифікації.

Термін „гіперреальність” був запропонований Бодріяром для відтворення умов, за яких імітація якогось феномена набуває більшої легітимності й цінності, ніж сам оригінал. Відмінність між первісним

референтом і репрезентацією розмивається і зникає. Виникає криза репрезентації: символічне прагне зайняти домінуючі позиції у формуванні уявлень про світ. Принципом існування „віртуальної трансреальності” стає процес примноження „беззмистовних сутностей”, „оперативних копій”. „Революція симуляції” не тільки усуває кордон між реальністю й ілюзією, але й створює суспільний простір, в якому неможливо провести грань між правдою й оманю. Будь-який політичний скандал роздмухується до такої міри, що суспільство перестає відчувати різницю між моральністю й аморалізмом. А на масовому рівні такий стан породжує цілковиту деградацію цінностей, порушення усіх принципів приватності, нерозрізнення добра і зла. „Пустеля розростається”, виникає „енергетичний глухий кут”⁴¹.

Для наукового пізнання світу таке занурення у „гіперреальність” становить величезну небезпеку. Являючи собою форму атаки на раціоналізм, гіперреальність руйнує кордон між фактом та ілюзією, внаслідок чого сама необхідність раціоналістських дискурсів і раціоналістської критики ставиться під знак запитання. Не випадково Ж.Дельоз, чия теорія імітацій на кілька років випередила бодріярівську, на схилі життя прагнув більшої визначеності, пропонуючи замінити розпливчатий термін „симулякр” на більш конкретний „монтаж”. Гіперреальність наслідувань (симуляцій) здатна заколисати людство принадною казкою і, звузивши до безмежності простір наукового діалогу, широко відкрити двері для безпринципного популізму й технологій монтажу уявної реальності.

Ефект ослаблення звичного комунікаційного поля під впливом віртуальної гіперреальності людство вже відчуло: можливості діалогу, які ще недавно уявлялися майже безмежними (аж до діалогу цивілізацій) різко скорочуються. Його витісняють політичні шоу, і перед телевізійними камерами постають вже не мислячі особистості, а відповідно запрограмовані роботи-манекени. В міру розширення світу символів небачено зростають масштаби інформаційної агресії, і звинувачення опонента у зраді, крадіжках, шизофренії вже нікого не шокують. Чим слабшою стає реальна влада, тим очевиднішим є зростання влади засобів масової інформації. Постійно відчуваючи на собі яскраве світло софітів, політики дбають не про відповідність між власними словами й ділами, а про розширення простору політтехнологій і політреклами.

Пастки ресентименту

Чим обернулося в Україні розширення простору дії політтехнологій, соціум бачить щодня й щогодини. Двадцятиріччя, що минуло, пройшло під знаком жорстокої інформаційної війни, в якій конкуруючі політичні сили намагалися діяти „на випередження”, „до повної перемоги”. У підсумку дедалі більше руйнувалися не лише іміджі дійових осіб, але й авторитет країни і самі основи цивілізованого співжиття.

Замість реальних пошуків виходу із всеосяжної системної кризи суспільству по черзі пропонувалися безбарвні імітаційні моделі, єдиним призначенням яких є перекладення кризового тягара на найменш захищені верстви населення.

Чи поліпшилася істотно ситуація після змін 2010 р. на владному Олімпі? Такий висновок був би як мінімум передчасним. Адже опозиція зробила все для того, щоб не тільки зняти з себе відповідальність за минулі провали, але й з перших кроків нової влади заважати їй працювати. Лідер опозиції „не визнала” законно обраного Президента, що не заважає їй вимагати від більшості дотримання „законних прав” опозиції. Не пропонуючи ніякої альтернативи президентському курсу, лідери опозиції виступають із популістськими заявами й протестами, причому апелюють до міжнародної спільноти, представляючи існуючий режим як деспотичний і тоталітарний. Постійно лунають вимоги відставки уряду і т.п.

У свій час Ф.Ніцше увів у обіг поняття „ресентимент” на означення крайнього ступеня напруги у міжособистісних відносинах. Воно означає доведений до автоматизму й рефлексу емоційний стан ворожості, що супроводиться реактивацією озлоблення – аж до переходу його у ненависть і війну „на знищення”. Феномен ресентименту виникає на ґрунті слабості, заздрості, неприязні, але про його наявність можна говорити лише тоді, коли відчуття ворожості (часто як віддзеркалене усвідомлення власної неповноцінності) сублімується в особливу систему моралі (точніше, цілковитого аморалізму). „Образ ворога” будується на запереченні будь-яких позитивів у його діяльності і усієї сповідуваної опонентами системи цінностей. Щось подібне вибудовують в країні опозиційні лідери, намагаючись будь-що повернутися до влади. При цьому вони так активно руйнують підвалини суспільної взаємодії, що керувати у разі повернення до влади їм буде вже нічим.

У діях за такою логікою не так вже й багато нового – досить згадати, як вправно використовувалися у радянській міфотворчості образи „ворогів народу” з метою конструювання позірної спорідненості „своїх”. Навряд чи вітчизняних політиків приваблюють лаври більшовицьких ідеологів, але вони, здається, досі не можуть зрозуміти, що постійний пошук „ворога” не тільки розширює уявне „коло зла”, але й стимулює настрої застосування насильства і пошук „твердої руки”, а отже, і справді прокладає шлях до авторитаризму.

Невміння і небажання вітчизняного політикуму відшукувати платформи для співробітництва в ім'я проведення украї потрібних країні реформ створює ефект тупцювання на місці і поглиблення суспільної деморалізації. Горезвісні „подвійні стандарти” за ознакою „свого-чужого” підривають і ті рештки довіри до влади, які у громадян ще лишилися після украї невдалого п'ятиріччя президентства В.Ющенка.

Оскільки ідентифікаційні кризи змінюють одна одну упродовж усього періоду української незалежності, не зайвим буде пошук відповіді на питання: де їхня першопричина? На наш погляд, її слід шукати у

незавершеності процесу політичного самовизначення країни. Йдеться не про національне самовизначення як обрання шляху незалежного розвитку, а про консенсус еліт і громадян щодо вибору моделі геополітичного й цивілізаційного позиціонування і основних параметрів внутріполітичної стратегії. Очевидно, що такий вибір визначається не стільки формами ресурсної мобілізації і владно-розподільчих відносин, скільки ціннісно-ментальними характеристиками середовища, яке, як мінімум, повинне розуміти, якої перспективи бажає для себе і своїх дітей. Але ж саме відчуття усвідомленої перспективи і відповідних механізмів цілепокладання Україні найбільше бракує, а політичні проекти регіональних еліт не лише розмиті, але й мають ознаки різновекторності й антинормичності. Відсутність узгодженого „суспільного проекту” обертається „ціннісним колапсом”, конфронтаційною взаємодією різних суспільних сил, правовим нігілізмом, створює ризики управлінського хаосу.

Про загрози, здатні виникати на такому ґрунті, сьогодні не говорить хіба що лінивий. Кожен, хто їх констатує, у чомусь має рацію. Адже коли індивідуальні, групові, професійні та інші різновиди ідентифікаційних установок перебувають у стані постійної конфліктної взаємодії, рано чи пізно створюється критичний рівень взаємного накладання справжніх та уявних деформацій. А постійна ескалація конфліктів провокує ефект їхньої генералізації – із переходом з одного рівня на інший. Вдумливі аналітики застерігають: „наше суспільство перебуває у стані біфуркації, коли із ситуації невизначеності можуть прорости і набрати сили досить-таки несподівані варіанти”⁴².

3. Конкуренція різноспрямованих ідентичностей: ризиків негативної мобілізації

Культурна свобода: простір і межі

Пошук запобіжників розвитку подій за песимістичним сценарієм нині в усьому світі стає домінантою політичних і наукових дискурсів. Гострої критики зазнає уся просторово-часова матриця модерності, де час, а не простір, визначав основні домінанти суспільного буття. Реалії глобалізації змінили кут зору на процеси формування ідентичностей, утвердивши пріоритети неоліберальної культурної багатоманітності, „критичного космополітизму”. Але й нові, базовані на ідеях транскультурації, підходи, доводиться час від часу переглядати й оновлювати з огляду на складні реалії незбігу ціннісних настанов глобалізму й фундаменталізму. Так сталося, зокрема, з доктриною мультикультуралізму: упродовж півстоліття ставлення до неї змінилося в діапазоні від захоплення до цілковитого несприйняття.

Не випадково проблема „незахищеності людини, що росте на ґрунті несправедливості”, стала чи не головним об’єктом дискусій на 47-ій

Міжнародній конференції з безпеки у Мюнхені (лютий 2011 р.), де обговорювалися проблеми соціальних потрясінь у Тунісі й Єгипті. Глобалізація виявилася не лінійним, а глибоко суперечливим процесом; нестримне прагнення до накопичення багатства на одних полюсах обертається ігноруванням соціальних і культурних проблем на інших. Перетворення комунікаційних мереж на головну домінуючу суспільного буття робить надзвичайно актуальним завдання формування простору культурної поведінки – як у масштабі соціумів, так і на рівні індивіда. Від того, як організований цей простір, залежать і стратегії ідентифікації, і діапазон міжкультурної взаємодії, і атмосфера толерантності у міжетнічних, міжконфесійних та інших взаєминах.

Сучасний світ багатоликий – такою мірою, що людям, які живуть поруч, доволі часто буває важко зрозуміти один одного. У їхньому культурному просторі співіснують десятки субкультур; сформовані на їхній основі ідентичності можуть бути налаштовані як на діалог, так і на конфлікт. Якими мають бути ідеологія й політика, щоб консолідувати суспільство не засобами асиміляції одних культур іншими, а шляхом інтеграції зі збереженням культурного розмаїття й самодостатності етнічних і релігійних спільнот? 30 – 40 років тому багатьом здавалося, що відповідь на це питання знайдено завдяки введенню у політичний дискурс доктрини мультикультуралізму. З нею пов'язувалися надії не лише на послаблення міжетнічної напруги, але й на пом'якшення дихотомії „свого – чужого” і формування на безконфліктній основі простору культурної поведінки й стратегій ідентифікації. Вважалося також, що доктрина мультикультуралізму врівноважує напругу у сфері захисту прав людини, створену притаманною лібералізму пріоритетністю індивідуальних прав над груповими. Про мультикультуралізм згадували відразу ж, як на політичному рівні починалися розмови про кризу сучасних моделей держави, про місце і роль міграцій, брак толерантності у міжетнічних та міжконфесійних стосунках, про реформування систем освіти, про „політику ідентичності”, права людини тощо.

Минали роки, і ейфорія з приводу переваг „культурної мозаїки” поступалася місцем сумнівам і навіть відвертому скепсису. Те, що мало такий привабливий вигляд в теорії, далеко не завжди виправдовувало себе на практиці. Уведена в систему державної політики ряду країн – США, Канади, Австралії – система преференцій і квот для окремих категорій громадян, підкріплена еталонами політкоректності, призвела не до пом'якшення, а, навпаки, до загострення міжетнічної напруженості. А іманентна несумісність християнських і світських цінностей із мусульманськими не так вже й рідко завершувалася кривавими конфліктами. Сьогодні про нейтральну, здавалося б, концепцію політкоректності інколи говорять як про „гідру”, „багатоголову потвору”⁴³. Що ж до рефлексій на теми мультикультуралізму, то тут дедалі частіше робиться наголос на необхідності аналізувати не лише його конструктивні засади, але й породжувані ним побічні, деструктивні явища. Дехто

говорить і про „кінець мультикультуралізму”, щоправда, як правило, зі знаком запитання.

Щоб не виводити дискусії на теми мультикультуралізму в емоційне русло, слід по-можливості чітко окреслювати зміст цього поняття. Адже на побутовому рівні мультикультуралізм часто трактується у дусі сприйняття культурного розмаїття і, відповідно, культурної свободи не лише як даності, але й як неперехідної цінності, вартої всебічної підтримки. Такий широкий погляд на мультикультуралізм, однак, слабо узгоджується з усталеними політико-правовими підходами, закріпленими в юридичній практиці цілого ряду держав: мультикультуралізм – це не що інше, як законодавче визнання специфічних прав расових, культурних, релігійних груп та послідовне дотримання владою узаконених нормативів щодо цього. Йдеться, отже, не про ставлення до цивілізаційного й культурного розмаїття, а про заохочення й забезпечення на державному рівні найширшої культурної свободи (або, навпаки, про уведення її у певні загальноприйняті рамки). Кожна держава має визначати для себе, який обсяг нестандартних політичних і культурних прав вона може й повинна забезпечити тим спільнотам та їхнім представникам, які відчувають труднощі з адаптацією у країні проживання або обстоюють принципи „альтернативної” ідентичності. Виробляючи відповідну стратегію щодо групових інтересів етнічних та релігійних спільнот, вона має дбати і про всю систему механізмів, які забезпечать її реалізацію.

Мультикультуралізм і права людини

Поняття „мультикультуралізм” зазнало складної еволюції в процесі вироблення людством стандартів цивілізованого буття. Його витoki можна бачити у гердерівській ідеї загального миру як конгломерату культур, що розвиваються за власними алгоритмами, у кантівських закликах до „вічного миру”. Саме ж поняття з’явилося у науковому дискурсі у 1957 р. в контексті ситуації у поліетнічній Швейцарії. Політичний тезаурус йому судилося поповнити після того, як канадський уряд П.Трюдо прийняв 1971 р. офіційний акт про мультикультуралізм, який потягнув за собою серію відповідних законів. У 1973 р. свою відмову від політики „білої Австралії” й орієнтацію на культурний плюралізм зафіксували правлячі кола цього континенту. Упродовж 70 – 90 рр. державне визнання мультикультуралізму як політики тією або іншою мірою відбулося в США, Великобританії та ФРН.

Мультикультуралізм як ідеологія й політика став відповіддю на виклики середини ХХ століття – кризу й розпад колоніальних систем, а відтак і кризу тогочасних теорій нації, появу нових гегемоністських центрів і поживлення міжнародних контактів та міграційних процесів, почастищення проявів екстремізму у ставленні до інакшості у тих країнах, які зіткнулися з проблемою великих діаспор. Варто зазначити,

що проблему діаспор створили самі ж правлячі кола західних країн, широко відкривши двері мігрантам із своїх колишніх колоній у пошуках дешевої робочої сили і задля розв'язання демографічних проблем. Пропагандою цей факт використовувався частково для демонстрації „публічного каяття” за наслідки колоніальної політики, але значно більшою мірою для реклами західного способу життя.

У США доктрина мультикультуралізму відверто протиставлялася домінуючій упродовж тривалого часу концепції „плавильного казана” з асиміляційним підтекстом. Смісл її заміни теоріями „миски з салатом” вбачався у необхідності здійснити етичну переоцінку норм поведінки, розширивши тим самим простір моралі в політиці й аксіоматику довіри. Ішлося насамперед про нове бачення свідомісного плюралізму, сумісного не просто з визнанням полікультурності як природного явища, але й із побудовою міжетнічних і міжконфесійних взаємин на основі виведення расових та етнічних конфліктів поза межі політики й стосунків на побутовому рівні.

Спочатку мультикультуралізм розглядався переважно як інструмент адаптації іммігрантів у нове середовище проживання з певними гарантіями збереження їхніх мовних, культурних, релігійних традицій. У поняття „мультикультуралізм” включалися насамперед терпимість до широкого спектру культурних відмінностей, повага до прав меншин, право індивіда на вибір прийнятної для нього ідентичності. Надалі термін поступово набував ідеологічного звучання і нині зазвичай асоціюється із специфічною формою ліберальної ідеології з виразно інтегральним змістом та стратегічною лінією на досягнення згоди у поліетнічних, полікультурних соціумах. Теоретики мультикультуралізму (Р.Брубейкер, Р.Баубек, Е.Балібар, А.Зольберг) обстоюють „диференційоване громадянство”, „особливі права підпорядкованих меншин”. „Транснаціональне громадянство” розглядається, зокрема, як ефективний засіб включення іммігрантів у політичне життя об'єднаної Європи.

Далеко не всі прихильники мультикультуралізму одноставні в розумінні меж його застосовності як політики у поліетнічних соціумах. Найбільш радикальний вигляд мають концепції *sandwich-цивілізації*, які подаються як зразки логічно завершеного, „автентичного” мультикультуралізму. На противагу поміркованому („паліативному”) мультикультуралізму вони обстоюють по суті перетворення держав у співтовариство майже повністю автономних у визначенні власного правового статусу етнокультурних груп і виступають проти „уніфікуючого тиску” у будь-якій формі. Очевидно, що йдучи цим шляхом, легко зруйнувати правовий простір держави і спровокувати колапс державності.

Значно більш популярними в сучасному світі є ліберальні трактування мультикультуралізму, які базуються на обстоюванні морального релятивізму й толерантності щодо інакшості. На таких підвалинах базуються, зокрема, підходи визнаного теоретика мультикультурного громадянства В.Кімліки. Давати одним членам соціуму право якимось

чином обмежувати права інших небезпечно, доводить він. Оскільки етнокультурні конфлікти стали найбільш поширеним джерелом насильства у світі і „немає простих відповідей і чудодійних рецептів”, щоб їх пом'якшити, саме на ґрунті захисту прав людини і громадянина належить зробити все для того, щоб долю етнічних і національних груп не вирішували націоналісти-ксенофоби, релігійні екстремісти чи військові диктатори⁴⁴.

Аналогічних підходів на мультикультуралізм як різновид лібералізму дотримується Т.Модуд. На його думку, не можна просто пропонувати людям переймати чужу для них ідентичність – треба допомогти їм адаптуватися до неї поступово, надаючи відповідним спільнотам широкий обсяг культурних прав і водночас забезпечуючи право держави захищати суспільство від тих, хто не бажає поділяти прийняті в країні проживання поведінкові стандарти. Оскільки суть проблеми зводиться до інтеграції культурно різнорідних меншин, „теоретичний” мультикультуралізм не варто розглядати як „всеохопну теорію політики чи якусь нову й особливу політичну філософію”. Радше це логічний розвиток демократичної політики лівоцентристського спрямування і відповідний політичний курс⁴⁵.

Утім, чіткої відповіді на питання про те, що собою являє мультикультуралізм – теорію, концепцію, доктрину, філософську систему – жодна галузь сучасної соціогуманітаристики не дає. Не існує й узгодженого усвідомлення того, як слід розглядати відповідну політику – як мегатренд світового розвитку чи як ситуативну реакцію на проблеми, породжені складністю адаптації іммігрантів до нових умов проживання. Більш-менш сталий консенсус існує хіба що у трактуванні вихідного пункту мультикультуралізму – невідчужуваності прав колективних суб'єктів: етнічних, етноконфесійних і культурних груп.

Дихотомія „своє/чуже” за умов глобалізації

Глобалізація змусила, однак, подивитися на проблему максимально широко – у контексті нових викликів і ризиків, пов'язаних із перетворенням міграції на транснаціональне явище та з активізацією фундаменталістських течій та екстремістських проявів. Зіткнення секулярної західноєвропейської системи цінностей із релігійною мусульманською і великий вплив мігрантів уже в 90-х рр. минулого століття спричинили справжню зливу негативних емоцій і в Європі, і в США, причому їх ініціаторами виступали як праві консерватори, так і доволі часто – ліберали. Досить згадати, приміром, книгу патріарха американської ліберальної думки Артура Шлезінгера-мол. „Роз'єднана Америка” (1991) чи останню книгу С.Гантінгтона „Хто ми?” (2004). Проблеми інтеграції представників іншокультурного, насамперед мусульманського, світу в уже сформовані системи демократичних соціумів ставилися здебільшого у площині принципової неможливості узгодження ліберально-демо-

кратичного принципу універсальності прав особи із преференціями для представників культур, які не сприймають демократію як таку або розглядають її як симулякр. Але скільки-небудь вартісної заміни доктринам мультикультуралізму у ході цих дискусій так і не було запропоновано.

Пошук таких заміників триває й сьогодні, хоч помітні успіхи у цій справі зафіксувати не вдається. У науковому дискурсі орієнтація на мультикультуралізм пов'язується із визнанням багатоаспектності соціального розвитку, яка вимагає від політиків пошуків нових форм включення іммігрантів у політичне життя розвинутих країн Європи й Америки, а від соціогуманітаріїв – нетрадиційних, базованих на багатофакторному аналізі, методів досліджень. Водночас міцнішає розуміння того, що мультикультуралізм – це насамперед „концепція „толерантності культур”, яка прагне подолати крайнощі ціннісного абсолютизму й етноцентризму, з одного боку, культурного релятивізму – з іншого”⁴⁶. Йдеться, отже, про утвердження нової ціннісної парадигми з підкресленою транскультурною легітимністю, про переведення принципів толерантності на найвищий, загальноцивілізаційний рівень.

Очевидно, що проблема узгодження принципів конституційної демократії з повагою до цінностей різноманітних культур може розв'язуватися лише на ґрунті принципової відмови від монологізму й одномірності. В принципі у кожній культурі можна відшукати тенденції, які роблять її сприйнятливою для поєднання індивідуалізуючих та універсалістських цінностей. Доволі часто перепорою для засвоєння демократичних цінностей виступають чинники незавершеної модернізації, що сприяє збереженню патерналістського типу свідомості і пов'язаних із патріархальністю передсудів. А отже, саме забезпечення представникам різних культурних традицій рівного доступу до освіти й культури здатне зламати стереотипи недовіри й ворожості.

Однак те, що в теорії здається самоочевидним, на практиці викликає чимало ускладнень внаслідок різного історичного досвіду культурних спільнот і величезних масштабів міграційних процесів. Лише у ФРН, приміром, проживає до 3,5 млн. мусульман, у Великобританії – до 1,8 млн. Упродовж останніх років зазнали істотних змін настрої іммігрантів – зменшується престижність освіти, зростає конфесійна складова у визначенні ідентичності, частішають прояви активної непокори. 88% немусульманського населення ФРН та 63% – Великобританії висловлюють занепокоєння з приводу наростаючих явищ дистанціювання іммігрантів від суспільств проживання⁴⁷. Зрозуміло, що ці тенденції не можуть перебувати поза увагою як політиків, так і науковців. „Універсум відмінностей” аналізується під кутом зору співвідношення демократії і свободи, сумісності принципів рівності індивідів та рівності груп, у складному контексті взаємодії західного й східного цивілізаційних типів, з врахуванням особливостей протестного реагування в різних регіонах і в різних культурах.

У найширшому контексті проблема мультикультуралізму вписується у контекст іншокультурного сприйняття з врахуванням того „культурного несвідомого”, яке присутнє у кожній системі цінностей. У такому ракурсі досліджень відшукується розгадка парадоксів складної взаємодії „свого” та „чужого” у суспільній реальності і в лабіринтах людського мислення. Зрештою, на багатоманітності культурних традицій зав’язана уся проблема сприйняття інакшості, як і не менш складна діалектика загального й часткового, глобального й локального, спільного й відмінного. З розрахунками на ефективність політики заохочення культивованого розмаїття й культурної свободи часто пов’язують надії на відкритість полікультурного простору для нових комунікацій, взаємопроникнення інституційних та інших запозичень.

У ході осмислення логіки ставлення до інакшості виразно виявилася і необхідність коригування тієї моделі громадянина Модерну, яка стала альфою й омегою західного світосприймання. Апеляція в ній до самообмеження й самоконтролю, до впорядкування й раціоналізації інстинктів та емоцій, до високого ступеня автономії особи виявилася слабо сумісною як із традиційними групоцентристськими підвалинами, на яких базується ідентичність мусульманина, так і з новітніми тенденціями, ґрунтованими на пріоритеті інтересів омріяної всесвітньої мусульманської умми над інтересами немусульманських держав. Активність численних мусульманських організацій в країнах Заходу виразно спрямовується на здобуття ісламом статусу, близького до християнства й юдаїзму.

Природною у цьому контексті стала певна переорієнтація ксенології, яка дедалі більше набирає узагальнених рис „науки про чужого”. Якщо ще недавно її цікавили насамперед літературні сюжети й „страшилки” на теми інопланетних цивілізацій чи нелюдського в людині, то нині почастишали спроби окреслити її предметне поле через широкий спектр проблем рас, етносів, культур. В етології (науці про поведінку) недовіра до чужого розглядається як прояв філогенетичної адаптації й консолідації групи як (біо)соціальної системи, а етноцентризм і ксенофобія – як наслідок тривалої міжгрупової ізоляції. Людина усвідомлює своє „Я” лише через „Не-Я”; будь-яка соціальна ідентичність актуалізується у зіткненні з іншою. Але оскільки усяке чуже все-таки лишається конструкцією нашого „Я-образу”, саме моделі „чужого” виступають індикатором рівня розвитку як окремого індивіда, так і соціуму. В людині як біологічній істоті генетично закладений страх перед чужим, але вона піднімається над цим страхом за допомогою соціальних і культурних механізмів, спрямованих на усвідомлення презумпції людяності як регулятора поведінки. Головним постулатом ксенології стає теза: проблема розуміння чужого – це насамперед проблема саморефлексії. Лише інфантильна свідомість апріорно розглядає чужого як ворога, знімаючи тим самим із себе відповідальність за власні вчинки. „Щоб зустріч із чужим змогла відкрити нам цього чужого, а не самого себе, треба навчитися дивитися на себе збоку”⁴⁸.

Як правило, чуже – просто інше. Ксенофобські моделі, ексклюзивістські у своїй основі, лише на перший погляд здаються моделями самоствердження. Насправді ж вони, борючись із глибинними комплексами неповноцінності, лише посилюють їх. Перспективними є лише універсалістські, гуманістичні моделі, які обстоюють ідеї культурної багатоманітності як цінності та рівності як заporуки загального добра.

Найбільш виразна риса сучасного бачення мультикультуралізму – орієнтація на принципове політичне визнання взаємозалежності індивідуальних і групових (колективних) прав громадян із чітким дотриманням адекватних критеріїв оцінювання. Важливим є вже те, що завдяки уведенню поняття мультикультуралізму у науковий та політичний дискурс змінився сам кут зору на суспільство й соціетальну культуру. Стало можливим порівнювати різні суспільні групи – приміром, афроамериканців США та мусульман у Європі. В рамках мультикультуралізму було запропоновано новий погляд на співвідношення етнічного й національного – національне перестало прямо пов'язуватися з етнічною належністю, а національна ідентичність почала трактуватися як національно-громадянська. Так само по-новому, здебільшого як нейтральні в своїй основі, почали усвідомлюватися категорії націоналізму і навіть сепаратизму. А культурне розмаїття набуло значення не перешкоди для нормального розвитку, а неперехідної цінності.

Водночас дедалі більш виразно проявляється еkleктичність, суперечливість мультикультуралістських підходів. Особливо наочною є закладена в мультикультуралізмі внутрішня діалогічність – він одночасно базується на декларуванні рівності груп і вимогах порушення рівності в ім'я обстоювання культурного розмаїття й відповідних компенсацій „ущемленим” групам. Розуміючи рівність як надання „компенсаторних” прав окремим етнічним групам, прибічники політики мультикультуралізму протиставляють принципу рівності індивідів, що є фундаментом ліберальної системи громадянства, розмитий принцип пріоритетності групових інтересів. Зрозуміло, що міжгрупові кордони у такий спосіб не руйнуються, а, навпаки, зміцнюються. Найгіршим при цьому є те, що в суспільство вноситься ідея різних правових порядків для різних груп, а від держави вимагається дотримання логіки етнокультурної упередженості. За таких умов не виключені настрої „культурного фундаменталізму”, які можуть набувати вигляду „боротьби культур”. Що ж до феномена нерівності, то він на такому ґрунті навіть закріплюється.

Мультикультуралізм на практиці: сумніви й ризики

Хоч гуманістичний зміст концепту мультикультуралізму очевидний, ставлення до нього у різних країнах далеко не однозначне. Доволі часто доводиться чути побоювання: а чи не суперечить він становлен-

ню глобальної світоцілісності, чи не стримує об'єктивний процес зближення культур? Дехто взагалі бачить у ситуаціях мультикультуралізму прихований фундаменталізм „малих груп” і такі етнорегіональні стратегії, які загрожують стабільності й безпеці. У російській суспільній думці, приміром, існують побоювання щодо ймовірності негативного впливу політики мультикультуралізму на поглиблення „культурної мозаїки” й наростання напруженості на Північному Кавказі⁴⁹.

Доводиться визнати, що такі побоювання й сумніви не позбавлені сенсу. Те, що зазвичай вкладається у поняття „тероризм”, має доволі складну природу і досить часто живиться ущемленими етнічними почуттями, дискримінацією на расовому ґрунті, а то й психологічним несприйняттям культурних, насамперед релігійних, відмінностей. Релігійний фундаменталізм має настільки глибокі культурні корені, що нетерпимість до інших систем світобачення стала його альфою й омеґою. Це виявляється, зокрема, у відсутності „строку давності” для помсти за найменші прояви неповаги до пророка Мухаммада. Абсолютною владою Бога виправдовується така дегуманізація ворога, яка легітимізує крайні ступені насильства щодо нього й наділяє образом „борця за свободу” з перспективою вічного блаженства кожного, хто здійснює місію помсти. Не доводиться вже говорити про те, що часто буває важко провести грань між тероризмом і національно-визвольним рухом. Жодна з сотень дефініцій тероризму, констатує сербський політолог Р.Гачинович, не дає точного визначення цього феномена, і кожний, хто має силу для визначення легітимності, на свій розсуд визначає і тероризм. І хоч увесь світ засуджує тероризм, у ставленні до нього існує тренд подвійних стандартів⁵⁰. Держави мають бути особливо пильними у ставленні до тих проявів тероризму, які камуфлюються захистом культурних цінностей. Хоч культури самі по собі й не конфліктують, міжетнічні й міжрелігійні конфлікти, які загрожують самим основам цивілізованого співжиття, здебільшого зафарбовуються у тони культурного протистояння.

У цьому сенсі переорієнтація суспільної думки в оцінках місця і ролі політики мультикультуралізму заслуговує, на наш погляд, на значно більшу увагу, ніж та, яка їй надається у науковому дискурсі. Особливо показовим у цьому плані є той сигнал, який пролунав від авторитетних політичних кіл Німеччини – остання донедавна вибудувала свій імідж на підкресленій толерантності до мігрантів. Останнім часом, однак, виразні антиімміграційні настрої істотно похитнули впевненість влади цієї країни у необхідності побудови багатокультурного суспільства. На засіданні партії „Християнсько-демократичний союз” А.Меркель прямо заявила, що концепція „мульти-культи” не спрацювала, а отже, спроби збудувати багатокультурне суспільство в Німеччині „повністю провалилися”. Соціологічні дослідження показали, що 30% її громадян вважають, що країну „заполонили іноземці” і що близько 16 млн іммігрантів чи людей іноземного походження прибули в

Німеччину заради соціального захисту й виплат. Канцлер заявила, що іммігрантам потрібно докладати більше зусиль, щоб інтегруватися, зокрема вивчати німецьку мову⁵¹.

У лютому 2011 р. на конференції з питань безпеки у Мюнхені з гострим осудом політики мультикультуралізму, яка „заохочує сегрегацію” і становить загрозу всьому життєвому укладу Великої Британії, виступив прем'єр-міністр цієї країни Д. Кемерон. „Політика мультикультуралізму нас підвела, – заявив він, – настав час лібералізму з м'язами”. Стратегія умиротворення екстремізму, на думку Кемерона, призвела до появи в країні ізольованих національних громад, які не бажають інтегруватися у британське суспільство. Європі, доводив він, час прокинутися і побачити, що відбувається: „під загрозою не лише наші життя, але й сам життєвий уклад”.

Реакція на цю промову не забарилася: уже через кілька годин після цього виступу в Лутоні – місті-супутнику Лондона – пройшла антиісламська демонстрація під гаслами: „Мусульманські терористи, забирайтеся з наших вулиць”, „Ні новим мечетям!” Прихильники ісламу відповіли контрдемонстрацією. Антифашисти відразу ж звинуватили прем'єра у потуранні ультраправим, „тим, хто хоче сіяти насіння розбрату й ненависті”⁵².

У таких неоднозначних ситуаціях багато важить неупереджений голос аналітиків і соціогуманітаріїв. Але загальна тональність наукових дискурсів у тих країнах, де мультикультуралізм підтримується на державному рівні, насамперед у США і в Канаді, теж змінюється убік негативного ставлення. Опоненти мультикультуралізму доводять, що він пропагує „фольклорний”, значною мірою міфологізований образ представників етнокультур, формує в їхньому середовищі завищені претензії і зрештою веде до маргіналізації етнічних та релігійних спільнот. Звертається увага на те, що переселенці не інтегруються у ті соціуми, в середовищі яких проживають, а живуть відособлено, виховуючи дітей відповідно до своїх традицій і моралі. Оскільки вже сьогодні у США 20% населення становлять *латинос*, а 18% – чорношкірі, існує прогноз щодо того, що у 2050 р. білі американці становитимуть меншість.

З подачі радикальних атлантистів в обігу з'явилася навіть теорія „прихованої окупації” країн Заходу через масову імміграцію і внутрішній розкол. Наводяться, зокрема, такі цифри – у Великобританії 5,4 млн. мігрантів, у Франції – 6,5 млн., у Німеччині – 10,1 млн. Щодо України, до речі, наводиться теж велика цифра – 6,8 млн. за даними 2005 р.⁵³.

Існує й такий крайній погляд: практика мультикультуралізму, що розглядалася як своєрідна плата за стабільність, перетворилася на своєрідну форму корупції, підкупу різних етнокультурних меншин. Особливу стурбованість викликає те, що християнські й світські цінності погано уживаються з постулатами мусульманської ідентичності і що носіями ідей джихаду й радикального ісламізму найчастіше виступають ті мусульмани, які здобули освіту в Європі та США.

У підсумку маємо доволі сумний факт, на який звертають увагу В.Кремень та В.Ткаченко: на якомусь етапі ксенофобські настрої певної частини населення перетинаються з антиімміграційними закликами поважних політиків і громадських діячів, викликаючи значний суспільний резонанс. Виникає своєрідний метарасизм „другого рівня” – т.зв академічний расизм (термін Е.Балібара). Відштовхуючись від ідей „культурної диференціації”, цей „расизм без раси” зрештою скочується до пропаганди ідей сегрегації⁵⁴.

Полікультурність: уроки для України

В Україні проблема мігрантів поки що не стоїть так гостро, як, приміром, у Німеччині чи США. Але ставлення до полікультурності у нас жорстко вписане у контекст дискусій про „двокультурну ідентичність” та про мову, а тому принципове ставлення до концепту мультикультуралізму є важливим. Можна погодитися з В.Кременем: „Формування мультикультурного суспільства – це не асиміляція, не розкочегарювання „плавильного котла”, а тривала адаптація й справжня інтеграція із збереженням етнічної й культурної ідентичності при взаємній повазі культур і звичаїв одне одного”. „Не спрацював” не політичний курс на мультикультурність та взаємну толерантність – зазнав невдачі надто оптимістичний і дещо наївний погляд на шляхи розв’язання складної проблеми⁵⁵.

Навряд чи виявляться продуктивними й спроби знайти еквівалентний, але позбавлений двозначності, замінник поняттю „мультикультуралізм”. Уведені у науковий дискурс поняття *інтеркультурність*, *транскультуралізм*, *культурний плюралізм* та багато інших сприймаються здебільшого як уточнюючі або коригуючі терміни, які фактично доповнюють один одного. Що ж до поняття „полікультурність”, частіше вживане у вітчизняному тезаурусі відмінностей, то у нього дещо інший зміст і функції. Здебільшого ним позначають об’єктивний стан речей, а не відповідну політику. Коли ж говорять про мультикультурне суспільство, мають на увазі насамперед регульований простір відмінностей, дії й ідеологію держав у рамках формули „інтеграція без асиміляції”. Мультикультурні проекти в ідеалі є стабілізаційними, оскільки мають своїм фундаментом толерантність і ненасильство.

Чималий евристичний потенціал має уведені Ф.Ортисом у науковий дискурс поняття „транскультурація”. Воно розглядається як символ відкритості полікультурного суспільства в умовах активізації міграцій, культурної й політичної взаємодії, розширення „зон пограниччя”. Посилення уваги до проблем простору, передислокацій, комунікацій диктується зростанням ризиків, пов’язаних з активізацією східного фундаменталізму, який базується на розкручуванні „спіралі насильства”, пропаганді ненависті й релігійної нетерпимості. Транскультурація пов’язана із пошуком механізмів творення нового простору соціальності

й публічності, нестандартних шляхів пом'якшення напруженості, вільного вибору моральних орієнтирів.

Найбільш надійний фундамент для дослідження комунікативних можливостей, створених полікультурністю, забезпечують напрацювання у сфері символічного інтеракціонізму. Кожен індивід живе в системі розгалужених соціальних зв'язків, а лад у цій системі забезпечується засобами соціокультурної комунікації. Обмін інформацією, смислами, цінностями завжди опосередкований якимись символами. З позицій символічного інтеракціонізму (формула Г.Блумера⁵⁶) політична сфера „приречена” на символізацію в силу своєї всеохопності й доступності символів для масового сприйняття. Застосування теорії символічного інтеракціонізму дає змогу зрозуміти як базовані на традиції прагнення етнічних та інших спільнот до самоствердження, так і виклики часу, які зумовлюють інноваційні тенденції до зближення й обмінів культурними надбаннями.

Доводиться, однак, визнати, що в Україні ані теорія мультикультуралізму, ані її замітники не дістали чітких онтологічних обрисів. Головною причиною цього слід вбачати у монокультурній налаштованості вітчизняних еліт. Упродовж минулого п'ятиріччя правий спектр політичної думки зробив чимало для утвердження етноцентризму, офіційного монолінгвізму, „україноцентричного розуміння історії” як домінант гуманітарної політики. У цьому ж напрямі діяли постійні намагання праворадикальних політичних сил визнати за українською етнічною спільнотою особливий статус, закріпити виняткові колективні права „титульного етносу” як „хазяїна у домі”. На лівому фланзі це посилювало упередження щодо „українськості” як такої й проросійські настрої. Не досить активна, щоб не сказати більше, протидія етнократичним тенденціям та ксенофобським проявам призвела до явища, яке психологи вкладають у поняття психічної інфляції – чимало людей перебувають у стані психологічного роздвоєння, вони немовби загіпнотизовані, з ними важко сперечатися⁵⁷.

Ситуація ускладнюється тим, що, на відміну від більшості країн світу, де проблема мультикультуралізму лежить виключно у площині ставлення до іммігрантів, в Україні ця проблема асоціюється з політико-культурним статусом російськомовної частини соціуму і, отже, зачіпає інтереси як мінімум третини населення. Намагання „націонал-патріотів” представити російськомовних громадян мало не ворогами української державності, однозначно ототожнити патріотизм з україномовністю справили гостро подразливий вплив на стан політичної культури суспільства, створили нові осі розмежування. Виключення із українського культурного спадку надбань, що в силу історичних обставин творилися в Україні російською мовою, не тільки збіднило арсенал вітчизняної культури, але й стало одним з чинників погіршення загальної атмосфери українсько-російських відносин. Пропаганда ізоляціоністських настанов у мовно-культурній сфері по суті заблокувала завдання етносоціокультурної інтеграції, прин-

ципово важливі для кожного полікультурного соціуму. І хоча нова влада активно декларує зміну курсу гуманітарної політики, на практиці інтеграційні завдання реалізуються мляво.

Немає, зрозуміло, ніякої потреби робити мультикультуралізм в Україні різновидом державної політики: американський і європейський досвід створює проти цього чимало застережень. Але так чи інакше Україні доведеться виробляти ефективну стратегію міжкультурного діалогу і вводити її у певні концептуальні рамки. З цього погляду на спеціальну наукову увагу з відповідним переглядом заслуговують не стільки сама політика мультикультуралізму, скільки ті правила політкоректності, які покликані її забезпечувати. Підступність „радикальної мультикультурності” В.Кремень та В.Ткаченко рекомендують урівноважувати толерантною ідентичністю. Йдеться насамперед про доведення до громадськості імперативу толерантності як безумовного принципу поведінки і про особливу роль державної освіти у формуванні толерантної моделі нації й досягненні національного консенсусу в суспільстві⁵⁸.

Тезаурус політкоректності оперує евфемізмами – символічними образами антирасизму, терпимого ставлення до етнічних та сексуальних меншин, жертв СНІДу, інвалідів. У такий спосіб відшуковуються нові засоби мовної комунікації, здатні запобігати нетактовності й образам щодо мігрантів, людей з обмеженими можливостями, представників нетрадиційних орієнтацій. Далеко не завжди на цьому ґрунті вдається пом'якшити градус конфліктності – напівзаходи когось дратують, когось розбещують, когось штовхають на безглузді вчинки. Але у цивілізованих соціумах існує розуміння того, що добровільне самообмеження у висловленні емоцій – не надмірна плата за громадянський мир і стабільність. І зовсім не випадково стратегія толерантності, а відтак і норми політкоректності, розглядаються як найбільш універсальний і найменш затратний спосіб регулювання культурної мозаїчності за допомогою соціальних механізмів.

В Україні, як і повсюди на пострадянському просторі, поняття „політкоректність” застосовується нечасто, і зміст його порівняно з американським дещо інший. Здебільшого воно виступає просто як синонім толерантності або ж вживається в розумінні „політична нейтральність” або „політична лояльність”. Ряд російських політологів вважає поняття „політкоректність” не досить репрезентативним і пропонує замінити його більш широким – „комунікативна коректність” або „мовний такт”. У цьому є сенс, оскільки расовий чинник на пострадянському просторі виявляється значно слабше, ніж на американському континенті, а саме поняття „політкоректність” в американському трактуванні виявилось значною мірою скомпрометованим надмірностями у мововжитку. Але так чи інакше, будь-який соціум має дбати про атмосферу міжетнічних взаємин і запобігання міжетнічній конфліктності. Політика толерантності не є панацеєю, здатною автоматично забезпечити громадянський мир. Але вона більшою мірою, ніж будь-яка інша,

сприяє формуванню інтегруючого типу етносоціального розвитку, який не нівелює етнічні відмінності, але навпаки, пропагуючи полікультурність, зберігає етнокультурну самобутність.

Хай там як, але очевидно, що у глобалізованому світі мультикультуралізму як ідеології й політиці немає розумної альтернативи. Розкручування спіралі ненависті вже коштувало людству мільйонів життів і сотень мільйонів скалічених доль. У наш час, коли 25 країн світу або мають ядерну зброю, або стоять на порозі її отримання, подальше нагнітання напруги загрожує всесвітнім апокаліпсисом. Ситуація значно ускладнюється тим, що нові лінії поляризації, створювані поглибленням прірви між багатством і бідністю, виразно девальвують поняття моралі, порядності, людської гідності. Атомізація соціумів, посилена явищами аномії у багатьох країнах світу, тягне за собою наростання наркоманії, девіантної поведінки, ксенофобії, немотивованої злочинності тощо.

Саме тому світова спільнота в особі своїх провідних міжнародних організацій (ООН, Рада Європи, ОБСЄ тощо) вважає оптимізацію міжкультурної взаємодії одним із своїх пріоритетів. В.Євтух наводить промовисті цифри: Рада Європи з 1950 по 2008 рік прийняла 17 рамкових конвенцій, які так чи інакше стосуються міжкультурного діалогу, а також майже 150 рекомендацій різних спеціалізованих органів РЄ. Всі вони містять наголос на тому, що співробітництво між культурами (а через культури й між народами) сприятиме балансу між двома домінуючими тенденціями у суспільному розвитку – прагненням народів до культурної самобутності та формуванням спільного (до певної міри глобалізованого) європейського культурного простору⁵⁹.

Україна, зрозуміло, не Лівія і не Бахрейн, і жахи кривавого братовбивства їй поки що не загрожують. Але часто тиражований погляд на нашу країну як бастион стабільності й громадянського миру життєвим реаліям уже давно не відповідає. Новітні соціологічні дослідження, що проводяться Інститутом соціології в режимі моніторингу з 1992 р., фіксують доволі тривожні тенденції зростання явищ ксенофобії і зниження рівня толерантності. Якщо у 1998 р. 76% опитаних готові були допустити росіян в якості членів родини або близьких друзів, то у 2010 р. – лише 44,2%. Ставлення до євреїв змінилося ще більш кардинально: кількість готових допустити їх у своє коло зменшилася майже учетверо – до 8,5%, а кількість ксенофобськи налаштованих громадян, які не бажають взагалі допускати євреїв в Україну, збільшилася у півтора рази – до 12,7%⁶⁰.

Чому так сталося? Насамперед внаслідок примиренської, щоб не сказати більше, політики Президента В.Ющенка до ксенофобських та екстремістських проявів. Преса тих років рясніла повідомленнями щодо посилення антисемітських настроїв й активізації праворадикальних екстремістських організацій неофашистського забарвлення, які використовують у своїй діяльності антисемітські стереотипи. Однак влада не тільки не реагувала належним чином на непоодинокі ксенофобські

прояви, але й не побажала, всупереч застереженням міжнародних правозахисних та інших організацій, перекрити канали потужного ідеологічного впливу на молодь у відверто антисемітському дусі. Визнання того, що їй не вдалося покласти край публікаціям антисемітської спрямованості у виданнях Міжрегіональної академії управління персоналом, а також припинити доступ відповідної літератури через кордони, містилося навіть у експертній доповіді „Україна в 2007 році”⁶¹.

Сподівання на те, що Президент В.Янукович докорінно змінить ситуацію, поки що уявляються ілюзорними. У державі досі немає офіційних експертів з міжнаціональних проблем, що вкрай утруднює юридичну оцінку конкретних ксенофобських проявів. Відповідно до роз’яснень Мінюсту, „етнополітика, зокрема міжнаціональні відносини, не є предметом криміналістики й судової експертизи”, а тому внесення відповідних змін у законодавство визнається недоцільним⁶².

Нерішучість у політиці і невиразність пріоритетів за такого стану може стати інструментом ескалації протистоянь. За А.Вендтом, етноси і країни розрізняються за ознаками того, яка ідентичність приписується Іншому: ворога (культура Гоббса), суперника (культура Локка) чи друга (культура Канта)⁶³. За яким алгоритмом вибудовуються оціночні критерії у відносинах навіть з найближчими сусідами в Україні, читач бачить сам. Здається, стан ідентифікаційної кризи у нас став перманентним – з розмитим духовно-комунікаційним полем, взаємовиключними ціннісними й зовнішньополітичними орієнтаціями, невизначеними перспективами, з аномією (і паралельним наростанням агресивності) на масовому рівні. Небезпечно високий рівень роздратування створює, і створюватиме надалі, ефект негативної мобілізації, як це показав податковий Майдан. А негативна мобілізація, як вважають соціологи – це контрмодернізаційна налаштованість, що блокує реформи й тягне суспільство назад. За таких умов спонтанно виникає негативна ідентичність з постійним пошуком ворога, наростанням протестних настроїв і девіантних проявів.

Контрмодернізаційна налаштованість негативної ідентичності

Негативна ідентичність формується шляхом приписування Іншому рис ворожості й реальної небезпеки для „нас”. Завдяки риториці виключення на Іншого переносяться власні негативні риси, а кінцевий розрахунок робиться якщо не на його знищення, то на вилучення, витіснення. За Е.Саїдом, конструювання негативної ідентичності пов’язане із диспозицією сили й насильства, коли безумовно вищим і таким, що має право на існування, визнається лише „своє”⁶⁴. Уже сама по собі така постановка питання тягне за собою небезпечний рівень соціального цинізму, політичної демагогії, „солідарність заперечення” й „орієнтацію на розрив”. Якщо негативна ідентичність стає домінуючою у діях влади,

це обов'язково супроводиться політизацією регіональних, етнічних, між-конфесійних відносин.

Зайве говорити про те, наскільки небезпечним може бути культивування негативної ідентичності в українських умовах, де ментальні особливості й ціннісні настанови мають виразний регіональний вимір. Адже ні для кого не є секретом явна несумісність пропонованих у різних регіонах країни варіантів самоідентифікації. У південно-східному регіоні домінує пасивний, з високими патерналістськими очікуваннями, різновид соціокультурної ідентифікації – аж до вибудови специфічних, зі спільними російськими й українськими коренями, „донбаської”, „кримської”, „одеської” ідентичностей. Західний тип регіональної ідентичності більш активний, тут домінує орієнтація на індивідуальне господарювання й підприємництво, хоч примиренське ставлення до корупції дається взнаки не меншою мірою. Оскільки притаманний західному регіону тип політичного активізму сформувався у конфронтаційному руслі і має виразну антиросійську складову, він є живильним середовищем для правого радикалізму й національної мегаломанії.

Якщо у найближчій перспективі владі за допомогою інтелектуалів усе-таки вдасться на фоні цих розбіжностей створити узгоджений проект для країни, то лише на ґрунті спільного культурного фундаменту. Свого часу К.Гірц точно підмітив: лише культура як „патерн знань, утілених у символах”, як мережа смислів, ланцюг міжпоколінської передачі інформації здатна об'єднувати⁶⁵. Точно так само на роль інтерпретативної науки для пошуку смислів може претендувати лише наука про культуру. „Прочитання” культури як своєрідного колективного дискурсу, що складається не лише з культурних кодів, наративів, метафор, але й із цілеспрямованих дій політичних акторів, відкриває шлях до переосмислення основоположних теорій людського спілкування.

Перегляд теорій суспільства й модерну у світлі нового бачення „матеріальності” соціетальної культури спирається на перенесення уваги з когнітивного конструювання на соціальні практики. Самі ж теорії культури розглядаються як частина процесів соціальної трансформації й неодмінний компонент їхнього осмислення у широкому діапазоні – від незначної до нездоланної відстані, від симпатії до ворожості. Але якщо антикультурний „вірус” вражає значну частину соціуму, останній стає нежиттєздатним, тому що антикультура має здатність підмінити волю сваволею, а цінності – симулякрами. Найкращі наміри реформаторів перетворюються на свою протилежність за умов, коли рівень соціальної культури критично низький. Бо саме тут – живильне середовище для корупції, а остання, стаючи всепроникною, блокує активність соціального капіталу і зрештою зводить його креативність нанівець.

Пряма залежність соціокультурної ідентичності від сформованої віками ментальності соціуму та його сегментів – обставина, яка робить важкорозв'язними усі культурні завдання. Постійні спроби влади пробудити в суспільстві дух інноваційності наштовхуються на пасивність і

загальну атмосферу недовіри до всього, що тією чи іншою мірою руйнує розмірений плин буття. Патерналістська налаштованість блокує ініціативу, а незважені й нерішучі кроки влади не вселяють особливих надій на те, що ситуацію в країні вдасться кардинально змінити упродовж кількох років. Довго ж чекати знервоване й збуджене суспільство, здається, вже не бажає.

Ризикованість нинішньої ситуації легко пояснити, якщо виходити з критеріїв, запропонованих у рамках когнітивної психології. Перш ніж дістати якісь зовнішні прояви, конфлікт виникає у свідомості індивіда. Останній починає шукати ворога у співмірному його розумінню життєвому просторі, і тут стає у нагоді відмінність у сприйняттях і оцінках, нав'язуваних політиками. Чим простіше пояснення, тим ширшою є сфера його впливу на масову свідомість. За П.Рікером, коли між Я і Ти з'являється „безособовий третій” і на такій основі виникає спільний дискурс, він легко ламає волю окремої людини. І тоді, розвиває цю думку Ж.Бодріяр, у серцях поселяється „бажання зла”⁶⁶. Ворог створюється самим суб'єктом у протестному емоційному полі, і хоч до певного часу він існує лише у символічному просторі, його постійний пошук легко стає компонентом негативної ідентичності.

У полоні такої, поки що символічної, але вже з виразними ознаками масового негативізму ідентичності, опинилися сучасні провладні сили в Україні. Виник своєрідний „глухий кут”: реформи конче необхідні, але розуміння їхньої невідворотності (із неминучими на якомусь етапі втратами й ризиками) у суспільстві немає. Якщо влада у черговий раз спіткнеться й відступить, ризики можуть перерости у реальну загрозу сповзання України у розряд *failed states* – неспроможних держав, тих, які виявляються нездатними підтримати баланс життєздатності, випустивши з рук важелі соціального контролю. Якщо ж натискними методами намагатиметься реалізувати одночасно до двох десятків непопулярних реформ, ризикує одержати у підсумку соціальний вибух.

На жаль, інерція дії у руслі протиставлення й негативізму і нині в Україні є доволі потужною. Один з найбільш наочних наслідків невміння й небажання еліт домовлятися, шукати прийнятні основи для компромісів – схильність до неймовірної оціночної категоричності, аж до невизнання результатів виборів і повноважень діючого Президента. До речі, така позиція є однозначно саморуйнівною, бо будь-яка ідентичність може бути стійкою лише за умов толерантного ставлення до іншої системи поглядів. Адже толерантність – це не лише терпимість до інакшості, але й вміння проникнути в логіку дій іншої сторони, зрозуміти її мотивацію. Негативна ідентичність завжди є слабкою. У тому ж випадку, коли інакшість ототожнюється з ворожістю, така ідентичність однозначно програшна.

У пошуках прийнятної основи для компромісів політикам разом із соціогуманітаріями варто у світлі світового досвіду уважно аналізувати наявні розбіжності, зокрема, бачити, де кінчається відмінність і почи-

нається різниця з специфічною „мовою ненависті”. За Ж.Бодріаром, „універсум відмінностей” опинився у глухому куті, коли „відмінність” повернулася до нас у невпізанному обличчі – ісламському, расистському – як ірраціональна, невловима різниця⁶⁷. Якщо голос культурної дислокації раніше легко вкладався у поняття відмінностей, то тепер конфронтуючі ідентичності значно охочіше використовують іншу лексику – мову ненависті (*hate speech*), і до неї вже варто застосовувати чіткіший термін – різниця. Коли виникає феномен сприйняття інакшості крізь призму ненависті, завжди знаходяться політичні сили, які підігрують у тих чи інших групах настрої ворожості щодо інших груп.

Ж.Дерріда пропонує власний спосіб осмислення відмінностей, створивши термін „розрізнення” (*differance*), який у французькій мові поєднує два смисли – розрізнення і відкладання. Йдеться, отже, водночас і про розрізнення у просторі і про відкладання у часі. Якщо філософія, доводить він, почує голос Іншого й зрозуміє його, вона зможе чітко означити і межі власної компетенції у протидії небажаним суспільним явищам⁶⁸.

У контексті постійно декларованого європейського вибору України варто замислитися і над тим, в якій мірі обирає правлячими елітами пріоритети мають співвідноситися з системою цінностей, обстоюваних у європейському світі. Прийнято вважати, що справжні європейські цінності базуються на послідовному людиноцентризмі, обстоюванні прав і свобод індивіда безвідносно до його етнічного походження, громадянства, майнового стану, на пріоритетах вільного руху людей, товарів, ідей, ініціатив, послідовному захисті прав меншин. Однак реакція на мультикультуралізм доводить, що сучасний глобалізм не має нічого проти вільного руху товарів і капіталів, але його лякає перспектива вільного руху людей. Отже, сліпо орієнтуватися на європейську систему цінностей не варто: нині вона зазнає значного тиску ринкових принципів, неправомірно перенесених у сферу морально-етичних цінностей. Єдине, що варте запозичення й наслідування – ідея інтеграційної налаштованості, доповнена принципом толерантності. З цього погляду ідеї реваншу й „відплати”, присутні в риториці опозиційних політичних сил, не можуть не сприйматися як прикрий і недалекоглядний анахронізм.

Пояснювати такі свідомісні викривлення досить легко: формуєчись у стані перманентної залежності у складі метрополій, українська національна свідомість сформувалася як оборонно-захисна – із комплексами меншовартості на сході й у центрі і етнічного нарцисизму на заході. На етапі боротьби за державність таке світовідчуття було зрозумілим і навіть виправданим. Але нині знайти виправдання стратегії, базованій на постійній конфронтаційності, неможливо. І зрештою не має значення, якими штатами камуфлюються ті два проекти майбутнього, які подаються у вигляді європейського і євразійського. Головна лінія поділу, хоч це і старанно маскується, проходить у ставленні до недавнього минулого і

проблеми наступності. Для одного спектра суспільної думки ця традиція є перерваною – з цілковитим відкиданням радянського досвіду як „втраченого часу”. Інший саме у цьому досвіді відшукує джерела життєстійкості і відповідно вибудовує ціннісні пріоритети. За великим рахунком, обидва проекти ущербні, оскільки є ідеологічно заангажованими і перебувають не в ладах із викликами XXI століття. Справжньою бідою України є, проте, не стільки їхня принципова несумісність, скільки постійне педалювання в одному з них ідей етнічної селекції й месіанізму. Чи здатен етос відторгнення і неприйняття стати об’єднавчим?

За таких умов принципового значення набуває наявність "запобіжників", що повинні унеможливити вихід ключових елементів системи за гранично критичні значення, зберегти динамічну рівновагу політичної сфери. Дієвість останніх великою мірою залежить від ступеня осмислення історичного досвіду і адекватності відтворення минулого в історичній пам’яті. Навряд чи варто закривати очі на те, що ідеологічні функції, добровільно взяті на себе українськими істориками (переважно деміфологізуюча в останні роки існування СРСР і легітимізаційна після його розпаду) не могли не вступити у конфлікт з призначенням науки – виносити вердикт минулому, керуючись насамперед критеріями об’єктивності. За справедливим зауваженням Г.Касьянова, історики в Україні, принаймні ті, хто займається реаліями радянської доби, постійно дрейфують між двома взаємопов’язаними дискурсами – ідеологічним і науковим, причому перший явно домінує над другим. Звертання до "національних травм", яке надто часто служить досягненню короткочасних політичних цілей, відлунує у колективній свідомості своєрідним "лакримогенезисом" (термін М. фон Гагена) – постійним "жалібним плачем" з приводу віковичних втрат і страждань українців⁶⁹.

Коли у полон "лакримогенезису" потрапляють науковці, це обертається втратою критеріїв об’єктивності; відтак пізнавальна і просвітницька функції науки виразно поступаються місцем легітимізаційній та ідеологічній. Увага фокусується на інституційній сфері політики на шкоду орієнтаційній; тверезий аналіз сукупності фактів підмінюється метафоричним моделюванням. Ситуацію ускладнює позиція ЗМІ, які розглядають історію як комерційний продукт. Історичне знання знецінюється, перетворюється у сумнівної якості інформацію.

Проблема стратегічного вибору, як і його осмислення в історичній ретроспективі, завжди була ахіллесовою п’ятою українських політиків. Постійна залежність і віками вироблений комплекс меншовартості змушували їх над усе ставити цінність „непорушності засад” – дехто з аналітиків схильний втішатися з того, що, на відміну від литовців, поляків чи росіян, „українці завжди робили дуже невігідний, але єдино вірний вибір – бути собою”⁷⁰. Утім, така оціночна категоричність здатна лише підживлювати комплекси жертви й топоси поразки. Інколи не так важливо „бути собою” вчорашнім, ніж шукати модулі суспільних перетворень і змінюватися разом з ними.

Мабуть, комусь це здасться наївним утопізмом, але ключ до морального оздоровлення суспільства сьогодні може дати гасло соціальної справедливості. Не в розумінні декларативних заяв про рівність і закликів до зрівняльного розподілу – це ми вже проходили. А принаймні в такому баченні, яке запропонував у 70-х рр. минулого століття Дж.Ролз. „Справедливість як чесність”, справедливість як принцип преференцій для найменш захищених суспільних груп за рахунок найбільш успішних страт – це саме ті засади договірної моделі справедливості, які неможливо оспорити з позицій раціоналізму. Справедливість для Ролза – це та універсальна етична категорія, яка детермінує права людини і права народів, „головний і безкомпромісний моральний критерій”⁷¹.

Прокламуючи справедливість як моральний принцип, Ролз виходить з ідеї суспільного договору. Але місце популярного постулату „загального блага” у нього займає процедура, заснована на рівних для всіх *можливостях* взаємовигідного розв’язання конфліктів. М.Попович конкретизує її в такий спосіб: „Не прагнучи до визначення, що є загальне благо для всіх людей скрізь і на всі часи, ми повинні тим не менш мати процедури, норми, способи і навіть алгоритми діяльності, які давали б простір руху до загального блага і перекривали дорогу злу”⁷².

Чи може критерій справедливості, витлумачений у руслі рівних для всіх можливостей, бути надійним орієнтиром і у мовній політиці? Щоб відповісти на це питання, треба бодай побіжно охарактеризувати вплив мовної ситуації в країні на ідентифікаційні практики.

4. Мовний контекст ідентифікаційних практик

Комунікативна й символічна функції мови

Якби хтось спробував зібрати до купи все написане в Україні про мову і мовну політику, ця піраміда за висотою була б, мабуть, співставною з монументом незалежності. Але парадокс української політики у тому, що будуємо монументи, а виходять рови і траншеї. Чим гучніше лунають заклики захищати й плекати рідну мову, тим глибшим стає рів між двома ціннісно розмежованими частинами українського соціуму. Дивуватися цьому не варто: адже мова сама належить до числа тих основоположних цінностей, які за будь-яких умов варті обстоювання й захисту. Відчуття рідної мови, навіть якщо воно не до кінця усвідомлене, у кожного своє.

Як система комунікації, здійснювана за допомогою звуків і символів, мова є головним інструментом в ідентифікаційних практиках. Вона однаковою мірою виступає і як засіб структурування реальності, і як канал передачі суспільного досвіду. Що ж до сфери політики, то сьогодні вже неможливо відділити систему політичних поглядів від її

вербалізованих версій. Інтерактивне використання мови співставне за значимістю із демонстрацією сили і навіть із її застосуванням. Мовні особливості здатні істотно впливати на формування тих чи інших відмінностей у політичній культурі, визначати напрям пошуку нових ідентичностей.

Зв'язок мови з ідентифікаційною системою значно глибший, ніж це уявляється на перший погляд. Від символічної функції мови прокладається місток до символічної політики як особливого різновиду політичної комунікації, в якій навіювання стійких символів бере гору над раціональним осмисленням. Мова стала товаром і капіталом, а продукування мовних і політичних символів – своєрідною галуззю виробництва із власним технологічним процесом. Використання естетичних можливостей символу доповнюється семантичним аналізом смислів і стає підґрунтям мобілізаційних технологій. У своїх крайніх проявах символізація політики перетворює останню у різновид шоу-бізнесу, „політичний театр”. Наскільки пропоновані „вистави” сподобаються публіці, великою мірою залежить від гнучкості й мобілізаційних можливостей політичної мови.

Виробництво слів-евфемізмів, політичних ритуалів – сильна зброя у боротьбі за владу й статус. Існуючи у двох формах – вербальній і символічній – політична мова диктує правила гри, що ведеться між владою й громадянами. Як елемент політичної культури, мова політики може бути і засобом виховання, і знаряддям маніпуляції свідомістю. Аналіз політичної мови покликаний виявити не лише загальний напрям політики, але й зміст тих ілюзій, міфів, стереотипів, які свідомо „запускаються” в суспільну свідомість і є засобом маніпулятивного впливу.

Як точно підмітив І.Дзюба, питання про владу мови над особою і про можливості впливу на сферу мовних уподобань на початку нового тисячоліття постало як одна з ключових онтологічних та гносеологічних проблем. Інноваційні пошуки стрімко переміщуються в гуманітарну сферу, і сама мова швидко набуває технологічного статусу⁷³. Водночас виникає інша проблема: як сполучити цю „технологічність” із захистом природного мовного середовища і забезпечити виконання мовою її другої, не менш важливої – символічної і культуроформуючої – функції? Адже мова, за М.Гайдегером, це той „дім буття”, який захищає етнічний суверенітет від нівелюючого впливу цивілізації, забезпечує міжпоколінські зв'язки й передачу духовного досвіду. Вона виступає як надійний семантичний фундамент духовної культури й культурної ідентичності, як важлива ланка в ланцюгу історичної наступності.

Очевидно, що комунікаційна й символічна функції мови перебувають у складному, нерівноважному зв'язку. Як засіб комунікації мова тяжіє до якомога ширшої універсальності й уніфікації. Символічна функція мови ґрунтується на захисті ідентичності і тому стимулює зведення бар'єрів на шляху уніфікаційних процесів. Потреби взаєморозуміння, які

обслуговує комунікативна функція мови, і завдання збереження самобутності, на сторожі яких стоїть її символічна функція, не входять між собою у суперечність лише у моноетнічних, одномовних соціумах. В умовах поліетнічності й полікультурності, які є нормою в сучасному світі, ці дві функції більшою чи меншою мірою суперечать одна одній.

Реалії сучасного інформаційного суспільства підживлюють усвідомлення того, що глобалізаційним процесам протистоїть виразна тенденція до своєрідної диверсифікації – чіткого окреслення спільнотами власного культурного простору із спробами захистити його від натиску уніфікації й стандартизації. При цьому культурно-ціннісні параметри, які об'єднують ту або іншу локальну спільноту, здатні виступати не лише як маркер, але й як ресурс. У процесі складної взаємодії глобального і локального, інтеграції та фрагментації виник цілий ряд нових, „гібридних” термінів, зручних для аналізу сумісності/несумісності, біполярності, соціального кентавризму. Найбільш уживані серед тих, які стосуються політико-культурної сфери – „глокалізація” і „фрагмеграція”. За їх допомогою ведеться пошук можливостей для переведення взаємовиключності у русло взаємодоповнення.

Не випадково у сучасному дискурсі мовної політики мова фігурує як об'єкт безпеки. Як мінімум три її функції – засобу комунікації, засобу забезпечення доступу до культури, маркера ідентичності – потребують спеціальних засобів підтримки. Гарантування права на збереження мовної самобутності не обмежується відсутністю дискримінації за мовною ознакою. Йдеться про істотніші для індивіда речі – про відсутність будь-яких бар'єрів на шляху доступу до повноцінної участі у публічно-правовому, соціально-економічному, освітньому, інформаційному, культурному просторі.

Мові як символу тут належить особлива роль – адже саме вона створює унікальне макрополе для духовної життєдіяльності нації. Серед багатьох ознак, які відрізняють один народ від іншого, класифікація за мовою є найточнішою. Мовний код – найчіткіший маркер культури. Саме тому не може не викликати занепокоєння той факт, що українська мова упродовж двадцятиріччя незалежності не здобула статусу незаперечної для всіх громадян цінності. Ситуація диглосії на користь російської мови зберігається не лише в Криму, де росіяни становлять більшість населення, але й практично в усіх містах Сходу й Півдня країни. Її супутником є своєрідна автоетнофобія – із сприйняттям державної мови як обов'язкової, незручної, непрестижної.

Соціологи констатують: спроби держави здійснити прискорений масовий перехід населення з російської мови на українську очікуваних результатів не мали. Кількість етнічних українців, що послуговуються у сімейному побуті українською мовою, упродовж 1992 – 2010 рр. навіть зменшилася – з 51 до 49%⁷⁴.

Чому так сталося? Адже після здобуття незалежності Україна почала здійснювати власний національний проект і в ідеалі дістала

можливість вибудувати мовну політику без будь-якого зовнішнього тиску. Але оскільки фундамент незалежності зводився на основі неприродного компромісу радянської номенклатури і вчорашніх дисидентів, переважно „націонал-патріотичного” спрямування, досягти консенсусу у визначенні пріоритетних цінностей і шляхів подолання травмуючого досвіду не вдалося. Той факт, що п'яту частину українського соціуму становила урбанізована, з високим інтелектуальним потенціалом спільнота етнічних росіян, робив природною для України мовну модель партнерства, за зразком канадської. Але, як дотепно констатує угорський соціолог П.Тамаш, одне лиш засвоєння українського політичного дискурсу коштувало колишній номенклатурі неабияких особистих зусиль, отже, „на оновлення змісту і стилю залишився цілком обмежений енергетичний запас”⁷⁵. Вона легко віддала ідеологічну ініціативу в руки націонал-демократів, внаслідок чого в основу вітчизняної моделі мовного будівництва закладався принцип патерналізму, хоча й без виразних ознак етнічного супрематизму. Саме тому проблеми мови, які у здоровому суспільстві є пріоритетними лише для тієї невеликої частини суспільства, що сприймає мову як екзистенційну цінність, стали відігравати роль розмежувального бар'єра, групування за ознакою „наші – не наші”. Зрештою це відкрило шлях нестримній політизації мовного чинника і перетворило мовну сферу на арену ідеологічного протиборства й маніпулювання масовою свідомістю.

Постраждали від такої політизації обидві найважливіші функції державної мови – і комунікативна, і символічна. Україна не зуміла швидко увійти (якщо не звертати уваги на безграмотні вивіски) в англomовний комунікативний простір, а з російським демонстративно поспішала розстатися. Це спричинило розрив багатьох налагоджуваних десятиріччями культурних зв'язків, збіднило палітру взаємообмінів інформацією. Особливо негативно такий стан позначився на науковій сфері, для якої замкнутість в одномовному просторі згубна. Що ж до символічної функції, то за умови відсутності в соціумі узгодженого бачення пріоритетних цілей і цінностей демонстративна україномовність легко перетворюється в атрибут політико-культурного дизайну, а то й стає засобом боротьби груп за зміцнення своїх статусних позицій. Привласнення на цій основі монополії на патріотизм спритними ділками від політики вкрай негативно впливає на суспільну атмосферу.

Проблеми мововжитку у політичних дискурсах

Психотерапевти застерігають: слово може діяти як скальпель, і зовсім не випадково психологічна реакція на обговорення проблем мови часто виявляється прямо протилежною очікуваній. Більшість людей болісно реагує на нав'язування їм систем цінностей, стилю життя тощо. Колишня „радянська людина” ще не позбулася рефлексу пасивного опору будь-якій офіційній, авторитарній „лінії”. Тому постійний

„захист” мови – чи то української, чи то російської – сприймається як приниження носія цієї мови і викликає спротив у обох мовних групах⁷⁶.

Чисто формальний „захист” української мови обертається на свою протилежність, якщо супроводиться вульгаризацією (у дусі модних „новацій” 20-х рр.) усталених понять і дратівливою суржикізацією. Що більше ображає почуття українців: виступ офіційної особи російською мовою чи жахливе калічення нею, аж до спотворення смислу, обох мов? Вишукана російська мова улюблених з дитинства мультфільмів чи безграмотний (до того ж вельми недешевий) дубляж? Оригінальна мовна палітра М.Гоголя чи маловрозумливий переклад з „москальської” на подобу української? Сотні листів на адресу засобів масової інформації свідчать: читач і глядач віддає перевагу автентичності і у своїй переважній більшості не сприймає російську мову як „іноземну”. Тоді навіщо, говорячи словами М.Грушевського, „бити по нервах” і збільшувати рефлексивну силу опору „форсуванням того, що легко прийде само собою без такого форсування”⁷⁷.

Ревнителі натискних методів „захисту” української мови зазвичай посилаються на те, що сфера суспільних функцій української мови має тенденцію до подальшого звуження. Це не зовсім так: адже у свідоме життя входить покоління, яке з дитинства навчається українською мовою і не відчуває труднощів у її застосуванні. Київський міжнародний інститут соціології з 1991 р. опитав понад 340 тисяч респондентів, щоб прояснити ступінь відповідності етнічних і мовних уподобань населення країни, у тому числі в регіональному розрізі. Виявилось, що через поширеність українсько-російської гетерогенності етнічна структура українського суспільства істотно відрізняється від її представлення в офіційній статистиці. Лише близько 58% дорослих є етнічними українцями з українських родин, моноетнічних щонайменше у двох колінах, і лише 10 відсотків за такою ж ознакою можна віднести до етнічних росіян (для розрізнення етнічного і правничо-громадянського смислів було введено термін „руський” на означення людини російської національності). Водночас близько 28% дорослого населення належать до етнічно гетерогенних родин. У 2001 р. кожен п’ятий українець зафіксував відчуття своєї належності також і до „руських”, а серед офіційно зарахованих росіянами двоє з п’яти заявили про те, що вважають себе за національністю тією чи іншою мірою також і українцями.

Ці спостереження дали підставу соціологам запровадити науковий поділ громадян на моноетнорів – тих, хто ідентифікує себе лише з однією етнічною групою – і біетнорів – тих, хто ідентифікує себе тією чи іншою мірою з двома етнічними групами або не надає своїй етнічній належності суттєвого значення. Показово, що навіть серед моноетнорів близько 31% у 2006 р. визначилися як російськомовні. З урахуванням самоідентифікацій було встановлено, що в Україні живе приблизно 62% моноетнічних українців, 23% біетнічних українців, 10% моноетнічних „руських” і 5% представників інших етнічних груп. З’ясувалося також, що

чим більша в регіоні частка біетнорів, тим більша у ньому і частка російськомовних українців і, відповідно, прихильників надання російській мові статусу другої державної чи місцевої офіційної. За цим же принципом поділялися й електоральні симпатії – довіра виборців залежить від поділюваних з політиками національних почуттів.

Застосований під час цих же опитувань критерій звичності тієї чи іншої мови в регіональному розрізі також дав цікавий результат. Виявилось, що лише у Західному регіоні українська мова є більш звичною порівняно з російською для 98% мешканців. У північно-західній частині ця цифра теж висока – 79%. Але у південно-східній частині ситуація зовсім інша – тут 92% віддають перевагу російській⁷⁸.

Більш як три чверті україномовних українців не підтримують вимогу про надання російській мові статусу другої державної, і їх легко зрозуміти. Комунікативна потужність української мови ще не є достатньо високою; науково-технічна сфера, медицина, військова справа, спорт досі не мають належного лексикографічного забезпечення. У цих умовах існує реальна небезпека розмивання уже освоєного україномовного простору. Та й нерозумно було б, приміром, запроваджувати офіційне вивчення російської мови у тих регіонах, які є майже повністю україномовними і в яких драматичні події історії створили стійкі упередження проти російської мови – аж до вимог усунення її з офіційного вжитку в усій Україні.

Інша річ – необхідність врахування природних потреб російськомовних громадян південно-східної України. Коли говорять про ці потреби, розмова вводиться, як правило, в русло відсутності будь-якої дискримінації російської мови і її домінуючих позицій в інформаційній, культурній, освітній сфері Криму чи Донбасу. Це неспростовний факт, але ж справа не лише у комунікативній потужності російської мови у цих регіонах. Важливий нюанс полягає якраз у емоційній прив'язаності й символічній функціональності. Відомий канадський українознавець Д.Арель точно підмітив, що мова у даному випадку діє як засіб репрезентації системи цінностей, кодів і значень; вона виступає у ролі лінзи, що відфільтровує, відбирає й інтерпретує інформацію. Мешканців Сходу й Півдня дратують постійні натяки щодо недорозвинутості їхньої національної свідомості чи нездатності зрозуміти власні інтереси. Вимоги надання російській мові статусу другої державної лунають не тому, що мешканцям південного сходу не дають вільно користуватися своєю мовою – останні хочуть мати символічне підтвердження того, що вони в українській політиці значать стільки ж, скільки й громадяни Центру й Заходу. Тільки на основі визнання їх „такими, які вони є” можливе, за Арелем, „залучення відокремленого” у сферу української політики⁷⁹.

„Материнська” мова повсюди в світі виступає в ролі найважливішого інструмента „первинної соціалізації” і саме внаслідок цього зберігає здатність організовувати процес мислення особи упродовж усього її життя. „Вторинна соціалізація” може змінити природний напрям

цього процесу – у тому разі, якщо у індивіда виникає потреба увійти у поле іншої культури з метою здобуття вищого соціального статусу або з якихось інших причин. Але і в цьому разі людина надовго зберігає, бодай на підсвідомому рівні, прив'язаність до рідної мови, місцевого культурного колориту і відповідних традицій. Як правило, вона опирається будь-якому вторгненню у цю інтимну сферу свого буття, сприймаючи його як дискримінацію.

Вітчизняні фахівці у галузі соціальної психології уважно вивчають здатність мови задавати своєрідний „колективний патерн” світобачення на рівні особи й групи, у тому числі в регіональному вимірі. Комунікативна потужність мови досліджується окремо у різних сферах – політичній, освітній, інформаційній, культурній, науковій, бізнесовій, на рівні міжособистісного та міжетнічного спілкування. Приміром, співробітники Інституту соціальної та політичної психології АПН України у 2006 р. здійснили опитування 1800 студентів у 9 областях України, причому запитання передбачали десятки можливих ситуацій вибору мови як засобу спілкування – від виступів на офіційних зібраннях до освідчення коханій дівчині. Виявилось, що студентська молодь країни переважно двомовна, але для молоді західних регіонів більш зручною є українська мова – у навчально-діловій сфері та сфері медіа-новин їй віддали перевагу від 88,8 до 93,4% респондентів, у сфері медіа-розваг – 50,1%. У Східній Україні картина виявилася протилежною – тут російська впевнено домінує у сфері міжособистісної комунікації (83,3%), у навчально-діловій сфері і сфері мас-медіа відповідні показники становлять 73,5 та 70,2%. Своєрідним „буфером” виявився регіон Центральної України, де обидві мови ситуаційно майже однаково зручні для студентської молоді. Утім, у навчально-діловій сфері українська явно переважає (61,5% проти 23)⁸⁰.

Двомовність як камінь спотикання

Отже, двомовність (білінгвізм) органічно притаманна українському соціуму, насамперед його молодому і освіченому сегменту. Добре це чи погано? З точки зору впливу на стан політичної культури – безумовно добре. Двомовність – чинник інтелектуального збагачення й духовного розкріпачення людини, вона розширює кругозір і водночас допомагає позбутися комплексів національної мегаломанії, психологічного нарцисизму. Здавалося б, двох десятиріч досить, щоб збагнути: у сучасному світі прирікати себе на одномовність можуть лише недалекоглядні люди. Володіння кількома мовами у щоденних контактах людей – величезна перевага й запорука вільного доступу до скарбів світової культури. В Україні, де двомовність склалася природно, внаслідок складної взаємодії на одній території представників багатьох етнічних спільнот, вона є, за В.Котигоренком, показником культурної плюралістичності, а відтак і плюралістичності цивілізаційної⁸¹. А отже, руха-

ючись убік Європи, Україна має співвідносити свою політику у сфері мововжитку із досвідом тих країн цивілізованого світу, які обрали для себе принцип статусного полілінгвізму у мовній політиці⁸².

Те, що Україна закріпила у своїй конституції за українською мовою статус єдиної державної, можна зрозуміти і виправдати. Українська мова упродовж кількох століть зазнавала дискримінації і за своїми виразовими засобами поступалася російській. Необхідні були певні компенсаторні заходи державної підтримки, щоб зробити українську мову конкурентоздатною в гуманітарній та інших сферах життя і розширити сферу її суспільного застосування. Цієї мети загалом досягнуто, насамперед завдяки заходам у напрямі українізації освітньої політики. А далі суспільство саме має вирішувати: буде українська єдиною державною чи такого статусу набуде і рідна принаймні для третини населення російська мова. Дискутувати на ці теми доведеться доти, доки влада не наважиться провести референдум із мовного питання.

Здавалося б, усе просто і ясно. Але скільки домислів запущено в обіг, щоб довести протилежне: „одна держава – одна мова”, ні за яких умов російська не може бути не тільки державною, але й регіональною будь-де в Україні. Колишній Президент В.Ющенко навіть підкріплював цю тезу власним умовисновком щодо залежності між державно-територіальним устроєм та кількістю офіційних мов. Мовляв, в унітарних державах Європи, на відміну від федерацій, немає практики двомовності. Насправді ж у сучасному світі з 48 двомовних держав лише три є федераціями, і жодна з них не є європейською. З 193 держав сучасного світу 86 дотримуються у своїй мовній політиці полілінгвістичного принципу, і більшість з них (77%) закріпили для кількох мов загальнодержавний офіційний статус. Решта сполучає в мовній політиці державну та регіональну багатомовність. І навіть у тих 27 європейських державах, які вважаються моноетнічними (з кількістю представників найбільш численного етносу на рівні 80 – 90%) 16 дотримуються у мовній політиці принципу офіційного полілінгвізму. Найпоказовіший приклад – Португалія. Португальці там становлять 99% населення, але статус офіційної мають дві мови – португальська й мірандська.

Для України найбільш прийнятною альтернативою орієнтації на монолінгвізм могло б бути надання статусу регіональних мовам, переліченим у ратифікованій Україною Хартії регіональних мов або мов меншин. Але спроби закріпити цей статус бодай на місцевому рівні наразилися на справжню зливу протестів і у більшості випадків були заблоковані. Привід зазвичай такий: мовляв, Хартія захищає лише „загроженої мови”. Але ж не є такою угорська, якою говорять не менш як 14 млн. людей, а її захист на основі Хартії закріплений у трьох державах – Австрії, Сербії і Словенії. Німецька мова (понад 110 млн. носіїв) має офіційний статус у Данії, Італії та Польщі⁸³.

Сказаним не хотілося б створити враження, що державна мова в Україні не потребує засобів підтримки. Те, що на півдні України, особливо в Криму, на двадцятому році незалежності соціокультурне поле лишається по суті російськомовним, не робить честі українським політикам, як і демонстративне ігнорування державної мови навіть частиною високопосадовців. Власне, від останніх значною мірою залежало, чи буде державна мова усвідомлюватися як конче необхідна для службової кар'єри, інформаційного обміну, культурного росту. Зовсім неважко було добитися того, щоб володіння державною мовою стало обов'язковою умовою для зайняття посад у сфері управління, освіти, культури тощо. Але якщо цього не сталося, не варто уповати на те, що ситуацію можна виправити черговою серією натискних методів. Делікатність мовної сфери у тому й полягає, що директивні методи тут, як правило, дають зворотний ефект. Кожний індивід прагне до мовного самовизначення, сприймаючи нав'язані стандарти як прояв насильства. Якщо ж додати до цього, що проблема російськомовності – це і чутлива проблема українсько-російських відносин, для її грамотного розв'язання потрібен неабиякий хист і тактовність. В усякому разі мова не повинна бути об'єктом недобросовісних спекуляцій і всього того, що Е.Гобсбаум називав поєднанням філологічного націоналізму з соціальною інженерією⁸⁴.

Щоб зрусифіковані міста заговорили українською, зовсім не потрібно обмежувати чи витіснити російську культуру; треба більше опікуватися усією сферою науки і культури, вивести її на інтелектуальний рівень, гідний української нації. Престиж української мови прямо залежить від рівня розвитку суспільного інтелекту. Необхідно крок за кроком вибудовувати інфраструктуру інформаційно-культурного середовища – мережу продюсерських центрів, національну систему дистрибуції культурної продукції, ефективні механізми захисту інтелектуальної власності, нову систему книговидавання й книгорозповсюдження. І паралельно послідовно розширювати сферу українського мовлення – створювати широку мережу курсів для оволодіння українською, якісні словники і не менш якісні переклади, постійно підтримувати високий інтелектуальний рівень і конкурентоспроможність українського інтелектуального продукту. Українська держава заборгувала культурі і тепер має цей борг нарешті віддати. Фінансування й підтримка українського мовного середовища має бути лише невеликою частиною системи заходів, спрямованих на розвиток культури, інформатизацію освітнього і культурного простору, підтримку національного інтелекту. Тільки на шляху створення цивілізованих ринків культури, і досить нескоро, вдасться надати процесам урбанізації українського обличчя.

Головне, чим повинна опікуватися інтелектуальна еліта – дбати, щоб мовна проблема розв'язувалася не в руслі конфронтаційних підходів, а на шляхах узгодження інтересів і пошуку консолідаційних основ політики. Безумовно, має рацію О.Лановенко: якщо міжетнічна

толерантність в Україні може базуватися лише на фундаменті мовної толерантності, то єдиним напрямом оптимальної соціокультурної політики в державі має бути орієнтація на соціокультурну інтеграцію. А це означає, що здійснювана програма соціокультурних перетворень має бути підпорядкована завданню поступового формування єдиної інтегрованої багатомовної культури, яка б органічно об'єднувала всі етносоціокультурні складові країни. При цьому державна політика в етнокультурній сфері повинна вибудовуватися на визнаних і конститутованих світовою спільнотою, єдиних для всіх учасників політичного процесу, критеріях і стандартах. Альтернативою може бути лише насильницька асиміляція з усіма наслідками, які з неї випливають: порушенням прав і свобод людини, постійними конфліктами на етнічному ґрунті, наростанням соціальної напруженості в суспільстві тощо. Такий шлях відверто протиправний і цілковито безперспективний⁸⁵.

Ясно, що сам по собі культурний, мовний і будь-який інший плюралізм не створює символічну єдність, але він здатен формувати поле для розуміння й діалогу. Варто прислухатися у цьому контексті до думки визнаного експерта у галузі міжнародного права Дж. Вейлера – терпимість, толерантність і визнання інших ідентичностей є головною умовою цивілізованого співжиття. „Вам не обов'язково бути такими самими, як інші, щоб жити з ними в мирі. Це те особливе благородство, яке завжди було притаманне європейській інтеграції”⁸⁶.

Мовні колізії в Україні – далеко не єдиний плацдарм політичних протистоянь. Змагатися з ними за гостротою можуть і дебати в сфері історичної пам'яті, а роль останньої в формуванні ідентичностей важко з чим-небудь порівнювати. Не випадково проблеми історичної культури, місця історії „між політикою і правом”, історії у кіберпросторі, спадщини в історичній свідомості зайняли чільне місце в роботі XXI Міжнародного конгресу історичних наук (Амстердам, серпень 2010 р.). Дискусія точилася навколо проблем: „що шукають люди в минулому?”, „канон в історичній освіті”, „історія й ідентичність”. Вона була доволі гострою, аж до пошуку меж між історичною респектабельністю й історичною кримінальністю, до порівнянь музи Клію з повією. Озвучувалась навіть пропозиція щодо створення Офісу історичних скарг, який збирав би факти викривлень і курйозів і захищав право людей на адекватну історію⁸⁷.

Історієписання у його сучасному вигляді може формувати, а може й руйнувати цілісність колективної пам'яті – цей зроблений під час Конгресу висновок легко підтверджується і вітчизняним досвідом. Наші уявлення про минуле не лише варіативні, але й орієнтовані на різні ціннісні системи, що надає історичному канону ознак внутрішньої діалогічності. Навряд чи можна відшукати якусь іншу інтелектуальну сферу, в якій рамки раціональності так послідовно розмивалися б під впливом непрофесіоналізму, емоцій та амбіцій. Яка саме версія історії буде донесена до свідомості молодого покоління, залежить від безлічі факторів, аж до кваліфікації і політичних уподобань вчителя початкової школи.

Знайти відповідь на питання: чому в той чи інший спосіб обраний фокус культурної ідентичності здатен не звужувати, а розширювати демаркаційні лінії на полі громадянської солідарності, не так вже й складно. Варто лише взяти до уваги вже згадану відмінність між синхронічним та діахронічним аспектами громадянської самоідентифікації. Одна річ, коли на формування ідентичності впливає безпосередній життєвий досвід конкретної людини – „тут і тепер”. І зовсім інша, коли ідентичність формується у майже безмежному просторі осмислюваної під різними кутами зору Історії. В останньому випадку в ролі доміанти виступає примат соціальної уяви, і тоді на процеси самоідентифікації істотно впливають міфи, виводячи індивіда із поля раціонального осмислення основ буття у простір теологічних ритуалів і маніпулятивних процедур.

Полегшене ставлення до міфів як недолугих і примітивних вигадок життям давно спростоване. Продуктивніше бачити у міфах поза-раціональні у своїй основі конструкти, призначенням яких є адаптація соціальної реальності до потреб нерозвинутої свідомості. Продукуючи нові символи, міф водночас пропонує прості пояснення і в такий спосіб створює ілюзію співпричетності. Зрештою міфологеми стають частиною ідеології й елементами моральної орієнтації індивідів, хоч останні, як правило, цього не усвідомлюють. За Ю.Шайгородським, спосіб мислення сучасної людини переживає своєрідний ренесанс міфологізації⁸⁸. Отже, є потреба у з'ясуванні того, як впливає міфотворчість на конструювання ідентичностей, стандартів історизації, поведінкових стереотипів.

¹ *Михальченко М.І.* Українська національна ідея як регулятивна сила в загальнодержавному і регіональному масштабах // Регіональні версії української національної ідеї: спільне і відмінне. – К., 2005. – С.24 – 25.

² *Курас І.Ф.* Українське суспільство на рубежі століть // Національна інтеграція в полікультурному суспільстві: український досвід 1991 – 2000 років. – К., 2002. – С.17.

³ *Сохань Л.* Життєвий комфорт як індивідуальний проект особистості // Українське суспільство 1992 – 2008. Соціологічний моніторинг. – К., 2008. – С.274 – 285.

⁴ Інструменталізація релігії в суспільно-політичному просторі України // Проблеми української політики. Аналітичні доповіді Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім.І.Ф.Кураса НАН України. – К., 2010. – С. 342 – 343.

⁵ Див.: *Резнік О.* Центральні інститути влади України крізь призму масових настроїв населення // Українське суспільство 1992 – 2010. Соціологічний моніторинг. – С.40 – 47.

⁶ Соціально-економічний стан України: наслідки для народу та держави. Національна доповідь. – К., 2009. – С.347.

⁷ Там само. – С.388.

⁸ *Симоненко В.* Бедность – основной показатель «эффективности» власти // «2000». – 2011, 18 марта.

⁹ Див.: *Городяненко В.Г.* Положение русских в Украине и проблемы их идентичности // Социс. – 2009. – № 1. – С.90.

¹⁰ Брюс Джексон: США не зрозуміли, як глибоко було зруйновано пострадянський простір// *День*. – 2011, 8 лютого.

¹¹ *Гнатюк О.* Прощання з імперією. Українські дискусії про ідентичність. – К., 2005. – С.346, 486.

¹² Львів: сутичка маргіналів // *День*. – 2011, 11 травня.

¹³ *Дроздов О.* Криголам не може плавати в болоті, або чому Ліна Костенко не повинна приїжджати до Львова // *День*. – 2011, 25-26 лютого.

¹⁴ *Миколюк О.* Наші на Аппенінах // *День*. – 2010, 15 липня.

¹⁵ *Пономарева О.* Діти, залишені позаду // *День*. – 2010, 9 грудня.

¹⁶ *Новий курс: реформи в Україні. 2010 – 2015.* Національна доповідь. – К., 2010. – С.140 – 141.

¹⁷ Про діалог влади і церкви // *День*. – 2011, 25 – 26 лютого; *Скворцов Д.* Культ – еще не свидетельство религиозности // «2000». – 2011, 15 апреля.

¹⁸ „2000”. – 2007, 17 августа.

¹⁹ *Лебедев С.Д.* Парадоксы религиозности в мире позднего модерна // Социс. – 2010. – № 12. – С.85 – 94.

²⁰ Інструменталізація релігії в суспільно-політичному просторі України // Проблеми української політики. Аналітичні доповіді Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім.І.Ф.Кураса НАН України. – К., 2010. – С.386 – 387, 397.

²¹ Етнополітична культура в Україні: реалії та виклики часу. – К., 2010. – С.308 – 309.

²² *Castells M.* The Power of Identity. – Cambridge, 1997. – P.6.

²³ *Ян Э.* Государственное и этническое понимание нации: противоречия и сходство // Полис. – 2000. – №1. – С.122 – 123.

²⁴ *Кристева Ю.* Силы ужаса: эссе об отвращении. – Харьков – СПб, 2003. – С.37 – 38.

²⁵ *Дубровик А.* Як пережити еру „мінливих цін”? // *День*. – 2011, 10 лютого.

²⁶ *Ємець-Доброносова Ю.* Філософія довіри до сумніву // *Критика*. – 2010. – Ч.9 -10. – С.21 – 24.

²⁷ Суспільство на порозі XXI століття: філософське осмислення плінного світу. – К., 1999. – С.6 – 16.

²⁸ Див.: *Шукин Д.А.* Проблема конструирования врага в контексте интерпретации конфликта // Конфликтология. – 2010. – №4. – С.156 – 163.

²⁹ *Роккан С.* Методы и модели в сравнительном исследовании формирования наций// Политическая наука. – 2006. – №4. – С. 123.

³⁰ Див.: *Г.Алмонд, С.Верба.* Гражданская культура // Полития. – 2010. – № 3 – 4. – С.209 – 210.

³¹ *Вілсон Е.* Драматургія віртуальної політики // *Критика*. – 2007. – Ч.5. – С.8.

³² *Телешун С.* Ефективне управління і публічна політика як напрям реалізації політичної влади в умовах кризи // Політичний менеджмент. – 2009. – № 2. – С. 35 – 36.

³³ *Котигоренко В.О.* Етнічні протиріччя і конфлікти в сучасній Україні: політологічний концепт. – К., 2004. – С.371 – 372.

³⁴ *Украина – Россия: концептуальные основы гуманитарных отношений* /Под ред. О.П.Лановенко. – К., 2001. – С. 318 – 319.

³⁵ Див. *Нагорна Л.* Національна ідентичність в Україні. – К., 2002. – С. 171 – 180.

³⁶ Див. *Мацевский Ю.* Смена, транзит или цикл: динамика политического режима в Украине в 2004 – 2010 гг. // Полис. – 2010. – №5. – С.20.

- ³⁷ *Кремень В., Ткаченко В.* Україна: сучасне майбутнього, сучасне минулого // Політичний менеджмент. – 2008. – № 3. – С.54.
- ³⁸ *Денисов С.* Чего ждать от информационных и сетевых технологий? // «2000». – 2011, 25 февраля.
- ³⁹ *Бойко Н.* Українці в Інтернеті. Інтереси та пріоритети використання мережі // Українське суспільство 1992 – 2010. Соціологічний моніторинг. – С.356 – 371.
- ⁴⁰ *Кутырев В.А.* Крик против небытия // Вопросы философии. – 2008. – № 8. – С.60 – 72.
- ⁴¹ *Бодрийяр Ж.* Симулякри і симуляція. – К., 2004. – С.34 – 35.
- ⁴² *Кремень В.* Толерантність як імператив: національна ідентичність в добу глобалізації // День. – 2011, 11 – 12 березня.
- ⁴³ Див., напр.: *Шаров К.С.* На темной стороне политкорректности: гендерно-нейтральный новояз // Вопросы философии. – 2010. – № 3. – С.31.
- ⁴⁴ *Кімлічка В.* Лібералізм і права меншин. – Харків, 2001. – С.15, 149.
- ⁴⁵ *Modood T.* Multiculturalism: A civic idea. – Cambridge, 2007. – P.3–35.
- ⁴⁶ *Гожев К.М.* Рефлексия мультикультурализма // Мир и политика. – 2009. – № 9. – С. 77.
- ⁴⁷ *Пинюгина Е.В.* Великобритания и ФРГ: правительственные стратегии интеграции мусульман // Политическая наука. – 2008. – №1. – С.178 – 194.
- ⁴⁸ *Лысенко В.Г.* Познание чужого как способ самопознания: Запад, Индия, Россия (попытка ксенологии) // Вопросы философии. – 2009. – № 11. – С.61 – 77.
- ⁴⁹ *Гожев К.М.* Рефлексия мультикультурализма. – С.79 – 80.
- ⁵⁰ *Гачинович Р.* Современный терроризм – проблема XXI века // Конфликтология. – 2010. – №4. – С. 32 – 48.
- ⁵¹ Меркель констатує провал концепції „мульти-культи” // День. – 2010, 19 жовтня.
- ⁵² Кемерона звинуватили у потуранні ультраправим // День. – 2011, 8 лютого.
- ⁵³ *Николаевский Д.А.* Демография и ресурсы: факторы цивилизационных перемен // Социс. – 2010. – № 5. – С.114 – 115.
- ⁵⁴ *Кремень В., Ткаченко В.* Толерантність як імператив: національна ідентичність в добу глобалізації // Політичний менеджмент. – 2011. – №2. – С.27 – 28.
- ⁵⁵ *Кремень В.* Толерантність як імператив: національна ідентичність в добу глобалізації // День. – 2011, 12 березня.
- ⁵⁶ *Blumer H.* Symbolic Interactionism: Perspective and Method. – N.-Y., 1969.
- ⁵⁷ *Донченко О.А., Афонін Е.А.* Феномени психічної інфляції і проєкції в політиці // Український соціум. – 2009. – № 3. – С.119 – 135.
- ⁵⁸ *Кремень В., Ткаченко В.* Толерантність як імператив: національна ідентичність в добу глобалізації // Політичний менеджмент. – 2011. – № 2. – С.14 – 32.
- ⁵⁹ *Євтух В.* Міжкультурний діалог: ефективний конструкт інтегративного розвитку поліетнічних суспільств // Політичний менеджмент. – 2009. – № 3. – С.5.
- ⁶⁰ Українське суспільство 1992 – 2010. Соціологічний моніторинг. – С.524, 527.
- ⁶¹ Експертна доповідь „Україна в 2007 році: внутрішнє і зовнішнє становище та перспективи розвитку”. – К., 2008. – С.212 – 214.
- ⁶² Докладніше див.: *Найман А.* Право на разжигание // «2000», – 2011, 11 марта.
- ⁶³ *Wendt A.* Social Theory of International Politics. – New York, 1999.
- ⁶⁴ *Сайд Е.* Орієнталізм. – К., 2001. – С.430.
- ⁶⁵ *Гірц К.* Інтерпретація культур. – К., 2001. – С.11, 106.
- ⁶⁶ *Бодрийяр Ж.* Дух терроризма // <http://www.inosmi.ru/untitled/20011106/142061.html>
- ⁶⁷ *Бодрийяр Ж.* Призрачность зла. – М., 2000. – С.193.

-
- ⁶⁸ *Derrida J.* Writing and Difference. – London, 1978.
- ⁶⁹ *Касьянов Г.* Разрытая могила: голод 1932 – 1933 годов в украинской историографии, политике и массовом сознании // *Ab imperio.* – 2004. – № 3. – С. 8, 30.
- ⁷⁰ *Розумний М.* Ідея і нація в інформаційну епоху. – Харків, 2006. – С.234 – 235.
- ⁷¹ *Rawls J.* Theory of Justice. – Cambridge, 1971. – P.6 – 8.
- ⁷² *Попович М.В.* Раціональність і виміри людського буття. – К., 1997. – С.255.
- ⁷³ *Дзюба І.* Інновації інтелекту. Одухотворена істина чи бенкетування технологій? // *Віче.* – 2002. – № 9. – С.33.
- ⁷⁴ *Шульга М.* Динаміка використання української і російської мов у сімейному спілкуванні // *Українське суспільство 1992 – 2010. Соціологічний моніторинг.* – С.453 – 458.
- ⁷⁵ *Тамаш П.* Масові виступи на міських вулицях як жанр політичного карнавалу: можливе тлумачення подій листопада – грудня 2004 року у Києві // *Соціологія: теорія, методи, маркетинг.* – 2007. – №1. – С.7.
- ⁷⁶ *Корнієнко А.* Словом – як скальпелем // *Дзеркало тижня.* – 2007, 28 квітня.
- ⁷⁷ *Грушевський М.* Хто такі українці і чого вони хочуть. – К., 1991. – С.178.
- ⁷⁸ *Хмелько В.* Через що політикам вдається розколювати Україну // *Дзеркало тижня.* – 2006. – 24 – 30 червня.
- ⁷⁹ *Арель Д.* Залучення відокремленого // *Критика.* – 2006. – Ч.11. – С.10 – 13.
- ⁸⁰ *Позняк Д.* Комунікативні сфери української та російської мов у регіональному вимірі // *Соціальна психологія.* – 2007. – №1. – С. 53 – 69.
- ⁸¹ *Котигоренко В.* Етнічні протиріччя і конфлікти в сучасній Україні: політологічний концепт. – С.166, 629.
- ⁸² Докладно про авторське ставлення до мовного питання див.: *Нагорна Л.* Політична мова і мовна політика: діапазон можливостей політичної лінгвістики. – К., 2005.
- ⁸³ *Киселева Н.* Язык лжи защитников «одной мовы» // «2000». – 2011, 18 февраля.
- ⁸⁴ *Хобсбаум Э.* Нации и национализм после 1780 года. – СПб, 1998. – С.89, 175 – 178.
- ⁸⁵ XXI век: мир между прошлым и будущим. Культура как системообразующий фактор международной и национальной безопасности. – К., 2004. – С. 331, 421 – 423.
- ⁸⁶ *Вейлер Дж.* «Чем строже обязательства, тем реже они исполняются» // *Свободная мысль.* – 2009. – №7. – С.18.
- ⁸⁷ *Тишков В.А.* Новая историческая культура (размышления после XXI Международного конгресса исторических наук) // *Новая и новейшая история.* – 2011. – №2. – С.3 – 23.
- ⁸⁸ *Шайгородський Ю.* Політика: взаємодія реальності і міфу. – К., 2009. – С.22.

РОЗДІЛ III

САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ В СИМВОЛІЧНОМУ ПРОСТОРИ: ДІАХРОНІЧНИЙ АСПЕКТ

1. Раціональний та магічний типи свідомості

Символи й метафоричні поля

Будь-яка ідентифікація сучасної людини чи групи відбувається в рамках як об'єктивно існуючого, так і символічного, значною мірою віртуального, простору. Обидва ці простори в сукупності створюють багатоступеневу інтерактивну систему, на кожному з рівнів якої відбувається складний процес самоусвідомлення, обміну смислами й символами, політичного інтерпретування. У комунікаційному полі її репрезентують політичні, наукові, медійні та інші дискурси. Надзвичайно широким поняттям „дискурс” сьогодні може позначатися будь-яке комунікаційне явище, що має знакову природу і є певним чином структурованим. Загалом же дискурс – саме той семантичний простір, в якому проходять апробацію політичні, культурні та інші смисли.

Проблеми теоретичного моделювання політичних дискурсів і творення відповідних ідеологем лише недавно почали привертати увагу вітчизняних соціогуманітаріїв. У західній політичній науці цей масив інформації активно освоюється уже півстоліття, в російській – з часів „перебудови”. В Україні проблеми співвідношення мови і влади, вербальних стратегій у політиці, політичної міфотворчості розробляються здебільшого в руслі „навколонукової” публіцистики і тому часто постають у спрощеному, вульгаризованому вигляді. Яскравим прикладом цього може бути метафора „двох Україн”, яка перетворилася у модний евфемізм і своєрідну „антицінність”, негативно впливаючи на політичний клімат у державі. Побудована на цій міфологемі „магія слів” являє собою стійкий конструкт суспільної свідомості і відчутно блокує раціонально-критичне сприйняття як історичного минулого України, так і сучасних соціокультурних реалій.

Уведене останнім часом соціологами розрізнення двох типів масової свідомості – раціонального й магічного – дає, на наш погляд, ключ до осмислення як самої техніки евфемізації, так і її впливу на суспільні умонастрої. На відміну від раціонального – активістського й діяльнісного – типу свідомості магічний тип (його називають ще міфологемним) за самою своєю суттю утопічний і водночас налаштований на конфронтацію. Він передбачає своєрідний, теологічний тип світосприймання – з культовими стереотипами, безальтернативними настановами, цілковитою відсутністю критичної рефлексії щодо власних вад. Конструювання „образу ворога” і „комплексу жертви” – його постійні домінанти. Такий тип свідомості особливо активізується на фоні ідентифікаційних

криз – плюси в оцінках легко перетворюються на мінуси, а жертви примітивного „маскульту” – на фанатів та ідолопоклонників.

Оскільки останнім часом вітчизняний політиком дедалі частіше демонструє амбіційну непоступливість і агресивність у сприйнятті „інакшості”, уявляється важливим подивитися на ціннісний конфлікт в Україні крізь призму вербальних та риторичних стратегій політичних еліт і штучно створюваної фантомності. Що означають у вітчизняному політичному полі мовні символи і якій меті слугують? Чому, попри, здавалося б, загальне несприйняття, концепт „двох Україн” не тільки міцно утримується у політичному дискурсі, але й підживлює міфологеми „розколу”?

Очевидно, що поляризоване українське суспільство над усе потребує консолідаційних стратегій і об’єднуючих символів. Але на фоні постійних закликів до примирення йому знов і знов нав’язуються такі символи, які підтримують інерцію протистояння. Питання „кому вигідно?” поки що винесемо за дужки. Зупинимо увагу лише на деяких механізмах конструювання політичних метафор, зокрема тих, що стосуються просторових образів. У чому тут „магія” і який сенс „одноканальної метафоризації”?

Політична лінгвістика, яка оформилася у міждисциплінарний науковий напрям наприкінці минулого століття, вже встигла вписати дослідження політичних метафор у структуру когнітивного методу дослідження політичних дискурсів. При цьому метафора розглядається не як троп, призначенням якого є зробити образ більш дохідливим, а як специфічна форма мислення, важливе знаряддя комунікативної діяльності, засіб впливу на інтелект і почуття. Феномен політичної метафори має лінгвокультурний характер і не може розглядатися у відриві від політичного клімату та культурних традицій. Фахівці розрізняють метафоричні архетипи, концептуальні, базисні метафори, ментальні й метафоричні моделі, метафоричні поля тощо. Науковий аналіз метафоричних образів – одна зі сфер дослідження ментальних процесів, проникнення у секрети індивідуальної, групової, національної свідомості.

Теоретичні основи дослідження метафоричного моделювання закладені двома науковими напрямками: теорією концептуальної метафори, яка виникла у США як напрям когнітивної лінгвістики (Дж.Лакофф, М.Джонсон), та теорією регулярної багатозначності, що розробляється російськими лінгвістами в рамках структурно-семантичних описань мови (Ю.Апресян, Д.Шмельов, Н.Багічева, А.Чудінов та ін.). Перші розглядають метафору як мовне явище, що відбиває процес пізнання світу, а свої витoki вбачають у теоріях генеративістики Н.Хомського. Метафора виступає при цьому як одне з найважливіших джерел з’ясування способів організації людського мислення, а понятійна сфера – як своєрідний ментальний простір. Другі концентрують увагу на закономірностях функціонування політичних метафор і їхньому впливі на інтелект, волю, почуття людини.

Відповідно до уявлень сучасної когнітивної семантики метафоричне моделювання – це засіб осягнення, рубрикації, представлення й оцінки якогось фрагмента дійсності, що відбиває специфічність національної, соціальної, особистісної самосвідомості. Сила метафори вбачається в ефекті балансування між сказаним і несказаним, визначеністю і невизначеністю, у певній умовності і водночас прагматичній значущості метафоричної концептуалізації. В основі метафори – не об'єктивно існуючі категорії, а концепти, що сформувалися у свідомості і відображають здебільшого побутові ("наївні") уявлення людини про світ. Інколи саме "наївні" метафори найточніше розкривають прихований смисл процесу чи явища. Приміром, метафорою "війна" найкраще передається стан своєрідного "взаємообміну" компроматом, що є характерною прикметою виборчих кампаній.

Зрозуміло, що кожна окрема метафора – індивідуальний витвір, але на основі сукупності метафор фахівці вибудовують метафоричні моделі – своєрідні типові схеми, що відбивають специфіку ментальності тієї чи іншої спільноти, з одного боку, і політичної ситуації – з другого. Саме у цій здатності схоплювати сутнісне у політиці мовними засобами – смисл і принадність метафоричного моделювання. Його поширення у різних наукових сферах дає підставу говорити про дедалі більшу метафоричність сучасної науки, яка знаходить, зокрема, свій прояв у міждисциплінарних, інтертеоретичних, крос-культурних контактах і відповідних запозиченнях. Періоди криз, „соціальних стресів” супроводяться зазвичай бурхливою метафоризацією дискурсів; у такі часи особливо виразно проявляється мобілізаційне значення символічних систем.

Метафоричні моделі існують у вигляді своєрідних типових схем, які відбивають водночас і специфіку ментальності певного територіального соціуму, і відповідні політичні установки. Фахівці-когнітивісти розрізняють у політичній метафоризації статичні, усталені метафори (М.Блек називає їх субститутами) і динамічні, „свіжі” метафори (рецептні, за Б.Тошовичем). Блискучими зразками останніх можуть слугувати запроваджена Е.Тоффлером метафора „зіткнення хвиль” або ж гантінгтонівські „війни ліній розлому”. Метафору „двох Україн” уже впевнено можна відносити до сталих, а відносно свіжою є пристосована до українських реалій ідеологема „боротьби цивілізацій”.

Шукати чітку грань між раціональним і магічним типом свідомості було б марною справою. Парадоксальність суспільної свідомості знаходить свій прояв в її антиномічності й диверсифікації: навіть у свідомості окремої людини химерно переплітаються взаємовиключні наукові, стихійно-матеріалістичні, міфологічні, ідеалістичні уявлення, причому питома вага останніх тим більша, чим менш знайомі з досвіду індивіда об'єкти стають предметом розгляду. Часте повторення навіть безглузвих постулатів здатне закріпити їх у свідомості людини настільки, що вона не помічає підміни. Міжпоколінські канали передачі інформації,

насамперед через сім'ю, поширюють не лише традиції, але й передсуди. Всуціль комерціалізовані ЗМІ у гонитві за прибутками не зупиняються перед розповсюдженням чуток і небилиць.

Ряд психологів доводить, що культурні здобутки передаються від покоління до покоління завдяки наявності одиниць наслідування, схожих з біологічним геном – мімів. Мім здатний адаптуватися до умов середовища, а набір мімів у кожному конкретному випадку і становить те, що називають культурним капіталом. Міми розмножуються як віруси і переходять від однієї особи до іншої за законами імітації. Трансляція когнітивних образів-вірусів здійснюється через текст¹. Герменевтичний аналіз текстів на предмет виявлення в них образів-вірусів здатен відкрити широкі можливості у галузі політичних технологій і мережевого політичного аналізу. При цьому саме метафора найчастіше виступає в ролі вмістилища асоціативних образів, що виявляють здатність до мутації. Аналіз набору метафор, що циркулюють у даному соціумі, здатний багато сказати про культивовану в ньому налаштованість на толерантність і співпрацю, чи, навпаки, на конфронтаційність.

Тенета новітнього міфотворення

Епоха модерну, здавалося, засвідчила незаперечні переваги логічного та наукового раціоналізму. Однак у рамках парадигми раціональності виявилось неможливим пояснити наявність ідеальних, вічних, трансцендентних форм людського буття; її орієнтаційна спроможність виявилася обмеженою. Але свідомість, як і природа, не терпить вакууму, і заповнюється він міфами. Універсалізм і зручність міфологізованого мислення пояснюється тим, що міф дає людині надію у найкритичніші моменти її існування, навіть перед обличчям смерті. Будучи соціальним явищем, він має виразну інструментальну складову, бо придатний, за Г.Почепцовим, для конструювання іміджів і заповнення лакун, відведених для друзів і ворогів. Оскільки міф є конструкцією, відпадає необхідність щоразу поновлювати ідеологеми, інколи буває досить навіть натяків².

Типові зразки того, як конструюються знаки вербальної агресії, можна легко знайти в орієнтованому на Україну російському політичному дискурсі. Метафорою „незалежного разлома” (з майже обов'язковим застосуванням української транскрипції) передається, як правило, покладання на Україну провин за „розкол російського світу”, нерозривною частиною якого, мовляв, є українці. С.Родін взагалі оголошує їх **„етнічною химерою, що виникла в результаті штучної духовно-психологічної й культурної мутації незначної частини Російського народу під тривалим впливом польської військової й культурної експансії”**. Ідучи цим шляхом, він без тіні сум'яття характеризує всю українську історичну науку як відверто шарлатанську, як „щось середнє між партійною пропагандою й історикоподібною містифікацією”³.

В Україні такі пасажі сприймаються із зрозумілим роздратуванням – коли спрощення й вульгаризація накладаються на недоброчливість, це не може не справляти украй негативного враження. Але в принципі українські стереотипи просторових розмежувань від російських не так вже й різняться. Адже саме в українському інтелектуальному середовищі народилися міфи, проти яких із завзяттям „воюють” сусіди – про русів як засновників Єрусалима, про гуцульське походження Христа, про трипільців як етнічних українців тощо. Взяти хоча б дві з багатьох книг Ю.Канигіна „Тягар білої раси” та „Віхи священної історії. Русь–Україна”. На землях Праукраїни автор розміщує одну з ключових точок еволюції людства – саме в них, за його твердженням, відбувається втручання Сатани у „Божеський” хід історії.

Придивімося уважніше до „аргументації” автора. Північна Припонтіда виступає у нього як історичний центр Яфетичного світу – поряд з Палестиною, що є центром Семітичного світу. Важливість досліджень у такому напрямі обґрунтовується „патріотичними цілями”: українство не може зводитися до етнографічного провінціалізму, воно має утверджувати себе у світовому контексті. А для цього будь-що треба довести, що „генетичне коріння Ісуса й Діви Марії – коріння південно-руське, українське”.

Виявляється, за Ю.Канигіним, що довести це не так вже й складно: досить задекларувати перенесення духовності й вчення придніпровського Гелона і всього Трипільля до палестинських есеїв – общини, до якої належали батьки Пресвятої Богородиці і в якій виховувався Ісус Христос. У названих книгах читач знайде чимало „відомостей” про те, що Галичина є прабатьківщиною галлів і що мова останніх близька до праукраїнської мови скіфів-сколотів. І що „корінні галичани”, які жили на території нинішньої Західної України, рухаючись у I тисячолітті до н.е. у Західну Європу через Балкани, привели туди корів, білих (арійських) волів, курей, навчили будувати хати-мазанки та носити полотняні штани. Частина галичан перейшла через Геллеспонт (Дарданелли) у Малу Азію і заснувала там державу Галатію, інша пройшла у Північну Палестину й заснувала там Галілею – країну Діви Марії й Ісуса Христа. Гали-кельти, вдруге вийшовши із центру Сколотії (сучасної України) після зруйнування Гелона у 522 р. до н.е., рушили на захід, оволоділи землями аж до Ельби, завоювали південь Європи⁴. На відміну від „Шляху аріїв”, замаскованого під роман-есе, ці нові бестселери рекламуються як суспільно-політична й науково-художня продукція і вже встигли витримати перше два, а друге – три видання.

Навіть якщо винести „за дужки” такі крайнощі, не можна не визнати, що вразливою з точки зору фактів є вся „модернізована” й „націоналізована” схема української історії з наголосом на мало не 700-літній колоніальній залежності українців. За Н.Амельченко, її провідна ідея, що вкладається у формулу „націєвідродження”, має вигляд „потужної міфологеми-мелодії, яка живиться енергією романтичної міфотвор-

чості". Пошук образу ідеального минулого, що потребує очищення від тоталітарної й імперської спадщини, звівся до "хаотичного продукування міфічних образів "аріїв", "трипільської культури", "козацької вольниці" як витоків українськості"⁵. Увінчує цю конструкцію міфологема „України – колонії СРСР”, яка ставить з ніг на голову, робить архаїчною переважну більшість усталених вітчизняних уявлень щодо проблем домінування, владарювання, центр-периферійних відносин, тощо.

Можна лише дивуватися з того, як легко прижився у вітчизняному науковому дискурсі імперсько-колоніальний концепт трактувань взаємозалежності центру й напівдержавних утворень в СРСР – саме у той час, коли в усьому світі класичні теорії геополітики, що базувалися на дихотомії „імперії – колонії”, зазнають реконструкції разом зі спрощеними, картезіанськими, метафізичними уявленнями про сутність колоніалізму. Після появи філософсько-антропологічних праць Ф.Фанона, Е.Саїда, Х.Баба, Й.Галтунга межі звичних цивілізаційних дискурсів виявилися розмитими; увага тепер концентрується не стільки на „виправленні історичних несправедливостей”, скільки на складності й багаторівневості політичних та економічних відносин, специфічності ментальних основ взаємодії, парадоксальних шляхах циркуляції культурного капіталу. Робиться наголос на відмінностях уявлень про *цивілізацію* (пізнавально орієнтовану цивілізаційну свідомість) та ідеологію й політику *цивілізаторства*. На такій, діалогічній у своїй основі версії цивілізаційного знання вибудовується сучасний постколоніальний дискурс, в якому, на відміну від антиколоніального, роль суб'єкта закріплена не за однією з сторін, а за обома.

З постколоніальною критикою усталених підходів до сукупності знань про цивілізації та їхню взаємодію пов'язується у сучасній науковій літературі „велике повернення” макроісторії, що почалося у кінці ХХ століття, та поява у руслі загальної (*general, allgemeine, всеобщей*) історії окремої субдисципліни – нової глобальної історії. ”Чи назвемо ми цю епоху пізньою сучасністю чи постсучасністю, – констатує Дж.О’Тоал, – у будь-якому разі повільно, але вірно відбувається розмивання нашої звичної онтології й стійких уявлень про те, як влаштований світ. Зручне нам конвенційне геополітичне мислення, яке подає карти світу у вигляді просторових блоків, територіальної присутності й сталої ідентичності, більше не є прийнятним у світі, в якому час обганяє простір, в якому територіальність затемнюється телеметричністю і в якому прості сталі ідентичності розмиваються, перетворюючись у складні, нестабільні гібридні мережі”. На думку цього автора, мова, в якій відмінності передаються у термінах темпоральних метафор (сучасне/відстале) є віджилою й архаїчною⁶.

Перегляд лінійно-стадіальних підходів до історії цивілізацій у сучасній світовій науці супроводиться гострою критикою з боку вчених Заходу на адресу тих ідеологізованих, застиглих схем центр-периферійних відносин в утвореннях імперського типу, які ще побутують на

пострадянському просторі⁷. Гострої критики зазнає увесь антиколоніальний дискурс, в якому історик бере на себе роль „залученого спостерігача” й захисника пригноблених. Сучасний постколоніальний дискурс постулює свободу від заангажованості й упередженості. Застосування прийомів симетричного й асиметричного, конвергентного й дивергентного порівняльного аналізу забезпечує всебічність підходів, тому відносини всередині колоніальних імперій розглядаються у всій складності й неоднозначності, з врахуванням крос-культурних взаємовпливів.

Паралельно звучується коло тих країн, на які свого часу було поширено концепт колоніальної залежності під впливом емоційних чи інших суб'єктивних факторів. Навіть щодо виниклих на пострадянському просторі країн Центральної Євразії, чий колоніальний статус у російській імперії та СРСР західна історіографія донедавна не піддавала сумніву, нині точаться дискусії на ці теми, причому, як констатує Л.Адамс, „спеціалісти з постколоніалізму раптом проїнялися турботою про „геополітичне виключення” радянського й пострадянського простору з своїх теоретичних викладів”⁸.

Доводиться констатувати, що попри постійні дискусії щодо застосовності схеми „метрополії – колонії” до українських реалій, вітчизняний науковий дискурс і досі перебуває у руслі звуженого й примітивного ракурсу антиколоніальності. У тій його частині, яка стосується дихотомій „свій – чужий”, „імперія – колонія”, „гнобителі – гноблений” домінантою виступає зображення України у вигляді колонії – мало не від татаро-монгольських часів і аж до здобуття незалежності. Майже аксіоматичним, таким, що не потребує доказів, виступає твердження про колоніальний статус України не лише у Російській імперії, але й в СРСР. Ідеї народужертви і „топосу поразок”, ставши лейтмотивом національного наративу, заповнили практично увесь інтелектуальний простір – від наукових монографій до шкільних підручників. У такий спосіб суспільній свідомості прищеплюється система стереотипів і міфів, які в сумі створюють викривлену картину буття української нації у часі і в просторі, її взаємин із сусідами й імперськими структурами, її статусу на той момент, коли Україна увійшла у коло незалежних держав.

Питання про те, чому політична й наукова еліта України, яка ніколи не належала до „третього світу”, після здобуття омріяної незалежності заговорила про потребу „деколонізації”, потребує окремої розмови. Очевидно, що компенсаторний антиколоніальний дискурс розглядався як інструмент легітимації неприродного компромісу вчорашньої номенклатури із націонал-демократами, які прийшли у владу на огульному запереченні будь-яких позитивів у радянській спадщині. „Чужинці” у цій ситуації уявлялися зручним об'єктом для відведення у безпечне для себе русло „тягаря провин” і відповідальності за всі мислимі й немислимі невдачі. Ймовірно, що спрощеній операції зміни полюсів в історичному баченні просто не надавалося великого значення за умов краху усталених ціннісних систем і світоглядних орієнтирів. Та

хоч би як, але концепт „Україна – колонія СРСР” швидко став стійкою константою, яка майже беззастережно тематизувала як політичний, так і науковий дискурси. При цьому наївний сцієнтизм модерну й запозичені з марксистського арсеналу антиколоніальні фобії дивним чином сполучалися із постмодерністською впевненістю у майже необмежених можливостях метафоричного моделювання й створення „магічних версій” минулого. Новий історіографічний канон легко прижився ще й тому, що відповідав якимось потаємним структурам української само-свідомості. Так само, як думаючий росіянин глибоко в душі плає переконавання у месіаністському призначенні свого народу, українець втішається усвідомленням власної „тяжкої долі”, відчуває спільноту, до якої належить, жертвою, принесеною на вівтар історії.

Так на хвилі „деміфологізації” історії народився новий міф і побудований на його фундаменті своєрідний колоніальний наратив. Він, як і будь-який міф, сприймався „на віру”, хоч серйозні зарубіжні науковці застерігали проти спрощень і перекручень. Японський українознавець К.Матузато, приміром, поставив питання прямо: ядром чи периферією Російської імперії була Лівобережна Україна? У полеміці з „москвоборцями”, зокрема З.Когутом, він доводив, що Малоросія була одним з трьох макрорегіонів, які склали ядро модерної Російської імперії. „Приєднання Лівобережної України супроводилося притоком передових політичних і теологічних течій, які підготували петровську реформу і, у підсумку, перетворили Росію на європейську державу. Без коаліції з Лівобережною Україною Росія не змогла б перемогти у гострій боротьбі з Річчю Посполитою й Османською імперією, а відповідно – лишилася б донині країною південно-східної Європи середнього масштабу”. Симбіоз загальноімперської й місцевої еліт, на думку Мацузато, не дає підстав для зображення Малоросії лише у вигляді антипода централізаторству й експансії Російської імперії⁹.

На те, що антиколоніальний дискурс у його українському варіанті „запізнився у часі” й межує з антиінтелектуалізмом, звертали увагу й інші науковці – американський культуролог Р.Берман, польська дослідниця О.Гнатюк, не кажучи вже про таких вітчизняних вчених, як П.Толочко. Аргументи щодо антинауковості метафоричної експансії у цьому руслі доводилося наводити й автору цих рядків¹⁰. Проте в загальній атмосфері невправної „націоналізації” суспільної свідомості такі застереження не сприймаються. Експлуатувати жупел колоніальної експлуатації українців і вибудовувати на такому ґрунті образ ворога легше, ніж запропонувати соціуму реалістичний консолідаційний проект. І не доводиться дивуватися тому, що за умов відсутності серйозних наукових розробок міфічні уявлення про „колоніальний статус” України лишаються домінантою усталених історіографічних схем.

Підсумком став очевидний факт: декларації вищості на ґрунті „задавленості” традиції обернулося своєрідним „жалібним плачем” з констатацією одвічної ущемленості й недолугості. Представлена у тако-

му вигляді метафорика особливості виявилася зворотним боком комплексу меншовартості і всього того, що П.Толочко охарактеризував як „сегрегаційний синдром”. Ідентифікація України на підкресленому негативізмі до Росії й росіян, доводить він, демонструє певну ущербність. Політичну конструкцію російської, а потім радянської імперії значною мірою створювали й українці. У нас же діє принцип: „якщо добре, то це наше, а коли погано – москалі винуваті”¹¹.

Ще більш ризикована понятійна стилістика у тих метафор, які утворюються у політичному дискурсі. Тут рівень метафоричності на порядок вищий, бо визначається інструментальними й мобілізаційними завданнями. „Націонал-патріотизм”, „демократичні сили”, „колоніальна спадщина” – метафори, які прокладали шлях евфемізмам на зразок „совковості”, „радянської реокупації” тощо.

Існує легко простежувана закономірність – чим простіша й дохідливіша метафора, тим з більшим успіхом вона може використовуватися для підміни штучно створеними конструктами тих образів, які виробляються у ході природної етнокультурної, мовної, конфесійної самоідентифікації. Спіраль тотальної ідоктринації розкручується досить легко. Інша річ: чи зможуть політичні актори справитися з новою інерційною силою, яка при цьому виникає?

На прикладі міфологем „двох Україн” чи „Україна – колонія СРСР” досить легко простежити особливості метафоричного моделювання: вдало знайдена метафора набуває епістемологічного статусу і розглядається як максимально зручна для популяризації пояснювальна схема. І тоді вже уявляється не так важливим, що, як усякий троп, образ „двох Україн” не претендує ні на конкретність, ні на чіткість географічних кордонів. Матеріалізує його не стільки сама по собі регіональна специфічність, скільки політичне протистояння лідерів двох блоків і відповідні електоральні симпатії. Коли ж на цю метафору накладається гантінгтонівська ідея зіткнення цивілізацій, символізація розчленованого українського простору набуває справді апокаліптичних рис. Стереотип швидко обростає емоційними інвективами, і на публіцистичному подіумі постають ідеологеми „розколу”. А вже на цьому угноєному ґрунті буйним цвітом палахкотять фантазії й стереотипи на зразок того, що „Україна як держава, як унітаристський проект у нинішніх кордонах неможлива”¹².

Міфи й стереотипи

Стереотипізацію можна розглядати як наступний етап метафоричного моделювання. Запозичене з психології поняття стереотипу вже близько століття присутнє у суспільних дискурсах, але наукове осмислення явища стереотипізації залишає бажати кращого. Як, під впливом яких чинників виробляється у суспільної групи система фіксованого, умовно-рефлекторного реагування на ті або інші подразники і чому вона

швидко набуває ознак автоматизму? Як, зокрема, виникають і в який спосіб підтримуються стійкі етнічні стереотипи? Шукаючи відповідь на ці запитання, О.Галенко наголошує на ролі націоналізму. Хоча не націоналізм, доводить він, витворив національну міфологію, але саме він її стереотипізував і зробив одним з головних оціночних критеріїв у мисленні людини останніх двох століть. При цьому націоналізмові знадобилися два різновиди стереотипів. „Аутостереотипи, себто уявлення (забобони) членів кожної нації про самих себе, мусили бути однозначно позитивними, тоді як стереотипи про інші етнічні спільноти були як правило негативними”. Вироблення стереотипу потребує значних зусиль, але коли він набуває вигляду забобону, його засвоєння суспільною свідомістю відбувається напрочуд легко. Оскільки збереження стереотипів ґрунтується на психологічній інертності, їх ломка являє собою непростий процес. В українській свідомості існує, наприклад, стійкий стереотип щодо Кримського ханату, агресія якого, мовляв, мала на меті загарбання українських земель і геноцид українців. При цьому зазвичай поза увагою лишається загальний контекст середньовічних відносин між сусідами і мілітарний характер степової цивілізації кримських татар¹³.

На ґрунті стереотипізації процесів і явищ буйним цвітом розквітає політична й історична міфотворчість. Популярність міфів пояснюється не лише їхньою інструментальною (зазвичай маніпулятивною) функцією, але й зручністю спрощених, прийнятих на віру певних стереотипів масової свідомості. За Р.Бартом, міф „дарує есенціальну простоту; у світі, який він організує, немає суперечностей, оскільки немає глибини”¹⁴. На компенсаційній функції міфу наголошує Е.Баталов: міф може пом'якшувати відчуження людини від соціуму, відігравати роль своєрідного громовідводу. „Соціальна міфологія – це соціетальна психотерапія, яка водночас і зцілює, і віддаляє від реальності, примиряє з нею, спрощує й „приборкує” її, надає суб'єкту упевненості в собі і разом з тим небезпечно завищує його самооцінку”. Міф бере на себе потрібні людині функції, які непідвладні науці і які лише частково можуть виконати релігія й мистецтво – він формує у членів даної спільноти уявлення про спільну долю, задає смисл існуванню даного народу серед інших, сприяє його самоідентифікації¹⁵.

Інша річ, що в залежності від цивілізаційної суті даного суспільства міфи можуть і націлювати на самоствердження, і паралізувати енергію творення, можуть зближувати з іншими народами і віддаляти від них. Американська мрія апелює до кращих якостей людини, орієнтує на підприємливість і самоповагу, російська, хоч і базується на духовності, надміру перевантажена ідеями месіанізму. Що ж до української мрії, яка формувалася в руслі ідей національного визволення, то за умов незалежного державного існування вона виявилася „безкрилою”, оскільки національні еліти не тільки не зуміли надати їй футурологічного спрямування, але й поспішили використати для обґрунтування задованих претензій до сусідів.

Позараціональність міфу і примат у ньому образно-емоційного начала виявляються „запитаними” особливо в часи суспільної нестабільності. І саме в цей час до мови міфів охоче звертаються ідеологи. Незалежно від того, на яких цінностях і яких передсудах базуються штучно сконструйовані політичні міфологеми, вони майже завжди мають у своїй основі опозицію „ми – вони”, протиставлення „героїв” і „негідників”. Застосування евфемізмів, підміна дефініцій виступають як засоби політичної містифікації, яка затемнює справжню суть подій і явищ.

Міфи супроводили процес історієписання в усі часи. Ще Геродот писав про міф як про „прикрашену історичну подію”. Як атрибут людської свідомості й елемент культури міф виконував функцію пояснення незрозумілих суспільних процесів, як вторинна семіологічна система (метамова) він, навпаки, затемнював справжню суть цих процесів на догоду тим чи іншим політичним потребам. Від найдавніших часів і до наших днів наукове історичне знання й міфологізована історична свідомість вибудовуються на різних підвалинах, у них відмінні часові коди й засоби популяризації „вічних істин”.

Історієписання підпорядковане ритмам лінійного часу; досліджуючи минуле, історик виходить на осмислення сучасного й майбутнього за законами раціональності й послідовності. „Безперервність історії, – зазначав А.Тойнбі, – найпривабливіша з усіх концепцій, вибудована за аналогією з уявленнями класичної фізики....Глави історії будь-якого окремо узятото суспільства нагадують послідовні ступені досвіду людини”¹⁶. Що ж до уведення історичних фактів у контекст міфологізованої історичної пам’яті, то воно відбувається в руслі циклічності; його домінантою є повторюваність і постійне повернення до „архетипічних витоків”. На зміну наративу приходять фрагменти, як правило, довільно змонтовані й витлумачені. „Гетеротопія доповнюється гетерохронністю: суперечливі контексти зближуються у просторі й часі вельми довільно...Відбувається „втягнення” минулого у актуальні контексти, що обертається його „осучасненням”, вільними реінтерпретаціями й „новими прочитаннями”...Історичний час віртуалізується й дістає нелінійну багатозначність, яка перестає бути джерелом значущих смислів і починає служити віртуальним розважальним фоном повсякденного комфорту. Історичні образи, перетворюючись у об’єкти споживацтва, самі підпорядковуються тепер логіці споживацьких рейтингів”¹⁷.

Про міфотворчість у формуванні історичної пам’яті пишуть багато, але алгоритм міфотворення в системі історичного знання лишається все ж непроясненим. Погляд на міф як прямий обман фігурує найчастіше, але суті міфотворчості він не розкриває. Ми не часто замислюємося над тим, чому кожна національна культура простежує свої початки у певному історичному каноні, в основі якого лежить культурний міф. Очевидно, тут незримо „спрацьовує” прагнення тих, хто

формує суспільну свідомість, запропонувати людині орієнтири у її складних відносинах з історією й вічністю. По суті міф виконує найважливішу функцію зняття екзистенційних і логічних суперечностей між історично минулим та позачасовим і, отже, допомагає індивіду позбутися страху перед історією. Циклічний час, притаманний міфології, дарує людині не лише зрозумілу їй самотійну форму самовиявлення – ритуал, але й особливу метафізичну звабу й духовну рівновагу¹⁸.

Близькими до істини є трактування міфу як замкнутої символічної системи з власним конструктивним потенціалом. Останній яскраво проявляється на стадії легітимізації націотворчих устремлінь і державницьких ідей. Особливість міфу як складного смислового комплексу в тому, що він не піддається верифікації і спростуванню фактами. Живучість міфів зумовлюється тим, що вони перебувають у позараціональному просторі, експлуатуючи інтуїтивні відчуття й генетично успадковані передсуди. У політичному полі міф виконує поряд з маніпулятивною і своєрідну „обмежувальну” функцію – він задає параметри відокремлення „свого” політичного простору від „чужого”. Саме тому „спростування” міфів виявляється, як правило, невдячною справою – адже вони приймаються „на віру” і вже тому по суті перебувають поза „принципами історії”.

Якщо пильніше придивитися до матриць вітчизняної історичної пам'яті, неважко переконатися, що вони всуціль зіткані з міфів, починаючи з трипільського, через києворуський та козацький, аж до залишково-радянського, з одного боку, й оновленого бандерівського, з іншого. Будь-які спроби розхитати бодай один з цих міфів шляхом раціоналістичних міркувань і неспростовних фактів ані у колі професіоналів, ані на рівні масової свідомості „не спрацьовують”. Насамперед тому, що кожен міф намертво зрісся з певною ідеологією і відповідає цілком визначеним політичним потребам. Тому дискусії на теми історичної пам'яті перетворюються, як правило, у зливу взаємних звинувачень у заангажованості і не підносять рівень історичного знання, а, навпаки, дискредитують його.

Н.Яковенко досить точно визначила джерела функціонування у вітчизняному історичному дискурсі шести-семи своєрідних формул-міфем, що, починаючи з кінця XIX ст., витворювали український національний міф. Від міфу про „вибір” (віри, протекції) через міфему безперервного тяжіння до „возз'єднання” прокладався шлях до пошуку „окупантів” і такого „історіографічного пропагандизму”, який не полишав місця „для буденного життя, для елементів громадянського суспільства, для феномена взаємопроникнення культур і т.ін.”¹⁹. Зрештою утвердився нині домінуючий спосіб тлумачення минулого як пошук прецедентів для підтвердження тих або інших достоїнств українського народу, а відтак і викривлений погляд на історичну науку як на свого роду „національний проект”, який морально зобов'язує дослідника

пропагувати патріотичні цінності. Звідси й суворий, але, здається, справедливий присуд соціолога: „Інтелект України надто загруз в оплакуванні нашого минулого та відсторонений від сьогочасся, об'єктивних оцінок подій та прийняття реорганізаційних рішень щодо майбутнього. Україною управляє так звана політична еліта, а не інтелект нації”²⁰.

„Битви за минуле”: чи можливі компроміси?

Там, де змагаються ідеології, або (ще гірше) замасковані під ідеологічні постулати симулякри, сприйняття чи то реальності, чи то історичних подій неминуче стає деформованим. Стереотипізація, без якої жодна ідеологія не може обійтися – прямий шлях до спрощень і міфотворчості. Вдало скомпонований або пристосований до сучасних потреб старий міф легко стирає грані між історією й ідеологією, історією й політикою. При цьому, як підмітив К.Леві-Строс, міфологічна логіка досягає своїх цілей немовби ненароком, обхідним шляхом, засобом „бриколажу”²¹. Включаються механізми соціально-символічного поза-свідомого, причому у стані політичних протистоянь опора на міф усвідомлюється як внутрішня потреба визначення по лінії „свій – чужий”. Зрештою людина, що самостійно визначає власні пріоритети („орієнтована зсередини”, за Д.Рісменом), сама того не помічаючи, перетворюється на людину „орієнтовану іззовні”, хворобливо залежну від навіювань та ідеологічних впливів.

Утім, подобається це нам чи ні, але без міфу уже неможливо уявити собі символічне поле політики, а без аналізу міфогенези – політичну теорію. Ю. Шайгородський звів у таблицю 15 концепцій міфогенези з переліком деяких їхніх авторів, зазначивши водночас, що обидва переліки не є вичерпними. Виокремлення політичної міфології у самостійну галузь політичної науки лише почалося, але вже очевидно, що „міф мотивує політичну дійсність і водночас стає її складовою”. Поєднуючи раціональне й ірраціональне знання, міф стає інструментом реалізації конкретних політичних завдань – боротьби за владу чи її легітимацію, утвердження нової політичної ідеології тощо²².

Я.Грицак має рацію, коли пише, що історичні міфи відіграють надзвичайно велику роль у націєтворчому процесі. Через свою могутню притягальну силу вони є ефективними засобами творення колективної ідентичності, навіть за умови пасивності реальної чи потенційної спільноти. Держава активно втручається у цей процес, намагаючись у такий спосіб закріпити конгруентність понять „нації” та „держави” й так „уполювати одразу двох зайців” – злегітимізувати саму себе та виховати лояльних громадян. Історики й особливо публіцисти теж не стоять осторонь реалізації цих завдань. „Великим питанням залишається, однак, наскільки історики можуть впливати на кінцевий продукт, навіть якщо вони свідомо ставлять собі таку мету; скажімо, у тих випадках, коли пишуть шкільні програми та підручники з історії”²³.

За умов відсутності консенсусу щодо найважливіших проблем минулого й сучасності, вважає Грицак, українські інтелектуали мають завжди мати перед очима приклад „архітекта нової Європи” Є.Гедройця і постійно вдаватися до самооцінки власної відповідальності. „В Україні неможлива ані повна перемога, ані повний реванш. Хто хоче досягти в ній довготривалого успіху, мусить іти на компроміси”. Спільний культурний простір під силу сформувати лише культурі, бо її вплив неспівставний із впливом політики. А без консенсусу у смисложиттєвих питаннях годі серйозно думати про довготривалу політичну стабільність і модернізацію української економіки²⁴.

Твереза й зважена позиція відомого львівського інтелектуала приваблює реалізмом: примирення полюсів українського політичного життя можливе й досягне лише в руслі демократії, на основі взаємних поступок. Ідея компромісу у його баченні виростає у символ протверезіння і саме тому знаходить підтримку в інтелектуальних колах і на Заході, і на Сході країни. Останнім часом Я.Грицак вкладає її у символічний проект „третьої України” з акцентом на побудові політичної української нації на основі компромісів – аж до пошуку „розв’язок” та взаємних домовленостей на основі федералізму чи двомовності. Ідея загалом продуктивна, тим більше, що і про федералізм, і про двомовність говориться виключно у гіпотетичному ключі, у пошуках альтернативи загрози сповзання України у „третій світ”.

Здавалося б, що озвучення таких ідей у космополітичній Одесі мало б пройти „на ура”. Але сталося інакше: місцевий доцент-історик не тільки емоційно звинуватив галичанина у браку патріотизму, але й „підкріпив” радикально-націоналістичну схему безальтернативного протистояння етнічних українців, „в реальності позбавлених всього”, і „фашизоїдних проросійських сил” категоричним запереченням корисності компромісу. Відкинутою виявилася не лише ідея політичної нації разом з принципами мультикультуралізму, але й сама можливість толерантності у міжетнічних відносинах („національне відродження завжди є дарвіністською боротьбою за виживання між етносами”)²⁵.

Можна було б розглядати цей казус як зайвий доказ того, що обриси „двох Україн” з самого початку були вельми умовними, а чим далі розмиваються до повного зникнення так довго відшукуваних географічних меж. Можна вкотре констатувати, що націоналістичний світогляд принципово безкомпромисний (хоча у наступній вміщений у „Дні” статті О.Музичко все ж знайшов за потрібне пояснити, що відкидає лише „союз вовка з ягням”, не заперечуючи проти „компромісу зі всіма, хто є насправді толерантним”)²⁶. Але уявляється важливішим звернути увагу на тональність обговорення цієї проблеми на шпальтах „Дня”. Хоч Я.Грицак, на відміну від надто емоційного одеського колеги, повівся у цій незручній ситуації гідно й розважливо, дискусія почала набирати обертів саме у руслі заперечення компромісів. Постійний оглядач „Дня” І.Лосєв назвав „вигадки про якийсь „компромис” „синдромом Централь-

ної Ради”, протиставляючи пацифістській позиції останньої рішучість поляків, чехів, прибалтів, які „створювали потужні армії, проводили примусові масові мобілізації й перемагали у війнах за незалежність”. Але якщо сьогодні „компромісу не може бути за визначенням”²⁷, лишається готуватися до „примусових масових мобілізацій”? То хто ж усе-таки виступає в ролі „ідеологічних баламутів”, чи не сам І.Лосєв?

Справедливості заради зауважимо, що у дискусії пролунали й більш тверезі голоси. Ю.Рубан доречно увів її у русло критичного відношення до протиставлення націоналістичного й ліберального підходів до створення держави й нації, доводячи їхню сумісність і взаємодоповнюваність. Він же звернув увагу на невідповідність „нашої національної амбіції” сумним економічним реаліям – український ВВП на душу населення утричі менший, ніж у Польщі чи Угорщині. Потрібна, вважає він, сміливість для критичного погляду на історію й сучасність, а не повторення мантри про „етнічні” й „політичні” нації²⁸.

З останнім твердженням, однак, погодитися важче – подобається це комусь чи ні, проблему політичної нації в Україні рано чи пізно доведеться вирішувати. Інша річ, що за умов, коли в середовищі політиків, істориків, публіцистів існують діаметрально протилежні уявлення про семантику понять „демократичні” чи „антидемократичні” сили, „державницька” чи „антидержавницька” позиція, дискусії щодо шляхів розвитку країни легко виходять на манівці риторичних вправ або ж силових розв’язок. Логіка ціннісних уявлень про політику не може бути однаковою у представників влади й опозиції, коли остання не мислить свого існування поза звичним станом „війни до перемоги”. За умови, що трибуна для вільного обговорення незручних проблем рівною мірою надаватиметься обом сторонам, дискусії слід вітати. Але варто пам’ятати і про „ефект бумеранга” – штучно сконструйована на шляхах неунікненого нібито силового протистояння семантична пам’ять становить реальну загрозу цивілізованим основам співжиття. Формування психологічної схильності до принципової безкомпромісності не можна розглядати інакше як інструмент політичного маніпулювання, украй небезпечного у дезорієнтованому, поляризованому соціумі. У стратегіях історизації є межі, які недопустимо переходити, і навіть натяки на „потужні армії” та „примусові масові мобілізації” колись-таки можуть відіграти роль „спускового гачка”.

Пастки спрощених підходів

Повертаючись до розмови про роль історичних міфів, не можна не звернути увагу на небезпеку стратегій спрощення, які закладаються в основу будь-якого міфотворення. Як апріорна форма мислення, міф прагне до пошуку простих рішень, і тут завжди стає у нагоді замаскований під використання історичного досвіду, але насправді мінімально обтяжений розумінням вимог історизму й об’єктивності, канон. Немає

нічого простішого, ніж створити одіозний образ ворога і, підібравши відповідні аналогії, списати на нього будь-чиї, у тому числі й свої, провини. Ще легше за таким шаблоном вибудовувати легітимізаційні чи делегітимізаційні (залежно від потреби) версії історичного процесу. На якомусь етапі це може дати якийсь тимчасовий виграш щодо посилення впливу історичної науки на стан суспільної свідомості. Але зрештою така стратегія всуціль програшна, як це переконливо показав Г.Касьянов. Що у підсумку дістала Україна, вибудувавши свій історичний наратив „у відповідності з етнічно ексклюзивною, місцями ксенофобською (росіє- і полонофобською), телеологічною, лінійною версією?” З одного боку, це сприяло певній кристалізації української національної самосвідомості, з другого – породило й породжує проблеми з громадянською ідентичністю: „у країні з полікультурною історією та явними культурними відмінностями між компактними регіонами така версія у перспективі є небезпечною”²⁹. Настав час нарешті визнати: етноцентристська в своїй основі схема українського історичного процесу, попри її зовнішню „патріотичну” привабливість, не витримує наукової критики. Більше того, праворадикалів типу О.Музичка вона надихає на висновки про те, що „центризм” як такий невіддільний від усякого історичного знання.

Коли історик-викладач взагалі не уявляє собі некерованої з якогось „центру” історичної науки, вочевидь, йому варто було обрати іншу професію. Хоча, якщо повернутися до розмови про контексти історичної пам'яті, то тут і справді заангажованість часто „вихлюпується через край”. Причини цього піддаються поясненню: адже незалежно від питомої ваги міфологічної складової історична пам'ять – це різновид не наукового, а прикладного знання. Прикладне знання принципово локальне й еkleктичне, вплив практичного (відомчого, меркантильного) інтересу на пізнавальні прийоми тут може бути визначальним. Власних когнітивних основ прикладна наука не створює; „логіка її розвитку задається іззовні”, і тому прикладне знання легко трансформується у набір технологічних рецептів. Щоб вийти поза межі власної службової ролі, прикладна наука повинна постійно співвідносити свої висновки із фундаментальним знанням і коригувати їх³⁰.

Політика пам'яті – це не тільки ефективний (чи не дуже) інструмент самоідентифікації соціумів та індивідів. Це ще й більшою чи меншою мірою співвіднесений із фундаментальним історичним знанням процес вибудовування співзвучних настроям епохи (і певних політичних сил) образів минулого. „Уявлення національної спільності потребує наступності, що сягає углиб часів”³¹. Саме у цій інформаційно-символічній сфері відбувається „битва за минуле” із гострим зіткненням інтересів різних суспільних верств і політичних акторів. Оскільки певним чином змодельоване минуле є цінним символічним ресурсом і має власний мобілізаційний потенціал, його інтерпретації у поляризованих соціумах набирають силу ідеологічної зброї. Хоч навряд чи варто легко-

важити й виконуваними ним функціями соціального захисту, мінімізації травматичного впливу сучасних реалій.

З подачі постмодерністів у сучасній історіографії дедалі частіше можна зустріти твердження на зразок того, що історик має безмежну свободу у виборі способів осмислення й описання реалій минулого. Цей постулат предметно оспорує у своїй книзі „Історичне судження. Межі історіографічного вибору” англійський історик Дж.Горман. Для історії історіографії, якщо вона написана у контексті прагматичної філософії, доводить він, важлива оцінка тих варіантів вибору, який зробили історики минулого, і тих варіантів вибору, яких вони зробити не могли. Межі вибору історика існують, хоча досягнення „узгодженості” в історичних дослідженнях – справа складна. Історики погоджуються один з одним у тому, що одну й ту саму реальність вони досліджують і описують різними способами. Вони бачать тут суперечність і навіть відшуковують алгоритм її розв’язання, але не вважають, що відсутність згоди неодмінно треба долати. Але ж будь-який конфлікт потребує вирішення, інакше саме поняття „історія” втрачає сенс. Історична професія не має власного „конституційного суду”, тому історики мають самі шукати шляхи подолання конфлікту. І при цьому пам’ятати, що війна, в ході якої ми намагаємося прибрати тих, чиї уявлення для нас чужі, далеко не кращий спосіб подолання конфлікту. Необхідний синтез варіантів вибору фактологічного матеріалу, придатних для розуміння прагматичних меж дослідження³².

Історик має постійно пам’ятати і про ті пастки, які принесла з собою своєрідна мода на постмодернізм. Уявлення про історика як пророка, який „передбачає заднім числом”, або як про посередника-медіатора, що мандрує між наукою й мистецтвом, здатне водночас і поліпшувати, і погіршувати імідж історичної науки. Вихід історіографічних дискурсів поза традиційні межі історичного знання імпонує масовій свідомості, створює ефект розкутості, в якому завжди є місце для апріорних ідей і несподіваних висновків. На жаль, саме ідеологізовані й політизовані історіографічні схеми мають найбільший ступінь стійкості, сполученої з інерційністю.

Когнітивне (ментальне) картування, що експлуатує схильність людини керуватися в політичних оцінках насамперед власними суб’єктивними відчуттями і піддаватися навіюванню, стає у такому контексті ефективним засобом маніпулятивного впливу на свідомість. Як можуть створюватися „мапи в головах людей”, переконливо показав Ф.Тер. Україна, належачи до Європи, наголошує він, змушена болісно відшукувати „свій шлях” до неї, оскільки у головах багатьох західних політиків вона й досі присутня як елемент „Сходу”, частина віртуальної Російської імперії чи Радянського Союзу. І причина тут не лише у звичних стереотипах, але й у геостратегічному мисленні³³. За таким же „лекалом” після травневих подій у Львові О.Музичко намагається відшуквати в Одесі, яка, за його власним визнанням, „славиться своєю

толерантністю”, „вогнище сепаратизму, провокаторства, яке розповзається по всій Україні”³⁴.

Історія, отже, тісно змикається з політикою саме на просторі „законів пам'яті”. Тут вона, використовуючи формулу К.Леві-Строса, стає не просто історією чогось, а історією для чогось. Магічний тип масової свідомості, про який ішлося на початку цього розділу, дістає живильне середовище там, де утворюються щілини для розхитування основ стабільності, і саме тут „ідеологічні бійці” відшуковують плацдарми для нав'язування масам своїх версій історії. У такому стереотипі „осучаснення” минулого легко поєднуються максималізм і позірна революційність, прагнення дістати „все і відразу” і комплекси жертви. У ролі компенсаторних механізмів виступають утопічні марення, месіаністські ілюзії, пошук зовнішніх ворогів, ксенофобія. Такому типу свідомості іманентно притаманна амбівалентність: невисокий рівень довіри до владних інститутів сполучається не тільки із завищеними соціальними очікуваннями, але й з підсвідомим прагненням до авторитарної влади.

Проявом такого типу свідомості найчастіше є вербальна агресія. У політичних дискурсах вона виступає у вигляді переважання експресивності над інформативністю, смислової невизначеності, театральності. Метафора театру найчастіше застосовується в парі з іронічними, принизливими конотаціями і містить імплікацію „несправжності” намірів опонента. Як знак несприйняття Іншого використовуються політичні ярлики та образливі інвективи.

Уже в ході політичної кризи 2004 р. доволі наочно виявилася схильність українського політикуму до застосування морбальних метафор, тобто таких, які використовують стереотипи „хворого суспільства”. Метафори, створювані за цим зразком, мають переважно емотивний характер і об'єднуються концептуальними векторами агресивності й тривожності. Інвективні ярлики, евфемізми, образливі метафори послідовно переводили політичний дискурс на рейки агональності, стерши грань між дозволеним і недозволеним у політичній взаємодії. Маніпулятивні технології виявилися дієвими – за даними Центру Разумкова у квітні 2005 р. наявність розколу в українському суспільстві (поділ на дві ворогуючі частини) визнавала майже половина (47,4%) громадян³⁵. Але замість того, щоб мінімізувати розбіжності, політичні сили, які здобули перемогу в ході „помаранчевої революції”, знов вдалися до конструювання „образу ворога” в ході парламентських виборів 2006 р. Відмінності у зовнішньополітичних, мовних орієнтаціях, у ставленні до радянського минулого, до статусу ОУН – УПА тощо подавалися тепер уже як ознаки „цивілізаційного розколу”. „Український Захід” зображувався як бастион демократії й патріотизму, а „антиукраїнський Схід” – як оплот антизахідництва й ірраціонального русофільства. Це не могло не призвести до поглиблення протистояння, наслідки якого виразно даються взнаки й сьогодні.

Судячи з передвиборних заяв В.Януковича, можна було гадати, що керівництво Партії регіонів усвідомлює небезпеки поширення тих „моделей минулого”, які створювалися в часи президентства В.Ющенко. Однак досить увімкнути телевізор, щоб переконатися: у політиці пам'яті, як і взагалі у конструюванні картин історичного минулого, домінують ті ж стереотипи, міфи, ярлики. Щоб не наводити багато прикладів, варто послатися лише на факт появи на державному телеканалі в програмі С.Шустера „свободівця” Ю.Михальчишина, відомого своєю заявою про запланований похід „бандерівської армії” на Донецьк (з нецензурною лайкою на адресу влади). У цивілізованому соціумі діяча такого ґатунку принаймні змусили б вибачитися. У нас же цей кандидат історичних наук (чого варта лише назва його дисертації „Трансформація політичного руху у масову політичну партію нового типу на прикладі NSDAP і PNF”) відкрито пропагує стратегію використання політичних технологій фашизму й націонал-соціалізму для творення антисистемних партій і закликає українців не працювати, оскільки „увесь національний продукт привласнюється окупантами та їхніми лакеями з метою подальшого геноциду нації”³⁶. „Засвітившись” у ганебній травневій акції „свободівців” у Львові, він же із задоволенням констатував, що місто підтвердило репутацію „Бандерштадту”.

Здається, влада належним чином не усвідомлює, що хронічна неувага до гуманітарної сфери і навіть підігривання націонал-радикалам нівелює її ж власні запевнення щодо консолідаційних намірів. Націоналістична ідеологія має одну виразну особливість: націоналіст вважає єдино вірною й справедливою лише власну систему поглядів і не схильний до визнання власних прорахунків і помилок. Примиренське ставлення до праворадикальних заяв не наблизить західноукраїнського виборця до сповідуваної Партією регіонів системи поглядів, але на Сході і на Півдні вона має всі шанси стрімко втрачати своїх прибічників. Але й це не головне: гірше те, що в фундамент суспільної свідомості закладається небезпечний розрив між налаштованістю на європейські, універсалістські в своїй основі цінності й ізоляціонізмом і апріорною ворожістю до всього російського у представленні історичного минулого. Вплив на незміцнілу дитячу психіку у цьому напрямі особливо небезпечний: адже те, що з дитинства міцно вкарбовується у свідомість людини, як правило, визначає її світогляд і поведінкові стереотипи упродовж всього життя.

Сказаним зумовлена необхідність більш уважного погляду на сам феномен історичної свідомості. Діахронічний аспект самоідентифікації, про який ішла мова вище, диктує потребу у заглибленні у саме ті її пласти, які впливають на мотивації й процеси соціалізації. Спробуємо простежити, який вплив на самопочуття людини справляє контекст буття її далеких пращурів? Яке місце займає Історія у сучасному символічному просторі? Як співвідносяться поняття: історична свідомість, історична культура, історична пам'ять, історична ідентичність?

2. Самоідентифікація у контакті з Історією: історична свідомість

Що таке історична свідомість?

Категорія „історична свідомість”, яка належить до розряду часто вживаних не лише у політичних та наукових дискурсах, але й на побутовому рівні, є, однак, чи не найменш концептуалізованою у предметному полі історичної науки. У вітчизняній термінопрактиці це є тим більш дивним, що ця категорія – одна з тих небагатьох складових понятійного інструментарію соціогуманітаристики, які знайшли своє місце у Конституції України. Фахівці вважають категорію „історична свідомість” ключовою в системі дидактики історії. Але якщо це так, то не лише структура і функції історичної свідомості, але й її вікові, ситуаційні, регіональні особливості заслуговують в аналізі ідентифікаційних практик на значно більшу дослідницьку увагу.

Історичну свідомість часто розглядають в одному ряду з історичною пам'яттю – аж до цілковитого ототожнення обох понять. Навряд чи такий підхід можна визнати коректним. Історична свідомість – поняття незрівнянно ширше і за часовими, і за просторовими параметрами. Воно глибше укорінене в духовній сфері соціуму, а на рівні індивіда створює більш тривку і водночас менш підвладну стороннім впливам систему світобачення. В історичній свідомості закарбовується широкий спектр знань – як упорядкованих системою освіти чи культурним оточенням, так і одержаних з випадкових джерел або сконструйованих самостійними зусиллями. Можна погодитися із тими соціологами, які розглядають історичну пам'ять як „сфокусовану свідомість”³⁷. Фокус тут створюється, як правило, цілеспрямованими зусиллями інтелектуалів та політиків, і саме він справляє вирішальний вплив на формування того чи іншого різновиду ідентичності.

Е.Тоффлер вбачав у спроможності знаходити та зберігати спільну пам'ять еволюційне досягнення людського виду. Первісна людина мусила зберігати приватну пам'ять в умах старійшин племен чи мудреців і передавати її наступним поколінням через розмову, пісню, молитву. Індустріальна фаза Другої хвилі розповсюдженням писемності вийняла суспільну пам'ять із черепної коробки і розмістила її в музеях і бібліотеках. Суспільна пам'ять стала предметною, зануреною в артефакти, книжки, газети, платіжні відомості, фотографії та плівки. Але водночас Друга хвиля заморозила суспільну пам'ять, бо символи в газетах та на плівках лишалися статичними. Лише Третій Хвилі виявилось під силу вивільнити свіжу культурну енергію. Із появою комп'ютера і кабельного телебачення стали очевидними смерть індустріалізму й народження нової цивілізації. Водночас виявилось, що „світ, який швидко утворюється від зіткнення нових цінностей і технологій, нових

геополітичних відносин, нових стилів життя і засобів сполучення, вимагає абсолютно нових ідей, класифікацій і концепцій”. І хоч „ніяка метафора не освітить усю історію всебічно”, лише гуманітарне знання здатне протидіяти фанатизму³⁸.

Вбудована в систему гуманітарного виховання історична пам'ять проблематизує ставлення до минулого, перетворює значимі події з історичного досвіду на інструмент впливу на суспільну свідомість з метою збереження культурних і моральних традицій соціуму й мінімізації травмуючого впливу повсякденності. Якщо розглядати історичне пізнання як когнітивний процес, а історичне знання як його конкретний результат, то історична пам'ять цілком вписується у цю переважно емпіричну стадію осмислення досвіду. Історична свідомість перебуває на вищому щаблі – вона є опосередкованим результатом ціннісно-психологічного впливу знання на систему світобачення, емоції, мотивації, поведінкові стереотипи. Саме історична свідомість як уже сформований ментальний конструкт допомагає, за Ю.Вільчинським, шукати документальні підтвердження відповіді на питання „коли?” та „звідки?” і вписувати свій родовід в історичну канву³⁹.

Далеко не завжди, однак, вдається чітко окреслити параметри історичної свідомості та межі її інструментальної функції. Навіть найкращі її визначення хибують або на деяку абстрактність, або на дещо надмірну емоційність чи метафоричність. Класичним вважається визначення К.Е.Яйсманна – історична свідомість це „внутрішній зв'язок інтерпретування минулого, розуміння сучасного й окреслення перспективи на майбутнє”. Й.Рюзен конкретизує його у такий спосіб – *„це сукупність ментальних (емоційних і когнітивних, естетичних, моральних, несвідомих і свідомих) операцій, через які досвід часу в медіумі пам'яті перетворюється на орієнтування життєвої практики”*⁴⁰. І хоч сам автор вважає це визначення „свідомо узагальненим”, воно містить максимум конкретики, бо акцентує увагу і на діяльності пам'яті, і на її ментальних особливостях, і на завданнях практичного орієнтування. Саме у Й.Рюзена знаходимо стислий і водночас ґрунтовний виклад теорії історичної свідомості з аналізом її змісту, функцій, відповідних історичних топосів.

Звернемо увагу на деякі, найбільш суттєві моменти у теорії Й.Рюзена, які допомагають з'ясувати відмінність між традиційними й новітніми підходами до аналізу історичної свідомості. Спочатку, зауважує він, йшлося про „рецепцію” історії – історичну свідомість розглядали як своєрідну ментальну посудину, яку можна було наповнювати „історією” залежно від поглядів реципієнтів. Надалі прийшло розуміння того, що зміст історичної свідомості – продукт усвідомлених дій і що саме вона виступає як таке місце продукування історичних знань, в якому вони набувають здатності життєвого орієнтування. Водночас виникла додаткова потреба в емпіричних знаннях: як конкретно виглядає історична свідомість у дітей, молоді, дорослих, в різних регіонах і в різ-

них ситуаціях. Яку роль вона відіграє в політиці і в повсякденному житті і як її можна розвивати чи підтримувати?

Для Рюзена очевидно: досліджувати потрібно не просто „змісти” історичної свідомості, але ті форми, позиції, цінності, прерогативи, ментальні чинники, які надають цим змістам сенсу й значення з погляду окремого суб’єкта чи групи. Як діяльність пам’яті історична свідомість звертається до досвіду, але й сам цей досвід перебуває під впливом того чи іншого інтерпретування або очікування. Якщо історія – це синтез внутрішнього й зовнішнього, реального й фіктивного, предметного й інтенційного, емпіричного й нормативного, то історична свідомість – це процес і результат цього синтезу. Те, що здійснює історична свідомість через пам’ять, можна коротко назвати „формуванням змісту через часовий досвід”. Духовне освоєння світу відбувається через такі ментальні процедури: *сприймання* минулого як відмінного досвіду, його *інтерпретування* через систему відповідних пояснень і *орієнтування* людей у життєвому просторі на основі одержаних знань. На такій основі формується історична культура як практично дієва артикуляція історичної свідомості в житті суспільства та система дослідження історії уявлень про минуле. А також історична ідентичність як рефлексивне відображення історичної свідомості у часових змінах і в соціальних діях.

Пояснювально-прогностична функція історичного знання вирішальною мірою залежить від якості інтерпретування минулого й максимальної об’єктивності систем орієнтування. При цьому доводиться рахуватися з тим, що за самою своєю природою історичне знання слабо піддається логіці верифікації. За В.Фінном, тут не діють аксіоматичні побудови й дедуктивні процедури, а висновки ґрунтуються не на доведенні, а на аргументації. Ці висновки не можуть претендувати на абсолютну достовірність, вони лише правдоподібні і в кожному конкретному випадку потребують уточнень і роз’яснень. Чотиризначна логіка, яка допомагає у визначенні ступеня правдоподібності висновків історика, не задовольняється лише аргументами „за” або „проти”; вона включає і ситуацію невизначеності, коли одночасно працюють аргументи „за” і „проти”, і констатацію факту відсутності аргументів. Звідси розмитість і неоднозначність практично всіх історичних понять⁴¹.

Якщо спробувати на цій основі сформулювати власне бачення змісту історичної свідомості, то воно виступатиме як специфічна форма духовного освоєння минулого – та, яка надає суб’єкту можливість самостійно аналізувати плін історії і на цій основі самовизначатися у часі і в просторі. У найширшому сенсі під цю формулу правомірно підводити усе розмаїття форм, в яких соціум усвідомлює та відтворює свій рух від минулого до майбутнього. Отже, основним предметом рефлексії історичної свідомості є об’єктивні відносини міжпоколінської, міжкультурної, міжетнічної спадкоємності. А

її практичні функції реалізуються у комунікаціях, які підживлюють пам'яттю про минуле уявлення людини про світ і своє місце у ньому.

У суспільствах з виразними регіональними відмінностями і з різним досвідом історичної пам'яті історична свідомість в ідеалі має виконувати консолідаційну функцію. Об'єднані спільною національно-громадянською ідентичністю люди прагнуть відшукувати в минулому ті смисложиттєві орієнтири, які формують спільні інтереси й оптимістичне бачення майбутнього. Адже, якщо використати дохідливу формулу Й.Рюзена, конкретне й реальне людське життя являє собою балансування людини на канаті часу, натягнутому між „уже ні” і „ще ні”⁴². Керована нормами й цінностями сила людської волі має спрямовуватися на те, щоб брати з минулого кращий досвід, освоювати його в сьогоденні й передавати нащадкам.

На практиці, однак, на процес формування історичної свідомості виразно тисне не стільки сам минулий досвід, скільки його політичні й ідеологічні інтерпретації. У травмованих соціумах образами минулого часто відводиться не лише роль своєрідних захисно-компенсаторних механізмів, але й пряма легітимізаційна (чи, навпаки, делегітимізаційна) функція. Вибудовуючи спрощені, зрозумілі сучасникам образи минулого, недобросовісні інтерпретатори або намагаються зняти з їхнього сумління тягар колективних провин, або відводять негативну енергію убік уявного „ворога”. І в тому і в іншому випадку розрахунок на стимулювання процесу колективного самоочищення зазвичай буває оманливим. Актуалізоване у такий спосіб минуле вибудовує нові кордони на теренах колективної пам'яті, і ці розподільчі лінії здатні вже на орієнтаційній стадії вносити додаткову напругу в суспільство. За П.Нора, монополія історика на інтерпретацію минулого здатна сакралізувати останнє, перетворювати пам'ять або на релігійний катехізис, або на знаряддя війни⁴³.

Історична свідомість, отже, виконує важливу місію посередника між минулим, сучасним, майбутнім і у цьому сенсі є не тільки важелем соціалізації індивіда, але й інструментом конструювання колективних ідентичностей. Але її реальний стан у кожному конкретному суспільстві визначається діями суб'єктів символічного конструювання – держави, інтелектуалів, громадянського суспільства. Саме від них у кінцевому рахунку залежить, за Рюзеном, міра „зближення з емпірією” – наявність чи відсутність дистанції між історичним знанням й історичною пам'яттю і, зрештою, ступінь використання минулого в політичних цілях. А чутливість громадськості до опрацювання сфери й стратегії історичної пам'яті визначає параметри домінуючої у даному соціумі історичної культури. Остання виступає як практично дієва артикуляція історичної свідомості і має власні естетичний, політичний і когнітивний виміри. Саме вона визначає характер і зміст „міжпоколінського перенесення норм, цінностей та ідей”⁴⁴.

Формування історичної свідомості

Процес формування історичної свідомості можна представити у вигляді безперервного наповнення своєрідних риторичних резервуарів, в яких водночас відбувається структурування минулого у певній ціннісній ретроспективі. Зрозуміло, що в цих резервуарах насамперед опиняються ті сюжети, які здатні справляти емоційний вплив на свідомість людини. Відчуття безперервного плину історії у такій подачі зникає, натомість у політичному обігу змінюють один одного вихоплені з контексту фрагменти й осучаснені в міру здібностей авторів картини. Надалі події розвиваються за алгоритмом бодріярівського „принципу симуляції”. Стирання межі між бажаним і дійсним створює свідомісні симулякри, в яких грані між минулим, сучасним і майбутнім виявляються стертимими. Зрештою людина опиняється у просторі міфів, а цей простір взагалі не потребує осмислення реалій сучасності, оскільки непропорційно густо заповнений минулим.

Чи означає це, що орієнтаційна місія, яку виконує історична пам'ять, всуціль негативна? Ніякою мірою. Людство не виробило кращого механізму міжпоколінської передачі інформації, трансляції ідейних настанов і моральних цінностей, ніж той, який перебуває у когнітивному просторі історичної науки. Циркулююче у суспільстві історичне знання – орієнтир, який допомагає соціуму й індивіду знаходити своє місце у швидкоплинному світі, розуміти закони розвитку історичного часу і масштаби соціального простору. „Минуле, що мислиться, відчувається й переживається, зумовлює наше ставлення до спадщини. Історичне мислення формує наші ціннісні орієнтації, вказує на те, що ми найбільше шануємо, до чого ставимося байдуже і чого прагнемо уникати”⁴⁵. Зрештою, кожен індивід екстраполює одержану інформацію на себе, осмислює її відповідно до досвіду власної родини. Історія, дотепно зауважував В.Ключевський, „вчить навіть тих, хто у неї не вчиться; вона їх провчає за невігластво й зневагу”⁴⁶.

Минуле зринає у суспільній свідомості як продукт інтерпретацій, але створені людською уявою моделі й образи живуть своїм життям, і тривалість їхнього життя прямо залежить від того, наскільки ці моделі відповідають запитам сучасності. Психотерапевтична дія образів минулого визначається здатністю бути інструментом адаптації до складних реалій сьогодення. В ідеалі на такій основі відбувається якщо не процес колективного самоочищення, то в усякому разі акт порозуміння чи прощення. Актуалізоване у такий спосіб минуле здатне знімати напругу в суспільстві, але незважені моделі можуть давати й зворотній ефект.

А.-М.Тьєсс бачить високу місію історичного знання у здатності *regere fines* – проводити кордони й розподільчі лінії. П.Бурд'є, якому належить уведення терміна у „кордонний простір”, бачив сутність конфлікту навколо трактувань минулого у боротьбі за монополію на право

„відкривати очі” й „прищеплювати віру”, право примусу до знання й визнання, право давати легітимні визначення кордонам, які перетинають соціальний світ. *Refere fines*, акт, який полягає у „проведенні прямих розподільчих ліній” – це, по суті, боротьба за право на розведення внутрішнього й зовнішнього, царства сакрального й царства профанного, на визначення своєї й чужої території. Як колись монархам, сьогодні історичній науці призначена висока місія „бути експертами у важливих політичних і соціальних сферах”, моделювати й прогнозувати майбутнє⁴⁷.

„Робота пам'яті”, отже, виконує важливу місію посередника між минулим, сучасним, майбутнім і є важливим важелем соціалізації індивіда. Інша річ, що в сучасних переобтяжених величезною кількістю інформації суспільствах на людину тисне величезний апарат ідеологічного примусу. Кожна політична сила намагається „по максимуму” використати підвладний їй інформаційний простір. Продукування історичного знання теж поставлене „на потік” – з усіма позитивами й негативами, які супроводять будь-яке „серійне виробництво”. А відтак „локуси пам'яті” неминуче перетворюються у конфліктні зони.

Не випадково Європа, ще недавно розділена кордонами й ідеологічними упередженнями, наполегливо вибудовує не лише механізми примирення, але й своєрідну „стратегію коригування пам'яті” – насамперед як систему упередження конфліктних ситуацій, що можуть виникати на ґрунті „недоосмисленого” минулого. „Якщо ми хочемо мати Європу, їй потрібен „пам'ятевий кодекс, а не просто сума національних історій”, вважає, приміром, французький історик Ф.Жутар⁴⁸. Інструментарій європейської „пам'ятевої історизації” надзвичайно широкий – від двосторонніх комісій істориків до спеціальних заходів „підтримання миру”, від заснування „інститутів пам'яті” та спеціалізованих музейних установ до винесення спірних питань на розгляд міжнародних організацій – Ради Європи, ОБСЄ тощо. Інколи навіть здається, що неупереджений науковий аналіз починає підмінятися правовим чи адміністративним регулюванням. І все ж кодифікована „спільна європейська пам'ять” поки що лишається добрим побажанням.

Нічого дивного у цьому немає – національний інстинкт, не кажучи вже про сформовану національну ідентичність, непідвладний навіть найуспішнішим політичним проектам. Складний і суперечливий історичний процес, в якому добро і зло можуть співіснувати навіть у діях окремої людини, а перемоги часто невіддільні від поразок, у просторі дозованої пам'яті постає, як правило, у чорно-білому зображенні. Осучаснені ідеальні схеми не передають не лише атмосферу епохи, але й нюанси світовідчуття людей, в душах яких почуття обов'язку постійно змагалось із інстинктом самозбереження. З позицій сучасності легко „засуджувати” минуле, пропонувати інваріанти, відверто моралізувати. Але кому дано збагнути породжувану насильством психологію людини, затиснутої в лещата реальної чи уявної безвиході? В історії

кожного народу є сторінки, які викликають почуття жалю або сорому. Але право судити когось мають лише сучасники, для нащадків же головне – відчутти суспільний контекст тієї чи іншої епохи і по можливості утримуватися від категоричних суджень.

Саме тому лише історики у всеозброєнні сучасного соціогуманітарного знання, а не владні структури й політичні сили, мають визначати рамки й пріоритети політики пам'яті. Найчіткіше цю позицію формулюють французькі науковці, які 2005 р. створили Комітет нагляду за публічним використанням історичної науки. Наука, доводять вони, „не є об'єктом якоїсь юрисдикції. У вільній державі ані парламент, ані судова влада не мають юридичного права встановлювати юридичну істину”. Прийняття французьким урядом кількох „законів про пам'ять” стало причиною гострих конфліктів, аж до відставок, судових позовів, петицій та демонстрацій⁴⁹.

Що ж до модних стратегій „примирення”, то вони можуть бути „палицею з двома кінцями”. Навіть Іспанія, де ця стратегія довго фігурувала як зразкова, нині демонструє доволі скептичне ставлення до ідеї „пам'ятевого консенсусу”. Асоціації повернення історичної пам'яті вважають некоректним і небезпечним замовчування злочинів проти людяності, скоєних франкістським режимом. У цій державі новий консенсус нині базується не на імперативі забуття й урівнювання катів і жертв, а на потребі „воскрешати не єдину пам'ять, а множини пам'ятей”⁵⁰.

Ця проста істина, однак, слабо усвідомлюється у сегментованому, поляризованому українському соціумі. В дискусії про відтворення минулого в історичній пам'яті втягнуті величезні маси людей – від політиків і професійних істориків до школярів. Утім, відносний консенсус у питанні про роль історичного знання існує лише на рівні визнання його визначального впливу на процеси соціалізації молодого покоління та виховання патріотизму. Але вже саме бачення патріотизму демонструє наявність у суспільстві безлічі розподільчих ліній. Для когось патріот – це насамперед захисник етнокультурних надбань віками поневоленого народу. Інші вкладають у це поняття відкритість до загальноцивілізаційних надбань, вміння йти у ногу з часом, бачити перспективу, жити у злагоді з оточенням і власною совістю.

Дихотомія історичного знання

У сучасному когнітивному просторі стикається багато різноспрямованих підходів у питанні про те, чим є історичне знання – інформацією про події, що відбувалися в минулому, орієнтаційною матрицею для коригування суспільних настроїв чи набором довільно вибудуваних істориками конструкцій задля творення наперед заданих легітимаційних схем. Значною мірою ця різноспрямованість визначається тим, що не завжди проводиться чітка грань між науковим і т.зв „ужитковим” істо-

ричним знанням. Л.Зашкільняк близький до істини, коли говорить про „неунікненну *дихотомію історичних знань*: з одного боку, вони є продуктом певної соціально-культурної спільноти, яка прагне усвідомити й злегітимізувати себе, посівши відтак своє місце серед інших соціальних спільнот (колективів, націй, держав тощо); з другого боку, вони з необхідності прагнуть вийти за рамки цієї спільноти й усвідомити себе в загальнолюдському вимірі, у порівнянні з іншими. Звідси й нерозв'язна епістемологічна суперечність між соціально-культурною залежністю, схильною до ідеалізації себе та своєї спільноти, і загальнолюдським поглядом на світ, де „я” і моя спільнота взаємодіють з іншими „я” і спільнотами. І, на жаль, не завжди виглядають привабливо”⁵¹.

Інша річ, що ані ця дихотомія не є неунікненою, ані епістемологічна суперечність не така вже й нерозв'язна. Надзвичайно низький рівень національної самокритики в українському суспільстві знайшов свій найбільш кристалізований вияв у створенні вкрай ідеологізованої схеми історичного процесу, в якій майже непогрішний український етнос незмінно постає у ролі жертви „зловорожих” сил, а його вклад у загальнолюдську культуру значною мірою нівелюється внаслідок того, що був зроблений „чужими” мовами. Варто ввести вкрай героїзовану козацьку історію у реалістичний контекст пізньосередньовічного й ранньоновочасного варварства із притаманною йому жорстокістю, щоб зрозуміти небездоганність спрощених схем витоків української Руїни і її сумних наслідків, зазвичай пов'язуваних виключно з російським імперським впливом. Ще важливіше нарешті усвідомити: той символічний (і матеріальний також) ресурс, за володіння й управління яким сьогодні ведуть відчайдушну боротьбу українські еліти – це спадок УРСР, в міфологізованій історії якої більшість новітніх інтерпретаторів не бачить нічого, окрім державного терору.

Усякий міф прагне до позаісторичного, мінімально обтяженого проблемами, канону. Доводиться визнати, що саме таким є сучасне, всуціль міфологізоване й до краю спрощене бачення радянського історичного досвіду України. Лінійна, телеологічна, етноцентристська в своїй основі схема українського історичного досвіду набула інструментального значення. Наші еліти навчилися вправно оперувати потрібними їм „образами минулого”. Але неподолане завдяки цьому минуле завжди виявляється в змозі „помститися” тим політикам і історикам, які відсепаровують факти на догоду цьогохвилинним потребам. А в суспільстві „страждальний” дискурс поглиблює відчуття втоми, глибинний дискомфорт, підживлює соціальний фаталізм.

”Оборонна психологія” міцно вкарбувалася в історичну пам'ять українського народу. Багатовікова залежність і вироблений на цій основі комплекс меншовартості спричинилися до того, що його героями найчастіше ставали не видатні мислителі, не вчені із світовим ім'ям, не творці архітектурних шедеврів, а „незламні борці”. Поволі мислення в бінарних, конфронтаційних категоріях стало домінантою українського світосприй-

мання. І це можна зрозуміти і для якогось етапу навіть виправдати – адже й сам „український проект” був здійснений лише у контексті жорсткого протистояння. Не було ні найменшого шансу на здобуття української незалежності в мирному руслі демократичного розвитку. Вона могла стати витвором або війни, або революції, або їх обох, і саме на цих шляхах вона здобувалася у 1917 – 1920 рр. Але оскільки ця боротьба не увінчалася успіхом, а розчленування України навіть поглибилося, „травмована свідомість” дістала додатковий регіональний вимір.

Те, що різні частини України упродовж століть перебували по різні боки державних кордонів, наклало такий виразний відбиток на типи регіональної самосвідомості, що оцінки всіх доленосних для України історичних подій і визначних історичних постатей у регіональному колективному баченні виявляються гостро відмінними. Найменш упереджений серед російських українознавців А. Міллер навіть вважає, що тут сформувалися й існують досі дві українські ідентичності, які відрізняються не тільки за мовними уподобаннями, але й за тим образом минулого, який лежить у їхній основі (надалі він, щоправда, визнає, що конкурують не так територіальні ідентичності, як відмінні різновиди націоналізмів). Але вісь протистояння окреслена чітко: західноукраїнці дивляться на східноукраїнців як на об’єкт соціальної інженерії й зіпсованих чужим впливом і навпаки. За оцінкою Міллера, президенти Кравчук і Кучма намагалися зменшити розрив між двома типами української ідентичності, проводячи обережну, на вигляд суперечливу, політику формування ідентичності. Ющенко різко посилив націоналізаторський курс, поглибивши протистояння в суспільстві⁵².

Як сформувати на такій основі спільний ціннісно-культурний простір, поки що сказати важко. Адже, як точно підмітив Г. Гребенник, „європейський досвід пам’яті – „подолання травматичного минулого”, наш вітчизняний – відтворення непримиренності”⁵³. Непримиренність підживлюється як успадкованою „подвійністю” й гібридністю регіональних самоідентифікацій, так і невтомно пропагованим правим спектром політичної думки негативізмом щодо радянської спадщини і всього того, що формувало систему світосприймання старших поколінь. Не встигнувши як слід сформуватися, громадянсько-територіальні ідентичності зазнали руйнівного впливу штучно нав’язуваних „заперечувальних”, негативістських підходів. Нові міфологеми розквітають буйним цвітом, тому що завжди існує можливість спекуляцій на ідеях „повернення” і на зовнішніх впливах („п’ята колона”, „чорний піар”, „чужі політтехнології”). Останнім часом дістала своєрідне „друге дихання” глибоко закорінена в українській самосвідомості міфологема „зради” – за нових умов вона виявилася зручним інструментом поділу на „своїх” і „чужих” і водночас перешкоджання ідеям розвитку, самодостатності, обстоювання власної позиції. Риторика „захисту демократії” маскує кроки у напрямі утвердження принципів політичного сектантства. Під запитання ставляться самі поняття індивідуальності і прав людини.

Доволі цікаво, відштовхуючись від „тричленної” формули Й.Рюзена (спочатку вона була чотиричленною, з уведенням поряд із сприйманням відмінного досвіду, інтерпретаціями й орієнтаціями ще й мотивацій), простежити впливи різних чинників на неоднозначні процеси формування вітчизняної історичної свідомості. Спочатку пильніше придивимося до відмінного досвіду. Український політичний проект набрав зримих обрисів майже одночасно, наприкінці ХІХ ст., в обох розділених кордоном частинах України. Але умови, за яких він викристалізовувався, були відмінними, і це не могло не накласти виразний відбиток на структуру історичної свідомості.

У Галичині – відсталій периферії Австро-Угорщини – був значно вищим порівняно з підросійською частиною України рівень політичних свобод, але представники українського етносу зазнавали подвійної етнічної дискримінації – всі ключові позиції в краї були віддані полякам. Етнічне протистояння тут було постійним фоном суспільного життя, а напруга конфліктності час від часу проривалася терористичними актами. Коли після Першої світової війни край опинився у складі Польщі, відверто антиукраїнська дискримінаційна політика, репресії, депортації довершили справу формування історичної свідомості на основі чіткого розмежування на „своїх” і „чужих” за ознакою етнічності. Етноцентризм за таких умов не міг не стати альфою й омегою галицького світосприймання, і його вплив гостро відчутний і сьогодні. Безумовно, має рацію Я. Грицак, коли пише, що галичанин не лише свідомий своєї національної ідентичності, але й уважає її за центральну вісь, навколо якої крутиться увесь його світ⁵⁴.

Навряд чи когось може дивувати той факт, що і сьогодні у свідомості населення Галичини досить глибоко закоріненими лишаються стереотипи „українського П'ємонту” і претензії на роль головного ретранслятора української національної ідеї. Той міфологізований образ колективного Я, який склався у свідомості більшості західноукраїнської еліти, парадоксально сполучає однозначний вибір на користь Заходу як з архаїчними традиціоналістськими установками на „відродження”, так і з ностальгічними настроями. Більшість населення західного регіону віддає перевагу етнічним традиціям і зразкам поведінки, причому етнічна „ми-свідомість” підміняє або витісняє інші форми самоідентифікації. Фольклорне розуміння народу як носія особливих чеснот і романтизована патріархальність сполучаються зі своєрідним „охоронним консерватизмом”, а пануюча ідеологія націонал-радикалізму ґрунтується на пріоритеті українськості з-поміж інших цінностей. Для такого свідомісного стереотипу значно більше важать уявні структури символічної ідентифікації, ніж вироблення реальних механізмів досягнення тих чи інших програмних цілей, які б забезпечували "включеність" України у сучасний світ.

Інший стереотип світосприймання домінує у тій частині України, яка свого часу входила до складу Російської імперії. Українці тут не роз-

глядалися як окремий етнос, а вважалися однією з „трьох гілок” російського народу. Попри сильний русифікаторський тиск представники її еліти на особистісному рівні не відчували себе ущемленими, а отже, розроблюваний окремими ентузіастами „український проект” не дістав багато прихильників. Не в останню чергу цим була зумовлена поразка Української революції 1917 – 1920 рр.

Надалі правляча еліта СРСР доклала чималих зусиль для заміщення недосформованої української ідентичності безнаціональною „радянською”. Створення в регіоні потужної промислової бази й урбанізаційні процеси довершили асиміляцію українців і значне заміщення кадрів промисловості та управлінців іноетнічним елементом. Не випадково й сьогодні доволі слабка регіональна ідентичність (чим далі на Схід України, тим більше) має тут виразну „патерналістську складову”, успадковану від російської національної свідомості. Відсутність у східних еліт об’єднуючої символічної складової компенсується, з одного боку, залишковою „радянськістю”, а з другого – своєрідним „регіональним патріотизмом” на клановій та клієнт-патрональній основі.

Не дивно, що як на елітному, так і на масовому рівнях у південно-східному регіоні України реєструється переважання „слабких”, а то й симулятивних різновидів громадянської ідентичності, в яких підспудно присутні модуси втрати й відстороненого негативізму. Цей тип ідентичності не меншою мірою, ніж західноукраїнський, є споглядальним і пасивним; резерв його пристосування до життєвих реалій уявляється справді невичерпним. Розосередженість осей орієнтацій виступає засобом підтримання відносної стабільності, але водночас затемнює уявлення про ціннісні пріоритети. Нерозвинутість, а відтак і неефективність демократичних інститутів створює живильний ґрунт для корпоративізму на тіньовій основі, породжує тягу до „порядку”, наведеного „сильною рукою”. У системі корпоративно-олігархічних відносин ті національні цінності, які живляться етнічністю, опиняються на периферії свідомості. Але й нові універсалістські пріоритети далеко не завжди знаходять для себе сприятливий ґрунт.

Донбас – найбільш показовий, хоч і не типовий приклад регіону, етнічна структура якого не відіграє помітної ролі у соціальній стратифікації. За І.Кононовим, головним її елементом є „велике ядерне утворення – українсько-російська домінуюча етнічна коаліція. Це утворення виникло внаслідок зближення ціннісних уявлень українців та росіян, формування синтетичних українсько-російських явищ в культурі регіону, зламу ендогамного порогу між цими етнічними групами”. На відміну від Галичини, яка „створила майже герметичне по відношенню до України символічне середовище” з акцентом на етнічності, у Донбасі головним стрижнем соціальної структури завжди були не етнічні, а соціально-економічні ієрархії⁵⁵.

Зрозуміло, що Донбас і Галичина – полюси, які дають лише приблизне уявлення про стан історичної свідомості в регіональному вимірі.

Спроби провести географічну межу між „двома Українами” ніколи не мали успіху, а тенденцією останнього часу є помітне розмивання і тих умовних координат, якими цю межу прийнято визначати. Німецька дослідниця К.Ціммер, безумовно, має рацію, коли пише про Львів і Донецьк як про „два екстремуми” – „жоден з них не є репрезентативний для більшості території України, тобто вони не є bona fide уособленням „західної України” і „східної України”. Взагалі, на її думку, регіональними відмінностями надуживають, коли в такий спосіб дехто намагається змалювати символічний кордон між добром і злом⁵⁶. Але ж промовистим фактом є і те, що галицький різновид історичної свідомості справляє суттєвий вплив на політичні орієнтації в регіоні, що засвідчив, зокрема, успіх праворадикальних націоналістичних сил на місцевих виборах 2010 р.

Мова дистопії як джерело травм

На те, що дві половини України, попри спільну консервативну налаштованість, живуть під впливом різних типів ресентименту, звертає увагу М.Мінаков. Їхня пам'ять про травми – реальні й уявні – гостро відмінна; одна з них живиться ідеями самоізоляції й моноетнізму, інша ностальгує за „радянськими здобутками”, а бажання „подолати етнічність” тут легко узгоджується із нерозумінням можливостей громадянського суспільства. Будь-які спроби звести багатобарвність політичних логік і світоглядів до єдиного смислового поля у підсумку не тільки дають ефект ще більшого розладу між двома частинами України, але й сприяють демодернізації українського суспільства. Їхнім прямим наслідком після „помаранчевої революції” стало дистопічне політичне протистояння поза усякими раціональними рамками. Політичної вербалізації зазнає лише те, що вкладається в рамки бінарних опозицій і логіки за принципом „або – або”. Ірраціональна пам'ять стимулює ірраціональність політичного життя, блокує будь-яку можливість солідарного соціального акту.

Чим небезпечна мова дистопії, базована на стратегії помсти? Насамперед тим, доводить автор, що хоч вона і не влаштовує обидві сторони, однак створює умови для постійного відтворення консервативного мислення і практики, коли героями „призначають” незалежно від реальних заслуг чи злочинів, а у владу проштовхують лише „своїх”, виключно на основі партійної належності. За таких умов поняття відповідальності взагалі втрачає сенс, а суспільство дедалі глибше занурюється в атмосферу поділів за територіальною ознакою. Україна швидко втрачає індустріальну спадщину, її соціальні й політичні інститути стають усе менш сучасними⁵⁷.

Доводиться констатувати, отже, що вже на рівні першої ментальної операції – *сприймання* минулого як відмінного досвіду – регіональні відмінності у ціннісних і політичних орієнтаціях виявляються визначаль-

ними. Майже полярна відмінність соціально-групових інтересів накладає настільки виразний відбиток на регіональні різновиди історичної пам'яті, що вони постають у суспільній свідомості як принципово несумісні. Ще чіткіше простежується ця різниця на другому рівні – *інтерпретаційному*. Політики й інтелектуали в центрі і в регіонах доклали чимало зусиль для формування двох доволі відмінних концептів історичного образу України. Розміщуючи її в зоні пограниччя „між Сходом і Заходом”, вони по-різному трактували цивілізаційний вплив, що виходив від Росії та Європи. Традиція, уведена в систему вітчизняного історієписання ще на початку ХХ ст., виявилася тривкою внаслідок закладеного в її фундамент потужного „націоналізуючого” підтексту.

Оскільки з подачі М.Грушевського „раціональна схема” української історії вибудовувалася за канонами дистанціювання від російського „візантинізму”, саме вона виявилася затребуваною на етапі становлення незалежності. Її принципова придатність для виконання легітимізаційних і „націоналізуючих” функцій не викликала сумнівів у більшості істориків. Але залишалася й виразно тиснула на свідомість і та стратегія історизації, яка була задана майже сімдесятирічним розвитком вітчизняної історіографії в радянському руслі. Природно, що її притягальність для масової свідомості збільшується у напрямі віртуального руху з заходу на схід і південь.

В результаті у тих схемах історичного процесу, які пропонуються як інструменти формування вітчизняної історичної свідомості, „точок дотику” майже немає, як немає і загально визнаної картини історичної еволюції. „Нативістський” наратив вибудовується за шаблоном: Київська (вже українська) Русь – Галицько-Волинська держава – шляхта й козацтво у Великому князівстві Литовському та Речі Посполитій – колоніальний стан українських земель у Російській та Австро-Угорській імперіях – „визвольні змагання” УНР, Української держави та ЗУНР – „совєтська окупація” – героїка ОУН-УПА – українське дисидентство – здобуття незалежності. У альтернативній схемі пріоритети розставлені по-іншому: давньоруська народність – литовсько-польська колонізація – Переяславська рада – суспільно-політичні рухи – Жовтнева революція і громадянська війна – утворення УСРР – модернізаційні перетворення в радянському руслі – Велика Вітчизняна війна – розпад СРСР. Відповідно і „пантеон героїв” гостро відмінний. Обидві схеми хибують на прямолінійність і спрощення, а з факту компромісності самого „українського проекту” робляться протилежні висновки. Відсутність у України як держави скільки-небудь виваженої ідеологічної стратегії робить конкуренцію інтерпретацій по суті безконтрольною і підвладною будь-яким політичним впливам.

За цих умов і третя ментальна операція – *орієнтування* – виявилася цілком підпорядкованою політичній та ідеологічній кон'юнктурі. Усяка орієнтація, за Й.Рюзеном, відбувається за алгоритмами й перспективою належності й відмежованості, у контексті співвідношення

„ми” і „вони”. Здорові соціуми дбають про те, щоб остання альтернатива не перетворювалася на протистояння „своїх” і „чужих” (а ще гірше – „ворогів”), а травматичний досвід розглядався під кутом зору колективної відповідальності й „національної самокритики”. У розколотих, поляризованих соціумах прийоми й методи історизації, навпаки, виступають додатковим інструментом „відтворення непримиренності”.

Виклики етноцентризму

Однією з найбільших небезпек у таких стратегіях історизації стає етноцентризм. Його укорінення в історичній свідомості означає домінування небезпечної однозначності у творенні ідентифікаційних стратегій – позитивне „своє”, різко відокремлене від негативного і навіть ворожого „чужого”, штучно перетворюється на інструмент легітимації власної самоповаги й критерій патріотизму. Це неминуче призводить до викривлення логіки історичного процесу, соціальних орієнтирів і зрештою до нагромадження потенціалу агресії й ненависті. І хоч доволі часто етноцентризм вправно маскується під патріотизм, груповий егоїзм і корпоративізм виходять назовні, як тільки справа доходить до конкретних історичних сюжетів. Психологія протиставлення набуває агресивних, образливих форм, „архаїчна спадщина” (формула З.Фрейда) та ірраціональні інстинкти прориваються навіть через вміло вибудовану тканину наративу. За межами наукової рефлексії опиняється все те, що суперечить наперед заданим ціннісним та світоглядним настановам. Етноцентризм відтворює притаманну маніхейському світобаченню дихотомію Добра і Зла, причому на роль Добра призначаються довільно обрані сакральні цінності. За такого підходу сам процес історієписання втрачає сенс, бо історія перетворюється на інструмент маніпулювання.

Вище вже йшлося про етноцентризм як суттєву рису галицького світосприймання, і в принципі йому досить легко знайти історичне пояснення. Минулий травматичний досвід спричиняє „егоїзм болю”, який виразно тисне на суспільну свідомість упродовж кількох поколінь. Гірше, коли його починають посилено роз’яструвати „войовничі історики”, „лицарі історичної моралізації” (терміни Ж.Мінка), а ще гірше, коли до цієї справи активно підключаються політики. Образи „болісних минувшин” повертаються у вжиток як аргументи у поточних політичних іграх⁵⁸. Саме цей „стереотип болю” наклав відбиток на домінуючу – від монографій до підручників – схему вітчизняного історичного наративу: як мірило лояльності й патріотичності стали використовуватися оціночні бренди, густо замішані на етноцентризмі.

Період президентства В.Ющенка став часом активної пропаганди етноцентризму на державному рівні – націоцентричний (україноцентричний) образ минулого подавався як єдина альтернатива іншому, сформованому під впливом імперсько-радянських ідеологічних доктрин і стереотипів⁵⁹. Скомпоновані у такому руслі образи минулого мислили-

ся не лише як символічні маркери, але й як орієнтири для бажаного майбутнього, здатного продукувати громадянський патріотизм, сприяти усвідомленню спільних цінностей та інтересів. Утім, ефективність такої стратегії з точки зору консолідаційних завдань була радше від'ємною. Акцентування травм, поразок, прищеплюваний соціуму комплекс жертви створював негативний суспільний фон, а виразна політизація минулого виявила здатність девальвувати, знецінювати історичне знання як таке.

Команда В.Януковича радикальними змінами у кадровій політиці і рядом гучних заяв проголосила принциповий відхід від тих орієнтирів у політиці пам'яті, які визначали її зміст упродовж попереднього п'ятиріччя. Але поки що до чіткого окреслення параметрів нової стратегії у гуманітарній сфері справа не дійшла. Тим часом можна говорити про своєрідне „друге дихання”, яке дістав „бандерівський міф” у контексті політичних протистоянь 2010 – 2011 рр.

Те, що незалежно від сповідуваної ним системи поглядів і реальних дій Бандера у Західній Україні уже виступає у ролі своєрідного символу не лише антирадянськості, але й антиросійськості як такої, засвідчила поміж іншим полеміка, розпочата дискусією у канадській пресі двох відомих зарубіжних українців – З.Когута та Дж.-П.Химки – з приводу ставлення до ОУН – УПА; надалі вона продовжилася на сторінках часопису „Критика” та збірника статей та есе „Страсті за Бандерою”⁶⁰. На думку Дж.-П.Химки, участь ОУН – УПА у знищенні євреїв і поляків була інтегральною частиною їхнього політичного проекту, і цю точку зору він обстоює у полеміці не лише із З.Когутом, але й із колишнім головою Світового конгресу українців А.Лозинським (останній звинуватив Химку в обслуговуванні єврейських інтересів). Утім, Химка переконаний: можна наводити скільки завгодно аргументів на підтвердження притаманного ідеологіям обох ОУН антидемократизму й антисемітизму і засвідченої безліччю документів їхньої участі у масових вбивствах євреїв, поляків, комуністів. Все одно у свідомості більшості мешканців Галичини і певної частини істориків вони поставатимуть як уособлення мужності й самовідданості, в ореолі борців за незалежність. „Збереження Бандери як символу” розглядається при цьому як ознака системного опору владі, яку значна частина молоді та інтелектуалів не готова сприйняти як „свою”⁶¹.

Найбільше турбує Дж.-П.Химку те, що деякі українські історики, визнаючи наявність негативних і злочинних аспектів в українському національному русі часів Другої світової війни, все ж вважають, що окремі його елементи „можуть бути включені у комплекс пострадянської української ідентичності”. Тому він знову й знову повертається до дефініцій націоналізму й фашизму й відповідальності українських інтелектуалів і політиків за політизацію минулого. Історики, зауважує він, люблять повторювати знаменитий вислів Геракліта про те, що не можна двічі увійти у ту саму воду. У Західній Україні і серед української

діаспори за океаном по відношенню до ОУН це вдалося; принаймні як міф вона була відтворена. У роки президентства В.Ющенко найвідоміші лідери ОУН були проголошені Героями України. Спадщину ОУН підхопили молодіжні групи й численні інтелектуали. І навіть якщо це лише ностальгичний рух, то він співіснує, а інколи навіть співпадає із справжніми неофашистськими угрупованнями. А поряд з ними існують ще скінхеди, які не так тісно пов'язані з українським історичним фашизмом, але швидше є частиною поширеного як у Європі, так і в США войовничого расизму. Все це становить реальну небезпеку для демократичних принципів⁶².

Застереження відомого вченого звучать особливо актуально на фоні львівських подій 9 травня 2011 р. Можна згадати у цьому контексті й про своєрідне „заочне протистояння” двох знакових фігур – Й.Сталіна і С.Бандери, що вилилося у „війну пам'ятників” дещо раніше. 102-у річницю з дня народження Бандери радикальні націоналісти „відзначили” зруйнуванням пам'ятника Сталіну у Запоріжжі, який незадовго перед тим уже став об'єктом вандалізму. Майже одночасно у Львівській облраді виник конфлікт з приводу виділення додаткових бюджетних коштів на добудову пам'ятника С.Бандері. Не торкатимемося тут питання про реальну політичну вагу обох постатей – справа, зрештою не стільки в ній, скільки у наслідках їхнього перетворення на своєрідні культові фігури. У дещо епатажній формі про це пише публіцист М.Дубинянський – коли небайдужі громадяни підтримують Сталіна у пику „їхньому Бандері” і навпаки, вони роблять сильнішими своїх суперників. „Знищуючи пам'ятник Сталіну, фанатичні націоналісти змушують південний схід згуртуватися навколо вусатого генсека. Викриваючи Бандеру, твердолобі комуністи заохочують багатьох львів'ян і киян симпатизувати лідеру ОУН...Поки нас роз'єднує суперництво двох тоталітарних привидів, ми безсилі щось змінити. Ніби дві чавунні гирі, Йосиф Сталін і Степан Бандера тягнуть країну в минуле. Україну XXI століття з таким баластом не побудуєш”⁶³.

У світлі сказаного особливої ваги набуває проблема відповідальності історичного загалу за зміст політики пам'яті, і тут знов у нагоді можуть стати цікаві думки Й.Рюзена. Історія, зазначає він, є інтегральною частиною культурного орієнтування, і той, хто нею займається, несе відповідальність за це орієнтування і за ідентичність. „У метафоричному сенсі можна говорити про лікувальну й терапевтичну функцію історії, за реалізацію якої відповідають історики”. Часові виміри історичної відповідальності рівною мірою стосуються минулого, сучасного й майбутнього. Йдеться зрештою про етичний спадок, завжди присутній у культурних орієнтирних рамках сучасного життя. Нехтування ним і безвідповідальність створює „фантазії омніпотентності” – претензії на незаперечність власного бачення логіки історичного процесу. Чинник критики у дискурсі про пам'ять має бути визначальним – „інакше гуманітарні науки загрузнуть у виконанні своїх компенсаторних завдань,

а суспільство в шахрайський спосіб позбавлять суттєвих елементів історичного орієнтування на його шляху до майбутнього”.

Завдання культурної мобілізації минулого, за Рюzenом, є невідмінною умовою забезпечення прийнятного майбутнього. Лише тоді, коли культурний елемент минулого лишається живим, він здатен створювати орієнтирну часову перспективу, адекватну нашій ідентичності. Інакше виникає загроза „майбутнього не для нас, а всупереч нам”⁶⁴.

В Україні така загроза існує реально, і не лише пряма фінансова залежність науки від влади є тому причиною. Не тільки політичні актори, але й аналітика, що їх обслуговує, далеко не завжди керуються теорією раціонального вибору; значно частіше їхні дії детермінують тим або іншим способом витлумачена політична доцільність, символічні маркери й політичні орієнтири ринку. А вітчизняний політичний ринок звик житися пошуком ворога, педалюванням травматичного досвіду, збудженням негативних емоцій і нереальних очікувань. Поставлене на службу конструюванню ідентичностей історичне знання продемонструвало неабиякі мобілізаційні можливості символічних соціокодів, здатних задавати відправні константи суспільної свідомості в залежності від тих або інших політичних інтересів. На якомусь етапі ці інтереси продиктували „гру на регіональне протиставлення”, а отже, і на роз’єднання.

Оптимізм має вселяти принаймні те, що регіональні ідентичності уже усвідомлюються як важливий політичний ресурс і саме у такій якості поступово вибудовують свою нішу в системі соціального пізнання. Їхня присутність у просторі політичних і наукових дискурсів сприймається як даність, з якою потрібно рахуватися і яку необхідно досліджувати усіма засобами, які є у розпорядженні соціогуманітаріїв. Обнадійливим є і той факт, що український соціум демонструє, як правило, більш високий рівень політичної свідомості, ніж ті, хто вважає себе елітою. Навіть у найбільш небезпечних, з погляду латентної конфліктності, регіонах протестні настрої не виходять за встановлені законом межі. Те, що реакція на „недосформованість” національно-громадянської ідентичності не набуває вигляду якихось деструктивних проявів, є непрямим свідченням міцності того каркасу ідентифікаційної системи, який підтримує „на плаву” увесь вітчизняний суспільний організм.

Не варто, однак, легковажити „ефектом бумеранга”, яким здатен коригувати людські вчинки абстрактний, на перший погляд, „голос історії”. Розміщуючи його в ряду тих „голосів, до яких варто прислухатися”, Д.Гудінг та Дж.Леннокс справедливо зазначають: наука може відповідати на запитання „яким чином”, але вона доволі часто безпорадна, коли треба дати чітку відповідь на питання „навіщо”. В кінцевому рахунку лише історія підтверджує або спростовує висновки мислителів. „Історія – великий третейський суддя наших ідей і системи мислення. І хоч іноді рішення цього судді викликають у нас подив, ми повинні уважно прислухатися до його уроків і бути вдячними за них”⁶⁵.

Не менш складними є відносини історії й ідентичності. Що первинне: ідентичність, яка диктує нам певний кут зору на історичні події, чи, навпаки, переосмислена історія впливає на розхитування й зміну ідентичності? У різних ситуаціях і в різних комбінаціях первинним може бути і те, й інше. А отже, у контексті формування соціокультурних ідентичностей неможливо обійтися без розмови про культуру історизації взагалі і про культуру історичної пам'яті зокрема.

3. Культура історичної пам'яті

Ціннісні коди в репрезентації минулого

Навіть короткий аналіз історичної свідомості в її сучасному вітчизняному вигляді змушує ставити питання про культуру пам'яті у контекст більш широких проблем – історичної культури й культури самореалізації. Адже, за Д.Вульфом, історична культура виступає як частина ментального й вербального фонду суспільства, будучи водночас мовою й засобом комунікації і моделлю соціальної згоди⁶⁶. Історична культура покликана створювати в суспільстві адекватне уявлення про динаміку взаємодії тих уявлень про минуле, які зафіксовані в історичній пам'яті різних етнічних і соціальних груп, з тими параметрами оцінювання, які пропонує історична думка тієї чи іншої епохи. У історієписання завжди була і є виховна функція. На жаль, воно перетворилося і на своєрідний бізнес, в якому вульгаризація часто межує з фальсифікаціями.

Саме тому питання історичної культури зайняли таке вагоме місце у дискусіях на вже згаданому ХХІ Міжнародному конгресі історичних наук. Зафіксований на ньому небезпечний розрив між популярною й „кабінетною” історіями і вкрай небажане для соціумів відчуження однієї від іншої, а також радикальні зміни у методах презентації історичного матеріалу, зумовили постановку питання про зміст нової історичної культури. У баченні В.Тішкова елемент новизни створює „значно більша включеність масової публіки в історичні сюжети”, що робить сучасну історичну свідомість менш строгою й більш калейдоскопічною. Екзальтовані заклики до „історичної правди” чи за „свободу досліджень” – не найкраща риса нової історичної культури. Але саме розширення кола учасників процесу історичної репрезентації спонукує не лише до широкого суспільного діалогу про функції історичного знання, але й до вибудови меж взаємодії історії й політики⁶⁷.

Спеціальне засідання конгресу було присвячене проблемі „Національна ідентичність і гегемонія пам'яті”. Дискусія фокусувалася навколо проблем історичної спадщини як частини культурного капіталу людини й нації, національних наративів і „культурного канону”, стандартів у навчанні історії, основних компонентів формування національ-

ної самосвідомості. Спадщина розглядалася у контексті „колективних потреб” наступних поколінь: адже саме ідентичності, за Н.Луманом, будучи елементом „затверділого минулого” й частиною „колективного несвідомого”, керують простором осциляції майбутнього⁶⁸. Відтворене на папері чи електронних носіях минуле в принципі пластичне – його можна перекомпонувати знову й знову. Створюючи „уявлене” минуле, агенти формування ідентичностей у той чи інший спосіб конструюють бажане для них майбутнє. І тут має значення все – символічні ритуали й пам’ятні місця, мова й релігія, державні свята, відображення історії в художній культурі тощо.

Питання полягає у тому, чи є навіть таке „домислене” майбутнє найкращим для даного соціуму і наскільки воно досягне? Якщо орієнтуватися на вітчизняний досвід історизації, то одне можна вважати незаперечним: навіть те примітивне й утопічне бачення майбутнього, яке пропонувалося як еталонне в СРСР, більшою мірою слугувало консолідаційним цілям, ніж нинішній „роздвоєний” історіографічний канон. Бо останній постійно продукує нові фобії й нові різновиди агресивного націоналізму і, як було показано вище, є потужним механізмом ескалації протистоянь.

Надто довго миритися з „роздвоєною” репрезентацією минулого – значить виховувати ущербне, налаштоване на конфронтацію покоління. Адже на гуманітарному фундаменті базується вся система освіти. Сьогодні вона доволі часто демонструє нездатність виконувати свою основну функцію соціального стабілізатора – не в останню чергу тому, що знервоване й деморалізоване студентство потрапило у вир перманентних протестів. У ці протести втягнуті, інколи й проти своєї волі, викладачі, тобто люди, у першу чергу відповідальні за соціалізацію молодого покоління. Хто виграє від того, що молоді фахівці займатимуться на своїх робочих місцях не професійним вдосконаленням, а нарощуванням м’язів у політико-ідеологічних протистояннях?

Питання культури історичної пам’яті у кожному соціумі належать до числа смисложиттєвих. Людина – єдина істота на планеті, якій притаманне осмислене, усвідомлене ставлення до минулого. Потреба вести „діалог з минулим” – не просто данина людській допитливості: в історії відшукуються запобіжники, інваріанти, навіть пророцтва. Але не забуваймо, що витoki варварства теж кореняться в експлуатації минувшини. Привиди до кровопролитних війн легко знаходилися під гаслами відновлення „історичної справедливості”. А коли говорять гармати, про справедливість можна забути.

У будь-якому здоровому суспільстві існує власний смисловий континуум, який включає в себе ціннісні коди, найуживаніші символи, загальноприйнятні морально-етичні норми. Саме вони визначають стійкість соціальної пам’яті – як засобу міжпоколінської передачі інформації. Принцип дії соціальної пам’яті часто уподібнюють хвилі, яка переносить інформацію через покоління незалежно від того, чи

усвідомлюють дійові особи свою роль у цьому процесі. Досить точний термін для передачі складного зв'язку між минушиною і її відтворенням наступними поколіннями запропонував П.Рікер – „репрезентація минулого”. У його трактуванні кожна історична конструкція є радше реконструкцією – результатом інтенції, претензій, побажань. Ступінь її вірогідності залежить не стільки від людської порядності, скільки від тих стимулів, які спонукають дослідника задати документу те або інше запитання, обрати той чи інший спосіб пояснення⁶⁹.

На кожного історика, хоч яким незаангажованим він себе уявляє, тисне суспільний контекст; свідомо чи несвідомо (через доволі затерте поняття „актуальність”) він реагує на виклики своєї доби. Відчуваємо ми це чи ні, але наша соціальна пам'ять завжди дискурсивно обумовлена і орієнтована на прагматичні цілі. Коли відомого етнолога К.Леві-Строса запитали, чи є місце міфу у наш хронометричний час, його відповідь була несподіваною: єдиний домен знання, який сьогодні так само влаштований, як міф, є історія. „Уявлення, образи, які ми створюємо про історію, у широкому розумінні міфічні – у тому сенсі, що вони цілком і повністю залежать від тієї позиції, яку ми самі займаємо у нашому сучасному”⁷⁰.

Не варто, зрозуміло, у таких складних питаннях вдаватися до спрощень. Адже, як було вже показано, міф – це далеко не завжди свідоме викривлення фактів чи засіб маніпулювання свідомістю. Значно частіше міф – це прояв базисних інтенцій до самоствердження й самореалізації, точніше, компенсаторний засіб, покликаний бодай в уяві мінімізувати обмеженість людських можливостей. Людській свідомості притаманне прагнення до розгадки таємниць світоустрою, і коли раціональні пояснення не „спрацьовують”, конструюються міфи. Міф позараціональний і водночас вітальний; він допомагає людині не просто існувати чи виживати, але й відшукувати смисл власного існування. Зрештою, вдало сконструйований міф може мати потужний креативний, консолідаційний потенціал. „Міф Європи”, приміром, немало прислужився тому, що нині у світі існує зразок наднаціонального об'єднання, що зберігає ореол привабливості.

Інша річ, що у всякої міфотворчості є своя службова функція, виконання якої полегшується зручністю спрощених, прийнятих на віру стереотипів масової свідомості. Позараціональність міфу і примат у ньому образно-емоційного начала виявляються „запитаними” особливо в часи суспільної нестабільності. І саме в цей час до мови міфів охоче звертаються ідеологи.

В історієписанні конфлікт між двома типами свідомості породжує явище, яке П.Рікер вклав у формулу „конфлікт інтерпретацій”. Одна й та сама подія, що мала місце в історії, набуває того або іншого вигляду залежно від того, який тип свідомості притаманний її досліднику. Кожен з них здійснює своєрідну селекцію, відбираючи факти на підтвердження своїх гіпотез і задля їх тлумачення. Але, як слушно наголошував

М.Попович, „при пошуку істини результатом селекції є побудова *різних відповідей на одне питання*, а при новому тлумаченні структурної схеми *маємо однакові за структурою відповіді на різні питання*. Тлумачення пов'язане з перенесенням простору (структури) в інше культурне середовище, а отже, в поле іншої тематизації чи в інший дискурс...Природно, цей процес безконечний, якщо враховувати обов'язкові мутації парадигм”⁷¹.

Чи можна зазирнути в минуле?

Хоч як би хотілося, але будь-яка спроба зазирнути за „завісу часу” в принципі утопічна. Повернутися в минуле неможливо; якийсь умовний його відрізок можна лише змоделювати. Від того, хто і з якою метою здійснює цю операцію, залежить не лише вигляд моделі, але й її суспільний резонанс. Експериментально перевірити відповідність зображення оригіналові ніхто не може: останній пішов у небуття. Звідси, за Ю.Левенцем, популярність категорії „інтерпретація”; за нею завжди ховається суб'єкт, той, хто пропонує й розтлумачує смисли, висуває гіпотези. „І, врешті-решт, той, хто прагне свій маленький світ ним самим визнаних цінностей розширити і надати йому загальнозначущості (М.Бахтін)”⁷².

Отже, однозначно ствердної відповіді на запитання: „чи є минуле пізнаваним у принципі” жоден серйозний історик не дасть. Кожному, хто присвятив себе моделюванню минулого, хочеться, щоб його модель визнали адекватною, щоб йому *повірили*. Але перехід у площину віри автоматично виводить і автора, і читачів поза межі простору раціональності. У реконструюванні минулого кожен може обирати між двома типами соціального аналізу: реалістичним і міфологічним. Неприпустимо лише не бачити різниці між ними, видавати другий за перший.

На жаль, в історієписанні надто часто домінує ідеологічна, пропагандистська функція, особливо коли у процесі „розсекречування історії” далеке минуле „виходить на сучасність” і відлунює в ній. Англійський історик Дж.Тош слушно зауважував, що об'єктивність історичного знання розмивається у колективній пам'яті, для якої феномен викривлення й замовчування зовсім не дивина. Такою є прагматика колективної дії – щоб група здобула колективну ідентичність, їй конче необхідне спільне бачення пріоритетних цінностей. В ім'я такої мети картина історичного минулого часто коригується на шкоду достовірності⁷³.

Попри це кожна держава вибудовує власну „політику пам'яті” – щоб забезпечити міжпоколінську передачу інформації й задля вироблення імунітету проти повторення травматичного досвіду. Історична пам'ять – потужна й нічим не замінна частина духовного потенціалу нації, смисложиттєвий компонент націє- і державотворення, основа

історичної свідомості соціуму. А потурбуватися про те, щоб ірраціоналізація, своєрідна „психологізація” не ставали на заваді раціональному сприйняттю минувшини, покликана історична наука. Саме вона „виступає чинником стримування від падіння у „прірву ірраціоналізму”, зберігає наукову вартість історичного знання, чим забезпечує необхідний баланс раціональних та ірраціональних складників національної свідомості”⁷⁴.

Оптимальне співвідношення раціоналізму й певних ірраціональних компонентів в історичній свідомості є показником зрілості національних еліт. Будь-які перекоси, породжувані чи то схильністю до ідеалізації минулого, чи то спробами „націоналістичного використання історії” (Е.Сміт), створюють ризики, наслідки яких важко спрогнозувати. Адже саме історична свідомість є тією життєдайною субстанцією, яка творить із населення народ. Пропонуючи специфічний смисловий континуум, який тією чи іншою мірою поділяється усіма членами даного співтовариства, історична пам'ять є важливим чинником соціалізації людини і здатна формувати свідомісні конструкти для кількох поколінь. Як вважають соціологи, саме вона „розставляє акценти, розподіляє пріоритети й визначає реакції”⁷⁵. Народ, який прагне поважати традиції і шанувати своїх предків, у процесі осмислення минулого вчиться усвідомлювати свою відповідальність перед нащадками. І навпаки, довільні, продиктовані політичною кон'юнктурою, трактування минулого здатні виховувати безбатченків, пристосуванців, формувати атмосферу соціального цинізму.

Історична пам'ять – надзвичайно складний феномен суспільної свідомості, що входить як у сферу суспільної психології, так і в царину ідеології. Вона включає в себе і матеріальні залишки минулого, і відповідні символи, міфи, історіографічні уявлення. Кожна історична спільнота – це своєрідний мікрокосм, який існує у часі й просторі і на кожному етапі свого розвитку створює знакову систему, що її з більшим чи меншим успіхом розшифровують нащадки. Коли говорять про відображення історії у суспільній свідомості, фокусують увагу не на канві подій, що давно минули, а на об'єктивованій, закодованій у символах чи інших знаках інформації з минулого. Історія писана далеко не тотожна історії дійсній, констатує О.Забужко. „Історія завжди перевищує досягнутий людиною горизонт її розуміння. Єдине, що може й повинен робити автор, – це намагатися той горизонт розширити, продемонструвавши таким чином, що, попри всю розірваність нашої культурної свідомості, насправді, хочемо ми того чи ні, ми живемо в реальності постійно „відкритої” – вибухонебезпечної – історії”⁷⁶.

Про цю вибухонебезпечність і про суспільний резонанс власних оціночних суджень варто пам'ятати кожному, хто займається „відтворенням” минулого. Бо, обираючи цей шлях, він стає ланкою в системі забезпечення щільності й тривкості історичної пам'яті, які в кінцевому рахунку залежать і від ступеня розвитку соціуму, і від якості колектив-

ного самоусвідомлення, що формується суспільно-політичною думкою. У вигляді органічної частини в неї входить і те „колективне підсвідоме”, яке непідвладне раціональним поясненням. Логіку формування історичної пам'яті не завжди легко збагнути, але очевидне одне: чим охочіше вона тяжіє до однозначності й нормативності, тим більшою є вірогідність її сакралізації. А це вже створює відчутні небезпеки, оскільки об'єктивне знання швидко заміщується міфами, а міфи є найзручнішим об'єктом політичних маніпуляцій. Ризики принаймні подвоюються, якщо національна ідея, що закладається у фундамент ідентифікаційних практик, має виразний етнічний підтекст.

Культура історичної пам'яті – єдине, що здатне страхувати соціум від таких і їм подібних небезпек і ризиків. Чому важливо робити наголос саме на культурі? Насамперед тому, що лише культурі під силу створювати систему загальноприйнятних у даному соціумі норм, обмежень, моральних заборон. Тільки вона проводить чітку грань між можливим і неможливим, чесним і безчесним. Там, де закінчується простір культури (а він, як свідчить історія, не безмежний), починається простір варварства.

Саме тому доволі розмите й полісемантичне поняття „культура”, уведене в обіг три з чвертю століття тому німецьким філософом С.Пуфендорфом, виступає як універсальний означник сутності духовних надбань людства й механізмів організації міжпоколінських зв'язків. Серед не менш як 500 різних визначень культури виразно домінують ті, що відштовхуються від духовного стану суспільства, який, у свою чергу, визначається якістю передачі інформації „на будь-яку відстань”. Основні функції й цілі культури у тому й полягають, щоб виробляти „довготривалі” ціннісні орієнтації, допомагати людині розв'язувати пізнавальні завдання будь-якої складності, якомога повніше задовольняти духовні потреби суспільства.

Не менше значення має культура як контекст людського життя, як життєвий світ особи, який гарантує психологічну безперервність існування соціуму. Лише культура здатна забезпечувати „проникнення” людини в минуле з тим, щоб спроектувати його у сучасне й майбутнє, створюючи у такий спосіб безперервно існуюче соціокультурне середовище. Фахівці розглядають культуру як адаптативний процес людського пізнання, що протікає як у межах людської психіки, так і поза нею. „Ще до знання про предмет існує культура цього знання про цей предмет, яка визначає питання і стиль запитання в процесі розкриття дійсності... Більше того, існує певна традиція оцінки культури з огляду на рівень її „контекстуальності” – наповнення культурою життя суспільства. Зрештою люди не обирають (і не можуть обрати) за своєю волею те чи інше суспільство і відповідні суспільні настанови”⁷⁷. А отже, людина як продукт культури стане саме такою, якою її створить той культурний фон, на якому відбувається її соціалізація.

Якщо вкладати у поняття культури все створене людиною упродовж кількох тисячоліть, „культурний запас” людства уявляється майже невичерпним. Насправді ж культурні надбання, як ніщо інше, підвладні впливу часу і зазнають постійних руйнувань. Людина як частина природи має здатність до самовідновлення, хай і обмежену віковими та іншими параметрами. Але створені нею матеріальні й духовні цінності, як правило, не підлягають відновленню. Зруйнована пам'ятка культури лише у рідкісних, справді поодиноких випадках здатна здобути „нове життя” (найчастіше, на жаль, у вигляді „муляжу”). Перерваний зв'язок поколінь теж у своїй основі невідновний. Покоління, чиє життя було понівечене громадянськими війнами й репресіями, пам'ятають своїх предків хіба що до третього-четвертого коліна. Коли ж втрачає історичну пам'ять соціум, його життя стає безбарвним, поволі втрачає сенс.

Політика пам'яті як стратегія

У кожному суспільстві виникає потреба час від часу нагадувати про певні історичні події – щоб не уривався зв'язок поколінь. Коли цим цілеспрямовано займаються еліти й політики, правомірно, очевидно, говорити про моделювання тієї чи іншої схеми історичного процесу, а отже, в метафоричному сенсі – і про політику пам'яті. Символічні ряди й системи ритуалів, створювані в її контексті, мають властивість справляти вплив на характер суспільних відносин „тут і тепер”. Вони ж є потужним інструментом „мнемонічної соціалізації” підростаючих поколінь, школою виховання політичної компетентності й активної участі у суспільному житті.

Теоретичний фундамент під політику пам'яті почав закладатися ще у першій чверті минулого століття. Француз М. Хальбвакс у книзі „Соціальні рамки пам'яті” (1925) зробив цікаву спробу розмежувати поняття „історична пам'ять” і „колективна пам'ять”. Вони уявлялися йому антагоністичними – колективна пам'ять, що формується штучно, під чийсь групові інтереси, неминуче супроводиться руйнуванням історичної пам'яті, бо витісняє з неї цілі пласти історії, які не узгоджуються із пануючими у даному суспільстві стереотипами. Свідкові події, як правило, не дано досягнути її історичний смисл. І коли пізніше очевидець пише про цю подію, він свідомо чи несвідомо намагається „підлаштувати” власне бачення під уже усталені суспільні оцінки. Штучні спроби створити заднім числом колективну пам'ять завжди суб'єктивні⁷⁸.

Міркування Хальбвакса логічні, хоч сконструювати на такому протиставленні концепт „об'єктивної” історичної пам'яті навряд чи когось вдасться. Адже природна, базована на спогадах, пам'ять людини обмежена діапазоном її власного життєвого досвіду. А те, що на побутовому рівні вкладається у поняття „історична пам'ять” – це такою

ж мірою штучна конструкція, як і колективна пам'ять. У кращому випадку це збірне поняття містить набір образів, текстів, ритуалів, які в сукупності формують щось на зразок автостереотипу певної культурної традиції і у такий спосіб впливають на процес формування національно-громадянської, етнічної, регіональної чи якоїсь іншої ідентичності.

І все ж не можна не визнати, що завдяки М.Хальбваксу політика пам'яті дістала теоретичний фундамент. Власне, саме він започаткував соціологічний сегмент *memory studies* у тому вигляді, в якому вони існують у сучасному науковому й політичному полі. Крім соціологічного, фахівці виділяють такі сектори європейської політики пам'яті: історичний (П.Нора, Ж.Лефевр, Ф.Фюре, Ф.Арієс), психологічний (У.Водсворт), культурологічний (М.Фуко, Ф.Єйтс), герменевтичний - (Г.-Х.Гадамер), філософський (А.Бергсон, С.Трубецької). Особливо важливо наголосити на інтересі філософів до проблем історичної пам'яті – саме в ній вони вбачають універсальну основу самототожності. За М.Дахіним, для сучасної філософії питання про *memory studies* стає принциповим: „чи цей інтерес є передвісником змін, що знаменують пробудження ядра філософської культури, оживлення інтересу до проблем буття, чи це просто „нове дихання” філософського скептицизму (постмодернізму), орієнтованого, на цілі політичних маніпуляцій і комерційної „утилізації” філософських текстів?”. Представників філософської комеморації турбує те, що ключові концепти політики пам'яті обґрунтовують динамічну альтернативність, різнобарвність, неоднорідність і навіть суперечливість структур історичної пам'яті („контрпам'ять”)⁷⁹.

Історики бачать завдання політики пам'яті дещо по-іншому – для них насамперед важливо максимально повно зафіксувати сліди минулого в сучасному у пізнавальних і виховних цілях. Упродовж усього ХХ століття у цілому ряді країн Європи проходили випробування масштабні проекти дослідження історичної пам'яті, авторами яких виступали П. Нора, М. Існенгі, Е. Франсуа, Х. Шульц. Перший бачив завдання семитомної французької серії „Історія пам'яті” у „докладній інвентаризації національної пам'яті”, що означає концептуалізацію ідеї нації у монументах, символах, національних святах, мистецьких творах з метою створення великої історії батьківщини, такої „яка заслуговує, щоб заради неї жертвували життям”. Однак він же самокритично визнавав, що історична пам'ять зазвичай не корелює з науковим історіописанням. Перша, доводив П. Нора, емоційна й легковірна, тому її влаштовують лише ті деталі, які її підкріплюють. Друге є операцією інтелектуальною й секуляризаторською, що вимагає аналізу та критичного дискурсу. Якщо пам'ять розміщує спогад поміж священних істин, історія виганяє його звідти. А отже, розмова про функції пам'яті має сенс лише у зв'язку з розглядом проблем передачі уявлень і досвіду від покоління до покоління – загроз викривлень, втрат, кон'юнктурних поправок тощо⁸⁰.

У найширшому розумінні конструювання політики пам'яті є політичним процесом із виразними ознаками цілепокладання та артикульованих мотивацій. Головним змістом його в ідеалі є вироблення максимально наближеного до реальності „образу минулого” – як дійового інструменту впливу на суспільну свідомість. „Робота пам'яті” – своєрідна соціокультурна компенсація, яка допомагає соціуму й індивіду виробляти власне усвідомлене ставлення до минувшини, культурних і моральних традицій народу і водночас уникати травмуючого впливу повсякденності. Природно, що „політика пам'яті” є тим символічним ресурсом, який широко використовується елітними прошарками суспільства для виховання патріотизму, національно-громадянської ідентичності й толерантності.

На кожному новому етапі історичного розвитку традиційна модель формування історичної пам'яті зазнає змін і модифікацій, і на цей процес рівною мірою впливають як тенденції розвитку історичної науки, так і політичні та інші виклики сьогодення. Для підтримання (як і для руйнування) колективної ідентичності історія цінна тим більшою мірою, що кожен може трактувати й використовувати її на свій розсуд. Саме поняття „історія”, яким користується людство як мінімум упродовж двох з половиною тисячоліть, сьогодні лишається не менш розмитим і багатозначним, ніж у часи Геродота. Робити історію і писати історію – зовсім різні види діяльності, і навіть серед професійних знавців історії – історіографів – виділяються свої теоретики, фактографи, популяризатори. Інколи й фахівцеві важко розібратися у складних переплетеннях позитивістських, історико-антропологічних, структуралістських, постструктуралістських, постмодерністських, мікроісторичних та інших напрямів історичного знання. Кожний історик одноосібно вирішує проблему: який напрям дослідження обрати, що важливо донести до колективної свідомості і про що без великої шкоди для неї можна не згадувати. Але кожен причетний до написання історичної розвідки не може не замислюватися над тим, яку функцію він при цьому виконує і як зрештою його слово „відгукнеться”. Хтось добросовісно відшукує щоразу вислизаючу Істину, хтось прагне залишити свій слід у трактуванні тієї чи іншої події, хтось відверто виконує соціальне замовлення.

Запропонувати суспільству „образ минулого”, який рівною мірою задовольнив би мешканців різних регіонів, представників різних етносів і конфесій, доволі проблематично, якщо взагалі можливо. В українському випадку доводиться, зокрема, рахуватися з відмінними підходами істориків, вихованих у різноспрямованих системах світобачення. І, що не так вже й часто береться до уваги, з протистоянням двох типів націоналізму – радикального українського, з жорсткою етнічною прив'язкою й нетерпимістю до ідеологічних компромісів, і більш толерантного, але із залишками імперських амбіцій, російського.

Інколи питання щодо об'єктивності історичного знання формулюється надзвичайно гостро: мовляв, а чи взагалі існує незаангажована

історична наука? Тут варто розрізняти, по-перше, історичну науку й історичну пам'ять, а, по-друге, заангажованість як прямий тиск ідеології чи політики і особистий погляд історика, зумовлений його життєвим досвідом, освітою, соціальною належністю тощо. Історик, як і будь-який дослідник, має право на особисту позицію і власне трактування об'єктивності й історизму. Якщо ця позиція не продиктована кон'юнктурними міркуваннями, її слід поважати. А оскільки нейтралізувати ідеологічний вплив на історичну науку ще нікому не вдавалося, до конфлікту інтерпретацій варто ставитися з розумінням. Іронічного ставлення заслуговують і часто висловлювані обурення щодо „переписування історії”. Навряд чи його можна уникнути: кожне нове покоління привносить у суспільний дискурс щось своє, наука розвивається, з'являються нові дані, нові ракурси історичного бачення. Сподіватися на те, що історичні постулати лишатимуться незмінними упродовж десятиліть, меншою мірою наївно.

Політика пам'яті має, отже, як науково-теоретичні, так і побутові грані. І якщо на науковому рівні вона тяжіє до максимально повної репрезентативності, то на побутовому на перший план виходить проблема впливу на емоції різних суспільних верств і вікових категорій. Далеко не завжди вдається оптимально узгоджувати ці функції. В Україні, як було показано вище, уже нікого не дивує перетворення політики пам'яті на арену суцільних конфронтацій. Суспільство фактично змиралося із наявністю „різних історій” і різних критеріїв відбору фактів, які належить пам'ятати. Більше того, факти, відповідно скомпоновані й препаровані, так часто стають ідеологічною зброєю, що сама процедура визначення „топосів пам'яті” втрачає сенс.

Історична політика й історична ідентичність

Історія будь-якого народу сповнена безліччю проявів насильства, трагедій, людських драм. Чи варто закарбовувати кожне з них в історичній пам'яті нащадків і цим обтяжувати покоління, що вступають у життя, відчуттям моральної провини? Історики й філософи різних країн відповідають на це питання по-різному. З подачі К.Ясперса, який оголосив усю німецьку націю „мовчазними свідками” або „співучасниками” нацизму, на Заході дістав поширення науковий напрям „філософія після Освенцима”. Він апелює до моралі і вважає необхідним перегляд усіх тих основоположних цінностей індивідуалізму, на яких базується світовідчуття людини Заходу. „Презумпція провини” поширюється на всіх, хто вижив у страшній війні, і на їхніх нащадків. Звідси – постійна апеляція до концептів травми, ненависті, жертвовності, відповідальності. Не можна не визнати, що саме так акцентований „дискурс провини” допоміг німецькій спільноті вийти з шокового стану і по-новому подивитися на проблему Іншого, переглянути своє ставлення до етнічних меншин⁸¹.

Радянський досвід ставлення до негативних сторін власного минулого був принципово іншим: „ура-патріотичні” сюжети повністю витіснили правду про страждання простої людини за умов державного терору й кровопролитної війни. І коли ця правда в „перебудовному” контексті вийшла на поверхню, ефект сам по собі виявився травматичним. Спричинена ним гостра криза цінностей і сьогодні заважає створенню об’єктивної картини подій; шараханням то в один, то в інший бік вона справляє на історичну свідомість паралізуючий вплив.

Отже, навряд чи варто вибудовувати історичну пам’ять на суцільному негативі. Інколи – задля терапевтичного ефекту, як дотепно зауважує Я. Грицак – доцільно про щось і не згадувати. Американці не люблять згадувати про величезні втрати, завдані війною Півдня й Півночі, французи – про Варфоломіївську ніч. В Україні ж „на жаль, немає консенсусу в тому, що ми мусимо пам’ятати, а що старатися забувати”⁸². Концентрація негативу явно перевищена у тій історичній продукції, яка адресується дітям; вище вже йшлося про те, наскільки це небезпечно. Якщо людину з раннього дитинства переконують, що вона належить до нещасливого, гнобленого, „упослідженого” народу, чи виросте вона патріотом? А коли вона з шкільних років засвоїть, що зовнішня спорідненість сусідів маскує підступність та ворожість, чи зможе виробити у собі толерантність як імператив поведінки?

До розробки стратегій вилучення занадто травматичного (колективного й індивідуального) досвіду із системи суспільних комунікацій вдаються всі країни, які вважають своїм пріоритетом соціалізацію підростаючих поколінь. Кожна з них має свою систему того, що німецькою мовою передається поняттями „Vergan genheitsbewaltigung” (подолання минулого) або „Vergangenheitspolitik” (політика минулого). Німеччина ж першою вдалася до усталення поняття „історична політика” на означення цілеспрямованого державного впливу на пам’ять і колективну ідентичність політичними засобами. Нині цей термін широко застосовують у Польщі, де предметом історичної політики є встановлення державних свят, ритуалів, патріотичних обрядів, визначення місць національної пам’яті, присудження відзнак, упорядкування назв вулиць. Охоплюється нею і увесь комплекс музейної та меморіальної політики включно із затвердженням шкільних програм та підручників. Ознаки такого підходу спостерігаються останнім часом і в Російській Федерації. В.Тішков вважає, що сьогодні вже є підстави говорити про історичну політику як про важливу й визнану форму суспільної свідомості, як про одну з характеристик нової історичної культури. В останній домінують моральні аспекти разом з ідеєю спільної відповідальності не лише за перемоги, але й за поразки⁸³.

В Україні термін „історична політика” поки що не приживається. Очевидно, це пояснюється як багатозначністю й розмитістю самого поняття, так і усвідомленням того, що вплив державної політики на систему історичного знання не повинен бути всеохопним. Розуміють це

й у Польщі. За А.Смоляром, „не надто вдалим буває зіставлення історії (що як галузь наукової рефлексії має підлягати методологічній дисципліні й керуватися прагненням об'єктивізму та пізнання істини, не шукаючи зручних дидактичних висновків) із політикою, яка за своєю природою перетворює на засіб усе, що тільки може зробити інструментом”⁸⁴.

Й.Рюзен увів у науковий обіг також узагальнююче поняття „історична ідентичність”. На його погляд, „ідентичність суб'єкта історична тоді, коли він усвідомлює себе в часових рамках, які виходять за межі проміжку особистого життя. Тоді до своєї суб'єктивності він зараховує події, тенденції, а в них, власне, й утрати, які сягають поза дату його народження в минуле і відповідно можуть простягтися поза дату його смерті в майбутнє”. Зарахування свого Я до тривалого часового розвитку надає індивіду впевненості в собі, робить доступними легітимізаційні ресурси, обґрунтовує сподівання і втішає в невдачах⁸⁵.

У вітчизняному науковому дискурсі застосування поняття „історична ідентичність” активно обстоює В.Середа. На її думку, введення поняття „регіональні історичні ідентичності” допоможе прояснити витoki та зміст регіональних варіацій артикуляції історичного минулого, з'ясувати дистанцію між домінуючими парадигмами пояснення історії й особливостями „персональної пам'яті” індивіда⁸⁶. Однак, при всій важливості історичної пам'яті в системі ідентифікацій сучасної людини вона навряд чи може бути домінантним критерієм самостановлення. Різноманітні парадигми в регіональній історичній свідомості меншою мірою відбивають політико-культурні орієнтації на груповому й особистісному рівні, ніж використовувані елітами технології символізації. Оскільки наша історична пам'ять явно переобтяжена ідеологізованими регіональними конфігураціями символів минулого, навряд чи поняття „історична ідентичність” займе поважне місце в тезаурусі ідентичностей.

Сьогодні в інтелектуальних колах Заходу до досліджень, створених в ключі „історії пам'яті”, існує досить стримане, щоб не сказати негативне, ставлення. За висновком австрійського культуролога Й. Файхтінгера, з точки зору впливу на стан національної ідентичності ці праці значної цінності не мали. „Тематика пам'яті користується сьогодні широкою популярністю у засобів масової інформації, однак найчастіше продається, так би мовити, старе вино у нових міхах”⁸⁷.

Песимістичний тон відомого вченого можна зрозуміти: адже як культура й ідентичність, так і історична пам'ять завжди використовувалися для того, щоб посилювати відчуття „Ми” на протигагу відчуттю „Вони”. Реконструюючи минуле, кожне нове покоління діє за принципом „образного моделювання”, відшукуючи в минулому те, що співзвучне його настроям і очікуванням. За точним спостереженням І. Глебової, конструювання „образів минулого” неминуче пов'язане із трансплантацією понять і змішуванням часів; по суті відбувається штучне викривлення того, що відбувалося насправді, „свідома гра в минуле і з мину-

лим". При цьому саме поняття „образ минулого” набуло своєрідного символічного змісту. „Образ минулого виконує роль соціального посередника між минулим і сучасним; агента впливу сучасного у просторі минулого і минулого у сучасному”⁸⁸.

На відміну від пам'яті як такої історична пам'ять „генетично” запрограмована на оцінку. Їй притаманні не просто пригадування й відтворення, але й своєрідний рефлекс сприйняття чи несприйняття, схвалення чи осуду. Кожний історичний факт потрапляє ніби під промінь прожектора і стає об'єктом прискіпливого аналізу. До того ж цей аналіз здійснюється, як правило, людиною небезсторонньою. Керуючись власною системою цінностей, вона сама обирає „точку відліку” у підході до тієї доби, яку вивчає. А майже неминуча „оціночна бінарність” (біле – чорне, добре – погане) заважає бачити півтони і нюанси. Плюси на мінуси і навпаки змінюються напрочуд легко, і саме це відкриває майже необмежені можливості для маніпулювання суспільною свідомістю

Упродовж кількох століть конструюванням „колективного минулого” з більшим чи меншим успіхом займалися нації-держави. Загальною тенденцією при цьому була іманентно закладена в історієписанні політична тенденційність: зведення в абсолют своїх виняткових достоїнств супроводилося застарілими претензіями до „інших”. Ідентичності, створювані на основі таких версій минулого, запрограмовані на конфлікт. Саме тому, констатує Є. Хельберг-Хірн, „колективна пам'ять ані лінійна, ані безстороння: вона вибіркова і підвладна емоційній і політичній цензурі... Ідея альтернативного минулого необхідна для нинішнього виправдання альтернативного майбутнього”⁸⁹.

Глобалізаційні процеси ставлять під сумнів евристичну і особливо комунікативну цінність виробленого на традиційному фундаменті історичного знання – до такої міри, що питання „Чи виживе Кліо за глобалізації?” виноситься у заголовки статей в авторитетних журналах. Висновок про те, що національна історія в епоху глобалізації „не лише не потрібна – вона *заважає*”⁹⁰, на перший погляд може здатися провокативним і позбавленим будь-якої логіки. Але з урахуванням радикалістських крайнощів, притаманних сегментованим суспільствам із фрагментованими політичними культурами, варто замислитися над тим, які наслідки може мати заангажований погляд на історію, коли його пропагують державні структури. Адже в епоху глобалізації історія виразно перетворюється із засобу групової самоідентифікації на джерело продукування комерціалізованих образів. Пристосовуючись до потреб ринку, вона з легкістю підміняє ідею оволодіння знанням маніпулятивними конструктами.

Доводиться констатувати, що кардинальні зміни, привнесені в процеси пізнання й суспільного самоусвідомлення всюдисутною глобалізацією, усвідомлюються із певним запізненням. Як констатують соціологи, у посткласичній еволюції культури завдяки новітнім інформаційним технологіям легко тиражуються саме експресивні форми

самоусвідомлення. „Настає новітня епоха управління увагою – епоха соціальної технології, яка витісняє гуманітарність культури. Відбувається підміна смислотворчого оригіналу закодованим інформаційним знаком, неповторної особи – штучною моделлю...У цій тенденції відчувається вбудовування людини у технологію, що її переросла, передчувається фатальна риса засинання (або смерті) свідомості”⁹¹. Але водночас діє й протилежна тенденція – мережеві структури руйнують макрогрупові культурні зв’язки, що традиційно будувалися за схемою „ми – вони”. Мікрогрупові культурні зв’язки, які приходять їм на зміну, менш конфронтаційні за визначенням, бо будуються на моделях культурного розмаїття.

Образи минулого й модуси поведінки

Зважена й реалістична політика пам'яті передбачає формування під ненав'язливим контролем держави співзвучних настроїв епохи і викликам часу образів минулого й модусів поведінки. Самовідновлення культури у контексті поширення масових інформаційних технологій можливе лише за умови цілеспрямованої діяльності влади й соціуму у напрямі мінімізації впливу на суспільну свідомість міфологічних історичних конструкцій та штучно створених ідеологем. Особливо актуальним це завдання є для травмованих у минулому соціумів – тих, яким довелося зазнати моральних втрат від тривалої бездержавності й розчленованості. Україна належить саме до таких – адже упродовж століть боротьби за визнання свого права на існування у її громадян виробилися стійкі комплекси „оборонної свідомості”, своєрідної запрограмованості на поразку.

За таких обставин не доводиться дивуватися тому, що „битва за минуле” супроводиться у нас гострим політичним протистоянням. Історичні міфи й символи свідомо використовуються для відволікання суспільної уваги від шокуючих реалій сьогодення. Звідси сакралізація певних подій і постатей, чорно-білий оціночний фон, винесення „за дужки” всього того, що не вкладається у задані схеми. Одномірне сприйняття минулого породжує як мінімум дві крайності – своєрідну національну мегаломанію або ж стійкий „комплекс жертви”.

Не варто, зрозуміло, із таких міркувань робити висновок про суцільно деструктивний потенціал концептів, базованих на ідеях історичної пам'яті. Історична пам'ять, якщо вона не зациклюється на травмах і „пошуку ворога”, здатна цементувати суспільство, пропонувати прийнятну для нього систему символів. Останні виступають у ролі опор національної самосвідомості і маркерів самоідентифікації. Втрата історичної пам'яті або її значна деформація здатна зміщувати суспільні орієнтири, породжувати масовий песимізм.

Конструктивний потенціал „образів минулого” визначається тим, наскільки вдало вони вмонтовані в систему світовідчуття сучасної

людини і наскільки пропоновані символи здатні підживлювати природну потребу у суспільній злагоді й взаєморозумінні. Історики, політологи, фахівці у галузі соціальної психології мають у своєму розпорядженні і справді неосяжний „Монблан фактів”, і напрацьований віками теоретико-методологічний інструментарій аналізу складних і неоднозначних суспільних феноменів. Саме тому цивілізований світ ревно оберігає сферу історичної пам'яті від директивного втручання політики.

Строкатий і неоднозначний світовий досвід переконує: консолідація громадян навколо інтерпретацій минулого як основоположного компонента національної ідеї ймовірна лише у стабільних соціумах з односпрямованими ціннісними настановами. У розколотих, поляризованих суспільствах простір історичної пам'яті – суцільна зона імпровізацій і пов'язаних із ними ризиків. Історичний факт як даність й історичний факт як атрибут пізнання в принципі є різними феноменами. Уже саме по собі пізнання відтворює лише невелику частину реальності і „на ходу” сортує інформацію, що опиняється у полі зору. Та й взагалі в історії марно шукати універсальну, придатну для всіх Істину. Надто щільно переплітаються в ній різноспрямовані інтереси й амбіції, щоб історієписання було безсторонньою фіксацією реальності. „Своя правда” може бути і у народів, і у суспільних груп.

Вище вже йшлося про стратегії вилучення занадто травматичного досвіду із системи суспільних комунікацій. Не йдеться ні про мікшування, ні тим більше про забування – намагання зретушувати минуле небезпечне вже тим, що відкриває шлюзи для політичних спекуляцій. Мова йде про дози і ще більшою мірою – про адаптування шокуючих фактів до особливостей певної, насамперед дитячої, аудиторії. Незміцніла свідомість схильна сприймати жахи минулого без необхідної поправки на умови, які їх детермінували. А отже, виникає реальна небезпека „перенесення провин” з одного суб'єкта на інший і виникнення на цій основі відчуттів національної ущемленості, „комплексу жертви”, запрограмованості на поразку. Важливо чітко усвідомлювати не лише „що пам'ятати”, але й „як пам'ятати”, аби не виховати покоління, позбавлене відчуття національної гордості.

Соціальна відповідальність історика, про яку у нас напрочуд мало говорять і пишуть, у тому й полягає, щоб розумно інтерпретоване історичне минуле могло виконувати функції соціального захисту, ідентифікації, мінімізувати травмуючий вплив сучасних реалій. „Пам'ять нагадує нам про те, – пише німецький історик Ю.Кока, – що й сучасна цивілізація може перерости у варварство...Історична пам'ять – це більше, ніж знання історії...Та пам'ять, яку я маю на увазі, має багато спільного із просвітництвом, із дискурсом, критикою та перетвореннями. Вона мусить пройти через людські голови, якщо хоче достукатися до їхніх сердець”⁹².

Як виховувати патріотів? В умовах України, яка розгубила за роки незалежності велику частину свого економічного, культурного, інте-

лектуального потенціалу, непросто знайти ясну й чітку відповідь на це запитання. Але цілком очевидно, що марною справою є прищеплення громадянам високої громадянської свідомості на ґрунті селекції, етнічного протекціонізму, розмежування на „наших” і „не наших”. На такому фундаменті можливе лише руйнування позитивних для групової ідентичності архетипів. Українські владні структури припустилися фатальної помилки, коли зробили удавану „українськість” чи не єдиним джерелом патріотизму. Усі, для кого етнічний критерій не є визначальним, автоматично потрапили у розряд „чужих”, а лояльне ставлення до Росії й особливо російськомовність перетворилися на залякуючий жупел, ознаку належності до „п'ятої колони”. Відповідно й „фігури спогадів” витримуються здебільшого у чорно-білій гамі, з виразним домінуванням антиросійських інвектив.

Опозиція „ми – вони”, навколо якої вибудовуються конструкти історичної пам'яті, пов'язана з відмінністю авто- і гетеросприйняття особи й групи. Тут ми безпосередньо стикаємося із явищами динамічної стереотипії, завжди ціннісно зафарбованими й замкненими „самі на себе”. Ще у 20-х рр. минулого століття американський журналіст У.Ліппман, якого вважають автором теорії соціального стереотипу, з'ясував походження феномена „хибної стереотипізації”, виводячи його не з гносеологічних, а з функціональних чинників. Але якщо у той час феномен стереотипу непокоїв переважно аналітиків масової, буденної свідомості, то на кінець ХХ століття стереотипи міцно опанували і сферу науки.

Історична наука виявилася у цьому відношенні особливо вразливою. Історичне знання, зауважує відомий німецький теоретик історії Р.Козеллек, виникло в точці розмежування між сагами, міфами, казками й пошуком достовірних відомостей, але хіба що Цезар чи Фрідріх Великий мали можливість описувати те, що самі переживали на власному досвіді. Загалом же „в історіографії озвучується те, що можна назвати раціонально контрольованим минулим”⁹³. І коли засоби раціонального контролю диктує політична кон'юнктура, виникає величезна спокуса фіксації й каталогізації вже наявних стереотипів. Готовий стереотип звільняє від рутинної роботи осмислення дійсності, несхожої на нашу. Але, стаючи на шлях стереотипізації, наука неминуче сповзає на рівень побутової свідомості. Стереотипи не лише „закріпачують” свідомість, але й звужують, локалізують простір наукового пізнання⁹⁴.

Магічна свідомість, яка виразно протистоять раціональному типу мислення, базується на примітивних уявленнях про можливості силового чи директивного втручання у природну логіку розвитку суспільних систем. На емоційно-ціннісному рівні цьому типу свідомості притаманні орієнтації на домінування, з одного боку, і конформізм, з другого, вербальна агресивність у поєднанні з месіаністськими ілюзіями, етноцентризм у тандемі з пошуком ворога. Наслідком стає „хаос міфів” і майже безмежна влада хибних стереотипів.

Нині вже для всіх стає очевидним, що стратегія „націоналізації” історичної пам'яті виявилася в Україні не надто успішною. За визнанням авторів підготовленого у форматі „білої книги” підсумкового аналітичного видання „Україна в 2008 році: процеси, результати, перспективи”, історична пам'ять громадян України лишається амбівалентною, підвладною зовнішнім впливам, етноексклюзивною, її відмінні проєкції є джерелом соціального напруження в суспільстві⁹⁵.

Про небезпеки, що перетворюють поле вітчизняної історичної пам'яті на простір конфронтації, йшлося вище. Тут уявляється важливим звернути увагу на ризики, що випливають із небажання істориків відкритими очима подивитися на радянський період вітчизняної історії. Бачити тут один суцільний негатив – антиісторично і з будь-якого погляду непродуктивно. Сучасна Україна є спадкоємицею не стільки УНР, яка виявилася дуже короткочасним, до того ж невдалим, експериментом, скільки УРСР. Не будемо фокусувати увагу на намірах і планах Кремля – це тема окремої розмови. Але ж значно більш вагомими є об'єктивні виміри радянської спадщини – друга в Європі за розмірами територія, закріплення за Україною статусу модерної держави, а за українською етнонацією ознак „титольності”, оптимальний фундамент для вирішення проблем територіальної організації внаслідок зафіксованих радянським ладом міжреспубліканських кордонів і наявності відповідних республіканських організаційних структур, модернізаційні здобутки у сфері економіки, високий освітній рівень населення, членство в ООН і багато іншого. Якби більшовики у свій час не підтримали лозунг права націй на самовизначення і не створили своєрідну напівдержавну субстанцію у вигляді УРСР, шлях до української незалежності міг би бути значно довшим.

Абсолютно непродуктивним з будь-якої точки зору виявилось ігнорування і навіть демонстративне відкидання як „чужого” того величезного пласту російськомовної культури, який упродовж століть творився спільними зусиллями росіян і українців. Нині навіть частина західноукраїнських еліт дійшла до усвідомлення того, що вписати спадщину радянського часу в нову культурну традицію, яка відповідала б реаліям суверенного національного буття, вельми корисно і не так вже й складно. Непродуктивно, доводить В.Вітковський, ставитися до радянської епохи як до „темного середньовіччя”, спадщини якого слід якомога швидше та повніше позбутися. Адже „багатющій і популярній серед найширших верств населення культурній традиції нова держава спромоглася протиставити лише комерційний маскульт, ненависний навіть його вимушеним споживачам і, до речі, майже цілковито неукраїнський”⁹⁶.

Надзвичайно вразливими з точки зору просвітницьких, а тим більше консолідаційних завдань, є практично всі версії історіографічного канону, які нині побутують в Україні. Як переконливо доводить

Н.Яковенко, ані „козакофільський”, ані залишково радянський, ані забарвлений націоналістичними аспіраціями різновиди історичної пам'яті не створюють такого варіанту колективної ідентичності, який би задовольняв внутрішні потреби консолідації суспільства і відповідав викликам сьогодення. Усі вони пропагують не просто наївний і застарілий, але потенційно шкідливий образ українського суспільства. Він „може сприяти укоріненню анархічного, асоціального сприйняття світу як поля безперервної і затятої боротьби, де „колективу-нам” завжди належить моральне право на насильство”, призвести до соціальної дезадаптації майбутніх громадян, які можуть виявитися неготовими до життя у сучасному глобалізованому світі і сприйняття сусідства, співжиття й контактів різних народів, культур і вір як звичного супроводу життя. Сприйняття Іншого як „чужинця” не тільки не додає патріотичної самоповаги, але й створює підґрунтя для ксенофобії або, принаймні, до хуторянської замкненості⁹⁷.

Навряд чи відповідає завданням патріотичного виховання громадян і меморіальна політика держави. Вона млява й непослідовна, цілком залежна від смаків та уподобань поляризованих регіональних еліт. Спроби якимось врівноважити увічнення пам'яті Катерини II паралельним встановленням пам'ятника гетьману Сагайдачному у Севастополі здатні викликати лише іронічну посмішку. „Війни пам'ятників” стали нормою, як і акти вандалізму, які не дістають належної реакції ні з боку влади, ні з боку дезорганізованого й деморалізованого соціуму. Соціологи слушно звертають увагу на те, що кампанії увічнень і перейменувань заполітизовані настільки, що настрої суспільства у цьому питанні принципово не беруться до уваги.

Зрозуміло, що у такому поляризованому суспільстві, яким є сучасна Україна, марно сподіватися на консолідаційний ефект від інструментальної мобілізації історичної пам'яті. Не кажучи вже про індивідуальний досвід кожної людини, суспільний досвід груп і виразно фрагментована політична культура диктують різні критерії оцінок історичних подій і різні пояснення мотивацій. Отже, цілком назрілою є дискусія в історичному середовищі щодо усталених історичних стереотипів і шляхів їхньої деміфологізації. Ключова роль тут має належати фундаментальним дослідженням, насамперед створеному колективними зусиллями новому історіографічному канону, вільному від кон'юнктурних крайнощів. Але не менше значення для формування українолюбної України загальногромадянської ідентичності матимуть і ті праці, які цілеспрямовано й за державної підтримки створюються в руслі державної політики пам'яті. Мінімальний вплив політики на формування історіографічних інтерпретацій – це той європейський й загальнолюдський орієнтир, який має страхувати вітчизняний загаль від сповзання у прірву національної мегаломанії й етнократії.

Конструктив: як його відшукати?

Історіографи зламали чимало списів, намагаючись з'ясувати, як відсепарувати історичну істину від скороминущої моди. „Теоретично всі ми знаємо, – твердить польський історик А.Менцвель, – що історичний час має багато шарів. І кожний його фрагмент, вихоплений більшою чи меншою мірою штучно, містить у собі багато шарів минушини, поєднаних складними зв'язками. Діахронію закладено в синхронії”. Все це легко констатувати, але зовсім не легко чітко класифікувати й переконливо пояснити. Відповідний науковий наратив ще не створений, а науковці не спішать відмовлятися від звичних лінійних схем та вихоплених із контексту фрагментів, аби тільки зберегти чіткість викладу⁹⁸.

Здається, що головним запобіжником від потрапляння в тенета міфотворення має бути відмова від ілюзорних прагнень „писати правду”, відтворювати „усе як було”. Розрахунки на абсолютну об'єктивність у реконструкції історичного процесу щонайменшою мірою наївні. Історію пишуть люди із своїми симпатіями й уподобаннями, і читач має справу здебільшого не з фактами, а з інтерпретаціями. У кращому випадку він дістає не описання тієї чи іншої події, а відрефлектований зусиллями кількох поколінь істориків образ, своєрідну інтерпретаційну модель. Тому немає і не може бути „*єдино правильного*” погляду на предмет дослідження – існує багато правильних поглядів, кожен із яких потребує власного стилю репрезентації. Мова репрезентації і є тим самим „моментом епістемології”, якою визначається вклад історика у справу розуміння історичного процесу. Та чи інша точка зору на предмет дослідження окреслює поле можливостей, методологію дослідження, межі релевантності концепцій. Історіографічний канон зовсім не обов'язково має бути „відшліфований до блиску” і відсепарований від виявів „інших поглядів”, гіпотез, припущень. Але у ньому не повинно бути бездоказових тверджень, смакових інтерпретацій фактів, статистичних перекозень.

Культурно-історична епістемологія не лише створює відносно надійний фундамент наукового знання, але й пропонує універсальні критерії відбору об'єктів пам'яті. Предметно аналізуючи створюваний в процесі історизації особливий домен раціональності, вона водночас окреслює межі між наукою і псевдонаукою, між фундаментальним і утилітарним знанням. Оскільки прикладна наука не створює власних когнітивних підвалин, вона часто опиняється в полоні „напівзнання” й еkleктики. Держава й суспільство, які дбають про раціональність політики пам'яті, не повинні економити на фундаментальній науці. Йдеться не лише про мізерні тиражі академічних видань, але й про хибну практику заборон на продаж академічними інститутами своєї наукової продукції. Бо вакуум на ринку науково-популярної літератури негайно заповнюється низькопробною кон'юнктурщиною.

Рівною мірою сказане стосується й „культурної індустрії” у тій її частині, призначенням якої є пряме обслуговування політики пам'яті. Ідея „креативних культурних індустрій”, надзвичайно популярна в сучасному світі, базується на усвідомленні того величезного значення, якого набувають у процесі соціалізації індивіда телевізійна індустрія, індустрія виробництва фільмів, з врахуванням відео та DVD, інтернет-індустрія, видавничий бізнес тощо. Віддати все це на відкуп ринковій стихії – значить дістати у підсумку ущербне покоління, цілковито орієнтоване на примітивні споживацькі стандарти й позбавлене здатності до співпереживання.

Підсумовуючи, зауважимо: „робота пам'яті” – це не стільки відтворення подій минулого, скільки цілеспрямоване вибудовування символів і оціночних штампів. Не тільки самі символи, але й технології символізації визначають характер подачі тих або інших подій. З метою підсилення їх емоційного сприйняття особливо активно використовуються символи трагедій, страждань, жертви тощо. У новопосталих державах використання символів величі й героїзму виявляється прямо підпорядкованим легітимізуючим, „націоналізуючим” завданням.

Здійснювана українською владою упродовж двадцятиріччя незалежності політика деідеологізації вдарила бумерангом по всій системі соціалізації особи й, зокрема, по „політиці минулого”. Процес розмивання традиційних ідеологій супроводиться не просто торжеством ідеологічного еkleктизму, але й виразною переорієнтацією на маніпулятивні практики впливу на суспільну свідомість. Об'єктом комерціалізації стала практично уся гуманітарна сфера. Особливо підвладними силі грошей виявилися ті стратегії історизації, які поширюються засобами ЗМІ. Маніпулятивні ідеології й технології виразно тиснуть на інтерпретації, створюючи їх виразний конфлікт і поглиблюючи процеси поляризації в суспільстві. Діалогічні практики, які мають домінувати на конференціях, „круглих столах” та інших зібраннях, не повинні лишатися осторонь демонстрації тих політичних цілей, які зазвичай закладаються у фундамент маніпуляцій. А головне: держава має нарешті подбати про довгострокову ідеологічну стратегію й приведення до новітніх європейських стандартів усіх засобів впливу на свідомість.

Поки що ж доводиться визнати, що вибудована в рамках політики пам'яті концепція історичного минулого України внутрішньо діалогічна й абсолютно непридатна як інструмент консолідації соціуму навколо загальнозначущих цілей і цінностей. Соціокультурний образ суспільства середньовічної та ранньомодерної доби у шкільних та академічних підручниках твориться, за дотепними спостереженнями Н.Яковенко, за архаїчними канонами романтичного націоналізму: за деміурга історії правлять „широкі народні маси”, „експлуатовані класи”, „пригноблені селяни і міщани”. Вони влаштовують „селянські” та „селянсько-козацькі повстання”, формують „селянсько-козацьку армію”, ведуть „антифеодальну чи „національно-визвольну боротьбу”, гуртом опираються „поло-

нізації та католизації” тощо. При цьому парадигма „національного визволення” дивовижно сполучається з радянським акцентуванням на абсолютній моральній виправданості дій „знедолених класів”. Спроби вписати українську історію у „світовий контекст” доволі часто грішать наївною мегаломанією. Очевидно, що стереотипи, які перекочували у новітні підручники з національної історії кінця ХІХ століття, безнадійно застаріли⁹⁹.

Незалежно від „градусу академічності” чи тяжіння до політичної аналітики запропоновані схеми періодизації української історії, як і набір її найвизначніших віх, настільки гостро різняться у двох основних (із кількох запропонованих) моделях – „націоналізуючій” і „залишково радянській”, що досягти консенсусу на цій базі не уявляється можливим. Дискусії, як правило, теж нічого не дають, бо виливаються в серію інвектив і особистих образ. Лишається очікувати прориву до раціональності на базі історіографічного осмислення наявних підходів і створення нового синтезуючого наративу в руслі багатofакторного аналізу й „національної самокритики”, з обов’язковою умовою відходу від лінійних і телеологічних схем, етноцентризму, мегаломанії тощо.

Як скоро вдасться такий наратив створити і чи під силу взагалі таке завдання вітчизняному історичному загалу? Поки що на державному рівні культивуються здебільшого песимістичні прогнози з цього приводу. Приміром, на думку фахівців Національного інституту стратегічних досліджень, спроби впровадити у свідомість громадян єдину уніфіковану модель історичної пам’яті на сучасному етапі не будуть мати успіху; так само виглядає малоімовірним створення гібридних моделей історичної пам’яті. Час появи нової національної ідентичності ставиться у прямий зв’язок із зміною поколінь. Напряму „головної стратегії примирення історичної пам’яті” автори вбачають в „узгодженні наявних у суспільстві історичних наративів”. А поки що „війни пам’яті будуть тривати”¹⁰⁰.

Прогноз, за великим рахунком, чесний, логічними є й поради щодо впровадження нових конструкцій історичної пам’яті поступово, без прискорення цього процесу, з врахуванням характеру та особливостей цільової аудиторії. Але чи не ризикує держава втратити внаслідок поступовості й примиренства до неправди і ті слабкі позиції в гуманітарній сфері, які має сьогодні? На наш погляд, зусилля держави й істориків сьогодні мають бути сфокусовані не так навколо окремих історичних сюжетів, як навколо ідеї пошуку компромісів, формул примирення з наголосом на ризиках і загрозах триваючого протистояння. Соціум має розуміти: погляди на минуле можуть бути відмінними, але зовсім не обов’язково вирішувати спірні питання на „полях битв”.

Моральним імперативом сучасності є орієнтація на полікультурність і повагу до інакшості. У цивілізованих соціумах системи громадянського виховання вибудовуються на фундаменті контекстуального універсалізму, з акцентом на багатоманітності культур, взаємоповазі й

толерантності. Культура миру як популярне гасло сучасності передбачає оздоровлення морального клімату у суспільстві шляхом зняття стереотипів ворожості й нерозуміння, збагачення палітри знань з метою розширення можливостей для усвідомленого ідентифікаційного вибору. Полікультурна освіта на різних вікових рівнях має стати засобом виховання непримиренності до різних проявів національної мегаломанії, ксенофобії, антисемітських упереджень.

Український соціум багато втратить, якщо держава вже зараз не подбає про зміну тональності політики пам'яті. Люди втомилися від „страждальницького дискурсу” і дедалі більше звикають геть усе бачити у негативному світлі. Тим часом кожному подію, навіть трагічну, можна подати в ключі „подоланої трагедії”. Історичні твори, театральні вистави, пам'ятники не повинні емоційно діяти на посилення „комплексу жертви”, ставати черговою інфо-травмою. Все, що минуло, має переконувати: сильна людина і здоровий соціум спроможні вийти неохитними з будь-якої ситуації. Сумні ювілеї повинні вести людину від „світлої печалі” до усвідомленої „радості подолання” й торжества життя у найрізноманітніших його проявах.

Зрозуміло, що сказане вище стосується не лише політики пам'яті, а й у більш широкому сенсі – політики формування національно-громадянської, соціокультурної, європейської, цивілізаційної та інших ідентичностей. Тому не зайвою уявляється розмова про шляхи оптимізації соціогуманітарної політики, насамперед тих її сфер, в яких особливо дається взнаки невідповідність між деклараціями й реальними результатами.

¹ Див., напр.: *Докинз Р.* Эгоистичный ген. – М., 1993.

² *Почепцов Г.* Имиджелогия. – М., 2001. – С.117.

³ *Родин С.* Отрекаясь от русского имени. Украинская химера. Историческое расследование. – М., 2006. – С.86, 185.

⁴ *Каныгин Ю.* Бремя белой расы. 2-е изд. – К., 2010. – С.131 – 140; он же: Вехи священной истории. Русь – Украина. 3-е изд. – К., 2011. – С.177 – 180.

⁵ *Амельченко Н.* Міф та нація – переплетення філософського та політичного дискурсів // *Філософська думка.* – 2003. – № 6. – С. 71 – 72.

⁶ *O'Tuathal G.* Postmodern geopolitics? // *Rethinking Geopolitics.* – N.Y., 1998. – P.16 – 38.

⁷ Див., напр.: *Scherrer J.* Kulturologie: Russland auf der Suche nach einer zivilisatorischen Identität. – Göttingen, 2003.

⁸ *Адамс Л.* Применима ли постколониальная теория к Центральной Евразии? // *Неприкосновенный запас.* – 2009. – № 4. – С.25.

⁹ *Мацузато К.* Ядро или периферия империи? Генерал-губернаторство и малороссийская идентичность // *Український гуманітарний огляд.* – Вип.7. – К., 2002. – С.69 – 82.

¹⁰ *Нагорна Л.* Політична мова і мовна політика: діапазон можливостей політичної лінгвістики. – К., 2005. – С.481 – 486; *вона ж:* Антиколоніальний дискурс в Україні: пастки метафоричної експансії // *Історичний журнал.* – 2009. – №2. – С.3 – 13.

-
- ¹¹ Толочко П. Несповідимі путі України. – К., 2004. – С.129.
- ¹² Хавич О. «Единственные люди, которые могут уничтожить соборную Западную Украину, это галицкие сепаратисты» // «2000». – 2011, 21 января.
- ¹³ Галенко О. Тягар стереотипів // Проблеми інтеграції кримських репатріантів в українське суспільство. – К., 2004. – С.81 – 101.
- ¹⁴ Барт Р. Мифологии. – М., 1996. – С. 270.
- ¹⁵ Баталов Э.Я. Русская идея и американская мечта. – М., 2009. – С.30, 37.
- ¹⁶ Тойнби А.Дж. Постыжение истории. Избранное. – М., 2001. – С.43 – 44.
- ¹⁷ Горин Д. По ту сторону «принципа истории»: об одной особенности исторического самосознания // Неприкосновенный запас. – 2009. – №6. – С.123 – 132.
- ¹⁸ Жукова О.А. О мифологических соблазнах русской истории и культуры // Вопросы философии. – 2010. – №4. – С.110 – 122.
- ¹⁹ Яковенко Н. Кілька спостережень над модифікаціями українського національного міфу в історіографії // [http:// www. ukrhistory. narod.ru/ texts/ yakovenko-5.htm](http://www.ukrhistory.narod.ru/texts/yakovenko-5.htm)
- ²⁰ Саєнко Ю. Моделі життєдіяльності // Українське суспільство 1992 – 2010. Соціологічний моніторинг. – С.312.
- ²¹ Леви-Стросс К. Структурная антропология. – М., 2008.
- ²² Шайгородський Ю. Політика: взаємодія реальності і міфу. – С.72 – 86.
- ²³ Грицак Я. Страсті за націоналізмом. Історичні есеї. – К., 2004. – С.15.
- ²⁴ Грицак Я. Що по Гедройцеві? // Європа – минуле і майбутнє. Візії та ревізії – К., 2009. – С.85 – 88.
- ²⁵ Див.: О.Музичко. Хто такі українські історики і чого вони хочуть? // День. – 2011, 25 – 26 березня. Відповідь Я.Грицака – „День”. – 2011, 8 –9 квітня.
- ²⁶ Музичко О. Україна як аксіома і теорія // День. – 2011, 21 квітня.
- ²⁷ Лосєв І. Синдром „Центральної Ради” // День. – 2011, 15 – 16 квітня.
- ²⁸ Рубан Ю. Лібералізм у просторі націй // День. – 2011, 21 квітня.
- ²⁹ Касьянов Г.В. Украина между Россией и Европой: превратности выбора // Новая и новейшая история. – 2005. – №3. – С.80.
- ³⁰ Пружинин Б.И. Ratio Serviens? Контуры культурно-исторической эпистемологии. – М., 2009. – С.197, 269.
- ³¹ Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. – М., 2004. – С. 142.
- ³² Горман Дж. Грамматика историографии // Вопросы философии. – 2010. – № 3. – С.45 – 53.
- ³³ Тер Ф. Україна на ментальній мапі Європи // Критика. – 2005. – Ч.9.
- ³⁴ „Україна схиляє голову...” // День. – 2011, 17 травня.
- ³⁵ Якименко Ю., Литвиненко О. Регіональні особливості ідейно-політичних орієнтацій громадян України в контексті виборчої кампанії-2006 // Схід і Захід України в контексті виборчої кампанії-2006: відмінності, протиріччя, перспективи єдності. – К., 2006. – С.3.
- ³⁶ Корнилов В. Идейные наследники Геббельса в прямом эфире // «2000». – 2011, 4 февраля.
- ³⁷ Тощенко Ж.Т. Историческое сознание и историческая память // Парадоксальный человек. – М., 2001.
- ³⁸ Тоффлер Е. Третья хвиля. – К., 2000. – С14 – 16, 158 – 160.
- ³⁹ Вільчинський Ю. Філософія історії: теорія взаємопроникнення часу і вічності. – К., 2009. – С.233.
- ⁴⁰ Рюзен Й. Нові шляхи історичного мислення. – Львів, 2010. – С.61 – 82.
- ⁴¹ Финн В.К. Интеллектуальные системы и общество – М., 2006. – С.292 – 294.
- ⁴² Рюзен Й. Нові шляхи історичного мислення. – С. 83.

- ⁴³ *Нора П.* Всемирное торжество памяти // Неприкосновенный запас (Москва). – 2005. – №2-3.
- ⁴⁴ *Норт Д.* Понимание процесса экономических изменений. – М., 2010. – С.81.
- ⁴⁵ *Вільчинський Ю.* Філософія історії. – С.10.
- ⁴⁶ *Ключевский В.О.* Письма, дневники, афоризмы и мысли об истории. – М., 1968. – С.266.
- ⁴⁷ *Тьесс А.-М.* Использование национальной истории в политических целях на примере современной Франции // Социологический журнал. – 2010. – №1. – С.97.
- ⁴⁸ Цит. за: *Розу В.* Європейська пам'ять чи європейські пам'яті? Обмеження стерилізованого й застиглого минулого // Європа та її болісні минувшини. – К., 2009. – С. 221.
- ⁴⁹ *Тьесс А.-М.* Использование национальной истории в политических целях. – С.92 – 104.
- ⁵⁰ *Мартинес-Малер О.* Іспанія в боротьбі зі своєю минувшиною: болісні й суперечливі траєкторії пам'яті // Європа та її болісні минувшини. – С.66 – 76.
- ⁵¹ *Зашкільняк Л.* Історія „своя” й історія „чужа” // Критика. – 2009. – Ч.9 -10. – С.24.
- ⁵² *Миллер А.* Политика строительства нации-государства на Украине // Политическая наука. – 2010. – №1. – С. 76 – 99.
- ⁵³ *Гребенник Г.П.* Проблема отношений политики и морали (Опыт конструирования макиавеллианско-кантианского метадискурса). – Одесса, 2007. – С.468.
- ⁵⁴ *Грицак Я.* Страсті за націоналізмом. Історичні есеї. – С.275.
- ⁵⁵ *Кононов І.Ф.* Донбас та Галичина: причини напруженості в стосунках та пошук історичного компромісу // Стосунки Сходу та Заходу України: минуле, сьогодення та майбутнє. – Луганськ, 2006. – С. 14 – 17.
- ⁵⁶ Регіональні ідентичності в сучасній Україні та методи їх вивчення // Україна модерна. Спеціальний випуск. – К. – Львів, 2007. – С.21 – 22.
- ⁵⁷ *Минаков М.* Язык дистопии: идеологическая ситуация Украины // Неприкосновенный запас. – 2010. – №5. – С.55 – 66.
- ⁵⁸ *Мінк Ж.* Вступ // Європа та її болісні минувшини. – К., 2009. – С.24, 37.
- ⁵⁹ Див., напр.: Україна в 2008 році: процеси, результати, перспективи. Біла книга державної політики. – К., 2008. – С.166 – 168.
- ⁶⁰ Найповніший виклад суті дискусії див.: *Himka J.-P.* The Organization of Ukrainian Nationalists and the Ukrainian Insurgent Army: Unwelcome Elements of an Identity Project // *Ab Imperio*. – 2010. – №4. – Р. 83 – 101.
- ⁶¹ Критика. – 2010. – Ч. 3-4. – С.8 – 14.
- ⁶² *Химка Дж-П.* О значении ситуационного элемента в восточно-центральноєвропейском фашизме // *Ab Imperio*. – 2010. – №4. – С.103 – 111.
- ⁶³ *Дубинянский М.* Иосиф vs Степан // Сегодня. – 2011, 5 января.
- ⁶⁴ *Рюзен Й.* Нові шляхи історичного мислення. – С.271 – 331.
- ⁶⁵ *Гудінг Д., Леннокс Дж.* Людина та її світогляд: для чого ми живемо і яке наше місце у світі. Т.І. – К., 2007. – С.30, 57.
- ⁶⁶ История и память: историческая культура Европы до начала нового времени. – М., 2006. – с.13 – 15.
- ⁶⁷ *Тишков В.А.* Новая историческая культура. – С.3 – 23.
- ⁶⁸ *Луман Н.* Дифференциация. – М., 2006. – С.197.
- ⁶⁹ *Анналы на рубеже веков. Антология.* – М., 2002. – С.40 – 41.
- ⁷⁰ Беседа с Клодом Леви-Строссом Константина фон Барлевена и Галы Наумовой // Вопросы философии. – 2009. – №5. – С.68 – 69.
- ⁷¹ *Попович М.В.* Раціональність і виміри людського життя. – К., 1997. – С.189 – 190.
- ⁷² *Левенець Ю.А.* Політична наука: параметри раціоналізму // Історична і політична наука та суспільна практика в Україні. – К., 2009. – С.181.

- ⁷³ *Тош Дж.* Стремление к истине. Как овладеть мастерством историка. – М., 2000.
- ⁷⁴ *Масненко В.В.* Історична пам'ять як основа формування національної свідомості // Український історичний журнал. – 2002. – № 5. – С.54 – 55.
- ⁷⁵ *Кармадонов О.А.* Социальная память и социализация // Социология. – 2007. – №2. – С.222.
- ⁷⁶ *Забужко О.* Notre dame d'Ukraine: Українка в конфлікті міфологій. 2-ге вид. – К., 2007. – С. 607 – 608.
- ⁷⁷ Енциклопедія етнокulturознавства. Понятійно-термінологічний інструментарій, концептуальні підходи. Ч.1. Кн.2. – К., 2001. – С.129.
- ⁷⁸ *Хальбвакс М.* Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас. – 2005. – № 2-3.
- ⁷⁹ *Дахин А.В.* Общественное развитие и вызовы коллективной памяти: перспектива философской концептуализации memory studies // Вопросы философии. – 2010. – №8. – С.42 – 43.
- ⁸⁰ *Нора П.* Поколение как место памяти // Новое литературное обозрение. – 1998. – № 2. Див.також: *Яковенко Н.* Вступ до історії. – К., 2007. – С.35, 217.
- ⁸¹ *Суковата В.* „Філософія після Освенцима”: рефлексії військового насильства у західній і пострадянській свідомості // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2010. – №2. – С.112 – 131.
- ⁸² День. – 2007. – 18 жовтня.
- ⁸³ *Тишков В.* Новая историческая культура. – С.12.
- ⁸⁴ *Смоляр А.* Влада й географія пам'яті // Критика. – 2010. – Ч 5-6. – С.21.
- ⁸⁵ *Рюзен Й.* Нові шляхи історичного мислення. – С.258.
- ⁸⁶ *Sereda V.* Regional Historical Identities and Memory // Україна модерна. Спеціальний випуск. – К.-Львів, 2007. – С.160 – 209.
- ⁸⁷ *Файхтінгер Й.* По ту сторону методичного націоналізму. Перспективи культури, исторической памяти и идентичности в Европе // Вопросы философии. – 2007. – № 9. – С.35.
- ⁸⁸ *Глебова И.И.* Травматическое прошлое и национальная политическая культура // Политическая наука. – 2006. – №3. – С.115 – 116.
- ⁸⁹ *Hellberg-Hirn E.* Imperial Imprints. Post-Soviet St.Petersburg. – SKS Finnish Literature Society – 2003. – P.114.
- ⁹⁰ *Бойцов М.А.* Выживет ли Клио при глобализации? // Общественные науки и современность. – 2006. – № 1. – С.93.
- ⁹¹ *Ланкин В.Г., Григорьева О.А.* Книга как информационно-технологическая основа культуры // Социс. – 2009. – № 7. – С.83.
- ⁹² *Кока Ю.* Напередодні нового тисячоліття: що ми візьмемо із собою у майбутнє // Deutschland. – 1999. – №6. – С.11.
- ⁹³ *Козеллек Р.* Часові пласти. Дослідження з теорії історії. – К., 2006. – С.316.
- ⁹⁴ *Онопrienko В.* Науковедение: поиск системных идей. – К., 2008. – С.56 – 61.
- ⁹⁵ Україна в 2008 році: процеси, результати, перспективи. Біла книга державної політики. – К., 2008. – С.166 – 167.
- ⁹⁶ Львівська газета. – 2006. – 9 червня.
- ⁹⁷ Шкільна історія очима істориків-науковців: Матеріали Робочої наради з моніторингу шкільних підручників історії України. – К., 2008. – С.119 – 127.
- ⁹⁸ *Менцель А.* Уроки „Культури”. Політична візія Редактора Єжи Гедройця // Європа – минуле і майбутнє. – С.133.
- ⁹⁹ *Яковенко Н.* Проти стереотипів // Шкільна історія очима істориків-науковців. – С.203 – 214.
- ¹⁰⁰ Україна в 2010 році: щорічні оцінки суспільно-політичного та соціально-економічного розвитку. – С.396– 397.

РОЗДІЛ IV

ШЛЯХИ Й МЕХАНІЗМИ

СОЦІОКУЛЬТУРНОЇ ІНТЕГРАЦІЇ

1. Моделі соціогуманітарної політики: парадокси відкритості

Виклики XXI століття: адекватність реакцій

Свого часу К.Поппер так переконливо показав переваги відкритого суспільства перед закритим, що його ідеї були взяті на озброєння багатьма практичними політиками, у тому числі й теоретиками горбачовської „перебудови”. З часом ейфорія з приводу відкритості поступилася місцем сумнівам і навіть розчаруванням. І справа не в тому, що теорія відкритості виявилася хибною: просто реальність часто руйнує будь-які теоретичні побудови. Виявилось, що ані простих рішень не існує, ані однозначно позитивної спрямованості суспільних процесів не буває. З величезними проблемами зіткнувся створений під гаслами відкритості Європейський Союз. Прозорість кордонів зумовлює швидке поширення по всьому світу міжнародного тероризму, наркоманії, торгівлі людьми тощо. У погоні за надприбутками сучасні мас-медіа пропагують насильство як спосіб існування. Зникають критерії нормальності й відповідальності, а в суспільних настроях виразно виявляється потяг до „сильної руки”: відкритість уже не виступає як незаперечна цінність.

За таких умов розширення простору соціального цинізму йде паралельно з пошуком „фантомних ворогів” (формула З.Баумана) і з наростанням тривожності, дезорієнтованості, із втратою гуманістичних ціннісних орієнтирів. Кліматичні зміни, брак ресурсів, гегемоністські амбіції провокують розширення зони культурних травм, стимулюють масові протестні акції. Стає все наочнішою безпомічність національних урядів і міжнародних інституцій перед асоціальними проявами, навіть такими, які набувають форми рейдерства чи піратства. Державні програми життєзабезпечення населення у цілому ряді країн дають збої, адаптаційні можливості громадян сягають мінімуму. Зрештою свідомість індивідів і груп доволі часто стає хронічно неврівноваженою. Людина потрапляє у постійну символічну залежність від дискурсу катастроф, погано розрізняє причини й наслідки, шукає прості рішення складних проблем. Досить комфортно почувають себе лише маніпулятори суспільною свідомістю, ті, хто керується логікою: „чим гірше, тим краще”.

Наявний, отже, різкий контраст між технологічним прогресом сучасної цивілізації та її моральними підвалинами. На пострадянському просторі його посилюють відчутні вади ціннісної переорієнтації: не сформувавши суспільний інтерес як об’єднуючу цінність, соціуми виявилися беззахисними перед навалом конкуруючих у непримиренному

протиборстві приватних і групових інтересів. До рудиментів патерналістської ціннісної системи і небезпечної ерозії взаємної відповідальності додається легітимація у суспільній свідомості гедоністичних нахилів і пріоритетів необмеженого споживацтва. Система мотивацій до чесної праці вже майже повністю зруйнована. Двадцятиріччя суспільних трансформацій в українському варіанті обернулося відкатом назад з руйнуванням етичної основи самовдосконалення.

За таких умов знову на весь зріст постає питання про стратегії цивілізаційного розвитку. Чи витримає планета пролонгацію техногенного типу розвитку без кардинальної зміни його базисних цінностей? Яким шляхом має йти радикальна трансформація цих цінностей і чи правомірно говорити у цьому зв'язку про перехід до нового типу цивілізаційного розвитку, третього по відношенню до традиційного й техногенного? Чи готові сучасні політичні еліти до назрілого „перезавантаження” соціально-політичних систем і наскільки потужними можуть виявитися механізми гальмування реформ? Поки що в дискусіях, в яких порушуються ці непрості проблеми, по суті, не йдеться про шляхи, у кращому разі – про методи. Викристалізовується, приміром, консенсус у розумінні того, що співрозмірні потребам сучасної людини системи засновані на кооперативних ефектах, зафіксованих у синергетиці, і вже тому потребують для свого регулювання особливих стратегій. Силкові методи тут неприйнятні, бо в точках біфуркації навіть невеликі щеплення у певному просторово-часовому локусі можуть дати непередбачуваний вибуховий ефект у значно ширшому ареалі. А отже, необхідні цілеспрямовані дії у напрямі творення нового типу інтеграції цілерациональної та ціннісно-раціональної дії¹.

Збільшення взаємозалежності соціумів у планетарному масштабі актуалізує проблеми якості культурного капіталу. Цим поняттям, уведеним у науковий дискурс П.Бурдьє, позначають міру впливу культури, зокрема, стилів культурного споживання, на соціальні процеси. Ще одна понятійна новація Бурдьє – габітус – допомагає зрозуміти, як діє індивід у певному соціальному контексті залежно від своєї ментальності, уподобань, смаків. Існує чітка кореляція між стилями життя, засобами організації культури та рівнем протестної активності. Від рівня культури залежить, чи обстоювання справедливості і прав людини відбуватиметься у цивілізованих рамках, чи стане прелюдією до кривавих зіткнень і громадянських війн. Те, що відбулося нещодавно у країнах Середземномор'я та Близького Сходу, примусило здригнути не лише серця, але й біржові індекси.

Чи має сучасна соціогуманітаристика у своєму арсеналі достатньо інструментів бодай для пояснення таких явищ? Можливо, й справді криза націй і національних держав сягає рівня, коли не стабільність, а вибухові біфуркації стають нормою? Чому так легко „хвилі гніву” долають кордони? Де межа між законними виявами протесту і руйнівними діями, між проявами тероризму й національно-визвольними рухами? Чого більше у сучасних протестних акціях у поліетнічних державах –

ображених громадянських почуттів, бізнесових інтересів чи нової актуалізації етнічності й радикального націоналізму?

Несподіваність ситуації, зрозуміло, виключає наявність готових відповідей на ці запитання. Але чи вдасться їх знайти так швидко, щоб запобігти розповзанню метастазів ракових пухлин? Адже на перший погляд спалахи насильства сприймаються як парадоксальні: сумний досвід першої половини ХХ століття мав би навчити людство обачності й толерантності, а ступінь нагромадження засобів масового знищення змусити шукати шляхи неконфліктного існування. Але навіть на рівні інституцій ООН потяг до „гуманітарних інтервенцій” із застосуванням ракет глушить голос здорового глузду. Чи не тому справджуються, як правило, прогнози не оптимістів, а песимістів?

Простих відповідей на ці питання немає ні в кого. Найближчими до істини є міркування тих, хто вважає: омріяна відкритість соціумів має свій зворотний бік. Все те, що раціоналізує й стандартизує виробничу сферу, обертається в кінцевому рахунку дисфункціями в соціально-культурній галузі. Відкритість парадоксальним чином розширює простір невизначеності, символічного насильства, здатного трансформуватися і в цілком реальне. Відбувається анклавізація соціумів, а серед таких анклавів зростає кількість тих, які відверто зневажають усталені норми співжиття. Зрештою відбувається те, що Дж.Рітцер позначив поняттям „гроубалізація”: глобалізаційні процеси однозначно пов’язані з ростом (growth), але ростуть і здорові пагони, і злоякісні пухлини. Зміщуються звичні просторово-часові константи: ефект часового дисхронозу створює співіснування неймовірного багатства й жахливої бідності; люди можуть жити поряд, але перебувати при цьому у різних темпосвітах, на різних часових орбітах. Оскільки ж із поширенням новітніх інформаційних технологій міждержавні та інші кордони поволі втрачають свою бар’єрну функцію, зникають реальні перепони для поширення по всьому світу наркоманії, організованої злочинності, соціальних хвороб, тероризму тощо. Дегуманізація тягне за собою розширення простору соціального цинізму, аморальності, девіантної поведінки.

У світлі вибухових ситуацій у країнах Північної Африки та Близького Сходу знов на увесь зріст постала проблема протистояння насильству у збройних конфліктах, зокрема захисту цивільного населення. Різко зросла кількість таких конфліктів і число втягнутих у них держав. Водночас ніякі досягнення у створенні високоточної зброї поки що не дають змоги змінити практику невивіреного застосування сили, і отже, бодай мінімізувати кількість „випадкових” жертв. У свою чергу останні, як правило, стимулюють ескалацію конфліктів. За таких умов проблема національної безпеки, що донедавна фокусувалася навколо захисту кордонів національних держав, переростає у більш складну і важкорозв’язну проблему гуманітарної безпеки, або безпеки людини (human security). А це означає необхідність нового підходу до розробки етичних підвалин взаємодії у рамках усієї світової спільноти.

Очевидно, що справитися з новими викликами зможуть лише ті держави, які послідовно підпорядковуватимуть свою гуманітарну політику завданням зменшення відстані між багатством і бідністю. Гасло соціальної справедливості знов стає актуальним. Хоч, зрозуміло, кожного, хто сьогодні говорить про справедливість, легко звинуватити в утопізмі: мовляв, декларування принципів рівності нікого не зробило щасливим. Але рівність і справедливість – далеко не одне й те саме. Прагнути рівності для всіх і справді не варто, але ступінь нерівності має все-таки вкладатися в певні рамки справедливості. Ці рамки чітко визначив ще Аристотель: „є пропорційність у тому, що той, хто має більше майно, робить більший внесок, а той, чиє майно мале – малий внесок”, так само як більша затрата праці потребує більшої винагороди порівняно з меншою².

Саме на такому ґрунті вибудовував свою теорію справедливості уже згадуваний Джон Ролз, інтерпретуючи справедливість як чесність. Договірна концепція справедливості базується на обстоюванні такого соціального устрою, в якому найбільшу вигоду дістають найменш успішні у соціальній стратифікації суспільні групи, а найменшу – найбільш успішні. Йдеться, отже, про ефективні механізми соціального захисту – не гіпотетичні і не імітаційні, а цілком реальні. Добитися цього зовсім не складно, вважав Ролз: „необхідно лише, щоб люди були відповідальними і взаємодіючими членами суспільства, здатними усвідомлювати моральний обов’язок і діяти відповідно до нього”. А це означає, що система права в суспільстві повинна бути такою, щоб накладати моральні зобов’язання на всіх його членів і відповідно регулюватися. Сама система права має в кінцевому рахунку спрямовуватися на підтримку таких прав, як право на життя й безпеку, право на приватну власність, на еміграцію, свободу совісті, зборів тощо. Саме ці права „визначають межі толерантності у раціональному співтоваристві народів”³.

Ролз зовсім не ідеаліст – він відчуває грань між добре організованими суспільствами й тими, які перебувають у „несприятливих умовах”, не маючи відповідних політичних і культурних традицій і не володіючи людським капіталом належної якості. Для других не підходить ліберальний принцип розподільчої справедливості, але за умов правильного керівництва і дотримання принципу „справедливість як чесність” вони здатні взяти і цю планку. Загалом же важливо, доводить він, забезпечити три головні принципи справедливості: принцип рівної свободи, принцип рівності можливостей і принцип відмінностей. І ці принципи мають діяти як на рівні прав людини, так і на рівні прав народів.

Якоїсь ідеальної моделі втілення в життя принципів справедливості людство у своєму розпорядженні поки що не має. І все ж варто звернути увагу на те, як обґрунтовується ідея „орієнтації на особу” у

програмах ліберально орієнтованих політичних сил Заходу. Пропаганда переорієнтації соціальної держави на захист рівності можливостей, заохочення інтелектуальних і духовних стимулів, заклики до самообмеження й доброчинності, проповідь колективістських начал у трудовій етиці – всьому цьому приділено неабияку увагу. При цьому сучасний лібералізм охоче бере на озброєння і обстоювані соціал-демократичною суспільною думкою ідеї соціального захисту, вирівнювання умов життя шляхом перерозподілу суспільних благ, наповнення реальним змістом принципу свободи. Напруга у поляризованих соціумах знімається і в руслі пропаганди ідей інноваційного, інтегративного розвитку, і на шляхах втілення в життя десятків конкретних соціальних програм.

В Україні вважається загальноновизнаним, що успадкована від СРСР система соціального захисту є громіздкою й неефективною; сучасним потребам суспільства вона не відповідає. Чимало говориться про необхідність здійснення інвестицій у людський розвиток. Хто має взяти на себе цю місію? Очевидно, що державі у її нинішньому стані вона не під силу. Більше можливостей у бізнес-товариства – сьогодні це не стан і не клас, але все ж достатньою мірою інтегрована соціальна група із власним „життєвим стилем”. В ідеалі вона могла б не тільки ефективно регулювати виробничий процес, але й підтримувати у суспільстві дух змагальності, вкладаючи поміж іншим кошти у фундамент трудової етики та соціокультурної комунікації. На жаль, наша бізнес-еліта у своїй масі мало переймається громадськими справами, пропонуючи суспільству хіба що недосяжні для більшості населення зразки споживчої поведінки. Влада ж майже нічого не робить для стимулювання бізнесу до соціально значущих ініціатив, до пріоритетних інвестицій у соціальну інфраструктуру, у доброчинні акції. Надто мало робиться і для створення дієздатного професійного руху та руху волонтерів, для реалізації контролюючих функцій з боку громадськості тощо. Процедури публічної політики лишаються для влади вузьким місцем.

Чи розуміє український політикум міру серйозності викликів і пов'язаності реформ з політикою ідентичності? На жаль, очевидними є принаймні дві корінні вади останньої у виконанні владних структур. Першою є їхня принципова неготовність до дотримання елементарного принципу справедливості, коли основний тягар реформ мусять узяти на себе багаті. Другою – подиву гідне нерозуміння новітніх викликів для системи зв'язку між владою й соціумом – адже сучасні інформаційні технології вимагають зовсім іншого ставлення до проблем гуманітарної та інформаційної політики. І без того надто невисокі культурні стандарти мають тенденцію до зниження, а культурні практики виявляють явні ознаки деструкції. Сегментація статусних груп у соціокультурному просторі поглиблюється, що не може не спричинити ефект психологічної депривації населення.

Очікування й тривоги

Перше десятиріччя XXI століття для України закінчилося на хвилі нових очікувань і нових тривог. Реалії світової фінансово-економічної кризи, помножені на непрофесіоналізм попередньої урядової команди, принесли з собою суттєвий (до 15%) спад виробництва і значне збільшення державного боргу. За умов хронічного безгрошів'я посилилися стагнаційні процеси в усіх сферах життя, у тому числі в соціокультурній. Вихований у патерналістському дусі соціум очікував радикальних змін від президентських виборів 2010 року. Утім, дістав лише зайве підтвердження того, що „ефект колії” справляє на суспільний розвиток значно сильніший вплив, ніж налаштованість на зміни.

Передвиборні заяви і програма В.Януковича створювали ґрунт для сподівань на те, що політика влади спрямовуватиметься на консолідацію суспільства навколо життєво важливих для всіх проблем. Консолідаційну платформу можна було вибудовувати на ґрунті переходу до більш-менш справедливого розподілу суспільних благ, підкріпленого зваженою й реалістичною гуманітарною політикою. Однак упродовж півтора року такої програми не було створено, а непідготовлені реформи й незважені кадрові призначення викликали нову хвилю протистоянь у суспільстві. Зрештою соціум має дуже приблизне уявлення про ціннісні пріоритети президентської команди і про основні напрями її політики у гуманітарній сфері.

Особливо важливо було знайти оптимальний модуль ставлення до радянського досвіду – з його безсумнівними вадами й незаперечними здобутками. На жаль, саме по лінії ставлення до цього досвіду з акцентом на подіях Другої світової війни вибудовуються нові лінії розмежування, які провокують синдром „конфліктних очікувань”. Великою проблемою українських еліт (як управлінських, так і особливо інтелектуальних) лишається орієнтаційність на далеко не кращі зарубіжні зразки, нерозуміння важливості самодостатності й творення нових стимулів саморозвитку. Про назрілі реформи у сфері культури поки що взагалі не йдеться.

Отже, якщо говорити про позитиви 2010 року, то тут очевидно є лише політична стабілізація, що виявилось у припиненні безглуздої конфронтації на верхньому владному рівні, забезпеченні реальної більшості у парламенті за провладними силами, формуванні вертикалі влади за принципом одноканальної спрямованості. Але швидкої економічної стабілізації, конче необхідної для виконання соціальних зобов'язань, узятих під час передвиборної кампанії, досягти не вдалося. Окрім погіршення світової економічної кон'юнктури це було зумовлене недооцінкою глибини тих деформацій, які роз'їдали суспільний організм упродовж попередніх десятиліть. Владі не вдалося сформувати потужний інтелектуальний „мозковий центр” для вироблення довгострокової

стратегії реформ та механізмів її реалізації. Малоефективними виявилися заходи боротьби з корупцією як головною перепоною у модернізаційних заходах. Надто багато людей, включаючи увесь верхній прошарок бюрократії, звикло жити у всуціль корумпованому середовищі і пристосувалося до нього, знаходячи у безладі певні вигоди для себе. Підтримуючи на словах реформаторський курс, багато хто обирає для себе тактику імітацій або й прихованого саботажу.

Вихід із складної ситуації, що створилася, влада шукає на шляхах модернізації, і ця стратегія загалом відповідає духові часу. Але чіткої орієнтаційної матриці відносно того, що розуміється під модернізацією в сучасних умовах, соціум поки що не дістав. На побутовому рівні поширений спрощений погляд на модернізацію як на просте оновлення виробничих потужностей, та й у роз'ясненнях влади йдеться здебільшого про техніко-економічну модернізацію, пов'язану із впровадженням нових технологій і стимулюванням інновацій у виробничій сфері. Тим часом в основу дійової моделі модернізації має закладатися не стільки створення „розумної”, диверсифікованої, з інноваційними пріоритетами економіки, скільки розвиток орієнтованих на самоорганізацію й сучасне наукове знання виробничих відносин. Успішна модернізація не може бути одноканальною; соціокультурна модернізація, базована на кардинальних змінах в усій системі суспільних відносин, в часи реформ не менш важлива, ніж трансформації в сфері економіки. Такою ж мірою сказане стосується модернізації політичної системи країни. Остання немислима без справжньої, а не імітаційної демократизації, бо лише демократичний консенсус забезпечує створення дійових механізмів узгодження групових інтересів і сталого фундаменту для продуктивної співпраці.

Варто прислухатися до думки філософа А.Ракітова: знання – вихідний пункт будь-якої модернізації. Основою останньої може бути лише ідея технології, витлумачена не в технічно-професійному, а в широкому філософському сенсі і поєднана з упереджувальною трансформацією систем управління всіх рівнів та інтелектуалізацією людських ресурсів. Шлях модернізації техніки, якщо він мислиться у відриві від модернізації соціальних інститутів, людського капіталу, систем технологічного й соціального управління, є тупиковим: найкраща техніка миттєво застаріває, якщо в неї не імплантуються постійно оновлювані наукові знання⁴.

Налаштованість на модернізацію вимагає, отже, не лише коригування технологій управління, але й створення адекватної вимогам часу ціннісної системи – із пріоритетами ефективності, ініціативи, конкурентоздатності, новими мотиваціями й критеріями успіху. Гадати, що в українських умовах розв'язати ці завдання можливо без серйозного реформування соціальної сфери, освітньої системи, демографічної політики, адміністративно-територіального устрою і багатьох інших підвалин суспільного життя – значить не розуміти суті викликів

XXI століття. А для того, щоб бодай приступити до пошуку відповідей на ці виклики, необхідно переконати соціум у тому, що іншого шляху немає і що успіх досяжний лише на шляхах самоорганізації, піднесення продуктивності праці, розумного самообмеження у потребах.

На жаль, зміна владних еліт в Україні не супроводиться усвідомленням усієї глибини загроз, які мають своїм підґрунтям відсутність дієздатного громадянського суспільства, а отже, і необхідної реформам соціальної опори. Нова президентська команда навіть не намагалася шукати цю опору у тому доволі потужному прошарку заможних людей, які могли шляхом певного обмеження власних потреб (або хоча б його імітації) створити сприятливий економічний фон для реформ, бодай у вигляді стабілізаційних фондів, добродійних аукціонів тощо. Явно недооціненою виявилася важливість роботи з представниками бізнесових кіл, від яких напряду залежить соціальний клімат у державі. Не доводиться вже говорити про неспроможність влади знайти спільну мову з молоддю як найбільш креативним елементом суспільних змін. Більше того, внаслідок серії незважених кроків у кадровій та освітній політиці молодь (разом із значною частиною своїх вузівських наставників) опинилася в стані глухої опозиції до влади.

Ще гірше, що, не надаючи великого значення зваженій гуманітарній політиці й системі зворотного зв'язку із соціумом, влада не потурбувалася про належне наукове, пропагандистське й організаційне забезпечення „нового курсу” – як єдино можливої альтернативи цілком реальному сповзанню країни у хаос з руйнацією усієї системи соціального забезпечення. Перекоси в економіці та вибудуванні на хвилі нестримного популізму системі пільг стали реальною загрозою національній безпеці, але ця проста істина не стала надбанням суспільної свідомості. Замість чесного визнання того, що озвучені в передвиборних баталіях запевнення щодо швидкого підвищення соціальних стандартів у нових умовах виконати неможливо, влада продовжувала грати на завищених соціальних очікуваннях.

Здається, що нинішній політикум не уявляє собі повною мірою складність тих консолідаційних завдань, які, йдучи до влади, Президент проголосив пріоритетом своєї політики. Ця складність полягає у тому, що за умов недосформованості національно-громадянської ідентичності цю нішу займають ментальні цінності, а вони, як було показано вище, сформувалися здебільшого у регіональному просторі різновекторності. Два конкуруючі „українські проекти” перетворилися, кожний у своєму символічному полі, на політичні цінності, варті в уявленні критичної маси активних громадян послідовної боротьби за їх впровадження. І хоч як оцінювати їхню креативність, немає сенсу їх оспорювати, продуктивніше приймати як даність. Адже цінності – це саме ті „ідеальні об'єкти”, які існують у просторі здебільшого неусвідомлених уподобань і проявляються, за Л.Виготським, як „потаємний плин свідомості”. Стереотипізовані образи, освячені до того ж авторитетом певної суспільної

групи, мають неабиякий потенціал стабільності. Їх неможливо викорінювати „кавалерійською атакою”, їх можна лише долати тривалою роботою, спрямованою на виховання громадянських почуттів у руслі універсалистських критеріїв і принципів толерантності. А будь-які натискні методи відразу ж викликають реакцію відторгнення.

Недостатня артикуляція стратегії реформ уже на першому їх етапі спричинила конфлікт з протестними проявами у вигляді „податкового Майдану”. І хоч конфлікт вдалося пригасити, його глибинні причини лишилися. До значної частини інтелектуальних еліт, які з самого початку перебували в глухій опозиції до Президента, долучалися ображені й незадоволені напрямом реформ, а влада так і не зуміла дохідливо переконати суспільство у тому, що ситуація у світі складається так, що на кожному кроці доводиться прораховувати баланс вигод і ризиків. А на будь-яку помилку активно реагують не лише опозиціонери, але й міжнародні інституції.

„Драми нерозуміння”: що далі?

У підсумку задавнений ціннісний конфлікт обертається новою „драмою нерозуміння” – влада вже не може забезпечити нормальний ритм життєдіяльності на традиційній основі, а суспільство не готове миритися із дальшим зниженням рівня життя в ім’я незрозумілих йому цілей. Зростає критична маса тих, хто вичерпав власний ресурс виживання і без державної підтримки вже не може існувати. А держава ледве справляється із завданнями підтримки бодай попередніх соціальних стандартів і виконанням боргових обіцянок. Таке замкнуте коло не надто сприяє розширенню простору інвестицій в економіку і пожвавленню ділової активності, на що розраховувала влада. А страх перед протестними акціями блокує навіть ті ініціативи, які почали реалізовуватися.

За таких умов не доводиться говорити про мінімізацію ідентифікаційних криз; навпаки, вони мають тенденцію до загострення, розгортаючись у просторі несумісності смисложиттєвих парадигм, що їх запозвзято обстоюють представники конфронтуючих політичних сил. Кризи легітимності, політичної участі, довіри, що їх супроводять, на елітному рівні сполучаються з відчутною безпорадністю, а на масовому – із дезадаптацією й деморалізацією, наростанням тривожності, явищами аномії.

Чи все так погано і чи не загрожує Україні розвиток за найгіршим сценарієм, аж до втрати державної незалежності? З цього приводу точиться чимало дискусій, але більшість незаангажованих аналітиків доводить, що для абсолютного песимізму підстав немає. Неординарну думку одного з них, російського політолога В.Пастухова, варто навести. Він не виключає „сейсмічної небезпеки” для України – із постійними міжособними війнами на владному рівні, барикадами у парламенті, гротес-

кними політичними союзами і злочинськими політичними зрадами. Не очікує він ані економічного „чуда”, ані тривкої політичної стабільності. Але від цього, доводить аналітик, не помирають. „Хоч які б траплялися в Україні політичні „завихрення”, вони піддаються „лікуванню” в режимі „on-line”, не перетворюючись у хронічну хворобу”. Запорукою одужання автор вважає широкий національний рух, який блокує радикальні течії і в рамках якого в муках народжується нова політична і культурна ідентичність. І саме цей рух інтегрує в єдине ціле те, що, здавалося б, не може існувати під однією державною стріхою, змушує різноспрямовані сили рухатися, у кінцевому рахунку, в один бік.

Ситуація в Росії, на погляд цього автора, принципово інша. Кремль лякає привид українського Майдану, він не побачив у „помаранчевій революції” нічого, крім „імперіалістичної змови”. Закупоривши всі щілини, через які міг просочитися „зовнішній вплив”, Москва перетворилася у заручницю своєї передбачливості. „Політична система стала закритою, замкненою тільки на себе”. Накопичення „шлаків”, яким нікуди подітися, створює „нагромаджувальний фонд” для будь-якої революції. „Втікаючи від України революційної, Росія стала нагадувати Україну дореволюційну”⁵.

У статті доволі самокритично (до російських реалій) настроєного автора є ще чимало цікавих спостережень, аж до порівняння „помаранчевої революції” із своєрідним „українським Ейяф’ятолайокудлем”, що методично посипає попелом російський політичний простір, і компліментів В.Януковичу, який „реалізує не російську, а українську національну програму”. Робить честь автору і аналіз ризиків для обох країн від дій під впливом ідеологічних, а не прагматичних міркувань, в руслі емоційної політики „символів”. Ображене „національне почуття” – далеко не кращий аргумент у політиці. Українці, вважає В.Пастухов, повинні навчитися самовизначатися не від противного (від Росії), а від самих себе, точно так само як росіяни мають звикнути до того, що політичне життя в Україні є щось більше, ніж механічна боротьба проросійських і антиросійських сил.

Останнє міркування уявляється надзвичайно важливим для вироблення нового кута зору на завдання політики ідентичності в Україні, звільненої від тиску негативних конотацій щодо Росії. Адже є цілком очевидним, що „страждальницькі”, антиросійські за своїм спрямуванням, акценти у формуванні національної ідентичності, які упродовж п’ятиріччя президентства В.Ющенка посилено нав’язувалися суспільству правим спектром суспільної думки, до небезпечних меж збільшили дистанцію між „своїми” й „чужими”. „Комплекс жертви” у поєднанні з за давним комплексом меншовартості став знаряддям підтримання суспільної безпорадності й атмосфери страху перед інноваційними змінами. За таких умов навіть безвідносно до суб’єктивних бажань політиків на владних рівнях відтворюються деякі риси авторитарності – з претензією на монопольне володіння істиною аж до

ідеологічних заборон, боязню громадських обговорень животрепетних проблем тощо. Вади політичного менеджменту і суспільна аномія мають своїм наслідком брак механізмів самоорганізації, що робить проблематичними перспективи дієздатного громадянського суспільства.

Змінити такий стан швидко неможливо – як і політична культура, ідентифікаційна система має величезну силу інерції. Але дбати про консолідаційні важелі соціум мусить щодня й щогодини. Слабкість горизонтальної ідентифікації в Україні зумовлена не лише розмитістю національного культурно-символічного поля, але й відсутністю цілісної, розрахованої на різні вікові групи, виховної системи, зневажливим ставленням до норм права й моралі. Триваюча системна криза підтримується як амбівалентністю суспільної свідомості, що має конформно-нігілістичну спрямованість, так і схильністю еліт до т.зв. ігрового габітусу, коли примарний розрахунок на електоральний виграш стає на заваді адекватному оцінюванню своїх дій і прогнозуванню їхніх можливих наслідків. Така близькозорість особливо небезпечна за умов, коли світ дедалі глибше занурюється у пучину протистояння.

Розраховувати на те, що Україна зуміє лишитися осторонь процесів наростання нестабільності, що вже виразно даються взнаки неподалік її південних і західних кордонів, можуть лише безнадійні романтики. Безпрецедентний розмах протестної активності в Європі і в Африці продемонстрував глибину ризиків, спричинених взаємопов'язаністю й взаємозалежністю економік та комунікаційних систем. За умов глобалізації, яка, за І.Дзюбою, змушує рахуватися із собою як безумовний факт (метафакт) історії⁶, всепроникні мережі інтеракцій докорінно змінюють режими доступу до ресурсів і знань, канали реалізації влади і впливу. „Час скорочується, простір стискається” – так образно формулює сутність планетарних змін італійський політолог А.Мартінееллі. Від держав, які прагнуть зберегти позиції впливових акторів на політичній сцені, вимагається нова стратегія пристосування й соціальної мобілізації. „Потрібна дуже активна держава – не мінімалістська, готова щезнути держава неолібералів, а держава „розвитку”, держава „каталізатор”⁷.

Нові культурно-політичні моделі: світовий досвід

Гостра критика неоліберальних моделей світоустрою стала показовим симптомом останнього часу, як і пошук нових моделей інтерактивних взаємин. І це закономірно: на наших очах світ стрімко змінюється, і далеко не у кращий бік. Ослаблення регулюючої ролі держав і соціумів, наївні розрахунки на те, що ринок все врегулює сам, призвели до парадоксального явища: 70% ВВП всього світу опинилися в руках 10 млн. мільйонерів. Капітали окремих мільярдерів перевищують бюджети держав. Якщо врахувати при цьому, що перерозподіл національних багатств відбувся практично поза межами соціального

контролю і що рух товарів і капіталів здійснюється значною мірою за тіньовими схемами, не можна не визнати: дії за таким алгоритмом реально загрожують людству самознищенням. Світова фінансово-економічна криза 2008 – 2009 рр. допомогла усвідомити: дальше поглиблення прірви між бідністю й багатством становить небезпеку для самих основ світоустрою. Людство з подивом переконалося, що ані вражаючі зрушення в економічній та комунікаційній сферах, ані заклики до ненасильства й толерантності політичний клімат на планеті не поліпшили. Потенціал конфліктності не зменшується, а, навпаки, зростає. Для культури це означає реальне звуження простору свободи. Пресинговий характер сучасних інформаційних впливів суперечить самій природі здорових культурних взаємин.

Криза 2008 – 2009 рр. вкотре підтвердила недостатню дієвість механізмів прямого зв'язку між владними структурами й інститутами громадянського суспільства, і саме в цьому більшість аналітиків вбачає головну причину падіння впливу інтелекту на економічний, політичний, духовний розвиток соціумів. Під егідою наднаціональних структур спішно розробляються плани активізації суспільної думки, на зразок розробленого Єврокомісією „Плану–Д (Демократія, Діалог, Дебати)”. Запропонована Європейським економічним і соціальним комітетом „Програма для Європи: пропозиції громадянського суспільства” порушує широкий спектр проблем сталого розвитку й управління, наголошуючи на тому, що успіх здатна забезпечити лише активна співдія усіх „живих сил” суспільства⁸.

За таких умов не стала несподіванкою поява на початку ХХІ століття категорії „нова політична культура” і пов'язаного з нею нового тезаурусу політичної діяльності у контексті „відкритого простору”. Всесвітній соціальний форум, перший з'їзд якого відбувся у Порто-Алегре (Бразилія) у січні 2001 р., взяв на себе функцію „інкубатора ідей” з метою узгодження зусиль організацій й рухів, що діють на рівнях від локального до міжнародного, „ у конкретній акції будівництва іншого світу”. І хоч поставлені Форумом завдання соціальної трансформації „тут і тепер” визнаються відверто утопічними, подиву гідним є безпрецедентне зростання кількості його прихильників – від 20 тисяч чол. на першому до 150 тисяч на четвертому з'їзді.

Узгодженою позицією Форуму є опозиція неоліберальній глобалізації, що передбачає поміж іншим і несприйняття політики насильства, війни, мілітаризму, кастової системи. Проголосивши свій рух „абсолютно відкритим і некерованим простором”, його учасники роблять наголос на поширенні своїх ідей в інший спосіб, ніж це передбачає традиційна політична діяльність. „Відкритий простір” трактується як дискусійний клуб, де люди з різними поглядами й устремліннями мають можливість „бути собою”, не оглядаючись на позиції організаторів. Форум відкидає будь-які обмеження й одноманітність, орієнтуючись на мережеві зв'язки, культурні пріоритети, спонтанний інфор-

маційний обмін через Інтернет. Його учасники декларують перехід від „політичної культури” до „культури політики”, що постає у широкому глобальному русі за солідарність і справедливість. І це „не просто ще один рух, але рух іншого типу”, рух за забезпечення гідного місця культури у політиці. Саме культура, на думку М.Остервайль, має стати ключовою сферою трансформації політичної боротьби. Культурно-комунікативний рух стає водночас політичним, коли демонструє, що цінності існують поза споживанням і грішми, і в такий спосіб підриває монополію капіталізму на цінності, значення, істину⁹.

Орієнтуючись на ідеї альтерглобалізму, Соціальний форум пропонує нову, хай і ідеальну, модель конвергенції, засновану на повазі до багатоманітності й різномислення, культурного плюралізму. Партнерство, базоване на вільному представництві, проголошується головним принципом інноваційної політики, спрямованої на побудову мереж і спільне використання досвіду. Під гаслом „інший світ можливий” він підтверджує наявність, хай поки що примарну, альтернативи нео-ліберальній глобалізації і можливості нової культури соціальних рухів. Сама поява ідеї транснаціонального громадянського суспільства і створення відповідних мереж – це вже прорив, відповідь на виклики ХХІ століття. Не обов’язково революція і не лише реформа, але й „вогнища змін” у вигляді соціальних форумів стають рушіями соціальних трансформацій і перетворення „багатоманітності у переваги”. А головне завдання вбачається у тому, щоб „створити таку етичну й політичну систему, яка була б глобальною, не будучи при цьому гомогенізуючою, яка являла б собою відкрите ціле – одночасно багатомірне, інклюзивне і таке, що розвивається”¹⁰.

У баченні ініціаторів свіжих підходів до трактувань політичної взаємодії нова політична культура – це насамперед культура просування певних цінностей, включаючи солідарність, справедливість і політичну участь. Їх всерйоз турбує незбіг між прокламованою культурою горизонтальних зв’язків та відкритості зі способами, якими це завдання реалізується на практиці. Йдеться, отже, про відмежування від широкого поняття „політична культура” вужчого за змістом – „культура політики”, в яке вкладаються правила й норми, що визначають мікро-практику повсякденного життя. Іншими словами, мова йде про руйнування монокультурної й гегемоністської логіки, якої дотримуються владні структури, і того „вертикального” розуміння політики, яке перетворює структури громадянського суспільства на статистів. Новий культурно-політичний підхід являє собою усвідомлену спробу підриву монополії капіталізму на істину і його намагань звести всі цінності до якоїсь економічної чи раціональної суми. Розмивання меж між політикою і мистецтвом, реальністю і карнавалом, учасниками і глядачами – це вже само по собі є викликом владі, закостенілій у своїх прагненнях до закритості.

Не варто, зрозуміло, ідеалізувати такі і їм подібні ініціативи, але вже сама їхня поява у поляризованому, багатополюсному світі свідчить про бажання великих мас людей жити за законами добра й справедливості. Звертання до етичних основ буття особливо промовисте – адже форум позиціонує себе поміж іншим і як навчальний, педагогічний простір, що формує нову культуру саморефлексії. „Мисленнева етика” пропонується як апеляція до критичного погляду на справедливість і відповідальність, як основа для взаємин, базованих на примиренні протилежностей. Увінчує цей проект концепція транснаціональної й транскультурної солідарності, а толерантне ставлення до інакшості розглядається як ознака нової культурної політики.

На основі аналізу колективних глобальних рухів, мережевих груп за інтересами, діяльності транснаціональних неурядових організацій, міжнародних наукових і професійних асоціацій щойно згадуваний А.Мартінееллі доходить висновку: масштаби громадянського суспільства стають глобальними, і вже на цій основі складається загальнолюдська етика, сфокусована навколо базових спільних цілей – мир, гідність людини, соціальна справедливість, свобода особи, культурний плюралізм, сталий розвиток. „Вона розвиває установку на контекстуальний універсалізм, плідну, неруйнівну зустріч культур, гармонію взаємної поваги культурних поглядів”. На думку відомого соціолога, для такого міжкультурного діалогу потрібні дві методологічні базові настанови: по-перше, більш рішуче відмежування етосу від етносу, етнічних преференцій, усвідомлення спільності долі всіх людей планети і по-друге, поширення саморефлексивної дії і способу мислення. Хоч людина виростає у конкретній культурі з її нормами, інституціями та практиками, сьогодні вона має набагато більше шансів стати відповідальним актором творення загальносвітової соціальної реальності.

Не випадково в усьому світі останнім часом стали надзвичайно затребуваними дослідження, що проводяться в рамках т.зв. культурних студій. Цей науковий напрям бере свій початок від заснованого 1964 р. у Бірмінгемі Центру сучасних культурних студій, спеціально орієнтованого на вивчення зв'язків „між культурою і суспільством”. У фокусі уваги опинилися, природно, молодіжні субкультури, але поступово у поле зору центру потрапив увесь спектр культурних форм. До кінця минулого століття культурні студії, розвиваючись у руслі інтердисциплінарності і під виразним впливом постмодернізму, набули величезної популярності практично в усіх країнах світу. У полі зору тут надзвичайно широкий зріз проблем, починаючи від стосунків між структурами влади й культурними формами і закінчуючи тим, що вкладається у формулу „культури повсякденності” – моделями стилю життя, мововжитку, проведення вільного часу тощо.

„Культура повсякденності” в Україні

Не так вже й легко перекинути місток від цих глобальних прагнень до сумних українських реалій. Створюється враження, що чим більше говорять в Україні про європейський вибір, тим далі зростає асиметрія влади й соціуму, тим відчутніше різняться прокламовані владними структурами цінності від загальносвітових пріоритетів. Соціологічні моніторинги реєструють погіршення соціального самопочуття населення і структури соціальних потреб, звертають увагу на „постпомаранчеве ехо” у вигляді негативної динаміки затухання позитивних відчужень. Соціокультурна активність громадян має тенденцію до зниження навіть у структурі їхніх повсякденних занять. Зменшується частка активних форм відпочинку (відвідування театрів, кіно, концертів, заняття спортом, туризмом), відповідно збільшується частка пасивних форм дозвілля. У масі населення переважають „екстернали” – люди, що звикли покладати відповідальність за те, як складається їхнє життя, не на себе, а на державу чи найближче оточення.

Пропонований соціологами сучасний погляд на проблему співвідношення інтернальності/екстернальності робить наголос на т.зв. локусі контролю – психологічному чиннику, який дозволяє аналізувати особливості поведінкових реакцій у широкому спектрі соціальної взаємодії й відповідальності. Інтернали, які розраховують на власні здібності й зусилля, більше цінують громадянські права й свободи і стурбовані їх збереженням. Вони успішніше, порівняно з екстерналами, справляються зі страхами й труднощами, демонструють, як правило, активну життєву позицію. Саме інтернальність, вважають соціологи, за відповідних зусиль держави й соціуму, спрямованих на її активізацію, дасть змогу підсилити людський ресурс перетворювальних процесів в Україні¹¹.

Правники разом з культурологами схильні шукати вихід із складної ситуації у блокуванні „антикультурного вірусу”. О.Костенко оцінює стан країни як велику соціальну драму: коли свобода волі супроводиться дефіцитом культури, вона перетворюється на свободу сваволі. Соціальне безкультур’я стає фактором, який має парадоксальну властивість обертати будь-яку цінність на свою протилежність. Антикультурний вірус підживлює головне зло – корупцію. Сформулювавши гасло „культура – мати порядку”, правник вводить термін „культурифікація громадян” і закликає до започаткування новітнього просвітницького руху в Україні¹².

Грамотний аналіз і розумні рекомендації не вичерпують, однак, суті проблеми та її глибини. Якби тугий вузол криз, які визначають політичну атмосферу в країні, можна було розрубати на шляхах створення ефективної системи громадянської освіти й загальної „культурифікації”, тобто зовнішнього впливу на людину та її ціннісні установки, ситуація не

уявлялася б такою складною. Значно гірше, що в країні вже виявилися значною мірою розхитаними моральні підвалини цивілізованого співжиття, і що цинізм і вседозволеність стають стилем мислення і еталоном поведінки. У суспільстві з домінуванням ерзац-еліт зруйновані основні загальнолюдські етичні норми – досягнення свободи через самообмеження і розуміння обов'язку як відповідальності за наслідки власних дій. Українська низька культура політики справляє на загальний стан політичної культури вплив, співставний із руйнівним цунамі.

Неминучим наслідком такого стану стає загальна правова девіація й моральна деградація, які перетворюються на складник культурного поля і визначають характер і спрямованість ідентифікаційних практик. Дії в рамках законності вже не є моральним імперативом. Нормою стає орієнтація на обхід і нехтування законів, а наміри щодо рішучої боротьби з корупцією на місцях часто обертаються зростанням сум хабарів. Працювати чесно і з повною віддачею сьогодні не лише неprestижно, але й не вигідно; „вміння жити” дедалі частіше асоціюється з асоціальними вчинками. Не тільки політичний, але й звичайний простір людського життя стає сферою імітаційності, симулякрів, підклимних угод. Це справляє на суспільство не просто подразливий, але й відверто деструктивний вплив.

Українським тривожним показником, що характеризує стан вітчизняної політичної й соціонормативної культури, є цілковите знецінення моральних начал – аж до поширення практики рейдерства, торгівлі дітьми, маніпуляцій із квартирами німеччин старих. Мляве реагування влади й соціуму на прояви „дикого капіталізму” по суті означає девальвацію цінності людського життя і таку ескалацію жорстокості, яка здатна потягнути за собою у недалекому майбутньому руйнування міжпоколінських зв'язків.

Сказаного досить для висновку: Україна поки що далека від вироблення таких цивілізаційних орієнтирів, які б виявилися відповідними викликам XXI століття і прийнятними для різних сегментів поляризованого соціуму. Країна настільки відстала з розв'язанням завдань економічної, політичної, соціальної модернізації, що потрапила в ситуацію своєрідного „історичного цейтноту” – адже нині їй, як вважають аналітики, потрібне ще принаймні десятиріччя, щоб вивести економіку бодай на рівень 1991 року. На цьому шляху владу можуть підстерігати як мінімум дві небезпеки – спроби повернутися назад здатні закріпити архаїку, а надто рішуче реформування може спричинити соціальні збурення аж до екстремістських проявів.

Сумно, що Україна виявилася мало не єдиною країною на європейському просторі, яка не лише не довела до кінця жодної соціальної реформи, але й не зуміла виробити позитивне ставлення до інноваційних змін. У вітчизняному соціумі, який і досі перебуває у стані соціального інфантілізму, взагалі відсутнє розуміння того, що країні потрібні негайні, до того ж радикальні реформи, у тому числі й непо-

пулярні. Інакше існує реальна загроза для всього „українського проекту”, аж до легітимації авторитаризму або й втрати державності, територіальної цілісності й суверенітету.

Щоб повернути довіру суспільства до влади і відновити суспільну рівновагу, елітним верствам не лишається нічого іншого, ніж змиритися із необхідністю обмеження власних апетитів і потреб, що давно стали надмірними. Корекція реформи податкової системи на прогресивній основі, із спеціальними податками на розкіш, елітне житло, престижні іномарки тощо здатна не тільки наповнити бюджет, але й зупинити небезпечне наростання правового нігілізму. Якщо вона буде підкріплена бодай обмеженням депутатської недоторканності й новою виборчою системою, це істотно зменшить потяг спритних ділків до обіймання владних посад. Можливо, це знизить градус безглузлого протистояння владних і опозиційних еліт, введе у пристойні рамки боротьбу за „портфелі” й ресурси.

Ще один спосіб впливу на суспільну свідомість, який майже зовсім у нас не використовується, лежить у площині психологічного стимулювання кращих людських якостей. Нинішня влада вконець розгубила вміння розмовляти з людьми „на рівних”, апелювати до людської гідності, совісті, доброчинності. Те, що вмів добре робити радянський режим – організація громадських починів, приведення у рух важелів змагальності – хоч і було експлуатацією притаманного людині бажання виділитися з-поміж інших, у багатьох випадках давало колосальний ефект. Варто придивитися до того, як організовано у цивілізованому світу рух волонтерів, які слова для заохочення пастви знаходять кращі служителі церкви. Зрозуміло, однак, що такі звернення до людей можновладці повинні насамперед підкріплювати особистим прикладом і знов-таки вдаватися до певного самообмеження у потребах.

Отже, якщо вітчизняна еліта у своїй масі дійсно прагне до європеїзації українського суспільства, вона має докорінно змінити своє ставлення до соціальної й гуманітарної політики. Для останньої однозначно згубна така оберненість у минуле, яка формує пріоритети на постулатах власної непогрішності й за давнених претензіях до сусідів. Фундаментом зваженої й реалістичної політики ідентичності мають бути принципи людиноцентризму, відкритості до загальноцивілізаційних надбань, індивідуальної відповідальності, толерантності, налаштованості на взаєморозуміння й крос-культурну взаємодію. Цілком реально, приміром, сконцентрувати громадську енергію навколо завдань боротьби із бідністю, оздоровлення довкілля, охорони дитинства, благоустрою села тощо. Для початку потрібно як мінімум провести ревізію соціального законодавства, впровадити гнучкі форми зайнятості, запропонувати механізм реформи системи соціальних пільг. Головне ж – пробудити суспільну енергію, переконати всіх і кожного, що розумне самообмеження і розлучення з невеликою частиною власних фінансо-

вих ресурсів – не надто висока плата за стабільність і бодай якийсь прогрес. Можливо, й парламент „прокинеться”, якщо партійні лідери збагнуть, що розвиток подій може піти у невідконтрольному їм руслі.

Ціна помилок

Надзвичайно важливо донести до знервованого й роздратованого українського соціуму основоположний постулат: сучасний світ – це по суті єдиний загальнолюдський простір. Культура глобалізму розвивається насамперед завдяки зростанню взаємозалежності людей і держав і формуванню універсалістської етики навколо базових спільних цілей – миру, гідності людей, культурного плюралізму тощо. Не тільки усвідомлення спільності інтересів, але й розуміння загальної вразливості перед глобальними екологічними, економічними й політичними кризами має сприяти розвитку діалогічної свідомості, розвивати настанову на контекстуальний універсалізм. Загальносвітовим досвідом переконливо доведено: сформовані в руслі протистояння й агресивного націоналізму ідентичності здатні знецінювати будь-які реформаторські проекти, придушувати потенції демократичного громадянства. Будь-який діалог культур за цих умов стає неможливим.

Політичні еліти країни, констатує Ю.Мацієвський, продемонстрували крайній егоцентризм, безвідповідальність і непрофесіоналізм, що призвело до зупинення демократичних перетворень і, по суті, відкинуло Україну назад до рівня 2004 року. „Бюрократична стабілізація” здатна дещо впорядкувати механізм державного управління, але швидких якісних змін на цій основі очікувати не варто. Слід, проте, мати на увазі і гірший сценарій у разі провалу починань нової влади – з розвитком політичних патологій, поглибленням криз, посиленням політичних конфліктів, цілковитим нівелюванням будь-яких правил політичної гри. Єдино надійним методом запобігання втрати держави і недопущення її перетворення на чорну діру безправ'я автор вважає громадянську самоорганізацію, розвиток горизонтальних мереж, послідовний захист політичних і громадянських прав¹³. З цим легко погодитися. Але хто в українській ситуації дасть гарантію того, що соціальні мережі не будуть використані радикалами з деструктивною метою?

Усі сили, присутні на вітчизняній політичній арені, щодня й щогодини мають замислюватися про ймовірну ціну помилок. Кожну державу підстерігають як мінімум дві небезпеки: піддатися азарту реформування або виявити надмірну обережність і опинитися у полоні архаїки. Якщо історія Радянського Союзу здатна чогось навчити політиків, то насамперед усвідомленню простої істини: радикальні спроби змінити світ, не рахуючись із природною соціокультурною динамікою, призводять до згубних наслідків; на їх подолання доводиться витратити багато часу й безліч зусиль, які можуть у підсумку виявитися малорезультативними. Але на песимістичні висновки наводить і протилежний приклад, пов'яза-

ний із пострадянською історією України. 20 років тупцювання на місці й відмова від реформування навіть тих сфер, де необхідність змін самоочевидна, зумовили неприродну тривалість перехідного періоду й безповоротну втрату часу, яка поглибила відставання від більш успішних сусідів. Засліплення принадами євроінтеграції зумовило хибну стратегію дистанціювання від головного стратегічного партнера – Росії, що у підсумку обернулося втратою ринків на обох напрямках. За висновками соціологів, Україна перетворилася у суспільство бідних людей, у яких цінності виживання превалюють над цінностями самореалізації. Це унеможлиблює формування середнього класу як соціальної основи демократичних перетворень. За таких умов демократія ризикує виродитися або у диктатуру сильної особи, або у необмежену владу кланово-олігархічних структур, які розглядають її як засіб особистого збагачення¹⁴.

Те, що сталося в Україні і з Україною, у принципі неважко було передбачити. Відмовившись від вироблення власної економічної й ідеологічної стратегії, країна надто довго затрималася на стадії переходу від планових до ринкових умов ведення господарства і від авторитарних до демократичних методів управління. За висновками авторитетних соціологів, вона й досі перебуває у фактично проміжному стані між значною мірою уніфікованим соціальним укладом, успадкованим від радянської доби, і соціально диференційованим, плюралістичним демократичним суспільством. „Через суттєві деформації сучасного політичного процесу в країні з такими його особливостями, як патерналізм суспільних орієнтацій, системна корупція, яка охоплює і вищі щаблі влади та політики, непідзвітність влади громадянам, зокрема, через відсутність конституційно закріплених системних механізмів та нерозвиненість суспільно-політичних практик громадського контролю за нею, адекватна комунікація „влада – суспільство” майже відсутня”¹⁵. Створюється враження, що влада й суспільство співіснують як два паралельні світи, що майже не перетинаються у своїй взаємодії. Загроженіми виявилися не лише міцність інституційної системи, але й механізми взаємодії індивідів, груп, спільнот. А отже, „погоду в домі” й надалі доведеться вимірювати за показниками барометра ідентифікацій.

2. Етнонаціональний компонент політики ідентичності: напрями модернізації

Фактор етнічності у сучасному світі

У лютому 2011 р. у Львові відбулися дебати на тему „Роз’єднання? Повернення націоналізмів у Європі”, організовані за сприяння медіаструктур Eurozine та Erste Bank. Чому у Львові, пояснив відомий фахівець у галузі європейської інтеграції Д. ван Рейбрук. Останні місце-

ві вибори, вважає він, посилили притаманні Україні давні традиції націоналізму, і активна частина європейської громадськості бажає знати, чого можна чекати від неї у плані націоналізму, якщо Україна таки буде інтегрована у ЄС. З другого боку, в самому ЄС націоналізм нарощує популярність. Європейці з подивом дізналися, що вибудувана ними модель європейської ідентичності ідеалістична; наявність економічного союзу не є цілком достатньою умовою для формування спільної культури і такого ж світовідчуття. Більше того, „великі групи людей відчують, що втратили причетність до чогось”¹⁶.

Причини розчарувань відомого публіциста й культуролога, одного з найактивніших пропагандистів припад Європейського Союзу, зрозуміти нескладно. З появою європейської ідентичності однозначно пов'язувалося згасання націоналізму. Але останній, навпаки, посилюється, і „Європейський Союз не дуже добре знає, що робити з цим новим націоналізмом”. В Угорщині дві націоналістичні партії, які набрали більшість голосів на парламентських виборах, провели закон про ЗМІ, і тепер країна фактично має закон про цензуру із заборонаю критикувати угорську державу. Європейська мрія пробуксовує, на масовому рівні нарастають антиєвропейські настрої. А зусилля еліт, що дедалі більше розчаровуються у можливостях формування європейського космополітизму, зосереджені на тому, щоб бодай не допускати переростання ліберального націоналізму у радикальний.

Доводиться, отже, констатувати, що кінець ХХ і початок ХХІ століття став часом повернення націоналізму на політичну арену, і сталося це саме тоді, коли ідеологічна перемога неолібералізму багатьом здавалася очевидною. Націоналізм проявив себе як ефективний мобілізаційний засіб і навіть як форма легітимації політичних режимів. Він з'явився на політичній авансцені з новим, „облагородженим” популізмом, обличчям і з новими союзниками у вигляді релігійного фундаменталізму, лівого радикалізму, антиглобалізму. Як ідеологія націоналізм вправно скористався реаліями глобалізованого світу, намагаючись зобразити себе захисником zagrożеної ідентичності під гаслами „нового локалізму”. І хоч насправді йшлося не стільки про збереження традиційних ідентичностей, скільки про рефлексивну реконструкцію відповідних міфологем, поняття „нація” в риториці націоналізму все ще зберігає роль притягального символу й мобілізаційного інструмента.

Складні диспозиції конкуруючих ідеологій у сучасному світі оживили дискусії навколо проблем націоналізму, які, власне, ніколи не переставали бути яблуком розбрату у середовищі соціогуманітаріїв. Російський філософ В.Малахов навіть констатує формування у 1980–1990 рр. міждисциплінарного націоналізмознавства, вклад у яке вносять соціологія, політологія, соціальна й культурна антропологія і цілий ряд інших суміжних дисциплін¹⁷. Справді, не можна не помічати того, що у науковому дискурсі проблеми націоналізму відтісняють на другий план не менш важливі для кожного соціуму проблеми національної ідентич-

ності й культурного плюралізму. У вітчизняному політичному полі помітно вичерпується креативний потенціал модних у 90-х рр. дискусій на тему національної ідеї чи національного ідеалу, бо зрештою з'ясувалося, що опоненти вкладають у ці поняття гостро відмінні смисли. Одні шукають у національній ідеї платформу для загальногромадянської єдності, інші – для етнічної селекції, для третіх це взагалі беззмістовна метафора.

Вище вже йшлося про вади термінологічної неузгодженості основоположних понять, які використовуються у сфері етнонаціональної політики, і вони стають дедалі відчутнішими в міру перетворення категорії „нація” у предмет символічної „боротьби за смисли”. Від того часу, як Дж.Ст.Мілль запропонував трактування нації як співгромадянства, минуло півтора століття, але за цей час ані громадянське розуміння нації не усталилося, ані етнічне його не витіснило. Г.Касьянов простежив до десятка різних підходів до визначення поняття „нація”. Щоб зрештою визнати його „хамелеоноподібним”. Для Е.Геллнера нація – всього лиш данина моді, для Б.Андерсона – уявлена політична спільнота, для К.Вердері – символічно-ідеологічна характеристика ступеня соціальної взаємодії. В.Тішкова настільки дратує розмитість поняття, що він неодноразово пропонував відмовитися від цієї „міфічної дефініції”, „забути про нації в ім'я народів, держав і культур”¹⁸. Сьогодні провідний російський етнополітолог схильний характеризувати мову й систему понять цієї субдисципліни як „цілковитий кошмар”¹⁹.

У зв'язку з гострою дискусійністю проблем формування й розвитку націй своє „консесусне пояснення” розбіжностей дав нещодавно М.Грох. Його дратує той факт, що „деякі стереотипи й модні терміни, насамперед термін „націоналізм”, повторюються без усякого розуміння їхнього реального значення” і що багато хто посилається на його працю про „фази А, В і С” „помилково, оскільки вони її не читали”. Не враховуються специфічні конотації одного й того самого терміна у різних мовах. Англійською *nation* означає щось близьке до держави, німецькою *die Nation* традиційно асоціюється із спільною культурою й мовою.

Пропонуючи консенсусне бачення ієрархії факторів, істотних з погляду висвітлення процесів формування націй, Грох, однак, не готовий прийняти позицію консенсусу щодо поняття „націоналізм” – коли останній застосовують як інструмент аналізу, він здатен уводити в оману. „Якщо вже нам потрібен універсальний, всеохопний термін, я запропонував би термін „національна ідентичність”. Що ж до спорів про походження націй, то, хоч на рівні словесних формулювань позиції примордіалістів і конструктивістів уявляються несумісними, „ця несумісність не така фундаментальна, як вважає більшість „конструктивістів”. Важливо при розгляді реальних націєтворчих процесів бачити і нічим не замінну (*irreplaceable*) роль національної агітації, персональних рішень прийняти національну ідентичність, і роль „реальних” соціальних, політичних, економічних і культурних зв'язків та відношень, таких як мова, політичні інститути чи соціальні перетворення”²⁰.

Гостроту дебатів, про яку пише М.Грох, найчастіше прийнято „списувати” або на розмитість проблемного поля етнічності й політики, або на іманентну складність етнічних взаємин у полікультурних соціумах. І у тому і в іншому разі доводиться пояснювати, чому фактор етнічності, сам по собі нейтральний, у сфері політики часто є вибухо-небезпечним і чому градус цієї вибуховості у глобалізованому світі лишається високим. Можна втішати себе думкою, зауважує американський історик Дж.Мюллер, що етнічні спільноти належать до розряду „уявлених”, а етнічний націоналізм є штучно сконструйованим. Але розумніше бачити очевидний факт: етнічний націоналізм не був випадковим регресом в історії і його не так легко послабити або здолати. Цей різновид націоналізму, який одночасно породжує згуртованість і ворожечу, „продовжить кроїти світ за своїми мірками і у ХХІ столітті, безвідносно до того, наскільки він є політично доцільним”. А отже, „ми тільки виграємо, якщо не будемо заплющувати на це очі”²¹.

Від температури міжетнічних відносин у сучасному світі залежить доля людства. Це не перебільшення, оскільки нею вимірюються і форми самореалізації різних етнічних спільнот, і тривкість норм міжнародної взаємодії, і стабільність у полікультурних державах. Звідси незмінно підвищений інтерес суспільних наук до проблем етнічності й націоналізму. Однак, як точно підмітив Д.Мейбері-Льюїс, „всупереч факту, що нині так багато розмірковують про етнічність і етнічні спільноти, не зовсім ясно, що ж сама етнічність означає і чому вона справляє такий значний вплив на процеси міграції й політичну поведінку”²². І вже зовсім важко збагнути, чому природне право людини на життя так часто приноситься у жертву доволі абстрактному і розмитому поняттю етнічної спорідненості.

Попри стоси праць, написаних на теми етнічності, цей феномен і сьогодні лишається „невловимим” і складним для побудови пояснювальних схем. Сотні різних визначень етнічності, що побутують у політичній антропології, соціології, культурології та інших суміжних галузях знання, не набагато наблизили людство до розуміння її суті. Незалежно від того, яка ознака етнічності береться за основу – „властивість мінливих груп з чіткими межами” (Ф.Барт), „належність до етнічної групи” (Дж.Келлас), „аспект соціальних відносин” (Т.Еріксон) чи щось інше – суть етнічності як специфічної форми солідарності дивним чином „вислизає”.

З етносом ситуація ще складніша, бо на пострадянському просторі (у західному політичному полі цього терміна немає) домінують його есенціалістські, примордіалістські тлумачення. Ю.Бромлей розглядав етнос як етносоціальний організм – недосформовану націю, але змістовно еквівалентним термінові „етнос” вважав поняття „національність”. Л.Гумільов створив власну, альтернативну концепцію етносу як біосоціальної спільноти, але не пішов далі визначення його як колективу особин, які протиставляють себе іншим колективам. У

С.Рибакова етнос – це спільнота, сформована на основі єдності ціннісних орієнтацій. Але ж під такі визначення легко підвести будь-яку соціальну групу²³.

Щодо категорії „нація”, то більшість дослідників вважають її конвенційною, політично сконструйованою. Спроби розрізнити етноси й нації (етнонації), за Ю.Граніним, штовхають дослідників „у концептуальний капкан: теоретично відрізнити нації від етносів майже неможливо”²⁴. Донедавна критерієм розрізнення (за К.Дойчем) вважалася щільність інформаційних зв’язків всередині цих спільнот, але цей критерій за умов суцільної інформатизації „не працює” так само, як і функціоналістські розрізнення чи звертання до особливостей менталітету та „національного характеру”. Мислення за принципом „або” – „або” створює й іншу пастку, якої досить легко можна було б уникнути уведенням у чітке термінологічне поле понять „нація співгромадян” (громадянська нація) та „етнонація” і чітким визнанням за останньою права на лінгвістичну й культурну автономію.

Поки що ж, попри наявність величезних стосів літератури на теми етносів і націй, дослідникам доводиться констатувати, що етнічні парадокси сучасності, зокрема, механізми ескалації етнічних конфліктів, і досі лишаються до кінця не з’ясованими. Ані концепції „пасіонарних перегрівів”, ані прагматичні „теорії користі”, ані ієрархічно-статусні версії не дають відповідей на запитання про те, чому енергія етнічного конфлікту зростає за умови силових втручань ледь не у геометричній прогресії. Протистояння „ми – вони” в етнічному конфлікті здатне зберігати ситуацію непримиренності упродовж десятиліть. Це особливо стосується конфліктів, які експлуатують міфи „відновлення історичної справедливості”. Громадянське право у таких конфліктах завжди підмінюється груповим, а універсалістська етика – вузько витлумаченою етноетикою.

Тим часом стає дедалі більш очевидним, що чимало загроз, перед якими постав сучасний світ, закорінені в етнічній сфері людського буття. З’явилися проблеми „держав, що не відбулися”, дилеми визнання/невизнання політичних домагань тих етнічних спільнот, які десятиріччями виношують сепаратистські прагнення. Уявлення про власну „територію свободи” у різних народів істотно різняться, а рівень масової агресивності повсюдно зростає. Склалася ситуація, коли будь-який соціальний аналіз має починатися з розмови про виклики, ризики, загрози, а ризикологія вже виявляє ознаки перетворення у наукову субдисципліну. Розмивання світоглядних універсалій, зростання питомої ваги матеріального на шкоду духовному, невдалі пошуки морального консенсусу у різних соціумах ставлять під загрозу цивілізованість як норму людських відносин.

Небезпеки, породжувані політизованою етнічністю, примножуються внаслідок її тісної кореляції з різними формами фундаменталізму, насамперед релігійного. Фундаменталістські релігійні догми зму-

шують людей XXI століття жити в есхатологічному часі, підмінюють установлені культурні коди штучно сформованими месиджами. Пропагуючи нередуковані істини, ґрунтовані на ідеях спасіння й воскресіння, вони не тільки унеможливають діалог культур, але й знецінюють вплив на масову свідомість будь-яких реформаторських та інноваційних ідей.

Народ, нація, корінний народ: український контекст

В Україні проблеми співвідношення людиноцентризму, націєцентризму, державоцентризму, як і споріднені, але не тотожні їм проблеми націєтворення, державотворення, суспільствотворення, хоч і є присутніми у науковому полі з часу здобуття незалежності, досі не дістали бодай теоретичного, не кажучи вже про законодавче, розв'язання. Важливо бачити і всебічно враховувати у політиці той негативний вплив, який справило на практичну політику в етнонаціональній сфері нечітке розрізнення етнічного й національного у конструктах національної ідеї, національної ідентичності, національного інтересу, національної пам'яті тощо. Розмитість термінологічного поля, в якому ключовим є полісемантичне поняття „нація”, відкрила шлях для такого „хаосу дефініцій”, який легітимізував довільні трактування і навіть неприкриті політичні спекуляції. Правий спектр вітчизняної політичної думки вдається до ототожнення етнічного й національного для утвердження етноцентризму й монолінгвізму як домінант політичного курсу, що у поляризованому соціумі створює атмосферу перманентної конфліктогенності. У цьому ж напрямі діють постійні намагання праворадикальних політичних сил визнати за українською етнічною спільнотою особливий статус, закріпити виняткові колективні права „титульного етносу” як „хазяїна у домі”. Природно, що вироблення на такій основі консенсусу щодо змісту національної ідеї (якою до того ж передбачалося підмінити стратегію в етнополітичній сфері) виявилось неможливим.

Проілюструвати сказане можна відсутністю ясності навіть з концептуалізацією смисложиттєвого для формування ідентичностей поняття „народ”. Автори навчального посібника „Етносоціологія: терміни та поняття” справедливо звертають увагу на полісемантичність терміна і на те, що поняття „народ” переважно пов'язується з територіальними ознаками. Але важко погодитися із зафіксованим у посібнику (і доволі поширеним в Україні) уявленням про те, що поняття „народ України” не є тотожним „українському народу”, бо несе не етнічне навантаження, а юридичне. Незрозуміло, чому у баченні К.Галушка український народ – це спільність людей лише українського етнічного походження, „титульний народ”²⁵. Хоч дивуватися цьому не доводиться: адже і в Основному Законі країни для мінімізації смислового різнобою упроваджено практику написання поняття „Український народ” з великої літери – лише у тих випадках, коли йдеться про „громадян України усіх національностей”.

Кожен законодавчий документ, що стосується етнополітичної сфери, обов'язково проходить експертизу на відповідність Конституції України. Поки що жоден з десятків представлених проектів концепцій і стратегій цю експертизу пройти не зміг, оскільки сама Конституція виявилася заручницею гострих незгод всередині політичних еліт щодо пріоритетних напрямів етнополітики. Поняття „українська нація” подається у ній у двох, слабо узгоджених між собою трактуваннях: у Преамбулі воно розшифровується як „громадяни України всіх національностей”, а у Ст.11 застосоване в розумінні української етнонації. Як уже зазначалося вище, консолідаційні завдання у цій статті стосуються лише останньої; щодо інших спільнот держава бере на себе лише обов'язок сприяння розвитку їх етнічної, культурної, мовної та релігійної самобутності.

Якщо вже наші законотворці не змогли дати собі ради з чітким окресленням меж поняття „український народ” та „українська нація”, то що говорити про наявне в Конституції, але відсутнє у реальному політико-правовому контексті поняття „корінні народи”? Притаманна вітчизняній термінопрактиці тенденція до підміни смислів, посилена політичними спекуляціями, перетворила дискурс про „корінні народи” у поле гострої боротьби. Саме поняття при цьому дедалі більше розмивається і значною мірою втрачає свою когнітивну функцію. Тому, здається, є необхідність тут дещо докладніше прояснити суть проблеми та підґрунтя її використання у політичних цілях.

Проблема визначення статусу корінних народів з'явилася у міжнародному праві наприкінці XIX століття у контексті руйнування колоніальних систем. В англійській мові поняття *indigenous* означало тубільний, місцевий; у приблизно такому ж значенні, за ознакою походження, вживався і похідний з грецької мови термін *autochthonous*. З утворенням Ліги Націй у першому терміні з'явився присмак меншовартості; він стосувався виключно тих народів колоній і підконтрольних територій, „які ще не здатні самостійно витримати складні умови сучасного світу”.

Витоки вітчизняної традиції широкого трактування поняття „корінні народи” – за ознаками автохтонності етносу на певній території – слід шукати у конституційному праві СРСР, базованому на побудові ієрархії політичної суверенізації за етнічним принципом. Критерієм віднесення до „корінної національності” вважалося тривале, упродовж століть, проживання на „своїй” території, причому статус „корінних” мали як „титульні” національності, так і ті, що перебували на нижчих щаблях штучно створеної ієрархії. Закладений у фундамент СРСР етнічний принцип давав змогу жорстко централізованій державі підтримувати видимість федеративності у політичному устрої, а місцевим елітам – використовувати концепт „укорінення” як для захисту національно-культурних інтересів етнічних спільнот, так і для обстоювання власних групових цілей. Різнострамовані інтереси центру і „місць” створювали важелі дестабілізації системи. Усвідомлення цього змусило Кремль уже

в кінці 30-х рр. фактично відмовитися від використання терміна „корінні народи” у політичній сфері.

Природно, що радянська влада намагалася дистанціюватися від того тлумачення поняття „корінне населення”, яке містилося у статуті Ліги Націй. Ще меншою мірою їй імпонував відтінок, якого набула формула „корінні народи” у викладі Панамериканського союзу (1938), коли вона була застосована до нащадків американських аборигенів „з метою відшкодування вад їхнього фізичного і духовного розвитку”. Адже тут уже йшлося про своєрідний компенсаторний механізм подолання відсталості й слаборозвинутості з певними преференціями для дискримінованих у минулому етнічних спільнот.

Після другої світової війни захист „корінних народів” був уведений у контекст антиколоніального дискурсу і обстоювання прав людини. Спеціальна Конвенція Міжнародної організації праці (№ 107, 1957) самою своєю назвою підкреслила, що мова йде „про захист та інтеграцію корінного та іншого населення, яке веде племінний або напівплемінний спосіб життя”. Її ратифікували 27 держав, але наголос на інтеграції викликав докори щодо прихованого асиміляціоністського підтексту. Нова Конвенція МОП (№ 169, 1989), що набула статусу зобов’язуючого документа, також визнавала племінний спосіб життя головною типологізуючою ознакою, але відносила до „корінних” також нащадків тих, хто населяв країну чи географічну область у період її завоювання чи колонізації. Спеціально наголошувалося на значенні самоідентифікації для віднесення тієї чи іншої спільноти до числа корінних народів.

Отже, у правовому сенсі термін „корінні народи” стосується цілком конкретних суб’єктів етнополітичних відносин – малих аборигенних народів, для яких натиск модернізації означає загрозу традиційному стилю життя. З метою їхнього захисту Генеральна Асамблея ООН оголосила 1993 р. Міжнародним роком корінних народів, а 1994 – 2004 рр. – Міжнародним десятиріччям корінних народів. На міжнародному саміті корінних народів (Кімберлі, 2002) прийнято декларацію, де їм гарантувалося право на самовизначення, контроль та управління ресурсами, на попереднє узгодження питань, що зачіпають їхні інтереси. Проте чітких критеріїв віднесення тієї чи іншої спільноти до розряду корінних і досі не запропоновано.

У контексті дезінтеграційних процесів, які супроводжували розпад СРСР, відбулася своєрідна реанімація проблеми „корінних народів”. В Україні ситуацію ускладнило те, що хоча офіційно статус „корінного народу” не був наданий жодній з етнічних спільнот, у Конституції 1996 р. (Ст.11, 92, 119) це поняття фігурує у типологічному ряду „українська нація, корінні народи, національні меншини”. На статус „корінного народу” активно претендує кримськотатарська спільнота, причому цей статус вона пов’язує з вимогою власної етноорієнтованої державності. Із зверненням до Президента, Верховної Ради й Ради Міністрів України про визнання русинів Закарпаття корінним народом у 2002 р. виступив

т.зв. Всеслов'янський собор²⁶. Ці претензії спричинили своєрідну ланцюгову реакцію: використовуючи стару радянську формулу тотожності автохтонності й „закорінення”, мало не всі етнічні спільноти у тій чи іншій формі причетні до порушення проблеми „хто в країні корінніший”.

Складна правова колізія, пов'язана з присутністю в Основному Законі не існуючих в реальності „корінних народів”, підтримує в суспільстві доволі високий і без того градус латентної конфліктності. Етнічний код кримськотатарської спільноти традиціоналістський, а рівень етнічної афіліації, яким вимірюється рівень потреби етносу в самоутвердженні на етнічній основі, фахівці оцінюють як дуже високий (оллоцентричний). Цим пояснюється той факт, що впродовж двох десятиріч кримські татари наполягають на наданні їм статусу нації або корінного народу і звідси виводять своє право на вільне національно-державне самовизначення. Оскільки претензії кримських татар на власну етноорієнтовану державність явно суперечать інтересам російської та української етнічних спільнот, на півострові триває стан етнічної анізотропії і внутрішньої асиметрії – з відмінними ціннісними пріоритетами й різноспрямованими мотиваціями. Проте офіційний Київ не надто переймається проблемами вдосконалення законодавчої бази, що регулює міжетнічні відносини, бодай задля вирішення проблем соціальної адаптації репатріантів.

Бракує системності й практичній роботі, підпорядкованій завданням інтеграції в українське суспільство колишніх депортованих за етнічною ознакою. Доволі сумна історія Державного комітету у справах національностей та релігій, який безкінечно реформувався, щоб зрештою взагалі зникнути, – зайве підтвердження того, що за 20 років українська влада так і не зуміла чітко визначитися із пріоритетами своєї етнонаціональної політики. Правова неусталеність і теоретико-методологічна неузгодженість безлічі проблем, що існують в етнонаціональній сфері, створюють загалом несприятливий фон для формування як національно-громадянської, проективної, так і соціокультурних, максимально наближених до потреб конкретної людини, ідентичностей.

Конфліктний підтекст етнізації

Аналізуючи здобутки й проблеми вітчизняної етнополітології на Всеукраїнській науково-практичній конференції (вересень 2003 р), І.Курас спеціально наголошував на важливості ефективно працюючої технології управління сферою міжетнічних відносин. Особлива увага зверталася при цьому на необхідність уточнення та розширення термінологічного апарату, вивчення світового досвіду полікультурності, створення концепції української політичної нації як запобіжника проявам етнічного самозамилування, регіонального партикуляризму, політичного екстремізму. Лише наука, підкреслював він, здатна запропонувати соціуму прийнятні моделі поєднання інтеграційних ідей з механізмами

культурного самозахисту. Погляд засновника вітчизняної етнополітичної школи на тогочасну українську ситуацію був доволі оптимістичним: „Україна поволі розлучається з вузькоетнічними наповненнями поняття „нація”. Остання дедалі частіше розглядається як політична нація – багатовимірний соціальний організм, що поєднує інтереси і цінності трьох типів – державницькі, територіальні, етнокультурні”²⁷.

Цей оптимізм, на жаль, виявився передчасним, і якби Іван Федорович був сьогодні живий, навряд чи він повторив би висновок восьмирічної давнини. Правий він виявився в головному: „політика багато втрачає, коли не прислухається до голосу науковців”. Обраний ще в перші роки незалежності алгоритм етнізації, за очікуваннями націонал-демократів, повинен був дати ефект потужної етнополітичної мобілізації. Натомість соціум дістав поглиблення ідентифікаційного конфлікту і активізацію етнічного радикалізму. Під цим дамокловим мечем він живе і сьогодні, бо за відсутності продуманої етнонаціональної політики політично заангажовані етнічні еліти дістають майже необмежений простір для фантазування на теми ущемлення своїх групових прав і використання гасел „самовизначення” для розпалювання відцентрових, дезінтеграційних настроїв. Кримська, доволі заплутана, ситуація, ускладнена до того ж помітними впливами радикального ісламізму – лише один з кількох можливих прикладів. Власну, доволі небезпечну логіку має етнічний сепаратизм у Закарпатті. Апологети особливої „русинської нації”, маючи солідну міжнародну підтримку, посилено намагаються представити себе у вигляді „четвертого брата східних слов’ян”, приймають резолюції про автономію Закарпаття, не зупиняючись перед проголошенням „відтворення русинської державності”²⁸.

Тут навряд чи є місце для пошуку відповідей на питання: чому сьогоднішня ситуація в етнополітичній сфері виявилася навіть гіршою порівняно з початком століття? Єдине, що можна сказати з певністю: навіть у невеликих дозах етнократичні щеплення соціумам, які претендують на цивілізованість, не проходять безболісно. Хоч у якій упаковці подаються спроби насадження етнократії, вони підживлюють націонал-екстремізм, бо саме на ньому базується відповідний міфо-символічний комплекс. У цій справі немає дрібниць, на що звертав увагу В.Коннор, називаючи звичку іменувати народ нацією шкідливою, здатною призводити до помилкових аналогій²⁹. Коли В.Ющенко, будучи Президентом, апелював до „моєї нації”, важко було зрозуміти, до кого він звертається – до всіх громадян України чи до етнічних українців. Свідомо чи несвідомо, але навіть цим він підживлював радикальні версії українського націоналізму. Хоча й відвертих виявів прихильності третього Президента саме до них було більш ніж достатньо.

На жаль, українські політики не схильні надавати серйозного значення врахуванню у своїх діях психологічних факторів, таких, як, приміром, природна етнокультурна й соціокультурна маргінальність значної частини українських громадян. Коли соціалізація людини

проходить в рамках двох культур, двох ціннісних систем, двох стереотипів поведінки, їй доволі часто притаманна психологічна роздвоєність. Останню вона намагається зняти шляхом ототожнення себе із структурою того рівня, яка опиняється для неї на вищому щаблі. В разі мовного вибору перевага віддається або більш престижній з погляду даного індивіда, або більш поширеній у певному середовищі мові. Якщо для людини зрілого віку на більшій частині території України російська мова уявляється більш природною у повсякденному спілкуванні, не варто звинувачувати її у відсутності патріотизму, оголошувати „несвідомою”. Умовляння й негативні емоції тут здатні справляти лише зворотній вплив. На мовний вибір людини впливає або необхідність (приміром, категорична вимога керівництва щодо виконання службових обов'язків українською мовою), або радикальні зміни в культурному й інформаційному середовищі. Можна розраховувати і на вплив на старше покоління мовних уподобань дітей, для яких, сподіваємося, україномовність уже не становитиме проблеми.

Поки що ж подвійна ідентичність в Україні лишається фактом, і найгіршим способом реагування на такий стан є пошуки серед громадян „свідомих” і „несвідомих”, які ще В.Липинський характеризував як „вельми небезпечні”. Не можна не погодитися з Т.Горбань: „наслідки таких пошуків, як і інші способи розмежування суспільства (наприклад, за соціально-класовими ознаками), на практиці породжують відповідний груповий егоїзм, отже, суперечать ідеї суспільної консолідації. У науковому плані такий поділ на „свідомих” та „несвідомих” не є позитивним, у політичному – це деструктивний, а то й небезпечний фактор, що призводить до розколу суспільства”³⁰.

Чимало ускладнень у практичній політиці породжується тим, що неперехідні цивілізаційні цінності – мова, символи, культурні коди – стали товаром і як такі зазнають тиску комерціалізації. Можливості маніпулювання суспільною свідомістю за цих умов незмірно зростають, і надміру політизована етнічність є для них чи не найкращим живильним середовищем. Гіпертрофоване прагнення правого спектру суспільної думки до утвердження пріоритетів етнічної ідентичності з притаманним йому своєрідним етнічним нарцисизмом і поділом на „своїх” і „чужих” збільшує потенціал конфліктності у суспільстві, підживлює ксенофобські прояви. Протистояння російського, українського, кримськотатарського націоналізмів перетворюють Україну у поле зіткнення різних ідеологій і культурних орієнтацій.

Не можна не розуміти того, що попри традиційну налаштованість українського соціуму на культурну багатоманітність етноцентристські експерименти „помаранчевої” влади не були всуціль безрезультатними. На основі багаторічного моніторингу суспільних настроїв соціологи констатують, що тема розвитку міжетнічних відносин з практичної, організаційно-правової площини виявилася переведеною переважно у площину політичну, стала предметом спекуляцій з боку партій національно-

демократичного й націоналістичного спрямування. Будь-яка тенденція в культурі й мові, яка відображала спорідненість культур, таврувалася як русифікація. Суспільству намагалися прищепити ставлення до російської мови виключно як до „мови сусідньої держави”; не менше зусиль докладалося для створення образу УПЦ як „московської церкви”. Показником того, наскільки знизився внаслідок цього рівень міжетнічної толерантності, може слугувати набір відповідних ідеологічних штампів в Інтернеті.

За висновком М.Шульги, „українське суспільство наблизилося до небезпечної межі. Непродумана політика політичних еліт, що прагнули, здавалося б, до благої мети – відродження української культури, – без врахування усіх факторів, що впливають на атмосферу багатонаціонального суспільства, призвела до падіння міжетнічної толерантності й сплеску ксенофобії. Щоб підняти міжетнічну толерантність до рівня хоча б перших років незалежності, знадобиться не один рік і ряд кроків на державному рівні: від прийняття нових законів для практичного застосування міжнародних зобов'язань України до внесення змін в концепцію системи освіти і діяльності ЗМІ”³¹.

Наслідком незваженої політики „помаранчевих” ідеологів, а також застосування явно недозволених методів у боротьбі політичних сил за владу, стало значне погіршення загального фону міжетнічних відносин в суспільстві, поглиблення демаркаційних ліній розмежувань; серйозних втрат зазнав міжнародний імідж країни. Негативно було сприйнято, зокрема, те, що Україна утрималася від підписання листопадової резолюції ООН 2009 р. щодо протидії пронацистським та екстремістським проявам, які сприяють ескалації сучасних форм расизму, расової дискримінації, ксенофобії. Відверто антисемітські висловлювання високих посадовців і політиків не стали навіть перешкодою у боротьбі за президентську посаду на виборах 2010 р. Тим часом на масовому рівні почастишали випадки насильства щодо іноземців та представників етнічних та релігійних меншин, які несподівано для України дали міжнародним правозахисним організаціям підставу для висновку про расизм як про побутове явище.

Правозахисна організація Amnesty International висловлювала гостру занепокоєність, зареєструвавши в Україні у 2009 р. існування расової дискримінації і відсутність у попередньої влади узгодженого бачення необхідності боротьби проти расизму. У спеціальній доповіді цієї організації „Україна: уряд має вжити заходів для припинення расової дискримінації” йшлося про те, що українська влада не виконувала взяті на себе зобов'язання щодо протидії дискримінації за ознакою раси чи національності. За даними неурядових організацій, у 2007 р. в Україні було здійснено 60 расистських нападів, 6 з них закінчилися смертю потерпілих. У 2008 році зафіксовано 30 расистських інцидентів з чотирма вбивствами. Більшість потерпілих – вихідці з Африки й Азії. Як і раніше, зберігалася упередженість із зазіханням на особу та її майно

щодо євреїв, ромів тощо. Amnesty International застерігала: коли ксенофобія й соціальні упередження проникають в офіційні структури, вони здатні „укорінитися у вигляді узаконеного расизму”³². Здається, цієї загрози після повної заміни владних команд Україна уникла. Але не може не тривожити активізація як правого, так і лівого радикалізму на фоні явно недостатньої уваги влади до ідеологічного забезпечення своїх ініціатив.

У 2010 році вбивств на расовому ґрунті поменшало. Але навряд чи цим слід втішатися. Небезпечні бацили ксенофобії належного опору в суспільстві не зустрічають. Устами Президента влада визнає наявність у країні політичного екстремізму, але нічого не робиться для того, щоб принаймні назвати екстремістів поіменно. За час існування Національної експертної комісії з питань суспільної моралі (2004 – 2010) жодне з видань з ознаками ксенофобії належної оцінки з її боку не дістало.

Чудес у політиці не буває, і даремно було б сподіватися, що ідеологія й політика культурного плюралізму здатна стати чарівною паличкою, яка допоможе позбутися триваючого на українському просторі латентного конфлікту регіональних, етнічних, релігійних ідентичностей. Цінності полікультурності й толерантності сприймаються як позитивні лише у стабільному соціумі, а український поки що таким не є. Активізація праворадикальних сил у західноукраїнському регіоні довела, що охочих плекати „етнічну чистоту” і заробляти на цьому політичний капітал у нас вистачає. Зрештою, деякі культурні цінності можуть і не вписуватися у загальну логіку транскультурації. Однак безсумнівним є той факт, що ідея „єдності у розмаїтті” здійсненна лише на фундаменті толерантності.

Оскільки всі ми, за У.Беком, живемо у „суспільстві ризику”, тепер вже не стільки буття визначає свідомість, скільки свідомість визначає буття. Україні сьогодні як ніколи потрібен чіткий план дій у сфері національного будівництва, розрахований не лише на найближчу, але й на віддалену перспективу. І не меншою мірою – законодавча база й наукова платформа для системного моніторингового аналізу тих реальних і уявних міжгрупових суперечностей, які досі стоять на заваді приведенню в дію механізмів загальнонаціональної інтеграції і формуванню ідентичностей у громадянському руслі.

Гарантії захисту прав людини: „рівність без підпорядкування”

Якщо говорити про теоретичну платформу націє- і державотворення, то нею, на наш погляд, може бути концепція прав людини. Більшість дослідників сучасних політичних процесів в усьому світі вважають саме її фундаментом для активізації людського капіталу і створення інноваційних моделей політики. Захист прав людини розглядається як

один з головних інструментів гарантування політичної стабільності, як фундамент для формування толерантності, як запобіжник проти етно-радикалізму, політичного екстремізму, релігійного фундаменталізму. Забезпечення міжетнічної солідарності у сучасному світі немислиме без упровадження у нормотворчу практику чітких визначень толерантності як морально-етичної норми, що надійно гарантує захист прав людини. Під кутом такого захисту відбувається і переосмислення поняття „меншина” – його наповнення пов’язується тепер не стільки з кількісними, скільки з якісними критеріями, зокрема з існуванням потенційної загрози дискримінації.

Наївно було б гадати, що саме по собі закріплення на законодавчому та інших рівнях гарантій захисту прав людини здатне зняти міжетнічну напругу. Етнокультурна гетерогенність дається взнаки сильніше й довше, ніж соціальна; конфліктність, що виникає на цій основі, глибше закорінена в структурах ментальності. Доки існуватимуть етнічні групи, між ними у тій чи іншій формі вестиметься змагання за ресурси, у тому числі й символічні. Антропоморфізація етносів – із наділенням їх самосвідомістю й виразними політичними рисами – імponує як претендентам на етнічне лідерство, так і відповідальним за етнічну сферу чиновникам та їхній ідеологічній „обслужі”. Різноспрямованість інтересів при цьому усвідомлюється далеко не завжди. Небезпека від онтологізації й надмірного педалювання етнічності здатна породжувати й іншу крайність – номіналізм, коли етнічні відмінності розглядаються як усього лиш теоретичні конструкти.

Подобається це нам чи ні, але етнічні інтереси – реальність, з якою доведеться рахуватися ще довго. І не так вже й важливо, сприймається у даному соціумі етнічна ідентичність як антропологічна константа чи як продукт культурної самосвідомості, тобто, зрештою, індивідуального вибору. Важливіше те, що ця реальність підтримується переважно інституалізацією уявлень і далеко не безкорисливими мотиваціями певних політичних сил. Політизація етнічності – це майже завжди шлях до нових конфліктів і непорозумінь. Тому єдиним ефективним запобіжником проти ескалації конфліктності може бути лише двоєдиний процес деполітизації етнічності з одночасним розширенням її культурно-ідентифікаційних функцій. На платформі прав людини легше забезпечити рівні можливості доступу представників різних етнічних спільнот до матеріальних і символічних ресурсів, водночас зменшуючи простір домінування одних груп над іншими. Компенсації за втрати, завдані минулими політичними режимами, за такого підходу мають надаватися не за етнічними ознаками, а на політико-правовому фундаменті відповідно до міжнародних норм та правил.

Поки що для утвердження такого підходу в країні робиться небагато. Інерція вибудови пріоритетів за ознаками титульності виразно тисне на суспільну свідомість, блокуючи поміж іншим і вдосконалення вітчизняного законодавства. Досі діють без змін Закон про мови 1989 р.,

Закон про національні меншини 1992 року. Внаслідок відсутності затвердженої в установленому порядку Стратегії чи Концепції етнонаціональної політики існує кілька смакових підходів до визначення основоположних для концептуалізації цієї сфери термінів „народ”, „нація”, „етнос”, „національна (етнічна) меншина” тощо.

За цих умов не доводиться говорити про чіткість у застосуванні більш складних понять, які регулюють відносини в етносоціальному й культурному просторі. У якому співвідношенні перебувають терміни „стратегія етнополітики” і „етнополітичний менеджмент”, „національна і етнічна ідентичність”, „монокультурність” і „мультикультуралізм”, „етносоціокультурна інтеграція” і „акультурація”? Як сполучити в гуманітарній політиці модерний світоглядний універсалізм і повагу до традиційних національних цінностей? Яку небезпеку з точки зору впливу на стан політичної культури можуть становити охоронні, заборонні, обмежувальні заходи і надмірна категоричність в оцінках історичних подій? Відповіді на ці і безліч інших не менш складних питань слід шукати не в руслі уніфікації й ізоляціонізму, а на шляхах забезпечення умов для культурної багатоманітності і культурного взаємозбагачення, поваги до інакшості, світоглядної толерантності.

Очевидно, що саме на ґрунті „рівності без підпорядкування”, на засадах усвідомлення першорядної ваги консолідаційних завдань в умовах гострої поляризації політичних сил – варто вибудовувати оптимальний варіант етнонаціональної стратегії, здатний відкрити Україні перспективу руху в напрямі реального забезпечення прав і свобод громадян безвідносно до національності, збереження громадянського миру, утвердження в суспільстві атмосфери взаєморозуміння й толерантності, непримиренності до будь-яких ксенофобських проявів. Фундаментом такої стратегії має бути орієнтація на полікультурність як принцип, підпорядкований завданням збереження і заохочення культурної багатоманітності, мовної компетентності, стійкого інтересу до різних світоглядних і ціннісних систем, формування культури діалогу на принципах взаєморозуміння й поваги до іншої думки.

На наш погляд, основоположний для етнонаціональної сфери країни документ – Стратегія етнонаціональної політики – має містити чітку констатацію того, що українська держава не ставить собі за мету нівелювання етнокультурного розмаїття і стирання етнічних відмінностей у культурній сфері; навпаки, вона підтримує усе те унікальне й неповторне, що відрізняє одну етнічну спільноту від іншої і становить її культурний капітал. Задекларовані в Конституції права і свободи людини й громадянина, що передбачають рівність громадян перед законом і неприпустимість обмежень за ознаками раси, етнічного походження, мови тощо, мають бути конкретизовані відмовою від асиміляційного напрямку політики на користь інтеграції – тісної взаємодії рівних, самодостатніх суб'єктів – і культурного плюралізму. У більш-менш віддаленій перспективі такий напрям політики має увінчатися створенням

сконсолідованої поліетнічної і полікультурної нації співгромадян, які відчуватимуть себе українцями незалежно від етнічного походження. Це дасть змогу ввести в політико-правове поле поки що практично відсутнє в ньому поняття „політична нація” і цим зменшити негативний ефект від двозначності у застосуванні термінів „український народ”, „українська нація”, „україноцентричне розуміння історії” тощо.

Принципово важливим уявляється чітке розмежування понять „етнонаціональна політика” і „етнополітичний менеджмент”. Тенденцію до їх практичного ототожнення, що намітилася, справедливо ставить під сумнів О.Майборода³³. Коли у структурі етнополітичного менеджменту виділяються стратегічний, операційний та імплементаційний рівні, це фактично означає включення у сферу управління завдань цілепокладання. Стратегічне моделювання з виконанням функцій концептуального й нормативно-правового забезпечення – прерогатива Верховної Ради і Президента; що ж до Кабміну, то в ідеалі він, долучаючись до розробки стратегії внутрішньої і зовнішньої політики, стає зв’язуючою ланкою між загальною системою механізмів реалізації етнополітики та етнополітичним менеджментом як її підсистемою.

Етносоціокультурна інтеграція, яка становить фундамент вітчизняної етнонаціональної політики, якоюсь мірою сполучна з акультурацією, якщо розуміти останню як природний і цілком добровільний процес засвоєння однією етнічною спільнотою культурних здобутків іншої і вироблення на цій основі нових моделей культурного синтезу. Урізноманітнення культурних контактів неминує тягнути за собою явища культурної дифузії. Але прийнятні для України стратегії акультурації з огляду на її минулий травматичний досвід мають бути чітко відмежовані від асиміляційних та уніфікаційних практик. Соціум сприйме як позитивний сигнал чітко задеклароване визначення розмаїття культур і самоідентифікацій як незаперечного блага, свідчення необмежених можливостей людського інтелекту й багатобарвності форм самовираження. Зафіксовану в Конституції повагу до культурної, мовної та релігійної самобутності усіх етнічних спільнот необхідно постійно підкріплювати системою заходів, спрямованих на недопущення будь-яких, навіть продиктованих найкращими намірами, натискних засобів впливу на природний хід соціокультурних процесів. Держава має також послідовно виконувати взяті на себе зобов’язання щодо задоволення національно-культурних і мовних потреб своїх громадян, які проживають поза межами країни.

Наголосимо ще раз: європейський вибір України може стати реальністю лише за умови дотримання загальноцивілізаційних норм, ґрунтованих на пріоритетах персоніцентризму, поваги до інакшості, поєднання раціональності з послідовною реалізацією прав і свобод людини. Будь-які преференції й пільги за ознакою етнічності мають розглядатися лише як тимчасові компенсаторні механізми, спрямовані на остаточне подолання наслідків етнічної селекції й репресивної політики

минулих режимів. Заходи, спрямовані на підтримку української культури й мови, можуть бути ефективними лише за умови впровадження інноваційних освітніх, інформаційних та інших програм піднесення загального рівня культури в соціумі. Саме в системних заходах у напрямі структурної інновації та самоорганізації культури вбачається ефективний шлях до подолання роздвоєності суспільної свідомості, уникнення будь-яких проявів дискримінації за етнічною ознакою, до утвердження європейських стандартів толерантності, забезпечення умов для плідного міжкультурного діалогу.

При розробці методології й технології управління етнополітичними ризиками важливо всіляко уникати спрощених підходів, базованих на природному бажанні „усім подобатися”. У поляризованому до такої міри суспільстві спроби зайняти позицію „над” протиборчими сторонами не принесуть відчутних успіхів; навпаки, таке намагання на практиці призводить до численних потраплянь радикальним націоналістичним колам і тим молодіжним організаціям, які еволюціонують у руслі неонацизму. Неможливо допустити розростання вандалізму під приводом боротьби зі злочинами комуністичного режиму. Очевидно, що непідтримка українською делегацією в ООН резолюції із засудженням неонацизму не робить честі країні.

У контексті сказаного не зайвими уявляються нагадування відомого англійського знавця правого екстремізму, автора книги „Міжнародний фашизм” Р.Гриффіна про здатність фашизму мімікрувати й пристосовуватися до зміни умов. З посиланнями на відомих знавців фашизму П.-А.Тадієфа, У.Еко та П.Леві вчений застерігає: не очікуйте, що фашизм чи расизм зроблять вам люб'язність і повернуться у тих формах, у яких ми їх легко впізнаємо. Ур-фашизм досі ходить навколо нас, часто у цивільному одязі. Новий фашизм із властивими йому нетерпимістю, зневагою й рабством може увійти у вашу країну навшпиньки і назватися іншими іменами, і тоді мудрі поради вже не спрацюють. Лише пам'ять про те, що ще недавно трапилося у самому центрі Європи, може слугувати нам попередженням і моральною опорою³⁴.

Не меншою мірою сказане стосується релігійного фундаменталізму, який активно політизується й модифікує форми етнорегулятивного впливу. З цього погляду значно більшої уваги української влади заслуговує ситуація в Криму, де постійно спостерігається стан міжетнічної напруги. Гасла, під якими намагається створити опозицію М.Джемільову та його політичній силі незареєстрована „Міллі Фірка” – „відновлення національної державності на території Кримського Юрту”, „інтеграція кримськотатарського народу з тюркським світом на підставі ісламського світогляду” – створюють реальну загрозу стабільності в АРК. За допомогою мас-медіа в Україні та Росії поширюються ідеї „джихаду як засобу боротьби проти невірних”, що підживлює на півострові настрої національної й расової нетерпимості³⁵.

Щоб оперативно реагувати на традиційні й нововиниклі загрози, елітним верствам не лишається нічого іншого, ніж припинити безглузде протистояння, усерйоз зайнявшись формуванням зваженої й реалістичної гуманітарної політики на принципах людиноцентризму, відкритості до загальноцивілізаційних надбань, толерантності, налаштованості на взаєморозуміння й компроміси. Необхідно здійснити за участю широкої громадськості „ревізію” допущених помилок і прорахунків, виробивши на цій основі концепції регіональної й етнонаціональної політики, максимально орієнтовані на пошук суспільного порозуміння. Йдеться насамперед про чітке формулювання основоположних засад – відмову від патерналістської моделі етнонаціональних відносин на користь партнерської, пріоритет індивідуальних прав перед груповими, піднесення престижу національного як загальногромадянського (національних інтересів, національної самоповаги), чітке розмежування культуроформуючих і політичних функцій етнічності, непримиренність до етнічного нарцисизму й ксенофобії тощо.

Зрозуміло, що будь-які кроки у цьому напрямі можуть бути ефективними лише у контексті відмови від будь-яких спроб використання етнічності у політичній боротьбі. Адже етнос як такий не має ніяких організаційних структур для забезпечення свого домінування, і коли у цій ролі намагаються виступати певні політичні сили, це неминуче провокує конфлікти. У цивілізованих соціумах неприпустимим є перетворення етнічних особливостей в об'єкт політичного торгу і засіб продукування політичних ризиків. Стратегія держави в етнонаціональній сфері може бути успішною лише за умови гармонізації інтересів усіх етнокомпонентів суспільства. Засобом забезпечення миру й стабільності здатне стати не утвердження преференцій за ознакою „титульності”, не вибудова штучних демаркаційних ліній і тим більше не політична селекція за етнічною чи якоюсь іншою ознакою, а етносоціокультурна інтеграція на засадах рівноправності і акультурація на засадах взаємозбагачення. Тільки послідовне втілення в життя принципів міжетнічної інтеграції і полікультурності з підтриманням балансу інтересів всіх етнічних спільнот здатне створити суспільний фон, на якому політичні ігри навколо того, хто є „хазяїном у домі”, будуть позбавлені сенсу.

3. Моральність у політиці ідентичності як консолідаційна стратегія

Мораль і справедливість

Говорити про моральність і політичну етику в сучасній Україні вважається верхом наївності й поганим тоном. Соціум звик до кричущого аморалізму тих, хто називає себе елітою, до корупції на владних рівнях, поширення абсолютно недостовірної інформації, лицемірства,

подвійних стандартів, „чорного піару”. Пред’являти до вітчизняних політиків будь-які моральні вимоги – значить волати про порядність у пустелі. Але варто замислитися: якщо не працюватимуть ані правові, ані моральні регулятори, що нас чекає у підсумку? І якщо мораль – це сфера освяченої суспільством внутрішньої свободи, то чи повинне воно створювати якісь обмежувачі для підступних політиків?

Утім, якби аморальними в Україні були лише політики, це було б ще півбіди. Гірше, що аморальність пронизує соціум згори донизу, причому більшість населення за умов, що створилися, вважає такий стан невідворотним. Автори Національної доповіді НАН України про наслідки для народу та держави соціально-економічного стану держави (2009 р.) дійшли невтішного висновку: стресогенні чинники непрозорості, неефективності, корумпованості роблять сучасне українське суспільство „суспільством ризику”. Помітна моральна деградація здатна призвести до повного морального банкрутства й руйнації навіть тих примарних інституційних засад громадянського суспільства, які є в наявності³⁶.

Останній висновок, зроблений на піку фінансово-економічної кризи і за умов крайньої розбалансованості й незгод у верхніх ешелонах влади, сьогодні уявляється занадто песимістичним. Український соціум дійсно перебуває у полоні тяжких розчарувань, але він переживав і значно гірші часи, уроки яких сприймаються більшістю громадян як запобіжники. До того ж щодня й щогодини вони з екранів телевізорів можуть спостерігати за тим, до яких руйнівних наслідків призводить нехтування законами права й моралі. Тому, будемо сподіватися, до повного морального банкрутства соціуму справа все таки не дійде.

Якщо ж говорити про суспільну роль моралі у глобальному вимірі, то саме вона за умов розхитаності правових засад завжди – більшою або меншою мірою – стримувала ескалацію насильства. На зорі римської цивілізації, нагадує М.Попович, слово *mores* означало і мораль, і право. Роздвоєння з часом стало розглядатися як доповнення державного контролю над діяльністю людей недержавним, права і покарання – силою громадської думки. Дійсно, мораль продовжує роботу права, бо її санкції діють і там, де держава безсила. Але значно більше важить те, що й саме право оцінюється з позицій моралі, бо тільки вона вимагає не лише ефективності й узгодженості нормативів, але й справедливості³⁷.

Поняття справедливості, совісті і чесності в політиці здатні виступати в ролі ефективних обмежувачів щодо тих лазівок для пожадливості й агресивності, які створює недосконалість правових норм. Принцип чесноєї гри (*fair play*), який в уяві пересічної людини найчастіше асоціюється зі спортом, доцільно застосовувати і у значно більш широкому контексті, як це показав К.Скіннер³⁸. Як у парламентських дебатах, так і в наукових дискусіях апеляція до чесності доволі часто слугує останнім аргументом. Хоч варто визнати, що саме в політичному полі закони імітаційності це високе поняття постійно девальвують.

Політичне поле, якщо виходити із кваліфікації П.Бурдьє, існує на перетині цілого ряду інших полів – правового, наукового, культурного, етичного тощо; кожне з цих полів можна представити у вигляді своєрідного ринку, де зустрічаються виробники й споживачі символічних товарів. Відносини у ньому напруженіші, ніж в інших полях. На відміну, приміром, від наукового поля, в якому домінує логіка „істинного/неістинного”, у політичному полі взаємовідносини будуються за принципом „друг/ворог”. У складі політичного продукту – програмах, відозвах, політичній рекламі, публічних виступах політиків – дуже великий вміст субстанцій, розрахованих на маніпулювання масовою свідомістю. Як правило, те, що говорить політик, треба просіювати через густе сито неупередженої аналітики, особливо стежачи за тим, щоб часто застосовуване маскуванню політичної мови „під наукову” не затемнювало суті справи.

Варто також мати на увазі, що світ політики – це складна символічна система, в якій індивідуальні й групові інтереси досить вдало маскуються захистом колективності. Коли політики апелюють до народу, класу, нації, вони зазвичай використовують у своїх цілях символи й коди, зрозумілі як елітним прошаркам, так і масовій свідомості. Але якщо для перших це лише „бренди”, для мас такі апеляції за сприятливих умов можуть стати ціннісними компонентами свідомості. Це можна було наочно бачити у дні „помаранчевої революції”, коли досить таки примітивні символи, посилені елементами карнавалу, викликали невідомий екстаз великої маси людей.

Можна по-різному ставитися до „помаранчевої революції”; в усякому разі вона „не вписується” у звичну шкалу „справжніх”, соціальних революцій. Але те, що вона, нехай і на короткий час, створила для багатьох ілюзію „свята свободи”, уже саме по собі становить непересічну цінність. Помаранчева (як, до речі, й „біло-синя”) хвиля засвідчила наявність у суспільстві стиснутого до стану пружини потенціалу невдоволення системою корумпованої і тому наглухо закритої влади. Незалежно від кольорових символів, такі сплески соціальної творчості продукують енергію очищення. До того ж вони пропонують нову політичну мову – мову „свята непокори”, створюють конкуренцію різноспрямованих стихій, формують нові ідентифікаційні коди.

Інша річ, що несправжня, „карнавальна” революція виявилася безпорадною перед шквалом демагогії, захлинулася у славослів'ї. Ті несміливі форми взаємодопомоги, які народилися на Майдані, потонули у зливі „чужих мільйонів”, вони просто виявилися непотрібними. Пробудженим масам не дали усвідомити силу самоорганізації, а тому й не справилися прогнози аналітиків щодо виникнення ознак дієздатного громадянського суспільства й політичної нації. І через сім років по тому ні територіальні громади, ні партії, ні інші демократичні організації й рухи (профспілкові, жіночі, екологічні, споживачів) не стали реальними суб'єктами регулювання суспільного життя. Оскільки прірва між владою

і соціумом не стає вужчою, про закони моралі ні політики, ні активісти нових Майданів воліють не згадувати.

Утім, хоч яким агресивним і аморальним є той чи інший політик, він діє у певному політичному полі і має бодай зовні відповідати іміджу добропорядності. П.Бурдьє, висуваючи гасло „за політику моралі в політиці”, якраз і розраховував на здатність соціуму вимагати від політика бодай мінімальної відповідності тому офіційному образу, який він для себе формує. Політична мораль не може впасти з небес, але вона вписана в систему загальної культури нації, і справа інтелектуалів – підтримувати її усіма доступними засобами, доводить він. Щоб у моралі були якісь шанси увійти у світ політики, потрібно створювати інституційні засоби для *політики моралі*³⁹.

У країнах з міцними традиціями культури участі громадян у політиці загальноновизнаною є пряма залежність життєстійкості й легітимності політичної системи від того, наскільки дії чиновників різних рівнів відповідають домінуючим у суспільстві ідеалам і цінностям. У багатьох з них існує практика ухвалення етичних кодексів – зводів норм, що визначають стандарти поведінки. У США перший кодекс етики урядової служби з'явився у формі резолюції Конгресу ще у 1958 р. У Канаді, яку відносять до першої п'ятірки країн з найвищим рівнем чесності державних службовців, існують два варіанти етичних кодексів для різних рівнів керівників. Такі кодекси є чимось на зразок морального контракту, який укладається між адміністрацією і службовцем. Як правило, порушення зафіксованих у них норм тягне за собою не лише моральну, але й юридичну відповідальність.

Утвердити власний етичний кодекс намагалася і радянська влада. Він з'явився на початку 60-х рр. з претензійною назвою „Моральний кодекс будівника комунізму” і містив перелік запозичених із християнських заповідей загальнозначущих етичних нормативів. Однак загальна атмосфера лицемірства, в якій утопічно-догматичні ідеали настання комуністичної ери виявилися точно датованими (1980 рік), зумовила іронічно-скептичне ставлення в суспільстві до прокламованих чеснот. „Моральний кодекс” пішов у небуття разом з комуністичними постулатами, а на зміну йому прийшов справжній моральний вакуум, в якому поняття честі, гідності, політичної етики зазнали майже цілковитої девальвації.

Політична етика

Утім, ніякий соціум не може існувати поза певними моральними нормами, і зовсім не випадково в усьому світі моральні цінності виступають у ролі своєрідного „рятівного кола” на фоні апокаліптичних пророцтв. Необхідність політики моралі, а точніше, глобальної етики, яка ґрунтувалася б на цивілізаційному типі свідомості, на дотриманні взаємоузгоджених принципів співжиття людей і народів, усвідомлюєть-

ся дедалі більше в міру того, як людство опиняється перед новими викликами й загрозами. Пошуком загальних моральних принципів та методів раціонального мислення зайнята *нормативна* етика; саме в її руслі визначаються критерії добродійності й відповіді на питання „що потрібно робити”. На питання „Чому я повинен це робити?” відшукуються відповіді у рамках *метаетики*; тут пропонуються раціональні обґрунтування етичних принципів, роз’яснюється зміст понять „добро”, „обов’язок”, „вільний вибір” та ін. *Прикладна етика* заглиблюється у сферу конкретних моральних проблем. Найбільш близькою до завдань, які розв’язує політологія, є описова (дескриптивна) етика, яка досліджує реальні прояви моральності/аморалізму у їхньому соціальному, історичному, етнічному та іншому контекстах. Природно, що у полі її зору перебуває все те, що вкладається у поняття етноморалі – звичаї, традиції, історична пам’ять, специфічні моральні норми.

Політична етика виробляє критерії моральності, за яких індивідуальні інтереси і спільні цілі мають перебувати у стані рівноважного взаємозв’язку. У політиці ідентичності цей критерій має полягати насамперед у своєрідній самокритиці: соціум та індивід мають покладатися насамперед на себе і не шукати винуватців своїх бід на стороні. Коли питання ставиться саме так, воно переростає у ширшу й глибшу проблему: співвідношення власних стимулів до вдосконалення і зовнішніх впливів чи перешкод. Суспільство здорове, коли у ньому переважають установки на самореалізацію, конкурентоздатність, налаштованість на діалог і співпрацю.

Як добитися того, щоб мораль не ставала на заваді свободі самореалізації індивіда і водночас створювала перепони для перетворення свободи волі у вседозволеність чи анархію? Відповіді, які дає на це складне питання політична етика, загалом зводяться до обґрунтування свободи морального вибору, детермінованої суспільними потребами. Згідно з її вимогами право й політичні інститути не повинні обмежувати прагнення людини до саморозвитку й самовиявлення, але вони мають виховувати її таким чином, щоб вона сама керувалася ідеями загального блага. Тільки так суспільство збереже не лише належний рівень моралі, але й той мінімум духовності, втрата якого обертається деградацією соціуму. Саме за ознакою наявності чи відсутності у політиці морального компонента фахівці визначають межу між політикою й політиканством, ототожнюючи останнє з політичним інтриганством.

Проблема етизації політики існує, отже, як на рівні індивіда, так і на рівнях колективного суспільного розуму. Е.Дюркгейм, який чи не першим у соціології сформулював розуміння суспільства як ціннісно-нормативної системи, розглядав мораль і право в ряду тих цінностей (ідеалів), які сприяють організації соціуму і творять його єдність⁴⁰. Функції політичної етики зводяться до того, щоб, ґрунтуючись на осмисленні можливих наслідків політичних рішень і політичної поведінки, утримувати соціальні

спільноти у рамках цивілізованих способів обстоювання своїх інтересів. Вихідну тезу політичної етики можна було б сформулювати таким чином: політика завжди має відповідати етичним нормам, але не може визначатися лише ними.

Побутує поширена думка (на жаль, вона підтверджується й нашими вітчизняними реаліями), що політика не робиться „у білих рукавичках”, що сама по собі вона є „брудною”, „жорстокою” справою. Говорять також, що критерії моралі взагалі незастосовні у політиці, що це некоректне перенесення оцінок з одного рівня на зовсім інший. Спроби вимірювати політичні дії еталонами моральності і справді майже завжди зазнають невдачі. Політик орієнтується на реальність, мораліст – на абстрактний ідеал. Політик обирає мову інтересу, мораліст використовує владу слова для конструювання привабливих „абсолютних істин”. І хоч вони завжди йдуть поруч, живуть по суті у паралельних світах.

І все ж між політикою і мораллю існує настільки тісний зв'язок, що цілковите звільнення політики від моральної відповідальності вже само по собі було б аморальним. У будь-якій, найкритичнішій ситуації хтось із політиків мусить взяти на себе моральну відповідальність і ризикувати, інакше соціум втратить стрижень, що його скріплює, і поставить себе на грань самознищення. У цьому розумінні мораль для політики виступає у ролі структуротворчого чинника, задає їй певний онтологічний рівень.

Інша річ, що недоречно пред'являти до політики надмірні моральні вимоги, а моральну свідомість перевантажувати нав'язливим наставництвом політики. Німецький політолог Б.Сутор мав рацію, коли гостро критикував своєрідний моральний фундаменталізм – уявлення про те, що досить повернути до добра злостивих і бездарних політиків, щоб у світі запанував порядок. Звертатися до категорій совісті у політиці малопродуктивно, вважає він. Більше того, політичний порядок по можливості не повинен торкатися внутрішніх політичних переконань людини.

Чи означає це, що Сутор виводить категорію совісті поза межі політичної етики? Ніякою мірою. Совість, доводить він, вступає у конфлікт з політикою й державою, коли вони не виконують свій моральний обов'язок збереження права й миру, тобто тоді, коли держава стає тією чи іншою мірою неправовою. Тотальні режими намагалися розв'язувати моральні проблеми політики шляхом „соціальної інженерії”. Сучасні теорії політики ґрунтуються на впевненості у можливостях політичних інститутів забезпечити „моральний порядок”. Кожен політичний інститут має дбати про обмеження простору свободи особи заради зміцнення гарантій свободи як такої. Структурні механізми ієрархічності, поділу влад, прозорості й підконтрольності мають створювати інструменти забезпечення етичних вимірів політики⁴¹.

Із сказаного можна зробити висновок: суспільна мораль, яка є головним предметом вивчення політичної етики, слугує в політиці потужним стимулом і водночас реальним обмежувачем. Вона пропонує власну, відмінну від пропонованих іншими регуляторами поведінки

(правовими нормами, декретами держави, управлінськими інструкціями тощо) систему норм, принципів, правил, оцінок, покликаних узгоджувати суспільні й особисті інтереси. У моральній свідомості закладено певний алгоритм, який в ідеалі приймається суспільством як оптимальний. Моральні стереотипи ніким не декларуються і не вводяться; на відміну від правових норм і урядових декретів вони складаються здебільшого стихійно, природно-історичним шляхом, і являють собою концентрацію суспільного досвіду, вияв колективного світобачення. Моральна відповідальність, на відміну від правової, має не матеріальний, а духовний вимір. Вона апелює не до страху перед можливим покаранням, а до кращих якостей людської природи – чесності й совісті.

Хоч політика далеко не завжди керується моральними нормами, вона доволі часто звертається до авторитету моралі. Це пояснюється насамперед тим, що моральний спосіб регуляції суспільних відносин не потребує організаційного підкріплення. Дієвість моральних норм визначається тільки їхньою закоріненістю у суспільній свідомості. Моральні регулятори поведінки – найнадійніші, але далеко не просто їх створити. Здебільшого мораль виступає як набір ідеальних норм, які значно трансформуються у процесі наближення до життєвих реалій. Сфера дії моралі значно ширша порівняно зі сферою дії права, бо в принципі не підвладна кодифікації.

Політична етика не може поставити міцну перепону підступності, але вона може сприяти внесенню культури у політичне протистояння. Вона допомагає визначити ту межу, яку не можна переходити, щоб політика ще якось вписувалася у рамки існуючих у суспільстві уявлень про добро та зло. Водночас політична етика намагається відшукати грань, за якою моралізаторство і жорсткий етичний пресинг у політиці здатні гальмувати прийняття непопулярних, але потрібних рішень.

Універсалістська етика та етнуетика

Якщо прискіпливо подивитися на формування пріоритетів у політиці ідентичності, не можна не зробити акцент на співвідношенні універсалістських та етнічних критеріїв. А.Турен точно охарактеризував „два обличчя ідентичності”. Заклики до ідентичності апелюють до громадянства й патріотизму, базуються на концептах свободи і творчості. У кризових ситуаціях заклик до ідентичності здатен стати рушійною силою соціальної боротьби. Але він може й руйнувати канву соціальної дії й навіть приректи суспільний рух на самоізоляцію. „Отже, ще раз стає очевидною двозначність ідентичності, яка може одночасно дати життя колективній дії і зачинити її у стінах секти”⁴².

Як це буває на практиці, блискуче показав американський сенатор Д.Мойніхен, який виявився ще й талановитим публіцистом. Свою книгу, написану під враженням відвідин охоплених „етнічними чистками” Боснії й Хорватії, він назвав „Пандемоніум. Етнічність у міжнародній політиці”. Складну латинізовану назву можна було б перекладати як

„сум'яття”, але автор пояснив, що вкладає в неї гостріший смисл – Югославія стала „житлом демонів”. Столицею пекла може стати втрачений рай, якщо політизована етнічність накладається на недалекоглядність і аморальність політиків, доводив він. Закінчувалася книга промовистими рядками: „Пандемоніум населений істотами, переконаними, що Сатана плакає у своєму серці їхні інтереси. Бідні маленькі дияволята”⁴³.

За роки, що минули від часу написання цієї книги, людство ще не раз мало нагоду переконатися у тому, як егоїстичні інтереси, підкріплені риторикою захисту прав націй, швидко перетворюють на пекло країни із напруженими стосунками в міжетнічних відносинах. Природно, що ця сумна реальність постійно підживлює дискусії щодо співвідношення універсалістських і національних моральних цінностей. Криза дискурсу Просвітництва, з одного боку, і „етнічний ренесанс” кінця ХХ століття, з другого, поставили у практичну площину проблему співвідношення двох орієнтацій – на загальнолюдські культурні цінності й міжкультурний діалог, з одного боку, і на відродження й примноження етнічних цінностей, з другого. Ці дискусії набули надзвичайної гостроти після того, як постструктуралісти та постмодерністи почали засуджувати етичний універсалізм як такий, що, мовляв, становить загрозу для культурної автентичності не меншою мірою, ніж єдина техніко-економічна цивілізація загрожує розмаїттю біологічних видів.

Відомий німецький філософ К.-О.Апель, який уважно досліджує діалектику політики й моралі, зовсім не випадково наголошує на „небезпечній двозначності” та амбівалентності поняття „етноетика”⁴⁴. Досить лише зачепити питання про права людини, як ця двозначність стає зрозумілою. Не етнічний універсалізм „відплати”, а етичний універсалізм справедливості має розглядатися як умова співіснування різноманітних культурних життєвих форм⁴⁵.

На практиці, однак, далеко не завжди вдається поєднати певний ірраціоналізм і самозаглибленість національного почуття з раціонально-прагматичними критеріями вибору власних економічних і геополітичних пріоритетів. На новому витку свого розвитку цивілізація відтворила дилему, яка становила суть спору між Кантом і Гегелем: проблему співвідношення між універсалістською метаетикою та етноетикою. Універсалістська етика базується на уявленні І.Канта про особу як самоціль, що ніякою мірою не може розглядатися як засіб досягнення будь-якої мети. Її фундаментом є узагальнена взаємність прав та обов'язків усіх індивідів і усіх локальних співтовариств, узгодженість державного устрою із правовими принципами, „прагнути яких зобов'язує нас розум через певний категоричний імператив”⁴⁶. На думку Канта, саме категоричний імператив у свідомості людини стимулюватиме її до відмови від егоїстичних мотивів у поведінці й підштовхуватиме до альтруїзму. Тому все те, що суперечить „категоричному імперативу”, розглядалося ним як зло. Універсалістська макроетика (етика справедливості) диктує, отже, рівні для всіх правила гри і вбачає в них запоруку миру у суспільстві.

Умоглядно-формальний характер кантівського „категоричного імперативу” був підданий критиці Гегелем з позицій „субстанційної моралі народного духу”, „поступу в усвідомленні свободи”. Ідея поступу у його викладі виражена через „дух” окремих народів і цивілізацій, які змінюють один одного в історичному процесі в міру виконання своєї місії. Гегель і особливо його послідовники – представники т.зв. „історизму-релятивізму” (О.Шпенглер, А.Тойнбі) – запропонували ідею буттєвого та пізнавального пріоритету окремих культур чи культурних традицій („форм життя”) і на цій основі заперечували існування універсального (позакультурного) масштабу пізнання чи оцінки суспільних явищ.

Відгомін спору між Кантом і Гегелем знаходимо і у пізніших дискусіях між „лібералами”, які конструюють моделі „незалежної людини”, та „комунітаристами”, які роблять наголос на значущості понять „громадськість”, „спільнота”. „Комунітаристи” (В.Барбер, А.Макінтайр, Р.Порті) ідуть значно далі Гегеля у релятивізації ідеї справедливості й ідеї розуму, зводячи їх до окремої, партикулярної культурної традиції. Таку позицію К.-О.Апель вкладає в формулу абсолютизованої етнетики.

У сучасному постмодернізмі логічний розвиток таких ідей йде по лінії радикальної деконструкції філософського знання і відмови від пошуків універсального й достовірного; ідея справедливості оголошується надто відносною й цілком залежною від власної культурної традиції, щоб претендувати на всезагальність. У дискусіях, що їх ведуть „ліберали” й „комунітаристи”, вододіл між універсалістською етикою та етнетикою найчастіше визначається як альтернатива, за принципом „або – або”. Або етика належності до „сильної” системи культурних цінностей, або етика автентичного самостійного вибору.

Крах тоталітарних систем і падіння впливу ряду універсалістських світоглядних підходів (насамперед марксизму) зумовлює тенденцію до розмивання принципів універсалістської етики. Більшість нових незалежних держав, що виникли наприкінці ХХ ст., віддають перевагу етнонаціональним цінностям і відповідно етнетиці. Відтак і ідентифікаційні критерії вибудовуються переважно в руслі етнічних конотацій.

До яких перекосів в етнонаціональній політиці це призвело в українських умовах, було показано вище. І хоч Україні вдалося уникнути сповзання у вир етнократії, навіть на рівні риторики прояви етнетичних підходів дратують і поляризують і без того „розщеплений” соціум. Життя вже переконливо довело, що зміна класової парадигми етнічною не тільки не веде до примирення „розведених” сегментів суспільства, а навпаки, посилює розмежування. Апеляція до „голосу крові” живить однаковою мірою і національну мегаломанію, і комплекси меншовартості. Навряд чи здатне поліпшити атмосферу в державі і введення в учбовий процес релігійного компонента. Прищеплення молодому поколінню вузькоетнічної чи конфесійної самосвідомості зменшує питому вагу загальногромадянських пріоритетів.

Політика і мораль у вітчизняних дискурсах

Базувати в сучасних умовах політику ідентичності на симулякрах, що експлуатують знакові символи етнічності – значить не розуміти сутність викликів, які постають перед молодими державами в епоху глобалізації. Більшість серйозних вчених і аналітиків переконані, що за нових умов перед світовим співтовариством стоять завдання деполітизації етнічності і деетнізації політики. Це ніякою мірою не рівнозначне нерозумінню чи відкиданню значення етнічних чинників у житті сучасних соціумів. Йдеться лише про створення запобіжників проти етнокультурних конфліктів, які стали найпоширенішим джерелом насильства у світі. В українському контексті це означає насамперед орієнтацію на таку стратегію націєбудівництва, яка дасть у підсумку ефект мінімізації культурних розмежувань і появи політичної, поліетнічної нації громадян.

На жаль, проблема відносин політики і моралі у вітчизняному науковому дискурсі не займає того місця, на яке заслуговує. Як певний прорив можна було б розглядати цікаву монографію Г.Гребенника, якби автор не замкнувся у колі російської полемічної літератури і не підмінив аналіз сучасних політичних реалій конструюванням штучного макіавеліансько-кантіанського метадискурсу⁴⁷. Навіть у простеженні відмінностей між поняттями „етика” і „мораль” існує кілька смакових підходів. Гостро дається взнаки відсутність в українському слововжитку основоположної категорії, що відображає моральні потреби суспільства. Йдеться про введenu німецькою класичною філософією категорію *Sittlichkeit* (рос. *нравственность*). Немає в українській мові і належного відповідника російському поняттю „*нравы*”, в яке А.де Токвіль вкладав зміст, аналогічний пізнішому витвору – „політична культура”. Поняттям „звичаї” зрозуміло, цей аспект не передається, а словосполучення „*обычаи и нравы*” взагалі неможливо адекватно перекласти. Адже одна справа – закорінені в минулому стереотипи поведінки, а інша – загальний стан моральності у суспільстві.

Обмеженість українського політико-морального лексику надзвичайно утруднює аналіз етичної сфери міжетнічного спілкування, оскільки українською мовою важко передати специфіку моральних потреб суспільства. Його, якщо застосувати російський відповідник, „*нравственных основ*”. Уведений редакцією журналу „Політична думка” термін „моральністність”⁴⁸ (моральністність) не приживається, бо є громіздким і не відповідає у першому варіанті правилам української мови. На наш погляд, зарадити справі може не введення ускладненого терміна (хоч пошук тут не виключений), а більш чітко розведення понять „мораль” і „моральність”. Йдеться про вживання другого поняття лише як відповідника російському „*нравственность*”, що ми й намагаємося тут робити.

Хоча чіткої межі між мораллю й моральністю не проводить жодна з європейських мов (не існує неперехідної грані між „*моралью*” й „*нрав-*

ственностью” і у російській мові), все ж тут ustaliliся певні критерії розмежування. Поняттям „мораль” звичайно позначають специфічну форму суспільної свідомості, своєрідний кодекс високих ідеалів і суворих імперативів поведінки, а також предмет вивчення етики. У поняття „моральність” вкладається більш буденний, дещо „приземлений” зміст: ним лімітуються принципи реальної практичної поведінки людей і людських спільнот, закорінені в минувшині норми, якими люди керуються у повсякденному житті⁴⁹. Дещо інший критерій розрізнення пропонує О.Оболонський: якщо мораль – це насамперед засіб підтримання суспільної дисципліни шляхом реального чи потенційного впливу громадської думки, звичаїв тощо, то моральність – це сфера внутрішнього контролю й саморегулювання, „галузь відповідальної перед самою собою автономії людського духу”⁵⁰.

В ідеалі, отже, співвідношення політики й моралі вибудовується на принципах взаємодоповнюваності й прагматичних інтересів. Але якщо говорити про вітчизняні реалії, то ця взаємодія вимальовується радше у категоріях несумісності. Політичні сили, які змінюють одна одну на владному Олімпі, сповна використовують арсенал моралізаторства на етапі боротьби за владу, апелюючи до почуттів національної гідності, чесності, соціальної справедливості. Надалі ті, що опиняються у програвшій, жорстко критикують переможців за відсутність у їхніх діях моральних засад. Коли нинішня опозиція закидає владі сповзання до авторитаризму, вона, здається, не усвідомлює, що своєю поведінкою вона не зменшує, а збільшує таку небезпеку. Відкидання будь-яких позитивів у діяльності влади й постійний пошук „ворога” не тільки розширюють уявне „коло зла”, але й стимулюють примиренське ставлення до насильства і пошук „твердої руки”, а отже, прокладають шлях до авторитарних методів управління.

Хибна стратегія тягне за собою і украй примітивну тактику, причому обидві сторони не надто утруднюють себе пошуком аргументів, здатних переконувати. Ніхто навіть не намагається поставити себе на місце опонента, знайти раціональне зерно у системі пояснень, сформованих несхожістю локальних культурних світів. Бракує усвідомлення того, що майбутнє формують не міфологеми, а реальні суспільні процеси, а алгоритм останніх задається конкретним співвідношенням інтересів і ресурсів.

За висновком М.Шульги, якщо влада не зуміє налагодити діалог із суспільством і не проаналізує чесно стан справ, її дії з погляду перспектив вибору шляху розвитку країни будуть ірраціональними, а у основної маси населення стійкі уявлення про неї пресуватимуться у негативний образ „вони”. „Проблем накопичилося так багато і вони так давно загострились без перспективи на розв’язання, що у суспільстві вже сформувались механізми неконструктивного, пасивного пристосування до них. Це звикання, адаптація, вселенська байдужість (або по-сучасному – пофігізм) до практики соціального хаосу, беззаконня, адмі-

ністративного свавілля, посадової безвідповідальності, побутової агресивності. Цей спосіб життя виводить нас за межі цивілізованості, а ми звикаємо до дикості, оскільки вона стає банальною”⁵¹.

Чи встигне влада почути ці застереження і чи зуміє адекватно на них зреагувати? Відповідь на це запитання дасть час, і, треба думати, вона не забариться. А поки соціум перебуває у глибокій депресії, бюрократія на різних рівнях поспішає розв’язувати свої проблеми, не надто переймаючись негативною реакцією, яка проривається головним чином через ЗМІ. Особливо небезпечним є те, що парламентські фракції, демонструючи мінімальну дієздатність на законодавчому полі, на очах перетворюються у секти, де думка лідера стає абсолютom і не підлягає критичній оцінці. Відверте ошукування виборців шляхом голосування чужими картками, хоч і збурює час від часу політичні пристрасті, все ж не сприймається як неправове й аморальне. Внаслідок неготовності чи небажання багатьох народних депутатів виконувати свої прямі обов’язки парламентаризм втрачає обличчя, стає недієздатним у розв’язанні найнасуцніших для країни проблем.

У відповідь на закиди про недотримання обіцянок чи політичні переорієнтації найчастіше звучать посилення на вірність етиці переконань. Але ж ще М.Вебер у статті з промовистою назвою „Політика як покликання і професія” зазначав, що етика відповідальності політика має стояти вище за етику переконань. Хоча обидві вони „не є абсолютні протилежності, а взаємодоповнення”, і мають в рівній мірі бути притаманними людині, що відчуває в собі покликання до політичної діяльності⁵². Тому що довіра виникає лише на ґрунті відповідальності, і більше ніде.

Раціональна влада ґрунтується на компетентності, нераціональна – на посадовому статусі. Остання, як правило, слабо володіє здатністю до критичного мислення, тяжіє до імітаційного стилю поведінки й пристосуванства. Так виникає значний прошарок ерзац-еліти, яка свідомо чи підсвідомо блокує канали зворотного зв’язку із суспільством. А отже, і те найближче середовище, в якому вона обертається, стає нерівноважним і нездатним до продуктивної роботи. Як це часто буває й у природі, блокування перебиває канали соціальної мобільності, а природний відбір кадрів внаслідок браку професіоналізму стає неадекватним зростаючим вимогам. А головне – викривлені механізми розподілу благ ставлять під загрозу соціальну стабільність. Порядок і безладдя постійно й безуспішно змагаються між собою.

Якщо подивитися на цю ситуацію з погляду синергетики, неважко прийти до висновку, що в суспільстві з домінуванням ерзац-еліти грубо порушується основне правило людського співжиття – правило досягнення свободи через самообмеження. Ті ж самі основоположні еволюційні принципи природного відбору, які діють у живій природі, мають регулювати і рівень потреб, і структуру людської поведінки. Саме еліта покликана трансформувати регулятивні властивості соціуму у етичні

норми, якими мають керуватися усі його члени. Суспільство, нездатне просувати „нагору” кращу частину мислячої еліти й підтримувати у суспільстві певний рівень екологічної свідомості й моралі, неспроможне виконувати свою соціально-біологічну функцію і в історичній перспективі приречене.

Засоби морального контролю

Чи можна в українських умовах розраховувати на появу бодай у найближчому майбутньому ефективних засобів морального контролю? Формально так – адже існують моральні норми, підзвітність посадовців, відповідальність за заподіяну шкоду чи злочин тощо. На практиці, однак, моральні норми ігноруються так само, як і правові. Безвідповідальний політик – зовсім не унікальне явище у нашій системі координат, а поняття честі давно стало анахронізмом. Єдине, що здатне обнадіювати, реально обмежуючи апетити і регулюючи потреби – совість самої людини. Це той внутрішній стрижень, який регламентує поведінку, у певний спосіб обмежуючи свободу. Величезна перевага совісті перед іншими механізмами регулювання – майже автоматичний режим дії. Якщо у людини є совість, її не доводиться кожен раз „настроювати” на новий режим: вона працює тихо й безвідмовно.

З цього погляду уявляється гідним наслідування той заклик до „обстоювання клімату людяності”, який нещодавно прозвучав з уст вітчизняного філософа В.Малахова. На тлі повсюдної поширеності прагматичного ставлення до життя, доводить він, уявляється особливо важливим, щоб звучали філософські голоси, які застерігають від духовного засліплення й ціннісної хибності прагматизму, голоси, що обстоюють людську безкорисливість. Саме тепер, коли повсюдно процвітає ідеологія „крутості” й сили, необхідно знову й знову говорити про той різновид мужності, якого нам сьогодні особливо не вистачає – про *мужність бути добрим*, про мужність безоглядної доброти. У світі культур, що розходяться, стало ознакою гарного тону розглядати поняття „діалог” як універсальний ключ до розв’язання найнагальніших людських проблем. Але діалог – холодне слово, і завжди існує небезпека підміни діалогічною риторикою зусиль, спрямованих на збереження й підтримку живого людського спілкування. „Саме у наші дні, коли стільки списів ламається навколо ідентичності національної, конфесійної, партійно-політичної тощо, – повинен же хтось, який-небудь сучасний послідовник Діогена, нагадувати усім нам про незрівнянно більш глибоку, власне людську ідентичність, про нетривку й загадкову якість *людяності*, про здатність чинити *по-людськи*, яку у сучасному світі так легко загубити”.

Бути людиною у світі, де гроші є загальним еквівалентом, складно, але в принципі можливо. Важче знайти противагу егоїстичному ринкові в поляризованому суспільстві, і цю роль Малахов відводить вектору

культурного цілепокладання у руслі осмисленого співробітництва, простіше кажучи, ідеї культурного спілкування на ґрунті спільних цінностей. Ідея союзу демократії й культури має у підсумку забезпечити те, що імпонує нам у більш-менш „благоустроєних” демократіях Заходу – культурну закоріненість. Тільки на цьому шляху мислиться можливість надати моральне забезпечення проектам „соціалізації” ринкової економіки й вдосконалення інститутів демократичної самоорганізації суспільства.

Отже, у черговий раз ідеться про свободу – але про свободу важку, таку, яка вимагає від людини відповідальності, милосердя, доброти, інколи й самовідданого подвижництва. Тільки така свобода здатна протиставити філософії сили мову спілкування й доброту. Формулювати усе це як загальнообов’язкові вимоги було б абсурдно. Але в поліфонії „запитів часу” і відповідей на його „виклики” така позиція найкраще здатна чинити опір тиску реального часового потоку і в кінцевому рахунку – допомагати йти до людини⁵³.

Змінити систему моральних норм якимись директивними заходами „згори” неможливо, але цілком можливо вибудувати виховну систему в суспільстві у такий спосіб, щоб з дитячих років людина привчалася до чесності й відповідальності за власні вчинки. Утім, ця система „працюватиме” лише за умови, якщо „вихователі” високі моральні вимоги пред’являтимуть насамперед до себе. Звертання до досвіду моральних авторитетів створює величезні можливості для творення інноваційних виховних систем – досить згадати про вщерть заповнені зали на зустрічах із Ліною Костенко. Системне моральне очищення в Україні поки що ще можливе на еволюційних шляхах, без руйнівних потрясінь і соціальних катаклізмів. Але чи зуміють високі посадовці змінитися настільки, щоб масштабне реформування країни почати з себе – з структурування на діловій, а не кланово-груповій основі, із запровадження принципів розумного самообмеження й особистої відповідальності, з вироблення чітких правил відкликання, заміни тощо. Питання поки що риторичне.

Ініціація соціальності, підтримка громадських організацій – прямий обов’язок цивілізованої влади, хоч у принципі громадська активність у чомусь обмежує і ускладнює її діяльність. Певні незручності стократ компенсуються активізацією всього соціального й духовного буття, оздоровленням середовища, в якому владі доводиться працювати. Націленість на спільну справу, орієнтація на сумісність і консенсус здатні істотно зменшити градус конфліктності в суспільстві. Лише створення сприятливого для виявлення соціальності політичного клімату зробить нарешті реальним прокламоване гасло свободи – як можливості для кожного „бути самим собою” (Е.Фромм). Бо і для влади, і для пересічного громадянина головне у свободі – розуміння необхідності самообмеження і постійний самоконтроль, орієнтація на життя у згоді з іншими і з природою.

Зрозуміло, що „раз і назавжди правильно впорядковане суспільство” (Р.Дарендорф) – це щось на зразок кантівського „вічного миру”, ілюзія з числа нездійснених. Зіткнення інтересів різних суспільних груп і політична конкуренція і у найближчому, і у більш віддаленому майбутньому створюватимуть ґрунт для конфліктних ситуацій і відкритої чи підклимної боротьби. Але раціонально облаштоване суспільство немислиме без вибудовування якихось універсальних норм, яких повинні дотримуватися усі учасники політичного процесу. Якщо ж і надалі для багатьох політиків поширення на себе тих принципів, які вони виголошують з трибун, виявлятиметься надто важким, навіть непереборним тягарем, соціум має виробити критерії їх заміни. Інакше на ґрунті незгод і амбіцій постійно виникатимуть ситуації подвійних стандартів і ретельно маскованого лицемірства.

Ще однією гарантією збереження життєздатності поляризованого соціуму має стати пошук запобіжників проти надмірного радикалізму – як правого, так і лівого. За умов суспільної аномії створюється живильний ґрунт для активізації радикалів різних мастей, для яких поділ на „своїх” і „чужих” є головним інструментом маніпулювання свідомістю. Саме цей поділ стає основою негативної мобілізації й експлуатації приземлених інстинктів. Розширення простору соціального цинізму уможлиблює примітивізацію мотивацій, приписування „іншому” власних провин, позірні об’єднання не навколо чогось, а „проти всіх”. Такий суспільний аморалізм зрештою веде до відродження традиціоналізму найгіршого зразка – із ставкою на силу й нехтування норм права.

Захист свободи й демократії – єдино можливий шлях поліпшення небезпечного стану суспільної свідомості, пов’язаного з „відсутністю моральної ясності”. Якщо соціум не навчиться розрізняти прийнятне й неприпустиме, у нього не залишиться шансів на самоствердження. Подолання масового стереотипу неуспішності, комплексів жертви, правового невігластва мислиме лише на шляхах обстоювання свободи самовиявлення індивіда, його права на власну думку і на несхожість щодо інших. Тільки так можна наблизитися до формування, нехай і не у найближчі роки, нового типу етики, який А.Оболонський називає індивідуально-колективістським чи громадянсько-колективістським. Він мислиться як поєднання кращих рис етики системоцентризму й персонцентризму, колективізму осередків громадянського суспільства з природним індивідуалізмом особистості⁵⁴. Але обов’язковою умовою для вироблення такого типу етики є створення у суспільстві атмосфери „поліфонування” і співтворчості, своєрідної „креатосфери”, де „відкритий діалог суб’єктів стає головним полем суспільних відносин”⁵⁵. Подолання відчуження влади від людини можливе лише на шляхах широкого суспільного діалогу, підкріпленого засобами прямого тиску на владу. Однаково згубними тут можуть бути і надмірний „активізм” з екстремістським ухилом, і така звична для української ментальності стратегія невтручання.

Норми політичної взаємодії: компроміс і толерантність

Сучасна політична етика не вимагає абсолютної стерильності і відмови політичних партнерів від сповідуваних ними ідей і цінностей. Ані поняття „діалог”, яке набуло виразної етичної конотації, ані поняття „взаєморозуміння” не передбачають орієнтації на обстоювання єдиної, універсальної істини. Будь-який монологізм – ворог консенсусу. У політичних дебатах мова може йти лише про реабілітацію принципу "не зациклюйся на непоступливості, частіше сумнівайся у власній правоті". „Комунікативна компетенція” людини, за М.Бубером, полягає у здатності створити сферу взаємної відповідальності між Я и Ти. Культура полеміки починається із вміння кожного з її учасників поставити себе на місце опонента, обмінятися з ним "ролями", відчутти його систему аргументів як свою власну.

На жаль, українській ментальності взагалі не притаманне цнотливе ставлення до норм конфліктної взаємодії – у нас звикли діяти або за принципом „моя хата скраю”, або вдавалися до силових сценаріїв „розрубання” конфліктів. Компроміс традиційно розглядався як поразка чи наслідок зради. Європейська традиція у ставленні до конфліктів інша – тут їх часто розглядають як засіб підтримання рівноваги, механізм „випускання пари”. А поняттям „культура у взаємодії” (*culture in interaction*) позначають не лише принципи ділового й особистісного спілкування, але й колективні уявлення, символи, коди, що структурують простір взаємовідносин, у тому числі й політичних.

Резерв взаєморозуміння – у поєднанні прагматики з відповідальністю, і саме тому так важливо "реабілітувати" саме поняття компромісу, очистивши його як від ярликів, нав'язаних політикою („безпринципне угодовство”), так і від надмірного моралізаторства („зрада ідеалам”). Компроміс завжди є зоною політичного й морального ризику, але без компромісів нормальна політична діяльність неможлива. Отже, існує необхідність як теоретичної розробки орієнтації на компроміс у політичній етиці, так і моделювання технологій і механізмів компромісів у політичному менеджменті.

Спостерігаючи за тим, як важко даються домовленості у вітчизняній політичній практиці, мимоволі задаєшся питанням: чи не на піску будуються ліберальні прогнози й оптимістичні сценарії? Чи досяжний в принципі бодай якийсь компроміс між владою й опозицією? І чи здатне поляризоване й деморалізоване суспільство осягнути всю глибину ризиків, щодня й щогодини створюваних самою атмосферою недовіри, ворожнечі, взаємного несприйняття?

У тій або іншій формі ці ж питання хвилюють у сучасному світі мільйони людей. Адже Інший, міркує польський публіцист К.Чижевський, це вже частина нас самих й інтегральний елемент спільноти, до якої ми належимо. Інша реальність, неприборкана пам'ять, сусід, закорінений в

іншу культуру – з цим треба навчитися жити, і навряд чи за цих умов сили Закону буде достатньо для того, щоб будувати солідарність. Зарядити справі здатне лише нове мислення та ремесло, відпрацьоване в сучасних майстернях культури діалогу. Того, хто цим займається, можна порівняти із будівничим мосту. Але мало збудувати міст – треба ще освоїти культуру замикання й відмикання брам і шлагбаумів. Інколи задля цього людині доведеться переступити через саму себе⁵⁶.

Проблема формування толерантності у ставленні до Іншого переростає, отже, у проблему трансценденції, виходу людини за ті уявні межі, які здаються їй нездоланим кордоном. Попри те, що поняття толерантності виявилось значною мірою скомпрометованим нарочитою, показушною „політкоректністю”, воно є по суті єдиним, яке здатне крок за кроком формувати діалогічне мислення. Корисним у цьому контексті уявляється чітке розрізнення толерантності й терпимості – ці поняття часто застосовуються як синонімічні, хоч між ними є певна відмінність. Терпимість – категорія, яка означає примирливість, поступливість, поблажливість до чужих думок. Толерантність – теж терпимість, але терпимість усвідомлена й побудована на чітких світоглядних принципах. Її треба розглядати як цивілізоване ставлення до різноманітності й різномислення як суспільних цінностей. Інакше кажучи, толерантність – це суспільно прийнятий рівень терпимості до ідей, звичаїв, традицій, віровчень Інших. Отже, немає ніяких підстав трактувати заклики до толерантності як вияв хитрості або слабості.

Толерантність, констатує Х.Парот, вимагає від людини доброзичливості й відкритості, навіть по відношенню до діаметрально протилежних, культурно чи расово відмінних культур. Здебільшого ми засвоюємо зразки пасивної толерантності, і навіть це вже ставимо собі в заслугу, оскільки існують і як мінімум два різновиди нетолерантності – пасивна (неконтактність, замкнутість, нездатність до діалогу) і активна (нездоланне бажання доводити свою правоту). Дійовою може бути лише толерантність, ґрунтована на вірі й довірі, „здатна пробуджувати волю людини до дії, вірі у гідність і автономію кожної окремої людини, у тому числі й тієї, яка викликає у нас почуття неприязні...Значна частина представників західної цивілізації сьогодні вважає, що толерантність у світі, що глобалізується, в якому змішуються народи й культури, є суспільною необхідністю, що не підлягає обговоренню і потребує безумовної поваги. Щоб пристосуватися до неї, варто заздалегідь розрахувати свою поведінку, встановити орієнтири й критерії, які визначатимуть наші дії щодо радикальних культурних, расових чи статевих відмінностей”⁵⁷.

Толерантність, отже, виховується не закликами „жити дружно”, а всією системою культурного спілкування й культурного споживання, а також цілеспрямованою політикою ідентичності і культурою історичної пам'яті. Саме архетипи культури, якщо їх поділяє більшість громадян, виступають константами, які впорядковують світовідчуття мільйонів людей. При цьому настанова на толерантність не рівнозначна, наго-

лошує В.Кремень, вимозі до іммігранта стати безликим конформістом чи заохоченню корінного населення до відмежування від іммігрантів муром „шовінізму добробуту” та етнокультурним бар’єром. Не можна водночас культивувати принципи вільного пересування товарів і капіталів і обмежувати право людей обирати місце проживання. Замикати іммігрантів у своєрідних „расово-етнічних гетто” – значить провокувати соціальні збурення. У цьому ж напрямі здатне діяти поширення суто ринкових принципів поведінки на неекономічні сегменти людського життя. Зведення мотиву прибутку до рангу етичного принципу небезпечне відторгненням морально-етичних і духовних принципів, направлених людством у ході історичного розвитку⁵⁸.

Переорієнтація у ряді країн від беззастережної підтримки принципів мультикультуралізму до майже цілковитого заперечення їхньої креативності – свідчення того, наскільки непростою справою є вироблення на практиці критеріїв розрізнення толерантних і нетолерантних вчинків. Орієнтуватися у таких випадках доводиться хіба що на почуття „здорового глузду”. Але за умов гострого змагання ідеологій навіть поняття нормальності не обов’язково відповідає унормованості. Латинське поняття *sensus communis* з плином часу трансформувалося у англійське *common sense*, і тепер воно означає не лише вміння міркувати, але і вміння співпереживати й співдіяти, беручи до уваги насамперед громадський резонанс власних вчинків. Саме в такому сенсі поняття здорового глузду протистоїть нетолерантності як основі усякого фундаменталізму – релігійного, політичного, етнічного чи якогось іншого.

Етика ненасилля і культура миру

У світлі сказаного на весь зріст постає проблема співвідношення етики сили й етики ненасилля. Для багатьох саме поняття „етика сили” звучить контрверсійно: адже авторитет моральних приписів якраз і полягає у незастосуванні сили. Але як бути, коли захистом демократії прикриваються відверто руйнівні дії, спрямовані на заохочення екстремізму? Ця дилема хвилювала людство від часів Конфуція. Сам же мислитель на запитання „Чи можна відповідати добром на зло?” відповідав так: „Як можна відповідати добром? На зло відповідають справедливістю”.

Отже, ми знов повертаємося до проблеми справедливості – тепер уже до її моральних основ. Справедливість у даному разі полягає у праві на захист від посягань на життя, здоров’я, добробут. Не обов’язково на зло відповідати злом, на інтригу – інтригою. Але протиправно й аморально не реагувати на зло і не протистояти йому. Якщо закрити очі на завдану суспільству шкоду, залишати безкарним злочин, зло розростатиметься. Інша річ, що протистояти злу не обов’язково радикальними силовими засобами: не менш дієвими можуть бути засоби

переконання, громадського осуду. І вже зовсім неприпустимим є застосування „етики сили” (приміром, у формі відкриття кримінальних справ проти померлих) щодо злочинів, вчинених у досить віддаленому минулому. Тут варто орієнтуватися на один з основоположних постулатів Г.Гроція: застосування сили виправдане, якщо благо, на досягнення якого вона спрямована, істотно перевищує відчуте або можливе зло. Причому сила повинна застосовуватися як крайній захід, коли вже стали неможливими ані переговори, ані посередництво⁵⁹.

Саме тому сьогодні як ніколи затребуваною має бути концепція етнополітичної культури. Запропонований І.Курасом концепт оптимізації культури міжгрупової й міжособистісної взаємодії на різних рівнях містив водночас чіткий план дій у сфері ідентифікаційних практик і наукову платформу для системного моніторингового аналізу тих реальних і уявних міжгрупових суперечностей, які ускладнюють загальнонаціональний діалог. Для ідентифікаційної практики було чітко визначено оптимальні напрями соціалізації особи, ґрунтовані на органічному поєднанні загальнонаціональних, загальнолюдських та етнічних цінностей. У такий спосіб вдалося знайти концептуальний ключ для позначення усього культурологічного контексту буття громадян, включаючи ті аспекти соціокультурної політики, які підпорядковані завданням гармонізації міжетнічних відносин. А, говорячи ще коротше – наповнити конкретним змістом формулу „спосіб людського буття у поліетнічному соціумі”⁶⁰. З уведенням у науковий обіг нової категорії з'явилася можливість створення ідеал-типової моделі етнополітичної культури і зіставлення з нею наявних реальних типів культурної взаємодії, а також поглиблених досліджень етнічної психології громадян та відповідного прогнозного моделювання.

У світлі нових викликів, що постали перед людством у ХХІ столітті, вразливість нашої планети перед лицем глобальних, як природних, так і спричинених нерозважливими діями людей, катастроф стає дедалі очевиднішою. Паралельно міцнішає усвідомлення необхідності узгоджених дій у напрямі вироблення етичної парадигми глобалізації. Основи макроетичної версії глобалізму (глобальної етики) закладалися в рамках теології – ще у 1990 р. Г.Кюнгом був запропонований проект всесвітнього етосу (*das Weltethos*) на основі узгодження базових цінностей релігійних і світських традицій. „Парламент релігій світу” 1993 р. прийняв підготовлену Кюнгом „Декларацію глобальної етики”, основні положення якої невдовзі трансформувалися у концепцію етичної глобалізації („неподільна етика для неподільного світу”).

Водночас зростає вага моральних настанов і застережень, висловлених у таких програмних документах ООН і ЮНЕСКО, як „Глобальна громадянська етика” (1995), „Загальна етика” (1997). „Універсальна декларація людської відповідальності” (1997) тощо. До укладення деяких з них, до речі, доклала зусиль і Україна. Саме україн-

ська делегація на 27-ій сесії Генеральної конференції Організації Об'єднаних Націй з питань освіти, науки і культури 1993 р. запропонувала розробити „Програму культури миру”. Ця ініціатива значною мірою спричинилася до появи нових пріоритетів у діяльності ЮНЕСКО – вона зосередилася на зміцненні своєї етичної місії у формуванні культури миру, клімату довіри, психології толерантності. На такій основі було розроблено міждисциплінарний проект „На шляху до культури миру”. В його фундамент закладалася ідея пошуку шляхів відходу від стереотипів, що виправдовували насильство, нетолерантність, расову та релігійну нетерпимість⁶¹.

У листопаді 2001 р. 56-а сесія Генеральної Асамблеї ООН затвердила „Глобальний порядок денний для міжцивілізаційного діалогу”. У її документах доволі абстрактна ідея діалогу між цивілізаціями набула чітких форм „заохочення культури миру”. Ішлося про пошук шляхів розширення сфери спільного розуміння основних цінностей і про вміння вчитися „розумінню багатства й мудрості всіх цивілізацій”. А також про сприяння загальній рівноправності, рівності, терпимості, про реалізацію принципів справедливості у відносинах між людьми. На основі створеного в рамках ООН форуму „Діалог цивілізацій”, мереж відповідних міжнародних фондів та об'єднань формуються обриси нового миротворчого руху.

Культура миру – це не лише світ без війни, це ще і турбота про життя Людини в ладах із Природою, Космосом, власною совістю. Це і постійний діалог цінностей, національних інтересів, інтелектуальних проектів, це продуктивна взаємодія влади з громадянським суспільством і багато чого іншого. Як політика культура миру спрямована на творення нових інструментів співробітництва й взаєморозуміння. Як правовий феномен вона розглядається як знаряддя впливу на процеси міжнародної й внутрідержавної нормотворчості. Як моральний чинник культура миру спирається на загальнолюдські цінності й етику ненасилля.

Впровадження у політичний та науковий дискурси нової категорії „культура миру” на рубежі тисячоліть мислилося як інтелектуальний пошук, спрямований на привнесення елементів культури у політику з метою її гуманізації. В культурі миру, доводив відповідальний працівник ЮНЕСКО Д.Адамс, „сила виходить не з дула пістолета, але з принципу взаємодії, діалогу і співробітництва”. Культура миру не може бути ніким нав'язана – кожний народ обиратиме цю альтернативу на основі власних переконань і традицій. І не варто очікувати, що це перетвориться у якусь кампанію – процес буде тривалим і потребуватиме постійної підтримки й підживлення⁶².

Коли ООН приймала рішення про оголошення 2000 року Міжнародним роком культури миру, вона сподівалася в такий спосіб розпочати новий етап боротьби за справедливе світовлаштування й розширення міжнародного співробітництва. На жаль, війна в Югославії, якій

ООН виявилася не в силі протистояти, відчутно обмежила можливості застосування нової стратегії, принаймні у політичній і політико-правовій сферах. Доводиться констатувати, що і у другому десятиріччі ХХІ століття людство не має рецептів запобігання війнам та етнічним конфліктам. Але гасло культури миру свою консолідуючу роль в етичній сфері не втратило. Рух до культури миру – процес, у своїй основі безупинний. Бо єдиною альтернативою танкам і ракетам може бути лише зброя культури, спрямована на встановлення більш наближеного до потреб конкретної людини, а отже, більш справедливого порядку на Землі.

¹ Куда идет российская культура? (материалы „круглого стола”) // Вопросы философии. – 2010. – №9. – С.3 – 59.

² *Аристотель*. Сочинения. В 4-х тт. – Т.4. – М., 1983. – С.325.

³ *Ролз Дж.* Право народов // Вопросы философии. – 2010. – №9. – С.79 – 105.

⁴ *Ракитов А.И.* Прологомены к идее технологии // Вопросы философии. – 2011. – №1. – С.3 – 14.

⁵ *Пастухов В.Б.* Украинская революция и русская контрреволюция // Полис. – 2010. – №5. – С.7 – 16.

⁶ *Дзюба І.* Глобалізація і майбутнє культури // Культурологічна думка. – 2009. – № 1. – С.29.

⁷ *Мартинелли А.* От мировой системы к мировому обществу? // Социс. – 2009. – №1. – С.6, 13.

⁸ Докладніше див.: *Канунников А.А.* Европейский Союз и Россия: отношения государства и гражданского общества // Мир и политика. – 2009. – №7. – С.61 – 69.

⁹ *Остервайль М.* Культурно-политический подход к переосмыслению политического //Международный журнал социальных наук. – 2006. – №52. – С.29 –43.

¹⁰ *Рууфоль В.* Подходы к социальной трансформации в социальных форумах: мгновенность происходящих переустройств // Там же. – С.109.

¹¹ *Соболева Н.* Інтернальність/екстернальність як чинник формування життєвої стратегії особистості // Українське суспільство 1992 – 2010. Соціологічний моніторинг. – С. 319 – 329.

¹² *Костенко О.* Культура – мати порядку // День. – 2009. – 30 травня.

¹³ *Мацевський Ю.* Смена, транзит или цикл: динамика политического режима в Украине в 2004 – 2010 гг.// Полис. – 2010. – №5.– С.25 – 36.

¹⁴ *Ворона В.* Про що говорять соціальні факти: Українське суспільство 1992 – 2008. Соціологічний моніторинг. – К., 2008. – С.4– 7.

¹⁵ *Степаненко В., Бойко Н.* Проблеми представництва суспільних інтересів у контексті конституційної реформи // Там само. – С. 344 – 347.

¹⁶ Давид Ван Рейбрук: Из-за неисправного водопроводного крана сносит дом не стоит // «2000». – 2011, 4 марта.

¹⁷ *Малахов В.С.* Национализм как политическая идеология: учебное пособие. 2-е изд. – М., 2010. – С.41.

¹⁸ *Тишков В.А.* Постнационалистическое понимание национализма // Национализм в поздне- и посткоммунистической Европе. Т.1. – М., 2010. – С.214 – 225.

¹⁹ Этнополитология сегодня: интервью в.н.с.ИНИОН РАН О.Ю.Малиновой с академиком РАН, директором Института этнологии и антропологии РАН им.Н.И.Миклухо-Маклая и Центра социальной антропологии РГГУ В.А.Тишковым // Политическая наука. – 2011. – №1. – С.268.

²⁰ Грох М. Консенсусное объяснение формирования наций // Вопросы философии. – 2011. – №1. – С.27 – 32.

²¹ Мюллер Дж. Мы и они. Устойчивость этнического национализма // Россия в глобальной политике. – Т.6. – № 3. – М., 2008. – С.60, 77.

²² Maybury-Lewis D. Indigenous Peoples, Ethnic Groups, and the State. – N.Y., 1999. – P.IX.

²³ Докладніше див.: Кузнецов А.М. Этническое и национальное в политологическом дискурсе // Полис. – 2007. – №6. – С.13 – 14.

²⁴ Гранин Ю.Д. Станет ли Россия «национальным государством» // Вопросы философии. – 2011. – № 1. – С.16.

²⁵ Етносоціологія: терміни та поняття. Навчальний посібник. – К., 2003. – С. 76.

²⁶ Руснацький світ. Науково-популярний збірник. Т.3. – Ужгород, 2003. – С.94 – 95.

²⁷ Курас І.Ф. Етнополітологія в Україні: здобутки і проблеми // Етнополітологія в Україні: здобутки, проблеми, перспективи. – К., 2004. – С.10 – 19.

²⁸ Про закарпатський різновид етнічного сепаратизму докладніше див.: Закарпаття в етнополітичному вимірі. – К., 2008; Мушинка М. Політичне русинство на сучасному етапі // Персонал. – 2010. – №1. – С.101 – 109.

²⁹ Коннор У. Нація – это нация, это государство, это этническая группа, это... // Этнос и политика. Хрестоматия. – М., 2000. – С.61.

³⁰ Горбань Т.Ю. Еволюція ідеї національного самовизначення в українській суспільно-політичній думці кінця ХІХ – першої чверті ХХ століть. – К., 2010. – С.14.

³¹ Шульга М. Україну погубит ксенофобія // «2000». – 2010, 3 грудня.

³² Расистское государство. Украину обвиняют в национальной нетерпимости // Киевский телеграф. – 2009. – 11 – 17 грудня.

³³ Майборода О. Принцип системності в управлінні етнополітичною сферою: проблеми і шляхи вирішення // Наукові записки ІПіЕНД ім.І.Ф.Кураса. – Вип.40. – К., 2008. – С.6 – 28.

³⁴ Гриффин Р. Сравнительное изучение европейского правого экстремизма: От «нового консенсуса» к «новой волне» в западных интерпретациях родового фашизма? // Вопросы философии. – 2011. – №2. – С.77 – 78.

³⁵ Див. Кирюшко М. Релігійно-політичні дослідження ісламу: термінологічний дискурс // Наукові записки ІПіЕНД ім.І.Ф.Кураса. – 2010. – № 3. – С. 69 – 84.

³⁶ Соціально-економічний стан України: наслідки для народу та держави. – С.389 – 390.

³⁷ Попович М.В. Рациональність і виміри людського буття. – С.258.

³⁸ Skinner Q. Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes. – Cambridge, 1996.

³⁹ Бурдьє П. Соціологія політики. – М., 1993. – С.323 – 328.

⁴⁰ Дюркгейм Э. Определение моральных факторов // Теоретическая социология. Антология. Ч.1. – М., 2002. – С.47, 58.

⁴¹ Сутор Б. Политическая этика // Политическая и экономическая этика. – М., 2001. – С.31 – 45, 80 – 82.

⁴² Турен А. Два лица идентичности // Социология власти. – 2007. – № 2. – С. 151 – 159.

⁴³ Moynihan D.P. Pandaemonium. Ethnicity in International Politics. – Oxford Univ. Press, 1993. – P.173 – 174.

⁴⁴ Апель К.-О. Етнoетика та універсалістська макроетика: суперечність чи доповнюваність // Політична думка. – 1994. – №№ 3 – 4.

⁴⁵ Апель К.-О. Екологічна криза як виклик дискурсивній етиці // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. – К., 1999. – С.423.

-
- ⁴⁶ *Кант И.* К вечному миру // Сочинения в 6-ти тт. – Т.6. – М., 1966. – С.286.
- ⁴⁷ *Гребенник Г.П.* Проблема отношений политики и морали (Опыт конструирования макиавеллианско-кантианского метадискурса). – Одесса, 2007.
- ⁴⁸ Див. примітку до українського перекладу статті К.-О.Апеля „Етноетика та універсалістська макроетика: суперечність чи доповнюваність?” // Політична думка. – 1994. – № 3. – С.117.
- ⁴⁹ Див.: Социальная философия /Под.ред. В.Н.Литвиненко. – М. 1995. – С.168.
- ⁵⁰ *Оболонский А.В.* Мораль и право в политике и управлении. – М., 2006. – С.47.
- ⁵¹ *Шульга М.* Чи по-новому править нова влада // Українське суспільство 1992 – 2010. Соціологічний моніторинг. – С.478.
- ⁵² *Вебер М.* Избранные произведения. – М., 1990. – С. 705.
- ⁵³ *Малахов В.А.* Философия и время: вектор сопротивления // Вопросы философии. – 2011. – № 1. – С.49 –59.
- ⁵⁴ *Оболонский А.В.* Мораль и право в политике и управлении. – С.26.
- ⁵⁵ Див.: *Бузгалин А.В., Калганов А.И.* Социальная философия постсоветского марксизма в России: ответы на вызовы XXI века // Вопросы философии. – 2008. – №9. – С.8.
- ⁵⁶ *Чижевський К.* Міст і людина // Критика. – 2010. – Ч.9-10. – С.42 – 43.
- ⁵⁷ *Рарот Х.* Общее благо глобального мира. Глобализированный (унифицированный) мир и общее благо // Социология. – 2007. – №2. – С.7 – 8.
- ⁵⁸ *Кремень В.* Толерантність як імператив: національна ідентичність в добу глобалізації // День. – 2011, 11 – 12 березня.
- ⁵⁹ Докладніше див: *Апресян Р.Г.* Этика силы – в противостоянии насилию и агрессии // Вопросы философии. – 2010. – № 9. – С.143 – 153.
- ⁶⁰ *Курас І.Ф.* Етнополітологія: перші кроки становлення. – С. 590 – 595.
- ⁶¹ *Прокаєва В.* Взаємовідносини Україна – ЮНЕСКО. Національна ідентичність // День. – 2011, 15 – 16 квітня.
- ⁶² Докладніше див.: *Нагорна Л.* Чи стане 2000 рік роком культури миру? // Віче. – 1999. – №6. – С.80 – 90.

ПІСЛЯМОВА

Зі сказаного вище читач, сподіваємося, створив для себе уявлення про те, наскільки складним і неоднозначним є процес формування ідентичностей в сучасному світі. На свідомість сучасної людини виразно тиснуть глобалізаційні стандарти, змушуючи її узгоджувати свої інтереси і потреби з вимогами ринку, політичними реаліями, капризами мінливої моди. Але водночас у глибині людських душ жевріють і дедалі гучніше нагадують про себе закладені попередніми поколіннями уявлення про добро і зло, і потреба збереження фундаментальних цінностей виростає у проблему самозахисту від цивілізаційних і геополітичних викликів. Далеко не завжди інноваційні виклики і традиційні культурні настанови легко узгодити. Простір загроз у світі невпинно зростає, ставлячи під удар і можливості реалізації традиційних цінностей, і рольові статуси, і навіть суверенітет держав.

Спостерігаючи за спонтанним наростанням явищ насильства у сучасному світі, кожен з нас задається питанням: що все-таки вивільняє руйнівну енергію і – головне – чому? Чому в різних країнах протести, які ще недавно вкладалися в рамки мирних акцій, вибухають збройними сутичками і навіть громадянськими війнами? Чи й справді криза націй і національних держав сягнула рівня, коли не стабільність, а біфуркації стають нормою? Чого більше у сучасних протестних акціях у поліетнічних державах – безвиході бідності, ображених громадянських почуттів чи нової актуалізації етнічних чинників? Якщо й можна сьогодні відшукати відповіді на ці непрості запитання, то лише в руслі аналізу ідентичності соціальних спільнот. Принаймні саме ідентифікаційні критерії здатні наблизити до розуміння сфер вразливості та можливих джерел нових загроз.

У зв'язку з спалахом протестної активності в країнах арабського світу часто дискутованим стало питання: наскільки подібні загрози реальні в Україні? Питання слушне, хоч навряд чи хтось наважиться дати на нього однозначну відповідь. На жаль, Україна сьогодні навіть ближча до різних соціальних збурень, ніж у перші роки незалежності, і розгадку цього феномена легко відшукати, скориставшись старою, часто критикованою, але все ж конструктивною формулою проміжного стану України між Сходом і Заходом. Живучи на цивілізаційному перехресті, українці неодноразово виявлялися заручниками у зіткненні геополітичних полюсів. Відповідно до законів соціальної динаміки вони постійно борсалися між східною й західною орієнтаціями і звикли сприймати будь-який стан як перехідний, як щось незавершене, таке, що потребує вдосконалення й модернізації за „навздогінним” зразком. Проблема конструювання майбутнього незмінно опинялася на периферії суспільної свідомості.

Пікантність нинішньої ситуації полягає у розхитуванні самих основ проекту Модерніті і розмиванні критеріїв модернізації. Поки у

просвітницькій парадигмі ці критерії пов'язувалися з науково-технічним прогресом і рівнем освіти, Україна ще могла претендувати на пристойне місце у світі. Тепер ці критерії пов'язуються з ринком, а тут позиції України незрівнянно слабші. У збіднілому й поляризованому соціумі пріоритет ринкового „чистогану” й збільшення прірви між багатством і бідністю неминуче провокуватимуть дрейф убік радикалізму як лівого, так і правого спрямування. Разом з відсутністю мотивацій до чесної праці це створює загрозу національній безпеці і самим основам цивілізованого співжиття в країні.

Тривожним сигналом для влади на всіх рівнях має стати очевидний стан соціальної дезадаптації, в який занурюється український соціум. Дедалі більша частка громадян вже не в змозі пристосовуватися до умов середовища і потрапляє на „соціальне дно”. Зруйнування звичних соціальних зв'язків, катастрофічне звуження діапазону й інтенсивності звичних видів зайнятості руйнує психіку, провокує девіантні реакції. У кращому випадку наслідком стає байдужість, у гіршому – асоціальні дії з кримінальним підтекстом. Немотивована злочинність, злочинність заради розваги – ілюстрації того, що дезадаптація швидко переростає у цілковиту втрату людської подоби. Людина, яка не бачить сенсу власного життя, готова на все.

Навіть якщо абстрагуватися від крайніх проявів дезадаптаційних процесів, не можна не помічати того, що загальний пригнічений стан значної частини громадян створює відчутну загрозу розбалансування тих форм і способів комунікативної взаємодії, які склалися роками, але не витримали перевірки в атмосфері байдужості й аморалізму. За таких умов оборонна налаштованість української свідомості, яку дбайливо плекають опозиційні політичні сили, здатна будь-якої хвилини зруйнувати так нелегко вибудовану суспільну рівновагу. Суспільством оволодівають настрої, які можна назвати апогеєм бездумного негативізму. Мотивації такої поведінки вкладаються у простий діагноз – ідентифікаційний невроз. Невротичні прояви виявляються не лише в тому, що осуду, що межує з крайньою непримиренністю й ворожістю, піддається кожний крок влади. Значно серйознішим є той пафос критичної сенсаційності, з яким сприймається усяка інформація про необхідність оновлення чи реформ. У будь-яких політичних кроках відшукується подвійне дно, дії на користь „сусідньої держави”, мотиви зради національних інтересів. А на те, що у цьому суцільному гаморі країна втрачає дорогоцінний час і зрештою ризикує опинитися на узбіччі цивілізаційного розвитку, мало хто звертає увагу. Утім, якщо такі голоси й лунають, прислухатися до них влада не поспішає.

Завзяття, з яким „помаранчева” команда, яка упродовж минулого п'ятиріччя завела країну у глухий кут стагнації, намагається повернути собі владу, не може не вражати. Чи не єдина зброя в її руках – рафінована ненависть до всього, що виходить не від неї, і саме така засліплююча ненависть пропонується як еталон масовій свідомості.

Доводиться, на жаль, констатувати, що у збудженому й знервованому суспільстві, в якому переважна більшість громадян починає забувати про зміни на краще у власному становищі, риторика ненависті знаходить чимало прихильників. Дедалі частіше доводиться чути, що така країна не має майбутнього, що її доля вирішуватиметься на нових майданах або, у кращому випадку, на шляхах федералізму. Про ризики й загрози не прийнято замислюватися, адже у будь-якому революціонізмі мета виправдовує засоби. Дарма що метою може бути банальний перерозподіл владних кісел чи черговий переділ власності. От тільки ціна соціального реваншу, як свідчить сумний досвід Лівії, може виявитися надто високою.

Спробуємо спрогнозувати, що чекає країну у разі відмови від реформ і продовження „життя у борг”. Про бюджет розвитку та про серйозні інвестиції доведеться забути. Інфраструктура, одержана у спадщину від СРСР, зношуватиметься катастрофічними темпами, коштів на її підтримання, не кажучи вже про оновлення, постійно бракуватиме. Частка непрацездатного населення неухильно зростатиме, що змушуватиме будь-яку владу збільшувати податковий прес. Зростатиме й кількість вимушених мігрантів, неблагополучних сімей, хворих тощо. Соціальна структура формуватиметься за законами „третього світу” – прірва між багатими й бідними розширюватиметься, як і міжрегіональні диспропорції. Формування дієздатного „середнього класу” остаточно загальмується, а за умов зростання кількості деморалізованих, залежних від влади людей спритні популісти будуть і далі „дерибанити” країну аж до цілковитої втрати її конкурентоздатності на світовій арені. Про те, що все це загрожує сповзанням у „третій світ” або громадянською війною, краще не думати.

Багато хто сьогодні шукає розраду у закликах до негайного повалення „всуціль корумпованої, антинародної влади”. Уявімо на хвилину, що цей сценарій вдалося б реалізувати. А що буде завтра? Чи є у „колишніх” чи „нових” потрібний запас міцності й авторитету, щоб за край несприятливої кон’юнктури світового ринку реалізувати бодай частину тих соціальних обіцянок, які вони будуть щедро роздавати? І чи можна розраховувати на те, що нинішня, доволі сконсолідована, влада, віддасть свої позиції „без бою”? А отже, суспільних збурень і на цьому шляху не уникнути.

Ще один сценарій впливає відразу, коли констатація незбігу у ціннісних орієнтаціях починає „зашкалювати”. Федерація – це той пароль, від застосування якого не відмовляються ні ліворадикальні, ні праворадикальні ідеологи. Можливо, для якогось віддаленого майбутнього формула федерації в українських умовах виявиться придатною. Але пропонувати її як панацею сьогодні – значить не усвідомлювати усіх складностей, тертів, непорозумінь, які легко можуть зруйнувати каркас територіальної цілісності. Не в тому стані перебуває зараз Україна, щоб відважитися на ризиковані й надто дорогі експерименти,

пов'язані зі зміною форм державного устрою. Та й чи знайде ідея федерації достатню кількість прихильників у різних регіонах – теж велике питання.

Якщо ж відповідально підійти до пошуку шляхів, які сьогодні здатні вивести країну з стану перманентних системних криз, то варто зосередитися на ідеях самоорганізації соціуму та громадянської освіти. Одне з першочергових питань, яке має нині опинитися у фокусі політичних і наукових дискурсів – це питання зживання інерції бездумного негативізму, яка продовжує тиснути на суспільну свідомість. До суспільства важливо донести незаперечну істину – ані нові ресурси, ані нові базові цінності не народжуються у суцільному сум'ятті, їх здатна створити лише продуктивна праця. Не варто вимагати від влади всього й відразу – у кращому випадку її відповіддю стане чергова імітація реформаторської діяльності. Але громадянське суспільство, яке обов'язково повинне стати повноправним суб'єктом політичного процесу, вправі вимагати від влади виваженої стратегії і узгодженого плану дій з її реалізації.

Поки що ахіллесовою п'ятою українських владних структур, незалежно від „кольорів”, є те, що опинившись у зоні, яка у західній політичній науці кваліфікується як перехідний простір „між західною традицією поділу влад і східною традицією її концентрації”¹, вони упродовж двадцятиріччя не зуміли виробити стратегію самодостатності й розумного цілепокладання. Якщо говорити про українську незалежність у найширшому контексті, то вона доволі відносна. Економічно Україна залежить від російських енергоносіїв, фінансово – від міжнародних кредиторів. Створилося своєрідне замкнене коло: не маючи коштів на розробку власних природних ресурсів, країна залежить від іноземних інвестицій, але попри дешевишину робочої сили інвестори до нас не поспішають, остерігаючись тенет корупції та всевладдя бюрократії.

„Шкутильгає” на обидві ноги і система внутрішньої територіальної організації. Оскільки центр не запропонував регіонам оптимальну модель дій в умовах глобалізації, кожна з регіональних еліт на свій розсуд розв'язує питання включеності у глобальні потоки, а в умовах ідентифікаційних криз і дефіцит стратегічного бачення, і інерція патерналізму виявляються на порядок гостріше. Відсутність чіткої й зрозумілої концепції узгодження національних і регіональних інтересів стає додатковим чинником розбалансування політичної системи, і без того істотно підваженої політичним протиборством. Галичина, де важелі місцевого самоврядування перебувають в руках сил, опозиційних до центральної влади, відкрито демонструє „синдром непокори” навіть на рівні символіки й емблематики. Цілковите небажання визнавати власні помилки й прорахунки сполучається із постійним пошуком ворога, а коли його не втомно шукають у Росії, це завдає істотних втрат міжнародному іміджеві країни. Не доводиться вже говорити про те, що

викривлені системи оцінювання, ким би вони не насаджувалися, згубно діють на механізми вертикальної й горизонтальної взаємодії, паралізуючи навички критичної самооцінки.

Не можна недооцінювати й рівень небезпек, безпосередньо пов'язаних із втратою значною частиною соціуму позитивної налаштованості на зміни – і ширше – осмисленої соціокультурної ідентичності. Втрачається не тільки віками виплекане відчуття спільності й обопільної відповідальності, але й відчуття значущості власного Я у світі, що невпинно змінюється. Індивід втрачає життєву енергію, а соціум – ціннісно-ідентифікаційне ядро духовної культури. За всім цим виразно проглядається абсолютизація практик несвободи й небезпека сповзання у прірву історичного небуття.

Комусь, імовірно, такі розмірковування здадуться надто похмурими й безґрунтовними. Готова з радістю погодитися з кожним, хто запропонує більш оптимістичний сценарій нашого найближчого майбутнього. Але не додають спокою й упевненості у завтрашньому дні принаймні дві обставини – стан самоорганізації соціуму і його хворобливе ставлення до минулого. Чому наше бізнесове середовище й всі, хто відносить себе до середнього класу чи має ним бути за „статусом”, так повільно зживають залишки патерналістських ілюзій? Чому не зумів стати реальною конструктивною силою Громадянський форум? Чому наше минуле бентежить наші душі значно більшою мірою, ніж невизначене майбутнє? Чому у ревному відкиданні радянських цінностей ми доходимо до тієї віртуальної межі, за якою поза прагненням до нестримного споживацтва – зяюча порожнеча?

Питання „що робити?” постає знову й знову, і поки вітчизняний соціум не знайде на нього задовільної відповіді, він не зможе назвати себе ані розвинутим, ані демократичним, ані соціальним суспільством. Шукати вихід у нагнітанні розбрату й зведенні рахунків – значить неухильно наблизитися до прірви. Вітчизняний інтелектуальний потенціал доволі потужний для того, щоб розстатися з інфантилізмом безпорадності, перестати займатися з'ясуванням „хто більше винен”. За великим рахунком, винні усі, отже, і шукати вихід треба разом. Завтра може бути запізно.

Очевидно, що без вироблення інтегральної системи базових цінностей і основоположних принципів, здатних цементувати соціум, Україна і надалі буде приречена на орієнтаційну роздвоєність, конфронтаційність у політичному мисленні і поведінці, "кризу ідеалів". Йдеться, зрозуміло, не про нав'язування всім єдиної ідеології і створення атмосфери показного єдиномислення. Мова йде, по-перше, про пошук принципово нової парадигми розвитку України на базі засвоєння кращого світового досвіду й надбань всіх політичних та ідеологічних течій вітчизняної суспільної думки, а по-друге, про відповідальне ставлення влади до власних обіцянок, її готовність до практичної реалізації украї потрібних, хоч у своїй основі і непопулярних, реформ. А також

про налаштованість на узгодження позицій різних політичних сил і вироблення чіткої системи взаємовідносин по лінії „влада – опозиція”. І – що не менш важливо – про вироблення механізмів донесення до широкого загалу пріоритетних стратегічних цілей шляхом формування розгалуженої системи громадянської освіти.

У контексті цих завдань стратегія держави в ідентифікаційній та інформаційній сферах набуває особливого, навіть доленосного значення. Адже нині інформація – це векторна величина, від якої залежить не лише ступінь освіченості соціуму, але й його інноваційна спрямованість і готовність діяти в руслі раціонального цілепокладання. Сучасна гносеоінформація має забезпечувати рух у напрямі освоєння усього величезного масиву універсальних світоглядних цінностей; наївно було б розраховувати, що завдання активізації культурного капіталу можливо розв'язувати у звичних параметрах „національного відродження”. Світ нестримно йде вперед, вдосконалюючи технології й ідентифікаційні практики. Дистанція відриву доволі скоро може стати нездоланною.

Настав час нарешті усвідомити: від того, на яких засадах – національно-громадянських чи локально-етнічних – вибудовуватимемо каркас ідентифікаційних практик, залежить майбутнє України як незалежної держави. І тут надзвичайно важливо уникнути нових спокус вироблення мобілізаційних технологій на ґрунті етнізації чи зведення будь-яких інших роз'єднувальних мурів. Вирішення завдань створення політичної, поліетнічної нації й дієздатного громадянського суспільства можливе лише на фундаменті інтеграційної політики, що гарантуватиме рівні можливості для задоволення інтересів і потреб усіх суспільних страт і етнічних спільнот з одночасним подоланням диспропорцій у формально-правовому й фактичному статусі української мови й культури. Лише на такому, вільному як від проявів етнократизму, так і своєрідної „автоетнофобії” полі, можна забезпечити адекватність українських реалій європейському політико-культурному простору.

Завдання, які стоять перед державними інституціями в умовах триваючої розколоти суспільної свідомості, за рівнем своєї складності співставні з балансуванням на канаті. Запізнілі реформи мають усі ознаки непопулярних і можуть стати чинником нової дестабілізації. Водночас дальше зволікання з їх проведенням ставить під загрозу увесь український проект як нездатний забезпечити самоокупність і конкурентоздатність. Ефективність боротьби проти корупції напряду залежить від ставлення суспільства до цього огидного явища, але, здається, наш соціум уже зрісся з ним і звик шукати переваги у розширенні „тіньової” сфери. Терпимість до криміналізації суспільних відносин, зниження порогу чутливості до насильства провокує соціальну мімікрію, коли словесна підтримка не обов'язково означає відповідне спрямування діяльності. Ймовірно, що на кожному кроці своєї

реформаторської діяльності владі доведеться зустрічатися з явним або прихованим опором, який буде тим сильнішим, чим швидше розвіюватиметься міф про „підвищення соціальних стандартів”.

Уникнути феномена масового відчуження і розвитку подій за сценарієм громадської непокори владі вдасться лише за умови модернізації усієї економічної стратегії й відповідної соціально-політичної мегаструктури на фундаменті протекціонізму щодо власного виробника, а також ефективної, чесної й відвертої роз’яснювальної політики. Надзвичайно багато залежатиме від не позірної, а справді ділової орієнтації на компроміс у політичній етиці і вироблення основоположних засад консенсусу у руслі „культури миру”.

Навряд чи завдання такого масштабу можна буде реалізувати без опори на той науковий потенціал, який у соціогуманітарній сфері ще до кінця не розтрачений. Інформаційна революція незмірно збільшила інтелектоємність управлінських рішень, що входить у пряму суперечність із дивною практикою практичного непотрапляння на книжковий ринок фундаментальних наукових праць, зокрема, продукції інститутів НАН України. Принаймні ті наукові доповіді, які готують Національна академія наук та її інститути, не повинні припадати пилом у книгосховищах. Поставлене у першій з них завдання соціокультурної модернізації як первинної серед модернізаційних складових повинне змусити політиків і управлінців замислитися над тим, як, на яких шляхах можна забезпечити модернізацію основного рушія розвитку – людського потенціалу. Адже „якість людського потенціалу дорівнює успіху чи невдачі. І перехід до інформаційного суспільства, суспільства знань, що кладеться в основу українського модернізаційного проекту, теж без синхронної модернізації соціогуманітарної сфери неможливий”².

У цьому зв’язку потребує істотного коригування уся система наукової аналітики, моделювання і прогнозування ризиків. У наш час вона може бути ефективною лише у тому разі, якщо будуватиметься на міждисциплінарній основі. Очевидно, зокрема, що ступінь сформованості соціально-територіальної спільноти і силу „зчеплення” всередині соціуму можна більш-менш ефективно досліджувати лише спільними зусиллями політологів, соціологів, етнологів, демографів, культурологів, фахівців з теорії управління та інших соціогуманітарних дисциплін. В умовах, коли і вертикальні, й горизонтальні зв’язки в державі розбалансовані, проблема ієрархії ідентичностей повинна бути у фокусі усієї системи соціального пізнання. Соціогуманітаристика повинна пропонувати суспільству не лише абстрактні рекомендації, але й нові, ґрунтовані на здобутках сучасного знання, методи дослідження політичних, соціокультурних та інших ідентичностей. Мова йде про надто слабо застосовувані у вітчизняному соціальному аналізі методи кластерного аналізу, контент-аналізу, дискурс-аналізу тощо.

Оскільки ідентифікаційні практики в Україні виявилися своєрідними заручниками регіональної поляризації, дослідження регіональних самоідентифікацій має бути у фокусі наукового аналізу. Поки що доводиться констатувати, що концепт регіональної ідентичності ще не зайняв належного йому по праву місця в системі визначення стратегічних пріоритетів і політичного менеджменту. За часто вживаною українським політикумом формулою „сильні регіони – сильна держава” поки що стоять лише добрі побажання. Серйозними перешкодами на шляху регіонального розвитку є високий ступінь тінізації економіки, незбалансованість податкового законодавства й бюджетної політики, надмірні централізаторські установки в управлінні територіями. Серед гальмівних чинників – і не досить високий рівень розвитку регіоналістики як міждисциплінарного наукового напрямку, що повинен забезпечувати політику фаховим аналізом, надійними прогнозами, корисними рекомендаціями. Український соціум із притаманними йому соціально-економічними диспропорціями, регіонально-культурними відмінностями, політичними імпровізаціями особливо потребує системного аналізу ризиків – як об’єктивно зумовлених полірегіональністю й полікультурністю, так і створюваних суб’єктивно в руслі незваженої політики ідентичності.

Щоб не наступати вкотре на ті самі граблі, український політикум має, зокрема, винести важливий урок з того, якими значними суспільними втратами здатна обернутися ставка на архаїку і політизовану етнічність. Шляхи подолання спричинених ними негараздів – у введенні проблеми міжрегіональних, міжетнічних, міжконфесійних відносин в Україні у контекст міжнародного права, створення наукового тезаурусу етнополітики, прогнозування й попередження загроз національній безпеці, здатних впливати із факту сегментованості соціуму і фрагментованості його політичної культури. Надзвичайно важливим завданням для державних структур та інтелектуалів є вихід за межі національно-державної ідентичності і перехід на рівень прокламування європейської системи цінностей та конструювання цивілізаційної ідентичності. Замикання у „контейнері” національної держави, особливо за умови обстоювання певними політичними силами етнічних пріоритетів, загрожує прищепленням масовій свідомості настроїв ізоляціонізму й національної мегаломанії.

Сьогодні як ніколи актуальними уявляються застереження, зроблені М.Поповичем ще наприкінці минулого століття. Потреба в національній солідарності як потреба духовна, як потреба національного *Gemeinschaft*, є одним з виразів тяжіння до братства, понадіндивідуального єднання. Але звертання до національного почуття як до джерела духовної солідарності має межі, за якими воно перетворюється на небезпечну утопію. Свої пастки є і у проблеми справедливості як рівності можливостей, і у свободи як ідеалу. Щоб досягти

свободи, треба мати багате визначеннями Я. Свобода **від** і свобода **для** означають реалізацію людини як носія культури.

У суспільному вимірі ці дилеми складніші. Жоден параметр сам по собі не може однозначно характеризувати суспільний організм, і чим ближчий він до патології, тим менше у нього незалежних вимірів. Європейська система виявилася життєздатною тому, що утворила складний соціально-культурний простір, в якому різні виміри не зводяться один до одного. Як цивілізація, Європа тримається не консерватизмом, а здатністю до постійної зміни, що коріниться у її багатомірності. Але людство не розвивається по спільній для всіх еволюційній прямій, воно живе в різних соціальних і культурно-політичних просторах. Немає ані „людини взагалі”, ані „загального добра” як позачасового феномена. „Майбутнє відкрите, воно є лише **можливість**, яка твориться в історичному, реальному часі...Які можливості виникнуть завтра і які завтра зникнуть – цього ми не знаємо сьогодні, не знаємо тому, що їх просто сьогодні **немає**...Тим не менш щодня і щомиті, в вічний „даний момент” реальні „можливі світи” існують і визначають світ „загального добра”³.

Шлях до загального добра відкритий для всіх і для кожного. Відшукати його – завдання, гідне Людини і громадянина. Отже, шукаймо разом, з опорою на Культуру й загальнолюдські цінності.

¹ The handbook of political change in Eastern Europe. – 2-nd ed. – Chaltenham, 2004. – P. 14.

² Соціально-економічний стан України: наслідки для народу та держави. – С.664.

³ Попович М.В. Раціональність і виміри людського буття. – С.167, 256 – 266.

Для нотаток

Для нотаток

Наукове видання

НАГОРНА Лариса Панасівна

**СОЦІОКУЛЬТУРНА ІДЕНТИЧНІСТЬ:
ПАСТКИ ЦІННІСНИХ РОЗМЕЖУВАНЬ**

Комп'ютерна верстка
та макетування – Парецька Н.О.

Підписано до друку 11.08.2011р.
Формат 60x84/16 Папір офсетний.
Гарнітура Arial Ум. друк арк. 15,81 Обл. вид. арк. 17,0
Тираж 150 прим. Зам № 330

Віддруковано ПП Лисенко М.М.
м. Ніжин, вул. Шевченка, 26 В
Тел. (04631) 9-09-95, (067) 4412124
E-mail: milanik@land.ru
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи
серія ДК №2776 від 26.02.2007 р.