

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Національний педагогічний університет

імені М. П. Драгоманова

Кваліфікаційна наукова

праця на правах рукопису

ЛЕВКУЛИЧ ВАСИЛЬ ВАСИЛЬОВИЧ

УДК 17.026+316.75

ДИСЕРТАЦІЯ

СПРАВЕДЛИВІСТЬ ЯК ІМПЕРАТИВ

СОЦІОКУЛЬТУРНОЇ ДІЙНОСТІ

09.00.03 – соціальна філософія і філософія історії

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук

_____ **В. В. Левкулич**

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

Науковий консультант: Самчук Зореслав Федорович,

доктор філософських наук,

старший науковий співробітник

КИЇВ – 2018

АНОТАЦІЯ

Левкуліч В. В. Справедливість як імператив соціокультурної дійсності. – На правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук за спеціальністю 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії. – Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова, Київ, 2018.

У дисертації здійснено соціально-філософську концептуалізацію справедливості як імператива соціокультурної дійсності, яка віддзеркалює системну детермінованість уявлень про справедливість визначальними світоглядними і онтологічними пріоритетами соціокультурної дійсності конкретно-історичного формату. Кожній оригінальній соціокультурній дійсності за принципом симетрії відповідає оригінальний смисловий вердикт щодо справедливості. Соціокультурна специфіка надає змістової і ментальної своєрідності уявленням про справедливість, задає й детермінує таку своєрідність у конкретних деталях і особливостях.

Уявлення про справедливість істотно детерміновані багатьма аспектами суспільної дійсності, які утворюють когнітивне, аксіологічне і психологічне підґрунтя сприйняття справедливості. До переліку основних чинників, завдяки яким формуються уявлення про справедливість, належать: по-перше, цінності, потреби й інтереси; по-друге, соціальні очікування (експектації) і соціальні уявлення (сміслообрази) про належний рівень і форми (ідеал) справедливості; по-третє, габітуалізовані (узвичаєні на рівні стереотипів) вимоги щодо виконання соціальних ролей, критерії оцінки належного, а також ступінь реалізації прав і свобод.

Відсутність консенсусу щодо змістової ієрархії уявлень про справедливість є наслідком багатьох причин – зокрема, поліаспектності світоглядного маркера справедливості, етичної та аксіологічної призм, крізь які оцінюється те чи інше явище на предмет відповідності канонам справедливості.

Однак основне і вирішальне значення має симбіоз соціокультурних факторів, засобом якого відбувається тестування справедливості.

Смислове вістря й інтерпретаційну інтригу кожної концепції і стратегіями справедливості утворює праксеологічне порушення теоретичної симетрії між дійсним та належним – тобто наскільки дійсне не відповідає вимогам належного, настільки воно несправедливе, а відтак – наскільки потребує корекції. Змістову квінтесенцію справедливості визначає відповідність дійсного належному, ступінь когерентності дійсного належному. Справедливе здебільшого є взірцевим і еталонним, а щонайменше – прийнятним, тобто таким, що не суперечить фундаментальним світоглядним уявленням про належне.

За різних соціокультурних умов уявленням про справедливість притаманна різна змістовна ієрархія. Зазначені відмінності є результатом еволюціонування уявлень про справедливість і соціокультурних детермінант справедливості. Кожній оригінальній соціокультурній дійсності за принципом симетрії відповідає оригінальний смисловий вердикт щодо справедливості. Соціокультурна специфіка надає змістової і ментальної своєрідності уявленням про справедливість, задає й детермінує таку своєрідність у конкретних деталях і особливостях.

Попри індивідуальні відмінності та різні сфери застосування, уявлення про справедливість завжди мають у своїй основі певний об'єктивний соціокультурний статус-кво – той сутнісна квінтесенція, яка зумовлена історичним досвідом, потребами і усвідомленими перспективами конкретного суспільства. На рівні цієї фундаментальної детермінанти перетинаються особисті цілепокладаючі пріоритети індивідів, соціокультурні особливості суспільства, змістовно-аксіологічна специфіка епохи.

Хоча змістові ознаки справедливості наділені трансісторичною значущістю, проте вони не є константними в трансісторичному сенсі: на уявлення про справедливість цілком поширюється принцип історизму – тобто

вони зазнають неухильних змін у процесі трансформації факторів впливу і ключових причинно-наслідкових зв'язків. Універсального змістовного інваріанта справедливості не існує в принципі: коректно вести мову лише про його часткову версію, котра поширює свої повноваження на конкретно-історичну систему буттєвих координат певної соціокультурної ойкумени.

Сучасне суспільство має в своєму розпорядженні чимало уявлень про справедливість, які з огляду на домінуючу світоглядну релятивність не підлягають ієрархізації, тобто є хоч де-факто конкурентними, але формально рівнозначними. Такий статус-кво детермінований девальвацією соціокультурних, етичних і аксіологічних відмінностей, які визначають світоглядний рельєф суспільства сучасного формату.

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

Ключові слова: генезис уявлень про справедливість, імператив, соціокультурна дійсність, змістовні ознаки, причинно-наслідкові зв'язки, нормативна функція, принцип історизму, трансісторична значущість, історична несправедливість, глобалізація нерівності.

**Основні положення дисертаційного дослідження
викладені у таких публікаціях автора:**

Монографії:

1. Левкулич В. В. Справедливість як соціокультурний феномен: монографія. Ужгород : Видавничий дім «Гельветика», 2018. 480 с.

Статті у наукових фахових виданнях України:

2. Левкулич В. В. Ідея соціальної рівності в епоху античності. *Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук. праць*. Гол. ред. В. В. Лях. Вип. 71. К.: Український центр духовної культури, 2008. С. 139–150.
3. Левкулич В. В. Проблема досягнення соціальної рівності: можливість і дійсність. *Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук. праць*. Гол. ред. В. В. Лях. Вип. 69. К.: Український центр духовної культури, 2008. С. 27–34.
4. Левкулич В. В. Проблема справедливості в соціально-філософській думці Відродження. *Гілея: науковий вісник*. Збірник наукових праць. Гол. ред. В. М. Вашкевич. К.: ВІРУАН, 2013. Випуск 68 (№1). С. 379–384.
5. Левкулич В. В., Блецкан М. І. Принцип рівності як метод гармонізації та гуманізації суспільних відносин. *Філософські проблеми гуманітарних наук*. К.: Є. В. Медведєв, 2006. № 10-11. С. 163–169.
6. Левкулич В. В. Особливості теоретизації проблеми справедливості у соціально-філософській думці Просвітництва. *Гілея: науковий вісник*. Збірник наукових праць. Гол. ред. В. М. Вашкевич. К.: ВІРУАН, 2013. Випуск 69. С. 377–381.
7. Левкулич В. В. Справедливість як категорія середньовічної культури. *Гілея: науковий вісник*. Збірник наукових праць. Гол. ред. В. М. Вашкевич. К.: ВІРУАН, 2013. Випуск 74 (№7). С. 303–305.
8. Левкулич В. В. Моральні та правові аспекти справедливості у філософії Канта і Гегеля. *Гілея: науковий вісник*. Збірник наукових праць. Гол. ред. В. М. Вашкевич. К.: ВІРУАН, 2013. Випуск 75 (№8). С. 281–283.
9. Левкулич В. В. Категорія справедливості в соціально-філософській думці Нового часу. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна*. Серія: філософія. Філософські перипетії. Х.: ФОП Петров В. В., 2013. Випуск 48 (№1064). С. 34–37.

10. Левкулич В. В. Категорія справедливості в античній філософській парадигмі. *Гілея: науковий вісник*. Збірник наукових праць. Гол. ред. В.М. Вашкевич. К.: ПП «Видавництво «Гілея», 2014. Випуск 88 (№9). С. 185–189.
11. Левкулич В. В. Образ людини як детермінанта дискурсу справедливості. *Версус: науковий журнал відкритого доступу з проблем сучасної філософії*. 2016. № 1(8). С. 19–23.
12. Левкулич В. В. Соціокультурна зумовленість уявлень про справедливість. *Гілея: науковий вісник*. Збірник наукових праць. Гол. ред. В.М. Вашкевич. К.: ВІРУАН, 2017. Випуск 119 (№4). С. 209–213.
13. Левкулич В. В. Сучасність у смисловому полі дискурсу справедливості. *Науковий вісник*. Серія «Філософія». Харків: ХНПУ, 2017. Вип. 48 (частина II). С. 82–92.
14. Левкулич В. В. Еволюція уявлень про справедливість: фактори і причинно-наслідкові зв'язки. *Науковий вісник*. Серія «Філософія». Харків: ХНПУ, 2017. Вип. 49. С. 239–250.
15. Левкулич В. В. Свобода як концепт теорій справедливості. *Релігія та соціум: Міжнародний часопис*. Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2017. №2 (26). С. 97–103.
16. Левкулич В. В. Справедливість як предмет дискурсу і діалогу. *Вісник Київського національного торгово-економічного університету*. К.: 2018. № 1. С. 77–87.
17. Левкулич В. В. Справедливість як регулятивна стратегема суспільної життєдіяльності. *Гілея: науковий вісник*. Збірник наукових праць. Гол. ред. В.М. Вашкевич. К.: ВІРУАН, 2018. Випуск 128 (№1). С. 227–231.

Статті у наукових виданнях України, які включені до міжнародних наукометричних баз:

18. Левкулич В. В. Справедливість як соціокультурна цінність. *Гілея: науковий вісник*. Збірник наукових праць. Гол. ред. В.М. Вашкевич. К. : ВІРУАН, 2017. Випуск 122 (№7). С. 273–277.
19. Левкулич В. В. Справедливість як світоглядна проблема нормативної теорії. *Гілея: науковий вісник*. Збірник наукових праць. Гол. ред. В. М. Вашкевич. К. : ВІРУАН, 2017. Випуск 123 (№8). С. 204–207.
20. Левкулич В. В. Труднощі перекладу: до питання про соціокультурну зумовленість уявлень про справедливість. *Гілея: науковий вісник*. Збірник наукових праць. Гол. ред. В. М. Вашкевич. К.: ВІРУАН, 2017. Випуск 126 (№11). С. 394–398.
21. Левкулич В. В. Справедливість як світоглядний орієнтир суспільної свідомості. *Гілея: науковий вісник*. Збірник наукових праць. Гол. ред. В.М. Вашкевич. К. : ВІРУАН, 2017. Випуск 127 (№12). С. 225–229.

Інші публікації за темою дисертаційного дослідження:

22. Левкулич В. В. Передумови концептуального розуміння соціальної справедливості у міфологічній свідомості стародавнього суспільства. *Культура і сучасність: альманах*. К.: Міленіум, 2012. № 1. С. 15–19.
23. Левкулич В. В. Ідея соціальної рівності в епоху античності та в період Відродження. *Науковий вісник Ужгородського університету*. Серія: політологія, соціологія, філософія. Ужгород: Говерла, 2006. Вип. 4. С. 3–12.
24. Левкулич В. В. Перехідне суспільство та проблеми соціальної нерівності. *Науковий вісник Ужгородського університету*. Серія: політологія, соціологія, філософія. Ужгород: Говерла, 2007. Вип. 5–6. С. 166–170.
25. Левкулич В. В. Проблема свободи та рівності в суспільно-політичному вимірі. *Науковий вісник Ужгородського університету*. Серія: Політологія, Соціологія. Філософія. Ужгород: Говерла, 2007. Вип. 9. С. 58–65.

26. Левкулич В. В. Проблема розуміння соціальної рівності: історико-філософський аналіз. *Науковий вісник Ужгородського університету*. Серія: Політологія, Соціологія. Філософія. Ужгород: Говерла, 2008. Вип. 10. С. 33–36.
27. Левкулич В. В. Справедливість в концепціях мислителів античності. *Науковий вісник Ужгородського університету*. Серія: Політологія, Соціологія. Філософія. Ужгород: Говерла, 2009. Вип. 12. С. 33–37.
28. Левкулич В. В. Категорія рівності: теоретико-правові основи та особливості формування. *Науковий вісник Ужгородського національного університету*. Серія Право. Ужгород: Поліграфцентр «Ліра», 2006. Вип. 5. С. 250–253.
29. Левкулич В. В. Методологія дослідження перехідного суспільства. *Дні науки філософського факультету*. 2008: Міжнародна наукова конференція (18-19 квітня 2007 року): Матеріали доповідей та виступів. К.: ВПЦ «Київський університет», 2007. Ч. V. С. 76–77.
30. Левкулич В. В. Соціальна справедливість як актуальна проблема сучасного українського суспільства. *Дні науки філософського факультету*. 2008: Міжнародна наукова конференція (16-17 квітня 2008 року): Матеріали доповідей та виступів. К.: ВПЦ «Київський університет», 2008. Ч. III. С. 52–53.
31. Левкулич В. В. Справедливість як важлива умова формування правосвідомості. *Людина. Світ. Суспільство* (до 75-річчя філософського факультету). Дні науки філософського факультету – 2009: Міжнар. наук. конф. (21-22 квітня 2009 року): Матеріали доп. та виступів. К.: Видавництво-поліграфічний центр «Київський університет», 2009. Ч. X. С. 95–97.
32. Левкулич В. В. Ідея справедливості як основа формування громадянського суспільства в Україні. *Філософія та соціологія трансформаційного суспільства*. Матеріали міжнародної науково-практичної конференції 24–26 травня 2012 р. Сімферополь. 2012. С. 54–56.

33. Левкулич В. В. Справедливость как важный элемент формирования сознания личности. *Проблемы воспитания личности молодого человека в образовательном процессе*. Материали Международной научно-практической конференции (Махачкала, 29 марта 2013 г.) М.: РПА Минюста России, 2013: в 2 ч. Ч.1. С. 188–191.
34. Левкулич В. В. Моральна та правова справедливість у філософії Канта. *Закарпатські Волошинські читання*. Матеріали Всеукраїнської науково-практичної інтернет-конференції (Ужгород, 25-30 березня 2013 р.). Наук. ред. І.В. Козубовська, В.В. Левкулич, В.І. Староста, І.О. Стряпко. Ужгород: Видавництво ФОП Бреза А.Е., 2013. С. 73–74.
35. Левкулич В. В. Справедливість як умова духовного розвитку особистості. *Філософія як культурна політика сучасності: тези доповідей II всеукраїнської наукової конференції 17-18 жовтня, 2014 р., м. Острог, Вид-во Національного університету «Острозька академія»*. 2014. С. 26–27.
36. Левкулич В.В. Справедливість як аксіологічна складова формування особистості. Тези Всеукраїнської науково-практичної конференції «Особистість студента та соціокультурне середовище університету в суспільному контексті» 2 червня 2017 року, м. Київ. С. 51–53.

SUMMARY

Levkulych V. V. Justice as an Imperative of Social and Cultural Reality. – On the rights of the manuscript.

Dissertation for the degree of Doctor of Philosophy, specialty 09.00.03 – Social Philosophy and Philosophy of History. – National Pedagogical Dragomanov University, Kyiv, 2018.

The socio-philosophical conceptualization of justice as an imperative of socio-cultural reality, which reflects the systemic determinism of ideas about justice, defines the ideological and ontological priorities of the socio-cultural reality of a

concrete historical format, was carried out in the dissertation. Each original socio-cultural reality symmetrically meets the original semantic verdict of justice. Socio-cultural peculiarity provides meaningful and mental peculiarities to ideas about justice, sets and determines such peculiarity in concrete details.

The assertion about the influence of specific historical features of socio-cultural reality on a meaningful reflection of justice was first conceptualized in this dissertation study. The variability of semantic differences in the sense of justice is determined primarily by the socio-cultural differences between different societies and historical epochs, even within the same society in different socio-cultural and historical conditions, the ideas of justice are inherent in a different content hierarchy.

Despite the existing individual differences and different spheres of application, ideas about justice always have a certain objective socio-cultural status quo, an essential quintessence that is based on historical experience, needs and perceived perspectives of a particular society. Individual goal-setting priorities of individuals, socio-cultural peculiarities of society and the content-axiological peculiarity of an era always intersect at the level of this fundamental determinant.

All ideas about justice have a special place and importance in transforming social chaos into social space. The lack of necessary regulators in the ideological hierarchy of justice leads to a fatal uncertainty of both, individual and social being.

The idea of justice is the common denominator of value, which allows us to reflect on the justification and expediency of existing socio-political structures, within which the living scenario of each person develops. Due to the application of this normative category, verdicts are made regarding whether it is expedient to accept the social reality in its present form, or it may be necessary to correct or radically change the current status quo of public relations.

Justice acts as one of the institutionalized and legitimized paintings of the social world, a particular prism that mediates human relationships with the outside world, interprets the outside world, and explains the need for using one or another

axiological and teleological stratagem. In fulfilling its normative role, justice is the factor regulating the interaction of various social actors.

Existing ideas about justice are substantially determined by many aspects of social reality, which form a cognitive, axiological and psychological basis for the perception of justice. The list of the main factors that form the idea of justice, contains: first, values, needs and interests; secondly, social expectations and social representations (semantic images) about the proper level and form (ideal) of justice; thirdly, adapted requirements (in the form of stereotypes) regarding the implementation of social roles, the criteria for evaluation, as well as the degree of realization of human rights and freedoms. The lack of consensus on the content hierarchy concerning ideas about justice is the result of many reasons, in particular, the multidimensionality of the ideological marker of justice, the ethical and axiological prism, through which one or another phenomenon is judged on its conformity with the canons of justice. However, the symbiosis of socio-cultural factors, which is a basic element for testing justice, plays a major and decisive role.

In different socio-cultural conditions, ideas about justice have a different content hierarchy. These differences are the result of the evolution of ideas about justice and socio-cultural determinants of justice. Every original socio-cultural reality, based on the principle of symmetry corresponds to the original semantic verdict of justice. The socio-cultural peculiarity provides an idea of justice with meaningful and mental features, sets and determines such peculiarity in specific details and circumstances.

Although meaningful signs of justice have a trans-historical significance, they are not constant in the trans-historical sense: the principle of historicism applies fully to the idea of justice, i.e. they undergo steady changes in the process of transforming factors of influence and key causal relationships. The universal meaningful invariant of justice does not exist in principle: it is correct to speak only about its partial version, which extends its powers to a specific historical system of a certain socio-cultural part of the civilized world.

Modern society presents a diverse set of ideas about justice, which are not subject to hierarchy, because they are de facto and instrumentally equivalent. This state of affairs is quite objective, since it is determined by the «diversity» and at the same time possesses amorphous features of socio-cultural, moral and psychological types that form the «face», identity, mass consciousness of a modern society, and which cannot be unified, leveled, canonized, regulated or ignored in a democratic society.

Globalization is one of the leading trends in the modern world, which is associated with an increase in the interdependence between social phenomena, cultures, societies, ways of life, resources, and also has an objective, dynamic and accelerated character. Cultural globalization is a multidisciplinary process that deals with relations between religions and ethnic groups, traditional and contemporary values, traditions, different cultural orientations, lifestyles and consumer preferences.

Key words: genesis of ideas about justice, imperative, socio-cultural reality, meaningful signs, causal relationships, normative function, principle of historicism, trans-historical significance, historical injustice, globalization of inequality.

ЗМІСТ

ВСТУП	15
РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО ДОСЛІДЖЕННЯ СПРАВЕДЛИВОСТІ	27
1.1. Феномен справедливості на терезах соціально-філософських пріоритетів	27
1.2. Взаємозумовленість картин світу справедливості та соціокультурної реальності.....	79
1.3. Ідейно-символічний «дім буття» справедливості	100
Висновки до першого розділу.....	121
Список використаних джерел до першого розділу	124
РОЗДІЛ 2. СПРАВЕДЛИВІСТЬ ЯК СВІТОГЛЯДНИЙ ІНТЕГРАЛ ЛЮДИНИ І СУСПІЛЬСТВА	134
2.1. Образ людини як критеріальний маркер справедливості	134
2.2. Змістовна криза справедливості як результируючий ефект кризи ідентичності	157
2.3. Справедливість у контексті горизонту свободи	178
2.4. Справедливість крізь призму критеріального маркера цінностей	195
Висновки до другого розділу.....	226
Список використаних джерел до другого розділу	230
РОЗДІЛ 3. СОЦІОКУЛЬТУРНІ ІМПЕРАТИВИ СПРАВЕДЛИВОСТІ	239
3.1. Справедливість на терезах пізнавальних підходів	239
3.2. Справедливість в епіцентрі дискурсивних практик	276

3.3. Інтерпретаційне середовище справедливості	316
Висновки до третього розділу.....	356
Список використаних джерел до третього розділу	360
РОЗДІЛ 4. СПРАВЕДЛИВІСТЬ У ДЗЕРКАЛІ ВИКЛИКІВ СУЧАСНОСТІ	369
4.1. Історична (не)справедливість як фактор функціонування суспільства	369
4.2. Справедливість на терезах постмодерну.....	397
Висновки до четвертого розділу.....	437
Список використаних джерел до четвертого розділу	440
ВИСНОВКИ.....	448

ВСТУП

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

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

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

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

Декларативне розкріпачення особистості на рівні суспільного праксису часто набуває ознак образливої залежності від економічних відносин і призводить до численних фрустрацій, котрі здійснюють у край деструктивний вплив на масову свідомість. Реальна дійсність – з усією її жорсткістю, безкомпромісністю й фантазмагоричністю – втрачає онтологічний і екзистенційний статус того, що М. Гайдеггер окреслив поняттям «дім буття». Цілком природно, що люди намагаються всіляко дистанціюватися від такого дисгармонійного статус-кво, сховатися від нього за ілюзіями, жертвами яких стають не лише окремі індивіди, а й суспільство в цілому, стереотипізовані уявлення про фундаментальні регулятиви й спонуки життєдіяльності – зокрема, про справедливість. Тому необхідність комплексного, системного осмислення теоретичної значущості й практичної цінності феномена справедливості на рівні сучасної соціокультурної дійсності не підлягає сумніву.

Зростаюча нерівність за показниками рівня життя, доходів, освіти й здоров'я загострила проблеми соціальної справедливості. Її причини вкорінені передовсім у нерівності можливостей самореалізації широких мас населення. Все більш виразних ознак набуває несправедливість соціального розшарування і низького життєвого рівня. Це загострює соціальні та міжнаціональні конфлікти, робить їх жорсткими і безкомпромісними.

Проблематика справедливості належить до переліку тих вічних питань, які не мають раз і назавжди визначених відповідей, а потребують перманентної, себто трансчасової і водночас конкретно-історичної концептуальної корекції.

Зазначена потреба додатково актуалізується і загострюється в часи докорінних системних перетворень, які відбуваються на рівні суспільно-політичного життя. Оскільки сучасній Україні такі перетворення притаманні в повній мірі, то актуальність детермінативного впливу цінностей на політичне й загалом суспільне буття українського соціуму зразка початку ХХІ століття не лише безперечна, а й значною мірою визначальна.

Ступінь наукового опрацювання проблеми. Фундаментальний внесок в концептуалізацію резонансних аспектів справедливості зробили Дж. Роулз, Р. Дворкін, Р. Нозік, Н. Деніелс, Р. Брандт. Початок комунітаризму як філософській концепції, спрямованій насамперед на розв'язання проблематики справедливості засобом теоретико-концептуальної критики лібералізму, поклали праці У. Кімліки, А. Макінтайра, М. Сандела і Ч. Тейлора, що вийшли друком на початку 80-х років ХХ століття.

Наукові концепції взаємозв'язку справедливості та інших сфер суспільної життєдіяльності викладені в працях таких представників західної філософії, як Т. Адорно, К.-О. Апель, П. Бурдьє, Ф. А. Гайєк, О. Гьоффе, Р. Дарендорф, Ж. Дерріда, Ш. Ейзенштадт, Г. Йонас, А. Кожев, Ж.-Ф. Ліотар, Х. Ортега-і-Гассет, Р. Пайпс, П. Рікер, Р. Рорті, П. Слотердайк, Е. Фромм, О. Шпенглер та інші.

В українській соціально-філософській традиції до осмислення причинно-наслідкових зв'язків справедливості, а також особливостей і закономірностей формування уявлень про справедливість звертались такі дослідники, як Т. Андрущенко, В. Баранівський, Є. Бистрицький, І. Бичко, В. Бех, М. Бойченко, О. Гомілко, В. Горський, С. Кримський, В. Крисаченко, М. Культаєва, В. Малахов, М. Михальченко, В. Муляр, Б. Новіков, В. Огнев'юк, В. Пазенок, М. Попович, Т. Розова, Ф. Рудич, В. Рябченко, З. Самчук, М. Степико, В. Ткаченко та інші.

Серед фахівців, які досліджують уявлення про справедливість у межах загальнофілософського підходу, варто згадати В. Кантора, В. Козловського, В. Печенєва, М. Руткевича, М. Степанянца.

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

Комунікативна парадигма соціальної філософії, котра виникла в результаті лінгвістичного та прагматичного поворотів і пов'язана передовсім з ідеями Ф. де Соссюра, Л. Вітгенштейна, Г.-Г. Гадамера, Дж. Остіна, Дж. Серля, К.-О. Апеля, Ю. Габермаса, П. Рікера, Р. Рорті, істотно трансформувала дискурс справедливості.

Справедливість як світоглядна проблема тісно корелює з методологією гуманітарних наук, яку збагатили представники «філософії життя», феноменології та екзистенціалізму: А. Бергсон, М. Гайдеггер, Е. Гуссерль, М. Мерло-Понті, Х. Ортега-і-Гассет, С. Франк, Г. Шпет, А. Шютц, К. Ясперс.

Класичну рефлексію методів наукового гуманітарного знання, актів розуміння й інтерпретації продемонстрували представники герменевтики та діалогічної філософії: М. Бахтін, М. Бубер, Г.-Г. Гадамер, Ю. Лотман, П. Рікер, Ф. Шлейєрмахер.

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

Теоретико-методологічні підходи до дослідження справедливості істотно утруднені тією обставиною, що проблематика справедливості надзвичайно поліаспектна, тому потребує синхронізованих міждисциплінарних зусиль, а виконати таку вимогу на рівні індивідуального дослідження доволі непросто. Крім того, слід враховувати, що тлумачення різних аспектів справедливості

істотно зумовлене соціокультурними, ментальними, конфесійними, ідеологічними та іншими особливостями й відмінностями, а уніфіковані критеріальні підходи часто не враховують цієї істотної специфіки, внаслідок чого адекватність наукового доробку виявляється сумнівною.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Загальний напрям дисертаційного дослідження є складовою частиною комплексної науково-дослідної теми кафедри філософії Ужгородського національного університету «Духовні цінності: їх природа, закономірності розвитку і функціонування» (номер державної реєстрації 0115U001919).

Тема дисертаційного дослідження «Справедливість як імператив соціокультурної дійсності» затверджена на засіданні кафедри філософії Ужгородського національного університету (протокол № 11, від 30 червня 2015 року).

Мета дисертаційного дослідження полягає в обґрунтуванні соціально-філософської концепції справедливості як імператива соціокультурної дійсності.

Досягнення зазначеної мети зумовлює необхідність вирішення таких **завдань:**

- проаналізувати світоглядну значущість справедливості і зумовленість змістовного рельєфу справедливості конкретно-історичними особливостями соціокультурної дійсності;

- дослідити вірогідність побудови універсального змістовного інваріанта справедливості;

- здійснити комплексний аналіз причинно-наслідкових зв'язків і логіки взаємодії історичних несправедливостей;

- розкрити особливості й закономірності функціонального покликання справедливості;

- окреслити ключові аспекти історичної еволюції уявлень про справедливість;

- з'ясувати значення інструмента критично-рефлексійного мислення для оперування проблематикою справедливості;
- встановити критерії позиціонування суспільства на шкалі справедливості;
- визначити фактори, які слугують для суспільної свідомості трансформаційних і модернізаційних суспільств критерієм відповідності чинної соціальної дійсності канонам справедливості;
- обґрунтувати вплив принципу історизму на генезис уявлень про справедливість;
- виявити принципові відмінності загальнофілософського та соціально-філософського тлумачення справедливості;
- дослідити особливості впливу кризового стану суспільства на формування уявлень про справедливість;
- сформулювати світоглядні критерії, які лежать в основі основної маси концепцій, парадигм і стратегем справедливості;
- уточнити характерні ознаки глобальної несправедливості сьогодення.

Об'єкт дослідження – справедливість як імператив соціокультурної дійсності.

Предмет дослідження – соціально-філософська концепція справедливості як імператива соціокультурної дійсності.

Методи дослідження. Мета і завдання дослідження обумовили вибір теоретико-методологічних основ дисертаційної роботи. Йдеться насамперед про поєднання загальнонаукових та спеціальних методів, залучених з метою забезпечення об'єктивності, обґрунтованості й достовірності наукових результатів. У дисертації широко застосовуються *міждисциплінарний та системний підхід* для адекватного онтологічним реаліям розгляду справедливості як імператива соціокультурної дійсності. *Метод єдності історичного та логічного* увиразнив причинно-наслідковий зв'язок між соціокультурною дійсністю та її відображенням на рівні уявлень про

справедливість. *Історично-генетичний та структурно-функціональний методи* залучені з метою окреслення соціокультурного покликання справедливості. *Філософсько-антропологічний метод* створив необхідні передумови для об'єктивування образу людини, що лежить в основі уявлень про справедливість у межах соціокультурної дійсності конкретно-історичного формату. *Метод каузального аналізу* сприяв виявленню причинно-наслідкових зв'язків онтологічної динаміки справедливості, її наслідків і тенденцій. *Діалектичний метод* забезпечив дослідження факторів, які визначають уявлення про справедливість у розвитку і взаємозв'язку. *Проблемний підхід* використано для структурування й ієрархізації труднощів, з якими доводиться мати справу під час осмислення феномена справедливості, а також задля визначення наслідків і шляхів розв'язання проблемних аспектів. *Метод систематизації* залучено з метою увиразнення аспектів, які визначають особливості й закономірності формування уявлень про справедливість. *Культурологічний і діяльнісний підхід* надали можливість розкрити феномен справедливості крізь призму соціокультурного генезису. *Порівняльно-історичний метод* сприяв розкриттю сутності змістовних ознак справедливості, які були притаманні різним історичним епохам.

Наукова новизна дисертаційного дослідження полягає в соціально-філософській концептуалізації справедливості як імператива соціокультурної дійсності, яка віддзеркалює системну детермінованість уявлень про справедливість визначальними світоглядними і онтологічними пріоритетами соціокультурної дійсності конкретно-історичного формату.

Наукова новизна конкретизується у наступних положеннях, які виносяться на захист:

Вперше:

- концептуалізовано положення про зумовленість змістовного рельєфу справедливості конкретно-історичними особливостями соціокультурної дійсності: варіативність діапазону смислових різнотлумачень

справедливості детермінована насамперед істотністю соціокультурних відмінностей різних соціумів та історичних епох – навіть у межах одного соціуму за різних соціокультурних та історичних умов уявленням про справедливість притаманна різна змістовна ієрархія;

- сформовано концептуальний підхід, згідно з яким універсального змістовного інваріанта справедливості не існує в принципі: коректно вести мову лише про його часткову версію, котра поширює свої повноваження на конкретно-історичну систему буттєвих координат певної соціокультурної ойкумени;

- здійснено комплексний аналіз причинно-наслідкових зв'язків і логіки взаємодії історичних несправедливостей – того живильного середовища, на якому в умовах відсутності історичної сатисфакції проростають і набувають динамічного поширення войовничий націоналізм, радикалізм і екстремізм.

Отримали подальший розвиток:

- експлікація функціонального покликання справедливості як інструмента трансформації соціального хаосу в соціальний космос: відсутність життєдіяльних регулятивів, регламентованих певною світоглядною ієрархією справедливості, призводить до фатальної невизначеності як індивідуального, так і суспільного буття;

- положення, відповідно до якого уявлення про справедливість завжди відштовхуються від певної еквівалентності, а історична еволюція уявлень про справедливість полягає в рухові від буквальної відповідності (у вигляді принципу таліона: око – за око, зуб – за зуб) до відповідності якомога більш поліваріативної;

- теоретичне обґрунтування ключового значення для предметного і об'єктивного оперування проблематикою справедливості інструмента критично-рефлексійного мислення: за відсутності рефлексійного визнання суверенності іншої соціокультурної дійсності апріорі неможливо розраховувати на об'єктивну оцінку уявлень про справедливість;

- концептуальний акцент, згідно з яким кожна соціокультурна спільнота базується на ідейному фундаменті, котрий відображає особливості уявлень про справедливість і слугує для суспільної свідомості своєрідним цілепокладаючим взірцем, а кожне суспільство позиціонується на шкалі справедливості залежно від того, наскільки його ідейно-світоглядні, аксіологічні та політико-ідеологічні пріоритети втілені на рівні практичної життєдіяльності;

- принципове значення для суспільств, що перебувають на трансформаційно-модернізаційній стадії розвитку, високого рівня легітимності влади і чіткого розмежування бізнесу та політики: саме ці фактори слугують для суспільної свідомості критерієм відповідності чинної соціальної дійсності канонам справедливості.

Уточнено:

- соціально-філософську інтерпретацію еволюціонування змістовних ознак справедливості, які хоч і наділені трансісторичною значущістю, проте не є константними в трансісторичному сенсі: на уявлення про справедливість цілком поширюється принцип історизму – тобто вони зазнають неухильних змін у процесі трансформації факторів впливу і ключових причинно-наслідкових зв'язків;

- особливості загальнофілософського та соціально-філософського осмислення справедливості: якщо в основі загальнофілософського тлумачення справедливості перебуває певна еквівалентність, симетрія (причин – наслідкам, покарань – злочинам, дійсного – належному тощо), то соціально-філософська інтерпретація справедливості оперує еквівалентністю, яка має не абстрактно-методологічне, а соціально-прикладне значення;

- концептуальну тезу, згідно з якою істотні труднощі для змістового у виразненні справедливості створює фактор кризового стану суспільства, який призводить до смислової невизначеності й прискореного перегляду смислових параметрів справедливості;

- теоретико-методологічне положення, відповідно до якого в основі будь-якої концепції, парадигми й стратегії справедливості знаходиться критерій відповідності дійсного належного – наскільки дійсне узгоджується з належним, настільки воно відхиляється від панівних у конкретному суспільстві уявлень про справедливість, а отже – й підлягає корекції;

- характерні ознаки глобальної несправедливості сьогодення, ієрархію якого увінчує нерівномірність і незбалансованість соціально-економічного розвитку країн і регіонів світу як результат насамперед нерівності стартових умов глобальної взаємодії.

Теоретичне та практичне значення дослідження визначається тим, що результати дослідження сприяють поглибленому розумінню принципів і закономірностей функціонування уявлень про справедливість, зумовленість такого бачення критеріальною призмою соціокультурної дійсності конкретно-історичного формату. Положення та висновки розширюють світоглядні горизонти для систематизації та ієрархізації світоглядно-аксіологічних, онтологічних, ментальних і герменевтичних особливостей і закономірностей сприйняття справедливості. Одержані наукові результати мають істотне теоретико-методологічне значення, позаяк концептуально увиразнюють соціокультурний феномен справедливості, надають йому критеріальної переконливості.

Наукові результати здійсненого дослідження відповідають вимогам теоретико-методологічної оптимізації національної політики в гуманітарній сфері, придатні для формування стратегем розвитку сучасного українського суспільства. Матеріали і висновки дослідження можуть бути використані при підготовці освітньо-навчальних програм із соціальної філософії, соціальної психології, соціології, політології та культурології.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є результатом самостійної дослідницької роботи. Основні положення та висновки дисертації розроблені автором особисто і знайшли відображення у його наукових публікаціях.

Кандидатська дисертація «Методологічна функція категорії «рівність» при аналізі перехідних процесів у суспільстві» (спеціальність 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії), була захищена у 2005 р., її матеріали в тексті докторської дисертації не використовувалися.

Апробація результатів дослідження. Основні положення та висновки дисертаційного дослідження доповідалися та обговорювалися на засіданні кафедри філософії Ужгородського національного університету, а також на секційних засіданнях низки міжнародних та всеукраїнських науково-практичних конференцій, круглих столів та семінарів, а саме: VII Міжнародної науково-практичної конференції «Філософія та соціологія трансформаційного суспільства» (Сімферополь-Судак, 24-26 травня 2012 р.); Международной научно-практической конференции «Новая наука: от идеи к результату» (Махачкала, 29 марта 2013 г.); Всеукраїнської науково-практичної інтернет-конференції «Педагогічні інновації у фаховій освіті» (Ужгород, 25-30 березня 2013 р.); Міжнародної науково-практичної конференції «Політика і духовність в умовах глобальних викликів» (м. Київ, 2-3 квітня 2014 р.); Міжнародного освітнього конгресу (м. Київ, 12-14 червня 2014 р.); Міжнародної науково-практичної конференції «Філософія людини як шлях гуманізму та гідності у граничному бутті суспільства: підхід філософської антропології як мета антропології» (Київ, 30-31 березня 2015 р.); IV Морозівських педагогічних читаннях «Академічні свободи і автономія університету» (м. Київ, 15-16 квітня 2016 р.); Міжнародної науково-методичної конференції «Філософія формування цілісного світогляду в сучасній освіті» (м. Київ, 27 квітня 2017 р.); Всеукраїнської науково-практичної конференції «Особистість студента та соціокультурне середовище університету в суспільному контексті» (м. Київ 2 червня 2017 р.).

Публікації. Основні положення дисертації відображено у 36 публікаціях, зокрема, в авторській (одноосібній) монографії та 20 наукових статтях, з яких 16 опубліковані в українських фахових виданнях з філософських наук, 4

опубліковані у наукових виданнях України, які включені до міжнародних наукометричних баз, а також 15 – інші публікації.

Кандидатська дисертація на тему «Методологічна функція категорії «рівність» при аналізі перехідних процесів у суспільстві» була захищена в 2005 році. Матеріали кандидатської дисертації у тексті докторської не використовуються.

Структура дисертації. Відповідно до мети та завдань дослідження, робота складається зі вступу, чотирьох розділів (поділених на дванадцять підрозділів), висновків до розділів, загальних висновків та списку використаних джерел (428 позицій). Загальний обсяг дисертації – 456 сторінок, основна частина дисертації – 429 сторінок.

РОЗДІЛ 1.
ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ
СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО ДОСЛІДЖЕННЯ
СПРАВЕДЛИВОСТІ

1.1. Феномен справедливості на терезах соціально-філософських пріоритетів

Багатоманітні аспекти справедливості є предметом дослідження багатьох наукових дисциплін. На сучасну пору соціальна сфера знань напрацювала і теоретико-праксеологічно апробувала широкий спектр концептуально-парадигмальних підходів до осмислення феномену справедливості, по-різному інтерпретуючи співвідношення індивідуальних та структурних, суспільних, культурно-цивілізаційних і глобальних факторів, які справляють детермінативний вплив на виникнення й становлення уявлень про справедливість, на осмислення як дійсного статус-кво у сфері справедливості, так і на деонтологію справедливості, на формування образу справедливості з позицій належного.

Як атрибут і навіть імператив соціокультурної дійсності справедливість об'єктивно й закономірно належить до сфери предметних повноважень соціальної філософії і філософії історії. Якщо дослідницькі ресурси інших дисциплінарних сфер оперують лише окремими частковими аспектами справедливості, то соціальна філософія і філософія історії мають справу з фундаментальними онтологічними і причинно-наслідковими зв'язками справедливості, із феноменологією справедливості в усій повноті її соціальних зв'язків і взаємозумовленостей.

На відміну від класичних підходів, сучасні інтерпретації справедливості зосереджують вістря уваги не на змістовому аспекті суспільного договору, що лежить в основі уявлень про справедливість, а на дотриманні процедур

вироблення і прийняття рішень. У цьому сенсі справедливість постає результатом дискурсивного механізму на кшталт рефлексивної рівноваги Дж. Роулза [68] чи ідеальної мовної ситуації Ю. Габермаса [18; 83].

Відсутність єдності щодо критеріальних ознак справедливості є дещо дивною і алогічною на тлі того факту, що фундаментальні підходи до справедливості були окреслені ще Сократом, Платоном [61] та Аристотелем [4]. В епоху Нового часу найбільший внесок у розробку різних концептуальних аспектів справедливості зробили Т. Гоббс у «Левіафані», Дж. Локк у «Двох трактатах про правління» та Ж.-Ж. Руссо в трактаті «Про суспільний договір». Лейтмотивом цих праць було ототожнення справедливості з угодою (суспільним договором) між індивідами, які діють у раціональний спосіб [69].

Якщо в основі класичних підходів до справедливості лежали в основному договірні аспекти, то сучасні підходи перспективи забезпечення справедливості пов'язують передовсім із дотриманням певної процедури (за аналогією з демократією) та з особливостями прийняття рішень. Це актуалізує аспект як самого прийняття рішень, так і їх передумов у форматі механізмів, інструментів і т. ін. Цілком закономірно, що в такій причинно-наслідковій системі координат істотно зростає роль комунікативних і дискурсивних практик, а також їх теоретико-концептуального віддзеркалення – зокрема, на рівні теорій рефлексивної рівноваги Дж. Роулза та ідеальної мовної ситуації Ю. Габермаса [32].

Серед сучасних праць, які реалізують комунікативно-процедурний підхід до справедливості, насамперед варто виокремити «Теорію справедливості» Дж. Роулза [67], який став класиком цього напрямку. Категорія справедливості, концептуалізована ним, постає предметом справедливого розподілу, субординацією суспільних благ. Суто процедурне (не змістове) визначення справедливості Дж. Роулза вбачає в ній не моральне осягнення блага, а раціональний дискурс взаємної згоди щодо облаштування суспільних інститутів.

На пошуки універсальних процедур досягнення (забезпечення) справедливості скеровані дослідження Г. Левенталя, Дж. Тібо, Ю. Габермаса. На виявленні соціальних підстав справедливості зосередив вістря своєї уваги М. Уолцер. У книзі «Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality» [114, с. 134-135]. він проаналізував одночасність існування в єдиному соціальному просторі світоглядно й аксіологічно відмітних уявлень про справедливість, обґрунтував концепцію множинності сфер справедливості й незвідності їх одна до одної чи до спільного знаменника. Наявність і неусувність конфліктних сфер справедливості Уолцер пояснює багатоманітністю уявлень про справедливість у членів сучасних гетерогенних соціумів.

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

Сучасна гуманітарна сфера істотно детермінована в своїх світоглядно-предметних уподобаннях «лінгвістичним поворотом» рубежу XIX–XX століть, який призвів до підвищеної уваги філософії і науки до ролі мови й мовних практик. Дослідженням форм текстового та соціокультурного смислопокладання на різних етапах розвитку гуманітарної думки займалися Р. Барт, Л. Вітгенштейн, Л. Виготський, В. Гумбольдт, А. Потебня, Б. Рассел, Е. Сепір, Ф. де Соссюр, Р. Якобсон [6; 26; 71; 72].

Напрямок «нарративної філософії» відчутно поглибив розуміння низки мовних феноменів – метафори, риторики, інтертекстуальності. Власне, різноманітні аспекти справедливості утворюють своєрідне резонуюче осереддя сучасної риторики, метафорики та інтертекстуальності.

Значущу роль у розвитку методології гуманітарного дослідження відіграв структурно-функціональний підхід. Проблемами збереження «суб'єктної»

дистанції» і «культурного перекладу» досліджуваних форм і процесів займалися К. Гірц, К. Леві-Брюль, К. Леві-Стросс, Б. Малиновський, М. Мід, В. Пропп, Ф. Хайєк [44; 45; 84].

Тема поліаспектних і непередбачуваних кризових тенденцій у наш час є однією з найбільш резонансних. Згідно з даними Інтернету, різні аспекти проблеми «філософії кризи» так чи інакше присутні в понад 500 тисячах інформаційних повідомлень, а «соціальна та культурна криза» висвітлюється в півтора мільйонах публікацій.

Актуальність кризової онтології і концептуалістики зумовлена тією обставиною, що ця предметна сфера тісно корелює з різними аспектами справедливості – точніше, з порушенням канонів, логіки і буттєвих алгоритмів справедливості [74, с. 116].

Слід визнати, що в сучасному науковому обігу поняття «криза» надзвичайно поширене. В різних предметних сферах воно позначає стан явища, пов'язаний із руйнуванням системи, з виникненням нового, з негативними, деструктивними моментами, з перехідними станами тощо. Можна натрапити на словосполучення: «криза політична», «економічна криза», «криза хвороби», «криза особистості», «криза мистецтва», «криза природознавства», «криза освіти» і т. ін. Криза, як всюдисущий індуїстський бог Шива, «відповідає» за руйнування раніше створеного, проникає в усі пори сучасного суспільства.

У пострадянській філософській думці різним аспектам соціокультурної кризи присвячені праці К. Абульханової-Славської, В. Андрущенко, А. Ахієзера, Є. Бистрицького, П. Гуревича, Б. Єрасова, Б. Кримського, В. Крисаченка, І. Надольного, М. Поповича [1; 3; 12; 30].

Тема кризи з кінця ХІХ сторіччя стає однією з центральних у сфері гуманітарних досліджень. Онтологія кризи пов'язана з глибокими трансформаційними процесами, перехідними станами, більш прискореною ритмікою соціокультурних процесів. Парадигми дослідження зміщуються з вивчення статичної і структури суспільства на динаміку: кризи і перехідні стани;

сучасна криза суспільства розуміється як складне, політемпоральне, інтегральне утворення, що є предметом аналізу різних дисциплін, з використанням різних методологічних засад.

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

Особистість *homo sociologicus* відзначається абсолютною «засоціалізованістю», перевантаженістю соціальними регламентаціями, які індивід повністю інтерналізував, істотно завищивши, переоцінивши їхню справжню цінність. Одне з основних положень ортодоксального соціологізму – фатальна зумовленість життєдіяльності індивіда поліаспектним впливом соціуму. Втім, у такій зумовленості соціологізм особливого фаталізму не вбачає, вважаючи цей *status quo* не лише об'єктивним і закономірним, а й неухильним, безальтернативним.

Еріх Фромм визначав соціальний характер «сукупністю рис характеру, притаманних більшості членів соціальної групи, що виникли в результаті спільних для них переживань і способу життя» [82, с. 265]. Та наскільки б істотною не була соціальна вкоріненість людини, не варто ігнорувати визначальний аспект – «принципову неможливість для суспільства мати право на людину» [82, с. 267]. Кожна людина – це реальність, яку неможливо без фатальних змістовних втрат звести до соціальних відносин і повністю зрозуміти лише із соціального контексту.

Ключовий недолік і основна небезпека соціалізаційного фаталізму полягає в тому, що він позбавляє людину свободи – основного чинника, який убезпечує від індивідуальної і суспільної стагнації, деградації, виродження. Отже, вирішального значення набувають перспективи свободи в епоху суспільства масового споживання, яке часто ще називають історичним періодом латентного тоталітаризму. Зарештою, не має великого значення, що свобода часто залишалася мрією, в кращому разі – індивідуальним інстинктом і «утопічним горизонтом». Її покликання і значення – не вузько інструментальне, а світоглядно-регулятивне, аксіологічне і деонтологічне.

Ідеал рівності як основи соціальної справедливості ґрунтовно розроблений марксистською теорією. У цілому в суспільствознавстві радянського періоду справедливість розглядалася як явище суспільної свідомості переважно з класових позицій, а перспективи досягнення справедливості витлумачувалися насамперед і в основному в логіці класової боротьби. Однак із часом обмеженість класового підходу набула очевидних ознак. Це вимагає подальших рефлексійних зусиль з метою критичного переосмислення концептуальних акцентів попереднього парадигмального підходу [66, с. 12-13].

Соціально-економічні та політичні перетворення часів перебудови істотно актуалізували й загострили проблематику справедливості, надавши їй алармістського звучання. У пострадянській період проблема справедливості стала предметом уваги насамперед таких філософських дисциплін, як етика, соціальна філософія та політична філософія [62, с. 41].

У наш час фактор справедливості здебільшого актуалізується у зв'язку із суперечливими тенденціями етичного, юридичного та економічного характеру, а також у контексті соціально-політичних перетворень, модернізації, глобалізації тощо. Втім, найбільше значення має все-таки зумовленість уявлень про справедливість соціокультурною дійсністю. І тут справа не лише й не стільки в регламентних вимогах соціокультурної сфери, скільки в

багатоманітності соціокультурних полів і в їх значною мірою парадигмальній несумісності, в результаті чого досягнення мети консенсусної чи конвенційної погодженості навіть базових положень теорії справедливості набуває відверто ілюзійних ознак [46, с. 244-245].

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

Здебільшого ментальна призма бачення справедливості перебуває на далекій периферії уваги дослідників. Це некоректно вже хоча б із тієї причини, що ментальна сфера постає універсальною детермінантою, яка здійснює істотний вплив не лише на уявлення про справедливість, а й на решту факторів впливу [47, с. 210].

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

Філософський термін *mentality* своїм походженням має завдячувати англійській філософії XVIII століття. Однак у широкий науковий обіг він був

уведений представниками французької школи «Анналів» Люсьєном Февром і Марком Блоком, які формально запозичили поняття менталітет у Люсьєна Леві-Брюля, проте істотно змінили його змістове навантаження. Зокрема, якщо Леві-Брюль позначав терміном менталітет «пралогічне мислення дикунів», то Февр і Блок – «колективну психологію суспільства на стадії цивілізації».

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

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

І не так уже й важливо, що «лінія Броделя» та «лінія Февра» не знайшли спільного знаменника, не дійшли згоди з приводу співвідношення значущості соціальних структур та ментальності для становлення людства. Консенсус у цьому дискурсі має для ефективності подальших дослідницьких перспектив

другорядне значення, першорядне ж вочевидь відводиться тому факту, що був напрацьований необхідний методологічний, фактографічний і фактологічний матеріал, який дає можливість науковій думці об'єктивно і неупереджено тлумачити перебіг, динаміку, детермінативні фактори генезису – суспільного взагалі й духовного зокрема.

Історія ментальностей привертає увагу до притаманного кожному соціальному середовищу певного типу світосприйняття, стереотипів мислення і ціннісних установок. Філософсько-історична рефлексія щодо явища ментальності відкриває утаємничений формат суспільної свідомості, який часто не надто чітко виражений і експліцитно не завжди вичерпно сформульований. Зокрема, для дослідника ментальності статус головної проблемної інтриги має не філософські, релігійні, політичні чи ідеологічні переконання й доктрини, а той світоглядний ґрунт, на якому відбувається становлення будь-якого типу теоретизування і парадигматики. У центрі уваги – образ світу, який закладений у свідомість кожної соціально актуалізованої істоти культурою, ментальністю, спадкоємністю в широкому розумінні слова і котрий детермінує відповідний тип інтерпретування буттєвості взагалі й ідеологічної буттєвості зокрема [28, с. 81-82].

На думку французького історика і культуролога Філіпа Ар'єса, вимальовуються доволі чітка логіка й закономірність успіху психоаналізу в першій половині ХХ століття та популярності історії ментальностей у другій половині [5, с. 196-197]. «Місце індивідуального позасвідомого, відкритого Фрейдом, нині посідає колективне позасвідоме. Йдеться про той культурний субстрат, який не усвідомлюється або погано усвідомлюється сучасниками, оскільки є чимось самоочевидним (моральні та поведінкові алгоритми, усталені погляди та ідеї, конформізм, табу і т. д.). Маючи на увазі когерентну цілісність ментальних елементів, які кожна епоха «вкладає» в людей, не ставлячи їх про це до відома, історики вживають терміни «ментальна структура» або «картина світу» [36, с. 28-29].

Менталітет – це змістовна система, що складається з трьох жорстко пов'язаних між собою компонентів: 1) цінностей, 2) цілей, 3) сенсу (сукупності сенсів) [24, с. 81-82]. Щільність такого взаємозв'язку пояснює, чому, наприклад, дослідження цінностей за умов ігнорування контекстуальності смислу та цілей виявиться недостатнім. Як відомо, потенціал кожної людини значно вищий актуалізованих дій, намірів та вчинків. Виникає закономірне запитання: чому людина реалізує самі ці, а не будь-які інші наміри та вчинки? Відповідь проста: людина визначає пріоритетність, доцільність того чи іншого кроку саме з огляду на симбіоз цінностей, цілей та сенсів.

Значущість, детермінативний вплив факторів ментального походження на індивідуальну і суспільну буттєвість людини зумовлені спонтанно-латентним механізмом соціальної спадкоємності, який, безперечно, має ментальноподібну природу, застосовує інструментальність першочергово і головним чином ментального типу і виконує значною мірою ментальнотворчу функцію. Це призводить до того, що «загальний характер світосприйняття, стиль життя, мова культури, ментальність, яка притаманна певній людській спільноті, не залежать від соціальних груп чи індивідів. Вони немов «задані» їй» [25, с. 79].

Так культура творить деяку невидиму сферу, те незриме силове поле успадкованої попереднім соціальним та індивідуальним досвідом самоочевидності, стереотипізму й діяльнісного автоматизму, за межі якого люди не в змозі вийти (принаймні на стадії спонтанних буттєвих практик). Вони просто не усвідомлюють і не відчують цих обмежень, регламентацій, табу і нормативів, оскільки знаходяться всередині ментальної та культурної сфери.

Поведінка людини значною мірою формується за рахунок саме невідрефлектованого присвоєння – інтеріоризації – початкового свідомого (усвідомленого) «мисленневого матеріалу» (Denkinhalt). Такою, зокрема, є вся історія етичних норм: сучасні уявлення про морально припустиме чи етично

належне базуються саме на принципах, проголошених у інтеріоризаційних формах (на кшталт: одкровення вище за розум) теологами в пізньоантичні часи.

Ульріх Раульф не розминувся з істиною, коли зауважив, що ментальність – це дещо «не зовсім, не цілком структуроване», деяка схильність, готовність тлумачити поширену буттєву феноменологію за певним стереотипічним алгоритмом і діяти відповідним чином у тих чи інших системах ситуаційних координат. Здебільшого механізм прийняття рішення людиною полягає в такій процедурі: проблемна ситуація або дилема відсилається індивідом на «розпізнання» до символічного досвіду, який «сортує» явища в глибинах ментальності за типологічними ознаками, кожна з яких відповідає певному принципу чи особливості; в результаті людина діє стереотипно, прислухаючись до ментальних рекомендацій. Такий автоматизм дає змогу істотно заощадити ресурси (часові, аналітичні тощо) [64, с. 6-7].

Менталітет, або ментальність, – надзвичайно ємна понятійно-категоріальна субстанція. Це значною мірою пояснює, чому так складно виокремити з надзвичайно широкого набору тлумачень ментальності дефініції найбільш істотні, імперативні й аргументовані [31, с. 94]. Таке завдання впродовж тривалого часу залишається вкрай необхідною процедурою з точки зору дослідницьких та теоретико-методологічних перспектив. Із цих міркувань варто виокремити принаймні найменш суперечливі («консенсусні») уявлення про менталітет:

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

б) менталітет не ідентичний суспільній свідомості; він окреслює лише її специфіку стосовно суспільної свідомості інших соціокультурних ойкумен (ідеться лише про великі групи – етнос, націю чи принаймні соціальний прошарок);

в) менталітет – це сукупність уявлень, поглядів і відчуттів спільнот певної епохи, географічного і соціального середовища, той особливий духовно-психологічний устрій суспільства, який істотною мірою впливає на історичні та соціальні процеси;

г) менталітет інтегральним чином характеризує людей, що живуть в усталеному культурному середовищі; він виявляє особливості формування соціокультурної картини світу, а також регулятивно-спонукальну специфіку такої картини світу;

д) зміст менталітету визначається насамперед і головним чином тими знаннями, якими володіє спільнота. Разом з віруваннями знання складають уявлення про навколишній світ, чим формують орієнтаційно-стереотипічний формат менталітету, задають разом з домінуючими потребами й архетипами ту оригінальну ієрархію цінностей, котра характеризує цю спільноту, складає її своєрідну генотипічну матрицю;

е) поняття «менталітет» найчастіше використовується для характеристики особливостей, специфіки ставлення до тих соціокультурних феноменів, явищ і тенденцій, які мають відмінності від суб'єкта ментальності в національно-етнічних і/або соціальних аспектах. При дослідженні менталітету ключова інтрига пов'язана із виявленням причинно-наслідкових зв'язків і принципів дії ментальних автоматизмів. Ідеться про ті каузальні пружини (чи, іншими словами, глибинну метамотивацію), яка істотно детермінує щонайменше загальний фон реагування на проблемну ситуацію. У цілому ж реагування в таких випадках виявляється здебільшого продуктом поведінкового автоматизму – тим наслідком, категоричною причиною якого є якраз ментальний формат [41, с. 146].

Попри труднощі з рефлексійним виокремленням і переконливим оперуванням ментальністю, її функціональні можливості не просто значні, а й універсалістські: ментальність виявляється у способі (автоматизмах) мислення, в психологічних особливостях, у культурі й віруваннях, традиціях і звичаях. На

неї покладено функції своєрідного, притаманного лише певній соціокультурній ойкумені конструювання світоглядно-аксіологічного, телеологічного і смислового простору. Саме завдяки ментальності відбувається відбір зрозумілого, контекстуально доступного. З цією метою менталітет творить алгоритмічно-стереотипічні картини світу й парадигми, типологічні образи-маркери на кшталт патернів чи артефактів, еталони сприйняття та зразки поведінки.

Як слушно зауважив Ф. Хайєк, звичка сучасної людини мислити про історію та соціум як про дещо «континуальне», є психологічною ілюзією, фікцією. Насправді ж, головним атрибутом історичності та соціальності є не гомогенна й безперервна сукупність цивілізацій, народів, ідей, світоглядних парадигм, аксіологічно-телеологічних пріоритетів і етично-естетичних нормативів, а якісні відмінності – принципово різні мотиви, цінності, творчі сили, причини дій, поняття й образи, за допомогою яких колективна та індивідуальна ментальність виражає себе в ті чи інші епохи [84, с. 93-94].

Із цього приводу надзвичайно перспективним варто визнати аналіз критичного закиду О. Лосева на адресу О. Шпенглера з приводу відсутності в концепції автора «Присмерку Європи» діалектичного методу: «Діалектика виявила б єдність категорій, які входять до структури кожної культури; і саме діалектика з'ясувала б, що кожна культура відрізняється від будь-якої іншої лише особливостями комбінування тих чи інших категорій, притаманних культурі взагалі, культурі як такій» [50, с. 64].

Ментальність визначає сам стиль, спосіб мислення категоріями справедливості. Справедливість корелюється з ментальністю ще й з огляду на афективну орієнтованість, скерованість і акцентованість обох факторів суспільного буття. І для справедливості, і для ментальної функціональності великого значення набуває апелювання до афективного рівня індивідуальної та суспільної буттєвості. Тому не дивно, що обидва явища часто послуговуються

ідентичними або дуже подібними методиками поширення свого світоглядно-аксіологічного, цільового та будь-якого іншого впливу.

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

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

Нарешті, слід визнати, що менталітет «за своїм обсягом значно ширший, ніж національна своєрідність, тому що включає в себе й інші компоненти: класові, релігійні, державно-політичні тощо. Український менталітет – це найбільш загальний фундамент соціокультурного розвитку протягом тривалого періоду історії. Він має також міжнаціональний характер. Споконвіку він формувався зі слов'янського коріння, а в подальшому на нього впливали інші народи» [7, с. 292].

Багатоманітність профільних складових менталітету визначає і пояснює труднощі його комплексного дослідження, осмислення і узагальнення. Але саме в такому осмисленні й узагальненні існує найбільша потреба, бо за його

відсутності стан речей у цій дослідницькій сфері нагадуватиме курйозну ситуація з притчею про трьох сліпців, яких підвели до різних частин тіла слона й спитали, чого торкаються їхні руки. Так от мало того, що відповіді були зовсім різними (хоча йшлося про одного й того ж слона) – на додаток ще й жодна з відповідей не відповідала справжньому об'єкту.

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

Використання філософських, культурологічних, політологічних і соціологічних категорій, споріднених із поняттям «менталітет», виправдовує себе передовсім із міркувань виявлення сутнісної подібності між науковими дефініціями, якими оперують різні дисципліни, що призводить до семантичних різнотлумачень і надання пріоритетного значення різним аспектам, інструментальним можливостям і функціональним обов'язкам.

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

Навіть якщо зазначену тезу й не ставити під прокурорський сумнів принципу верифікації, то все-таки слід констатувати, що вона залишає поза увагою, свідомо чи несвідомо ігнорує дві вкрай важливі обставини. По-перше,

лева частка наукової і в цілому когнітивної привабливості феномена культури полягає не в оперуванні «культурою взагалі» чи «культурою як такою», а врахуванні ментальних відмінностей культур, «особливостей комбінування і акцентування», завдяки яким ми маємо справу саме з багатоманітністю, мозаїчністю, яскравою палітрою культурних типів, культурогенези і культуротворчості, а не з похмурими антиутопіями в стилі Джорджа Оруела і марсіанськими пейзажами на ім'я «культура взагалі».

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

Зазначена характерна особливість істотно ускладнює можливості як теоретичного оперування ментальністю і культурною феноменологією, так і практичного застосування стандартизованих, уніфікованих і універсалізованих методик. Звичайно, такі можливості не виключені в принципі, проте в багатьох випадках доводиться покладатися на знання світоглядних і світоперетворювальних особливостей, стереотипів даної культури і типу ментальності, а не надіятися на «шпаргалку» так званих «універсальних категорій». Це зауваження вкрай важливе і принципове для врахування ментальних основ, передумов, аксіологічних лейтмотивів і телеологічних пріоритетів під час інтерпретації логіки і закономірностей становлення уявлень про справедливість [106, с. 79-80].

Серед дослідників відсутня єдність щодо міри жорсткості детермінаційного впливу ментального середовища на становлення певних

уявлень про справедливість. Деякі фахівці слушно зауважують, що на рівні ідеальної моделі і звичайних формально-логічних канонів кожен різновид ментальності є сприятливим середовищем для становлення тієї парадигми справедливості, для генезису якої функціональний симбіоз ознак цієї ментальності є найбільш придатним, сприятливим для становлення [110, с. 187].

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

Інші дослідники не вважають за доцільне апелювати до ідеальних моделей, а пропонують звернути увагу на суспільний праксис, та тлі якого найчастіше існує менш категорична, аморфніша форма ментального детермінізму. Ідеться про те, що здебільшого будь-яке суспільство (ментальна сфера чи сукупність ментальних сфер) є цілком придатним середовищем для вдалого паралельного функціонування відразу кількох концептуальних уявлень про справедливість [109, с. 204-205].

Ще одна група дослідників наполягає, що між двома вищенаведеними точками зору існує не протиріччя чи принциповість різнотлумачень, а звичайне інтерпретаційне непорозуміння: мовляв, кожному типу ментальності справді відповідає певний тип справедливості, а наявність кількох успішних моделей справедливості за умов одного суспільства пояснюється тим, що такий соціум – не гомогенна, рафінована ментальність, а поєднання, сукупність, симбіоз кількох відносно автономних ментальних форматів, інколи доволі суперечливих і навіть діаметрально протилежних із точки зору культурно-цивілізаційної спрямованості. Іншими словами, багато з тих суспільств, котрі

політично й інституційно становлять унітарну й неподільну єдність, під кутом зору ментальної типології є симбіозом кількох сегментів, кожен із яких – природно – надає переваги відповідній версії справедливості (тільки їй або головним чином їй) [113, с. 312-313].

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

Ще один дослідник, теоретичні здобутки якого лягли у фундамент теорії ментальностей, слушно констатував: «Кожен народ володіє душевним устроєм настільки стійким, що його можна уподібнити анатомічним особливостям; саме від цього устрою походять почуття народу, його думки, інститути, вірування і мистецтва» [43, с. 97-98].

Із Гюставом Лебоном можна посперечатися хіба що з приводу міри статичності, усталеності й непорушності ментального формату народів і суспільств – такий ментальний каркас насправді хоч і доволі стійкий, проте все ж перебуває у сфері впливу принципу розвитку, а тому неухильно підлягає змінам, переакцентуванню наголосів на ті структурно-функціональні атрибути ментальної багатоманітності, які зазнали корекцій соціокультурним досвідом.

Утім, зміни ці потребують закріплення часом, а тому відбуваються повільно, стають очевидними в найбільш динамічних випадках упродовж десятиліть. Таким чином, для конкретної дослідницької процедури, фіксованої в часі, ментальний формат будь-якого суспільства є цілком сталим і функціонально стабільним. У цій особливості слід шукати витoki каузальності уявлень про можливість інтерпретувати ментальність як константу з високим ступенем наукової об'єктивності, відповідним чином моделюючи її вплив на

перебіг іншої – зокрема, справедливої – процесуальності, котра відбувається під істотним детермінаційним впливом ментального формату конкретно-історичного суспільства.

На думку Лебона, саме агрегат ментальних особливостей складає ту реальність, яку дослідник і масова свідомість у цілому позначають терміном «національний характер». Сукупність таких ментальних особливостей формує певний «середній тип», що надає змогу виокремлювати народи, розрізняти їх між собою. Зокрема, «тисяча французів, англійців і китайців, узятих в довільному порядку, звичайно, відрізняються один від одного: однак вони володіють деякими притаманними відповідно французам, англійцям і китайцям загальними властивостями, які дозволяють відтворити ідеальний тип відповідного етноса і народу. Такий ідеальний тип аналогічний ідеальному типу натураліста, коли той у загальних рисах змальовує собаку або коня» [43, с. 101].

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

На протиположному поширеному уявленню про те, що характер – це друга доля людини, Лебон стверджував, що характер – це перша доля; власне, доля як така кожного індивіда і кожного народу. Варто визнати: така аргументація не позбавлена переконливості: «Характер народу, а не його розум визначають перипетії історичного становлення. Вплив характеру – надзвичайно могутній

фактор у житті народів, у той час як вплив розуму значно слабший. Зокрема, римляни часів занепаду мали надзвичайно витончений розум, однак втратили такі характерологічні ознаки, як наполегливість, завзятість, безкомпромісну повагу до законів, готовність піти на безпрецедентні жертви в ім'я ідеалу. Саме ці властивості лежали в основі величі їхніх предків, а втрата властивостей поступово і неухильно призвела до втрати величі. Так само лише завдяки характеру 60 000 англійців владарювали над 250 мільйонами індусів, хоча чимало індусів не поступалися англійцям за розумовими здібностями, а деякі навіть переважали. Наявністю гігантської колоніальної імперії англійці мають завдячувати виключно своєму характеру. Зрештою, це твердження є коректним не лише у випадку англійців: саме завдяки характеру, а не розуму суспільства, релігії та імперії були не лише засновані, а й успішно функціонували впродовж тривалого часу» [43, с. 110].

Гюстав Лебон заперечував економічний та соціальний детермінізм у статусі визначальних чинників поведінки окремої людини, соціальних прошарків, народів і цивілізацій. Він був прихильником расової теорії, повсякчас наполягаючи, що під час принципового сенсожиттєвого вибору чи необхідності зробити якийсь рішучий крок (перейти Рубікон) у людині – незалежно від її індивідуального чи суспільного формату, економічного чи соціального становища – спрацьовує передовсім і головним чином саме расовий чинник. Між іншим, якщо абстрагуватися від расової форми, то змістовні, семантичні ознаки расового фактора практично збігаються із сучасним тлумаченням ментальності [108, с. 307].

Еволюцію, соціально-історичну долю народу, на переконання Лебона, визначає його «душа» – та субстанція, яка є результатом симбіозу домінуючих у середовищі певної раси (ментальному середовищі) ідей і почуттів, світоглядних стереотипів і етичних нормативів. Ієрархію ж «природної вищості» слід вибудовувати, вдаючись до послуг критерію якості думки – критичної та в цілому рефлексійної, котру продукує той чи інший народ

(соціум, соціальний прошарок тощо): зокрема, первісні та нижчі раси, за концептуальною тезою Лебона, відрізняються саме неспроможністю продуктивно й критично мислити, нездатністю до асоціативних, аналогічних і порівняльних мисленневих процедур; вищим же расам (ментальним ойкуменам) – навпаки – притаманний високий рівень асоціативності, критичності й евристичності думки.

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

Пріоритет характеру над розумом Лебон витлумачує у такій аргументаційній послідовності: розумові якості є надзвичайно мобільними (рухливими й нестійкими) – вони істотно корелюються і видозмінюються залежно від впливу виховних, освітніх та інших соціальних процедур і практик, які соціум через свої профільні інститути застосовує з метою забезпечення напрямків суспільного становлення; що ж стосується рис характеру, то вони майже завжди вислизують із-під зовнішніх впливів – виховання й освіта ефективно діють на них лише тоді, коли натрапляють на індивідів, не обтяжених вольовими атрибутами. Однак, по-перше, інфантильні натури хоч і доволі часто зустрічаються серед окремих індивідів, проте майже ніколи – на рівні всього народу, по-друге, невольовий особистісний формат узагалі

заперечує наявність характеру, оскільки воля вважається значущою складовою будь-якого реально структуризованого, зрілого характеру.

Крім того, як зазначає Лебон, «досягнення розуму відносно легко передаються від одного народу до іншого. Якості ж характеру не можуть передаватися. Це ті незмінні субстанційні елементи, які дають можливість розрізняти психічний статус вищих народів. Відкриття, які зобов'язані розуму, складають загальне надбання людства; переваги ж або недоліки характеру складають виключно надбання того чи іншого народу. Це – непорушна скеля, об яку хвиля повинна бити з дня у день протягом століть, аби обтесати її контури» [43, с. 109-110].

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

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

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

Генрі Хоум зауважив, що існує безліч тематичних, аспектичних, факторних зрізів ментальної диференціації соціальної дійсності, а відтак – і детермінованої нею смислової диференціації вербального світу. Хоум пропонував у дослідницькому плані зануритися ще глибше – перейти від дослідження ментальних відмінностей тлумачення слів до вивчення відмінностей ментального сприйняття звуків, котрі формують своєрідний будівельний матеріал, виявляються засобом, інструментом переведення слів із площини потенційної в актуальну.

Ось типовий зразок його аргументації: «Різні нації мають різну уяву про різкість чи ніжність звуків; зокрема, звук, який італійцю здається різким і неприємним, північному вуху може здатися ніжним; тут нема загального мірила, тому не може бути й підстав для надання переваги чомусь одному. З цим справа подібна до поведінки і манер: для одного народу характерні відвертість і щирість, розкутість у висловах і вчинках; для іншого ж пріоритетом є ввічливість, стриманість і прихованість усіх почуттів, які можуть когось образити; кожному з них неприємні манери іншого. Зніжену людину ображають найменші вияви тієї суворості, яку жорстка людина вважає мужністю; для зніженого слуху неприйнятна різкість слів, які звучать не більш, ніж енергійно, для тих, хто звик до висловів жорсткіших. Чи впливає з цього необхідність облишити як безплідну будь-яку думку про порівняння мов з точки зору їхнього звучання? Ні, адже можна й треба робити в цьому напрямку необхідні кроки, хоча на остаточне розв'язання проблеми надіятися важко» [86, с. 320-321].

Іполит Тен здійснив порівняльний аналіз германського та романського ментальних типів – зокрема, їхнього детермінаційного впливу на інтелектуальну, мистецьку і в цілому креативну сферу індивідуальної, групової і суспільної діяльності. Аби адекватно зрозуміти та належним чином оцінити видатний феномен неперевершених мистецьких творів політично роздробленої Італії початку XVI століття, Тен пропонував враховувати щонайменше два

каузальних аспекти: високий рівень розуміння культури сучасниками Мікеланджело і Рафаеля, а також різючі відмінності стану справ у цій сфері в Італії від решти Європи. З метою ілюстрації своєї думки Тен наводить приклад Німеччини: «Нема іншої країни, де ви зустрінете таку схильність до високих абстрактних теорій. Це – батьківщина метафізики і систем. Однак таке переважання високого інтелектуалізму негативним чином позначилося на пластичних мистецтвах. Німецькі живописці підкоряють фарбу і форму думці: їхні твори – суцільний символ; вони малюють на стінах якийсь курс філософії і історії, і якщо ви опинитеся в Мюнхені, то побачите, що найвидатніші з них – просто філософи, які випадково заблукали серед живопису» [77, с. 83].

Ще різючіше Тен змальовує відмінність італійського ментального типу від англійського. Характеризуючи взаємини британців зі світом мистецтва, автор «Філософії мистецтва» розпачливо констатує: «Смак, властиво, відсутній; почуття красивих форм і вишуканих кольорів тут є лише плодом виховання, якимось тепличним апельсином, з неймовірними труднощами вирощеним в оранжереї – здебільшого кислим і прогірклим» [77, с. 84].

Ментальні основи розвитку етнічних спільнот, ментально-етнічна парадигматика світоглядного й світоперетворюючого ґатунку складає поважне наукове завдання, проблемна актуальність якого залишається на найвищому щаблі з часів «весни народів» 1848 – 1849 років. Зокрема, за часів державної незалежності у працях вітчизняних дослідників значного розвитку, розголосу, поглиблення й систематизації набула проблематика ментальних атрибутів українського суспільства.

Зі зрозумілих причин цей напрям досліджень є новим для суспільної думки України, а тому характеризується двома особливостями: підвищеною увагою до себе та неухильними проблемами зростання, тобто помилками, зумовленими браком часу, необхідного для глибоких і зважених рефлексій. За іронією, одне з перших видань [78], присвячене цій проблематиці, виявилось найповнішим, структурно і змістовно найбільш збалансованим. Зрештою,

навіть за наявності таких не надто сприятливих для дослідницької динаміки особливостей заперечувати теоретичні здобутки нового напрямку не слід.

До переліку базових особливостей політичного менталітету українства найчастіше відносять інтроверсійність, кордоцентричність, екзистенційний індивідуалізм, егоцентризм, ескапізм (ілюзорне мрійництво), світоглядну провінційність і невибагливість, консерватизм, соціальний егалітаризм, аполітичність, анархічність і т. ін. Драматизм і трагедійність історичного становлення зумовили переважання в українському ментальному середовищі світоглядного егалітаризму над ідеєю державної незалежності як необхідної передумови національної свободи. Іншими словами, український менталітет протягом усієї історії становлення здебільшого віддавав перевагу ідеї рівності, а не свободи.

Втеча від свободи – до природи чи в кордоцентризм – може тлумачитися як наслідок і своєрідна соціально-психологічна компенсація державної, політичної і в цілому історичної упослідженості, неповноцінності: не маючи можливості для соціально-історичної суверенізації, український тип ментальності шукав і знаходив такі форми суверенітету, які не залежали від зовнішніх політичних, ідеологічних та світоглядних регламентацій. Виконуючи вкрай необхідну адаптативну та психотерапевтичну функцію, інтровертивний індивідуалізм українства водночас, як влучно зазначав Дмитро Донцов, був очевидним «пораженством», закріпленням історичної окраденості й упослідженості на рівні узвичаєних стереотипів та нормативів життєдіяльності [56, с. 104].

Як аргументовано систематизував Мішель Фуко, в основі глибинних структур людського розуму лежать бінарні опозиції («чорне/біле», «внутрішнє/зовнішнє», «суб'єкт/об'єкт», «добро/зло», «панування/підкорення», «центр/периферія», «Захід/Схід», «чоловіче/жіноче» тощо). Вони найлегше засвоюються свідомістю і взагалі формують світоглядний каркас як індивідуальної, так і масової свідомості. Звичайно, будь-яка свідомість (окрім

української, неповноцінної) не обмежується лише бінарними опозиціями, трипарними опозиціями чи взагалі опозиціями, а має у своєму інструментальному активі чимало інших світоглядно-ідентифікаційних засобів, однак усі вони – надбудова над фундаментом саме бінарних опозицій. Тому найефективнішими епістемами («призмами бачення» – за влучним висловом Мішеля Фуко) виявляються ті, що вибудовані за принципом опозиційності взагалі й бінарної опозиційності зокрема.

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

Правду кажучи, культура – це основа менталітету, його еквівалент. Менталітет кожного соціуму є похідним від культури в її широкому розумінні – як сукупності філософії, історії, релігії, науки, освіти, мистецтва і т. ін. З цього приводу Ернст Кассілер слушно зауважував: «Пізнання, мова, міф і мистецтво – всі вони поводять себе не просто як дзеркало, котре відображає образи буття – внутрішнього та зовнішнього – такими, якими вони на нього потрапляють. Вони є не індіферентним посередником, а найімовірніше джерелом власного світла, умовами бачення, основами будь-якої смислотворчості» [39, с. 186].

Менталітет – це спільне світоглядне оснащення представників певної культури, що дає змогу інтегрувати хаотичний потік різноманітних вражень у певне світобачення. Категорія менталітету взагалі немислима поза такою

імперативною ознакою, як культурна селективність і спадкоємність. Адже сам факт накопичення досвіду багатьма генераціями якраз складає альфу та омегу ментальних азимутів будь-якого явища. Тому теорія ментальностей намагається досягнути логіку такого селективного відбору, виявити закономірності певних типів світогляду і світоперетворення, аргументовано довести взаємозв'язок і контекстуальність сутнісних компонентів ментальності – вірувань та переконань, фобій та готовності зробити екзистенційний вибір і т. п.

Оскільки самим носієм менталітету ментальна структура здебільшого не може бути сформульована і відрефлектована об'єктивним чином, то, власне, й виникає потреба у «відстежуванні» менталітету «ззовні» – бажано засобом стрункої теорії ментальностей, яка володіла б досконалим дослідницьким інструментарієм і ефективними методиками. На жаль, досі така теорія не має в своєму активі несуперечливих і бездоганних із точки зору аргументованості дослідницьких процедур. Більше того: якщо протягом 60-70-х років ХХ століття мова йшла про спільну для будь-якого *ментальність*, то, починаючи з 80-х років, усе частіше йдеться про різноманітні *ментальності* одного й того ж суспільства. Проблематика ментальності все більше сегментується, набуває калейдоскопічних принципів і форм, що істотною мірою утруднює можливості зведення її до спільного знаменника загальноприйнятних висновків і пропозицій.

Проблематизуються навіть смислові параметри ментальності в цілому, а вони, як відомо, складають лише початкову стадію наукового оперування аспектом ментальності. «Ле Гофф запропонував змиритися з аморфністю і двозначністю поняття ментальності, саме в ній вбачаючи багатство і багатозначність, співзвучні об'єкту дослідження. Однак це не зупинило спроб якомога точніше визначити ментальність, «алгоритмізувати» її. При цьому кількість різнотлумачень з приводу поняття «ментальність» з часом не сходить нанівець, а лише зростає» [42, с. 9-10].

Зрештою, один аспект набув самоочевидної прозорості: категорія «ментальність» має міждисциплінарні основи і специфіку, а тому вона може бути адекватно й ефективно викладена в системі сучасного наукового знання лише в разі застосування адекватних дослідницьких процедур – тобто внаслідок поєднання зусиль усіх причетних до цієї проблематики галузей знання. Альтернативи комплексності й системності в цьому випадку не існує.

Істотно детермінований культурою, менталітет водночас здійснює зворотний вплив на культурне середовище, істотно коригуючи і скеровуючи його становлення у пріоритетних напрямках. Не випадковим з огляду на зазначені особливості є генезис уявлень про ментальність, її значущість для соціокультурної структуризації. Зокрема, якщо з 60-х років ХХ століття намітилася чітка тенденція тлумачити «міру людяності» історії крізь призму першочергово ментального фактора, то до середини 80-х років недостатність менталістської орієнтації антропології набула ознак домінуючої точки зору.

Річ у тім, що поведінка людей значною мірою визначається тими нормами, зразками, світоглядними стереотипами і цінностями, які визнані в певному суспільстві належними, узвичаєними, конче необхідними. Це, в свою чергу, означає, що колективна ментальність на кшталт соціальних інститутів є втіленням регламентованої необхідності, а отже, у деякому сенсі – несвободи та антигуманізму. Зазначене розуміння призвело до того, що ментальна каузальність, заданість усе більше втрачала своїх прихильників і симпатиків, поступаючись місцем унікальності одиничного особистісного досвіду, феноменам індивідуального, екзистенційного вибору і т. ін. Погляди дослідників значною мірою переорієнтувалися, переакцентувалися на ті явища, які «роблять можливим неможливе», а саме: живлять альтернативу історії, каузальності й заданості, формують високі зразки життєподолання, заснованого на людській гідності, честі й благородстві.

Як аргументовано з'ясовує Ірина Грабовська, «ідеї на рівні ментальності – це не завершені в собі, народжені індивідуальною свідомістю духовні

конструкції, а сприйняття ідей певним соціальним середовищем, сприйняття, яке несвідомо і безконтрольно видозмінюється» [25, с. 79]. Ментальність не належить до сфери філософської, логічної, етичної чи ідеологічної систематики, а формує відносно автономний рівень суспільної свідомості.

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

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

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

розмежувальної процедури індивід вживає щодо проблемної (контраверсійної, контрадикційної, суперечливої тощо) ситуації саме такі дії і поведінкові кліше, які знаходяться в межах «поведінкового коридору», передбаченого цим типом стереотипів і автоматизмів суспільної дії.

Таким чином, ментальність виконує функцію своєрідного конвеєра з розфасування інформаційних потоків, що надходять на адресу індивіда. Внаслідок віднесення інформаційного об'єкта до певної стереотипної ніші відбувається відповідний тип, стиль, спосіб реагування суб'єкта на інформаційний привід. Подібний метод за своєю суттю є дещо спрощувальним і редуccionістським (а відтак – і недосконалим), проте такий недолік слід визнати незначним порівняно з перевагою істотного заощадження інтелектуальних, енергетичних, часових та інших ресурсів індивідуальної та масової свідомості.

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

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

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

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

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

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

По-сьоме, ментальності притаманне мультиформатне відтворення. Одним з її істотних форматів протягом попередніх двох століть була і продовжує залишатися нині ідеологія. До факторів взаємної залежності і кореляції ментальності та ідеологічної дійсності слід віднести першочергово такі аспекти:

а) подібно до ідеології ментальність також певним чином схематизує і стереотипізує картину світу і реагування на неї засобом певних стереотипів і шаблонів поведінки. Висловлюючись у термінах біхевіоризму, ментальність постає тим механізмом, який у відповідь на певний стимул (у формі інформаційного приводу, проблемної ситуації тощо) забезпечує прийняття відповідної реакції (констатаційної, рефлексійної, пропозиційної і т. ін.);

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

По-восьме, оскільки ментальність зумовлює преференції для певних світоглядних напрямів і значною мірою визначає як перспективи виникнення, так і динаміку актуалізації, становлення в цілому того чи іншого аксіологічного потенціалу, то необхідно виявляти субстанційні ознаки й закономірності дії ментальності.

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

ментальне середовище сутнісно подібні до сидіння на цукровому троні під зливою.

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

Культурні прескрипції вмонтовуються в менталітет людини чи не на генетичному рівні. Ментальна багатоманітність народів, культур і цивілізацій пояснюється відмінностями на рівні їх колективного несвідомого, яке істотно детермінує духовні особливості й цільові пріоритети спільноти. Архетипи як маніфестації колективного несвідомого слугують кореневою системою менталітету. Вони задають основні змістовні й цільові параметри світосприйняття. Це – статична складова менталітету. Динамічну ж складову віддзеркалює культура. З одного боку, менталітет постає результуючим ефектом культури, а з іншого – він сам є глибинним джерелом, резервуаром, яким потенціал культури живиться і набуває конкретно-історичних ознак.

Значним проблемним фактором є нееквівалентність менталітетів, внаслідок чого втрачають виразність і значущість смислової й аксіологічної ієрархії ментальної сфери іншого типу. А що стосується семантично-модальнісних нюансів і відтінків, то вони загалом опиняються на далекій периферії уваги істотно відмінного менталітету.

Як аргументовано доводить Філіп Ар'єс, «ментальність виражає повсякденний формат колективної свідомості, не цілком відрефлектованої і не

систематизованої за допомогою цілеспрямованих зусиль теоретиків і мислителів. Ідеї на рівні ментальностей – це не породжені індивідуальною свідомістю завершені в собі духовні конструкції, а сприйняття таких ідей певним соціальним середовищем, сприйняття, яке їх несвідомо й безконтрольно видозмінює» [5, с. 2].

Неусвідомленість або неповна усвідомленість є однією з важливих ознак ментальностей: «У ментальності розкривається те, про що досліджувана історична епоха зовсім не збиралася та й не була в змозі повідомити, і ці її мимовільні послання, зазвичай «невідфільтровані» й нецензуровані в свідомості тих, хто їх відправив, тим самим позбавлені навмисної тенденційності. У цій особливості ментальності закладена її величезна пізнавальна цінність для дослідника. На цьому рівні вдається відчутти те, про що не можна дізнатися зі свідомих висловлювань» [5, с. 2].

П. Гуревич погоджується з таким концептуальним акцентом, поклавши його в основу своєї парадигми ментальності як типу кожної повноцінної культури на певному етапі історичного розвитку, а саме: коли наявний певний історичний досвід і культурна тяглість, спадкоємність [29, с. 26-27]. Схожий концептуальний підхід притаманний також А. Гуревичу, який зауважив, що соціального суб'єкта можна уявити поза впливом ідеології, але не ментальності, яка такою імперативністю латентно генерує своєїрідну «функцію несвободи».

Ментальність так чи інакше, з більшою чи меншою достовірністю репрезентує зміст культури. Її характерна особливість полягає в тому, що вона утворює «деяку невидиму сферу, світоглядна і стереотипна гравітація якої не дозволяє її носіям вийти за її межі. Причому, ті, хто перебувають усередині ментальної і культурної сфери, не усвідомлюють і не відчують таких латентних обмежень, вважають їх добровільним волевиявленням, втіленням природних потреб та інтересів» [27, с. 51].

На рівні ментальності концентрується спосіб мислення і світосприйняття суб'єкта, яким може бути як окремих індивід, так і будь-яка сукупність

індивідів, споріднених за критерієм способу мислення і світосприйняття. Ментальність виконує функцію своєрідного конвеєра з розфасування інформаційних потоків, що надходять на адресу індивіда. В результаті віднесення інформаційного об'єкта до певної стереотипної ніші відбувається відповідний тип, стиль, спосіб реагування суб'єкта на інформаційний привід. Подібний метод за своєю суттю є дещо спрощувальним і редуccionістським (а відтак – і недосконалим), проте такий недолік слід визнати незначним порівняно з перевагою істотного заощадження інтелектуальних, енергетичних, часових та інших ресурсів індивідуальної та масової свідомості.

Якщо ідеї виробляють і висловлюють лише окремі особистості, то ментальність – «невід'ємна якість ледве не кожної людини соціуму, її потрібно лише вміти вловити. Доти «мовчазна більшість», практично виключена з історії, виявляється здатною заговорити мовою символів, ритуалів, жестів, звичаїв, вірувань, забобонів і повідомити історика принаймні децицію духовного універсуму» [5, с. 2].

Здебільшого дослідники структурують національний менталітет за змістом на три елементи: національний дім, духовна культура народу, історична доля народу. Зазначені цінності одночасно є певними рівнями осягнення індивідом культурного космосу свого народу. Істотна особливість менталітету загалом і національного менталітету зокрема полягає в його латентному впливі на всі сфери життєдіяльності. Наприклад, «чи повинні ми бути завжди доступні для тих, хто дзвонить нам? Чи хочемо цього? Як показало дослідження, проведене Нюрнберзьким інститутом маркетингових досліджень GfK, жителі різних країн по-різному оцінюють, наскільки важливо для них завжди і всюди залишатися на зв'язку. У Німеччині, наприклад, згідно з дослідженням, більшість власників мобільних телефонів і смартфонів не бажають бути доступними цілодобово. Лише 16% німецьких учасників опитування заявили, що надають постійній доступності абонента велике значення.

Загалом у світі близько 42% хочуть бути завжди досяжними по каналах мобільного зв'язку. Вкрай важливо постійно перебувати «на зв'язку» для жителів Росії та Китаю. У цих країнах 56% респондентів погодилися з твердженням «Потрібно завжди і всюди бути доступним». Не бачать такої необхідності лише 6% російських і 3% китайських учасників опитування. Також чимало adeptів постійної доступності в Туреччині (53%) та Мексиці (50%). Набагато менше – близько третини опитаних – вважають правильним ніколи не вимикати мобільний телефон у Польщі, США, Бразилії, Італії, Аргентині, Південній Кореї, Франції. А ось перевагу противників над прихильниками постійної мобільної досяжності опитування виявило в Канаді, Швеції, Нідерландах [89].

Німці не надають великого значення постійній доступності. За оцінкою експертів, вони демонструють здорове ставлення до мобільних комунікацій. Лікарі вже давно застерігають про шкоду режиму постійної готовності до спілкування за допомогою мобільного телефонного зв'язку, електронної пошти та SMS. Річ у тім, що стрес, який супроводжує таке спілкування, підвищує ризик психічних захворювань. «Постійна доступність абсолютно шкідлива для здоров'я, оскільки ми позбавляємо себе можливості відключитися і розслабитися» – пояснює Юлія Шарнхорст [89].

У міжнародному порівнянні розподілу відповідей за віковими групами дослідники з GfK виявили найбільшу кількість прихильників постійної мобільної доступності серед людей вікової категорії 30 – 39 років. Майже кожен другий у цій віковій категорії прагне бути завжди й усюди досяжним по мобільному зв'язку. Молодші вікові групи теж поділяють цю думку: близько половини двадцятирічних і стільки ж тинейджерів. А от літні люди вбачають набагато менше необхідності в постійній доступності. У віковій групі 50-річних користь від постійної готовності вийти на зв'язок убачають лише 33% опитаних, а серед 60-річних ця частка становить 29%.

Національні особливості мобільної комунікації значною мірою залежать від традицій і способу життя в тій чи іншій країні. «У одних народів родинні зв'язки відіграють велику роль і коло знайомих набагато ширше. У таких народів на весілля, наприклад, збираються сотні гостей, – вказує Юлія Шарнхорст. – В такому середовищі й очікування від активності в соціальних мережах відповідні» [89].

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

Як іронічно зауважив Річард Докінз у книзі «Бог як ілюзія», коли нав'язливі ілюзії з'являються в однієї людини, то це вважається божевіллям, а коли вони набувають ознак пандемії, то таке явище отримує статус релігії. Загалом фактор ілюзій здійснює амбівалентний, а інколи й парадоксальний вплив на перспективи досягнення мети: з одного боку, відсутність ілюзій скорочує шлях до мети, а з іншого ж боку – часто змушує відмовитись від досягнення мети.

Стереотипи є ілюзіями, які на рівні суспільної свідомості пройшли процедуру канонізації у статусі «тривіальних істин». Їх можна подати у вигляді усталених схем сприйняття соціальної дійсності. Цей автоматизм повсякденного мислення і світоглядного схематизму Е. Гуссерль влучно назвав «ідентичністю звичок». Позаяк стереотипи істотно спрощують полегшують смислову навігацію в умовах швидкоплинної дійсності, то вони вкрай необхідні в багатьох життєвих ситуаціях. Зазначений аспект Бернхард Вальденфельс переконливо виклав у книзі «Повсякденність як плавильний тигель раціональності» [17, с. 422-423]. Утім, стереотипи не позбавлені недоліків, оскільки вони часто занадто схематизують і спрощують реальну картину світу, підганяють її під певний шаблон, тобто людина дивиться на світ крізь своєрідні

окуляри й замість дійсності бачить лише етикетки, гасла і лінійну причинно-наслідкову зумовленість.

Для перших антропологів було звичною справою порівняння всіх культур зі своєю, яку вони обов'язково вважали найбільш передовою. Як довів у книзі «Народні звичаї» Вільям Грем Самнер, «етноцентризму притаманні підозри та перестороги щодо інших груп та їх представників» [111, с. 96]. Однак, як зауважив той же Самнер, коєктне уявлення про ту чи іншу культуру можна скласти лише на основі об'єктивістського і транчасового аналізу її цінностей і її власної соціальної та історичної контекстуальності. Така точка зору віддзеркалює концептуалістику культурного релятивізму. Читачі книги Самнера були приголомшені, дізнавшись, що людоїдство і дітовбивство мали глибинний сенс у тих суспільствах, де практикувалися подібні звичаї.

Цю тезу поглибив фундатор теорії крос-культурного аналізу Джордж Пітер Мердок, який переконливо обґрунтував тезу, згідно з якою кожна культура оперує власними патернами – тобто канонами, зразками, взірцями [55, с. 402-403]. При цьому змістовна й аксіологічна відмінність між патернами різних культур може бути настільки істотною, що базисні маркери кожної культури на кшталт добро/зло, прекрасне/потворне і т. ін. сприймаються з точністю до навпаки. Така несумісність є результатом тривалої соціокультурної еволюції, яка відбувалась за різними напрямками. Чим більше складових такої еволюції і чим довше вона тривала, тим вища вірогідність принципових культурних відмінностей. Під «культурними відмінностями» в даному разі слід розуміти широкий діапазон життєдіяльнісних факторів – світоглядних, аксіологічних, етичних, естетичних, деонтологічних тощо.

Наступний концептуальний крок у цьому напрямку зробила Рут Бенедикт, яка наполягала на двох імперативних вимогах: по-перше, кожен культуру можна коректно зрозуміти лише в контексті її сутнісних ознак, пріоритетів, преференцій і причинно-наслідкових зв'язків, по-друге, її слід розглядати як єдину цілісність – тобто по можливості максимально комплексно,

системно, без вівісекцій. Така потреба зумовлена тією обставиною, що практично жодна цінність, ритуал і стереотип конкретно-історичної культури не можуть бути зрозумілі адекватно (тобто в єдності причинно-наслідкової зумовленості), якщо розглядати їх окремо.

Стереотипи здійснюють функцію стабілізації суспільства, врівноважуючи прагнення людини до варіативності та різноманітності. Однією з основних функцій стереотипу визнається функція асиміляції нової інформації. Стереотипи є універсальними комунікативними одиницями, що забезпечують процеси спілкування членів соціуму. Існування усталеної системи стереотипів у структурі свідомості індивідів детермінується світоглядними передумовами, пов'язаними з необхідністю забезпечення стабільності життєдіяльності за допомогою захисту концептуальної картини світу. У межах конкретно-історичного соціуму при всіх можливих відмінностях можна говорити про деяку подібність інваріантної частини картини світу продуцента і реципієнта, де основною одиницею є конвенційний стереотип у вигляді діяльнісно орієнтованого знання.

Як влучно зауважує В. Юлов, «стереотипізація знань у формі переконань має як негативні, так і позитивні наслідки. Останні обумовлені необхідністю збереження цінного змісту свідомості, яка породила відповідні структури (пам'ять тощо). У кожного індивіда діє механізм психологічного захисту значущих для нього знань. У креативних же особистостей він ослаблений, в силу чого вони виявляють підвищену когнітивну відкритість новому. В цілому таке припущення можна прийняти, але щодо світоглядних переконань слід внести уточнення. Захист світогляду від критичних змін може набувати форми свідомого відволікання від зв'язку між ним та науковим відкриттям. Хоча часткові новоутворення суперечать переконанням вченого, він може ігнорувати їх невідповідність. Замість взаємодії двох сфер свідомості в цьому випадку встановлюється нейтральне співіснування. Така тактика дозволяє досліднику

хоча б тимчасово уникнути гострого духовного конфлікту і зберегти сили для творчості» [91].

Конвенційний стереотип утворюється за принципом динамічної функціональної системи, котра стабілізує соціально значущу діяльність індивіда, а актуалізація будь-якого компонента призводить до актуалізації всієї структури. Причому інтегруючим компонентом здебільшого є емоційний. Стереотип як конвенційна норма є водночас певним знанням та його оцінкою, що поділяється частиною індивідів даного соціуму. Зі стереотипами свідомості тісно пов'язані поведінкові автоматизми – зразки, моделі, схеми дій у повторюваних, типових ситуаціях, звичні в даному суспільстві способи поведінки.

Суспільство не є раз і назавжди сформованою субстанцією, а являє собою безперервний процес перманентних змін окремих елементів і відносин між ними. Взаємини між індивідами призводять до утворення спільноти. Орієнтація на індивідуальний життєвий досвід, з одного боку, і на технічну раціональність – з іншого, може репрезентувати принципову відмінність між світоглядом Сходу та Заходу. «Якщо для Сходу характерне переживання значущих якостей об'єкта, емоційна об'єктивність, культивування цінності світу об'єктів у їх життєвій практичній значущості, то для західної людини типовим є звільнення від емоційної залученості в світ об'єктів, «відчуженість» від цього світу, інкорпорованість в абстрактні ідеї нормативної природи, тобто в ідеї, які претендують на розмежування «правильного» та «неправильного», «хорошого» та «поганого». Ф. Нортроп концептуалізував Схід як «естетичну цивілізацію», а «сутність естетичного ставлення до світу подавав як залученість суб'єкта в об'єкт у його «даності», власній цінності – на відміну від залученості в абстракції, зокрема в такі, які на Заході вважаються «соціальними цінностями» [37, с. 88].

Книга М. Сендела «Лібералізм і межі справедливості» є спробою з'ясувати, «яким чином різні моделі соціального життя – атомістські або

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

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

Англомовна соціокультурна ойкумена оперує в основному сукупністю «процедурних» теорій лібералізму, які розглядають суспільство як асоціацію індивідів, кожен із яких має власне уявлення про добродесне й гідне життя, а також відповідний план життя. Функція суспільства має полягати в максимальному сприянні цим життєвим планам відповідно до певного принципу рівності, тобто сприяння не повинно мати дискримінаційного характеру. Тут, щоправда, виникають питання про те, що це означає: чи це сприяння прагнути до рівності результатів, ресурсів, можливостей, здібностей

або ж чогось іншого. Утім, більшість авторів погоджується, що принцип рівності або відсутності дискримінації був би порушеним, якби саме суспільство підтримувало ту чи іншу концепцію добродесного життя. Це рівнозначно дискримінації, оскільки в сучасному плюралістичному суспільстві існує широкий спектр поглядів на добродесне життя. Будь-який погляд, підтриманий суспільством у цілому, насправді віддзеркалює світоглядні пріоритети лише деякої частини громадян. Права інших громадян, погляди яких не мають офіційного визнання, були би порушені порівняно з тими, хто дотримується встановлених поглядів.

Таким чином, ліберальне суспільство не повинно спиратися на якусь конкретну версію добродесності, а етичний підмурівок ліберального суспільства утворює насамперед етика права, а вже потім – етика блага. Основні принципи й цілепокладаючі пріоритети ліберального суспільства визначають, яким чином суспільство повинно регулювати й примиряти конкуруючі вимоги індивідів. Ці принципи, безумовно, повинні включати в себе ставлення до індивідуальних прав і свобод, однак для будь-якого ліберального суспільства визначальним повинен бути принцип максимального й рівного сприяння. Він не окреслює цільові орієнтири – тобто те, досягненню яких благ суспільство буде сприяти, а встановлює, які блага досяжні за цих прагнень і вимог членів співтовариства. Оскільки центральним пунктом є процедура прийняття рішень, то цю гілку ліберальної теорії називають «процедурною» [112, с. 165-166].

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

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

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

Дж. Девіс зробив виразне порівняння: «Все суспільство можна уявити у вигляді павутини міжособистісних почуттів і настанов. Кожну людину можна зобразити епіцентром, пов'язаним зв'язками павутини прямо з небагатьма іншими людьми, структурами й інституціями, а побічно – з усім світом» [33, с. 260].

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

На думку К. Гірца, «досягнення спільної мови в суспільних науках – це справа такої інтеграції теорій і концепцій різного ґатунку, яка дозволила б формулювати осмислені припущення, що спираються на дані, котрі сьогодні ізольовано існують у різних сферах досліджень» [21, с. 56]. Суспільству як соціальній системі притаманна властивість емерджентності, виділена Е. Дюркгеймом: суспільство – це цілісність, яка не тотожна сумі своїх частин; його властивості відрізняються від властивостей складових частин.

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

В. Беккер охарактеризував шлях від «спільноти до суспільства» як послідовність історичної неминучості: «Спільноти, що складаються з багатьох

мільйонів людей, які співіснують на великих просторах і пов'язані мережею господарських і культурних відносин, не можуть організовуватися у формі гомогенного суспільства. Таку безліч людей неможливо направити до єдиної мети і єдиної політичної моралі державним насильством, оскільки підсумком своїм воно матиме нестабільність цілісності» [8, с. 108].

Божественне соціальне, яким оперує М. Маффесолі, є «оргіастично-екстатичними енергіями», тією «язичницькою струною», яка ніколи повністю не переставала звучати в глибинах душі практично кожної людини. Значення такого буттєвого вкорінення полягає в тому, що воно сприяє «творенню в океані міжособистісної розбратаності й протистояння островів рятівної комунікативної взаємодії», яка утворює необхідні передумови подолання того стану речей, яктй Т. Гоббс називав «війною всіх проти всіх». Якщо позолота чеснот, ідеалів і колективних цінностей може потьмяніти і втратити привабливість, то релігійне почуття перманентно породжує ту «іманентну трансцендентність», яка забезпечує стійкість суспільств [54, с. 277-278].

Соціальні навички і механізми у вигляді стандартизації, уніфікації, уніформи й унісексу загалом і соціалізація зокрема покликані забезпечити членам соціуму захисний механізм стресостійкості, узвичаєності, комфорту. У процесі історичного генезису відбулась істотна трансформація змістових параметрів поняття «соціалізація» та механізмів (способів, алгоритмів) функціонування цього явища, а також перегляд його впливу на притаманні соціальним дисциплінам фігури мислення. Та попри відмінності, зумовлені цією історичною динамікою, цілком очевидно, що не може вважатися ефективним соціум, який складається не з творчих, інноваційних і розкуто мислячих індивідів-суб'єктів, а з дивідів-об'єктів.

Вільгельм Дільтей уперше застосував термінологічне словосполучення «соціальна реальність». Згодом цей термін набув значного поширення завдяки працям Е. Дюркгейма, І. Ільїна, Л. Карсавіна, С. Франка, А. Шютца. Соціальна реальність є сукупністю рамкових умов соціальної дійсності. Поняття

соціальної реальності є одним із ключових у соціальних дисциплінах. Однак дати його однозначне визначення доволі непросто з огляду на складність і багатоманітність виявів соціальної реальності, а також шкіль і напрямів соціальних досліджень.

Поняття «соціальна реальність» вживається для позначення об'єктивного життєвого зв'язку людей і закріплює їх об'єднання з метою задоволення матеріальних потреб і духовних інтересів. Соціальне пізнання, яке базується на категоріальному підґрунті українського національного характеру, так чи інакше є суб'єктивістським, оскільки воно завжди прикрашає себе, заперечує власні вади, табує усвідомлення істотних фрагментів реальності, витлумачує загальнолюдські цінності (працелюбність, гостинність, моральність і т. ін.) як суто національні, а негативні риси національного характеру інтерпретує неістотними і випадковими [99, с. 42].

Слід визнати, що поняття «соціальна реальність» досі не конвенціоналізоване в своїх змістовних межах і здебільшого вживається як синонім понять «суспільне життя», «суспільство», «соціально-історичне буття», «суспільний процес» тощо. Соціальна реальність у розумінні Еміля Дюркгейма складається із соціальних фактів, які віддзеркалюють «будь-який спосіб дії, спроможний здійснювати на індивіда зовнішній тиск і самостійно існувати, незалежно від індивідуальних виявів» [34, с. 19].

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

Феномен соціальних фактів Е. Дюркгейм ілюстрував на прикладах влади, держави, законів, соціального управління, соціальних потреб, соціальних

інститутів, цінностей і норм, науки, мистецтва, міфів, громадської думки і т. ін. Головними ознаками соціальних фактів є незалежне від людини об'єктивне існування і особлива «примусова сила», що здійснює тиск на людину. Е. Дюркгейм поділяв усі соціальні факти на два типи: а) морфологічні, які утворюють матеріальну основу суспільства, а також визначають інтенсивність взаємодії між людьми, частоту контактів, особливості життєдіяльності; б) духовні – складові колективної свідомості.

Е. Дюркгейм та М. Вебер – теоретико-концептуальні антиподи. Якщо перший репрезентує «пояснюючу» соціологію, то другий – «розуміючу». Їх позиції у сфері соціальної онтології були протилежними. Дюркгейм був соціальним реалістом і доводив, що суспільство і групи утворюють реальність особливого гатунку, яка, будучи результатом взаємодій між індивідами, має над- і позаіндивідуальний характер. Вебер, навпаки, заперечував особливий онтологічний статус суспільства, зводячи його до осмислених дій індивідів, орієнтованих на певний цілепокладаючий орієнтир. Якщо перший обґрунтовував міцність і усталеність соціальної реальності, то другий – її крихкість і хиткість.

Протилежними були і їх теоретико-методологічні настанови. Дюркгеймівській легендарній тезі «соціальні факти треба розглядати як речі» протистояла веберівська настанова на розуміння суб'єктивного сенсу соціальної дії. Якщо мета Дюркгейма – виявити усталені, повторювані, габітуалізовані зв'язки й закономірності соціальної дійсності, то Вебер слідом за неокантіанцями Баденської школи намагався досягнути унікальні й неповторні причини соціальних явищ. Якщо Дюркгейм наполягав, що пояснювати соціальні факти необхідно за допомогою інших соціальних фактів, то Вебер стверджував, що розуміти соціальні факти можна лише на підставі соціальних дій індивідів.

Реалізація національних інтересів, становлення політичної культури і свідомості немислима поза елітою, яка постає ключовим суб'єктом

функціонування окресленої предметної сфери. Змістовно-функціональну єдність еліти віддзеркалює не так реальність, як ідеальна модель: на практиці завжди доводиться мати справу із симбіозом, паралельним існуванням двох типів еліт – змістовної та формальної. Якщо змістовна еліта усвідомлює або принаймні підсвідомо діє у фарватері свого покликання – служіння національним інтересам, то для формальної еліти інтереси суспільства і держави ніколи не є метою, а завжди – лише засобом для досягнення якоїсь іншої мети (здебільшого особистої або групової, корпоративної). Формальна еліта або взагалі ігнорує національні інтереси, або паразитує на них – у формально-популістський спосіб із метою отримання або втримання влади як інструмента досягнення своїх справжніх інтересів.

Здебільшого в історії превалував різновид формальної еліти, який ігнорував національні інтереси, не вважав за потрібне обтяжувати себе «контрпродуктивними химерами». Втім, починаючи з епохи буржуазних революцій і появи засобів масової інформації, провідні позиції у середовищі формальної еліти отримав цинічний підхід у питанні позиціонування щодо фактора національних інтересів – формальна прив'язка будь-яких своїх дій і намірів до національних інтересів на тлі фактичного втілення національних інтересів у кращому разі за залишковим принципом.

Така зміна була цілком об'єктивною і закономірною: вона зумовлена істотним розширенням ареалу фактичного комунікування еліти (влади) та суспільства: якщо в часи раннього середньовіччя з фактичними настроями представників еліти було обізнане лише вузьке коло їх найближчого оточення, то в епоху інформаційного суспільства і галопуючого розвитку різних засобів масової інформації твоє ставлення до будь-якого аспекту може розійтись мільйонним тиражем по всьому світу буквально за декілька хвилин [35, с. 382-383].

Ігнорувати цей фактор (на відміну від фактичного ігнорування національних інтересів) вочевидь неприпустимо для тих, хто має намір

отримати від суспільства і держави користь, преференції, прибутки. Тому доводиться присягати на вірність національним інтересам, аби отримати від суспільства карт-бланш на представництво його інтересів на різних щаблях владного Олімпу – політичному, господарсько-економічному, світоглядно-ідеологічному. Причому таким чином освідчуватись бажано регулярно й буквально наввипередки, оскільки інформаційний вакуум із тих чи інших причин може бути заповнений повідомленнями, які спростують, дезавуюють або дискредитують фактичну кореляцію особистих (групових, корпоративних) та національних інтересів. Крім того, регулярність освідчень зумовлює ще одну потребу – диверсифікацію, урізноманітнення інструментарію артикуляції своєї «органічної взаємозалежності з національними інтересами».

Фактично в середовищі сучасної еліти (передовсім формальної) відбувається цілеспрямована масштабна селекція аргументаційних засобів, які покликані довести масовій свідомості якщо не генеалогічну спорідненість того чи іншого представника еліти та національних інтересів, то принаймні послідовне й неухильне відстоювання цим представником еліти національних інтересів навіть попри збитки для особистих інтересів. Звичайно, ця аргументаційна сфера може бути (і здебільшого є) суто віртуальною, жодним чином не перетинаючись із фактичним status quo [60, с. 54].

На жаль, доводиться констатувати, що сучасна формальна еліта України здебільшого нагадує театр тіней чи маріонеток, а не соціальний прошарок, чиїм імперативом є абсолютна відповідальність і жертвність в ім'я народу, суспільства і держави. А що стосується слабкості й невизначеності національного фактора, то це – не стільки причина, скільки наслідок дезінтеграційних тенденцій. Ніякі об'єктивні труднощі й зовнішні інспірації не можуть слугувати виправданням для України сучасного формату, високопосадовці якої з високих трибун стверджують про інноваційний тип цивілізаційного розвитку, а на практиці країна «опустилася ледве не до самого низу списку країн з інноваційною економікою, посівши сорок другу позицію. Те, що наша країна

знизилась на ще одну сходинку, є наслідком того, що відносно непоганий рівень освіти в Україні далі не імплементується в реальні сектори економіки, в сучасні товари з високою доданою вартістю і високою наукової ємністю. Фактично, надаючи освіту в Україні (значною мірою за державний кошт), ми інтелектуально підготовуємо економіки тих країн, в які потім їдуть випускники вузів і науковці. Таким чином, в інтелектуальному плані ми працюємо на чужі країни» [59].

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

У статті професора Стенфордського університету Френсіса Фукуями «Америка в занепаді. Джерела політичної дисфункції», опублікованій на інформаційному ресурсі Foreign Policy, зазначено, що «в таких країнах, як Франція і Німеччина, закон був на першому місці, потім – держава, а ще потім – демократія. У Сполучених Штатах навпаки: на першому місці стояла дуже глибока традиція англійського загального права, потім – демократія і лише потім – розвиток сучасної держави. Американська держава завжди була слабшою, ніж її європейські та азіатські колеги. Крім того, американська політична культура від свого заснування була побудована довкола недовіри до виконавчої влади.

Кримінальна відповідальність за хабарництво визначена в законодавстві США як «конкретна угода, в якій політик і приватна сторона явно домовилися за принципом «ти – мені, я – тобі». Замість того, щоб створювати багатства економічною діяльністю, ці групи використовують політичну систему для отримання вигоди або ренти для себе. Ці ренти колективно непродуктивні й дорого коштують для суспільства в цілому. Між іншим, законами США не

регламентується те, що соціологи називають «взаємним альтруїзмом», а антропологи маркують як обмін подарунками. У відносинах альтруїзму одна людина дає вигоду іншій без явного очікування, що буде винагороджена відповідною послугою. Обмін означає скоріше моральне зобов'язання в подальшому повернути користь якимось чином» [53, с. 170-171].

Істотна особливість суспільно-політичної системи США полягає в тому, що її Конституція «захищає свободу особистості в спосіб складної системи стримувань і противаг, які були спеціально розроблені засновниками, щоб обмежити владу держави. На практиці в конституційній системі США повноваження не стільки функціонально розділені, скільки дублюються в різних галузях, що призводить до періодичної узурпації однієї галузі іншою і конфліктів. Федералізм часто дублює повноваження на декількох рівнях. При такій системі надлишкової і неієрархізованої влади різні частини уряду можуть легко блокувати одна одну. Результатом стає незбалансована форма правління, яка підриває перспективи необхідних колективних дій» [53, с. 174].

Як констатує Ф. Фукуяма, «політична система США має набагато більше стримувань і противаг (того, що політологи називають точками «вето»), ніж у інших сучасних демократіях. Це підвищує рівень затрат колективних дій, а в деяких випадках робить їх неможливими взагалі. Ефективність консенсусного прийняття рішень швидко знижується, позаяк групи стають великими і все більш різноманітними. У політичній системі США механізм стримувань надмірно проблематизує процес прийняття рішень. Складні правила призводять до повільного і фінансово затратного процесу прийняття рішень. Якість державної політики знижується, оскільки значні витрати на додаток ще й не гарантують результату. Традиційне американське сприйняття урядової дисфункції – розширити демократичну участь і прозорість. Але більшість громадян не мають ні часу, ні бажання вирішувати складні питання державної політики, тому розширення участі просто прокладає шлях для добре організованих груп активістів» [53, с. 178-179].

Здебільшого поняття влада тлумачиться в розширеному сенсі – не лише як політична влада, а й як будь-яка ієрархія, в якій індивід, що перебуває вище в ієрархічному шаблі, має можливості здійснювати владні маніпуляції щодо тих, хто знаходиться від нього нижче, уникаючи при цьому повноцінної комунікації та інтерактивного обміну. На відміну від повноцінної комунікації, яка є двостороннім рухом, політика – це дегенеративна комунікація, комунікативний рух в одному напрямку. Між іншим, саме універсальність ієрархії є основною перешкодою на шляху до свободи і повноцінної комунікації.

Важливим є не стільки зміст самокритики, скільки сам факт її наявності й тональність самооцінки. У сучасному офіційному дискурсі проблиски рефлексії і самокритики стрімко зникають, а натомість з'являється все більше ознак неадекватно завищеної самооцінки з типовими елементами патологічної самозакоханості. Це простежується не лише на рівні риторики офіційних текстів, а й у загальному емоційному настрої скомпонованого подієвого ряду, яким владна верхівка репрезентує свій автопортрет. Щоб відволікти увагу пересічного українця від проблем із «хлібом», йому пропонують гіперкомпенсацію у вигляді найрізноманітніших святкувань, фестивалів і гала-концертів, спортивних змагань і парадів, урочистостей і веселощів. Не країна, а гігантський уздовж і впоперек розважальний заклад. Загалом існує цілком об'єктивна симетрична корелятивна залежність: чим кращий стан речей у державі й суспільстві, тим більш раціональна й самокритична позиція влади; і навпаки – чим гірший статус-кво й похмуріші перспективи, тим гучніші переможні реляції.

Як влучно зауважив у резонансній праці «Втеча від свободи» Е. Фромм, упродовж кількох попередніх десятиліть «влада стала менш помітною, але вона не зникла, а просто навчилася бути невидимою «анонімною». У такої влади чимало масок: здоровий глузд, наука, психічне здоров'я, нормативність, громадська думка тощо. Вона апелює лише до «самоочевидного», використовує

не тиск, а м'яке переконання, створюючи атмосферу навіювальної підказки, якою просякнуте все наше громадське життя. Анонімна влада ефективніша за відкриту, бо ніхто навіть не підозрює, що існує чийсь наказ, який потребує виконання. У разі анонімної влади зникає сам наказ. Ви немов опиняєтесь під вогнем невидимого супротивника: нема нікого, з ким можна було б боротися» [81, с. 144].

Якби реклама і політична пропаганда лише спокушали виборців, то з горем пополам із цим можна було б миритися, але вістря проблеми полягає в тому, що часто ця «солодка парочка» працює на створення «додаткової реальності», яка не має нічого спільного зі справжнім станом речей. Іншими словами, політтехнологічними засобами досягається мета створення уявної реальності, відштовхуючись від якої, індивіду пропонують «приймати рішення» щодо доленосних аспектів функціонування суспільства.

За суто формальними ознаками маємо справу з демократичною нормою волевиявлення, але насправді демократією тут навіть не пахне, позаяк вибір здійснюється на підставі хибних, сфальсифікованих засновків, у результаті чого індивід апріорі неспроможний зробити зважений і ефективний вибір. Цілком природно й закономірно, що наведені тенденції пов'язують із настанням епохи інформаційного суспільства і тотальної влади ЗМІ. Втім, із наведеними політтехнологічними хитрощами людство так чи інакше мало справу відтоді, відколи влада і публічна сфера стали доконаним фактом.

Істотним аспектом суспільної свідомості й перспектив розвитку соціуму є коректне уявлення про феномен держави, про її місію щодо суспільства і окремого індивіда. Зважена формула має такий вигляд: покликання держави полягає не в тому, щоб перетворювати життя на рай, а для того, щоб завадити йому деградувати до рівня пекла. Аби впоратися з цією місією, влада повинна володіти не лише інституційною та функціонально-інструментальною силою, а й персональною харизматичністю. Її опертям має бути не формальна, а сутнісна легітимність – довіра і повага народу.

Натомість поки що доводиться констатувати істотну інфікованість владної вертикалі України корупцією та імітацією роботи, її відчуженість від фундаментальних реалій суспільно-політичного життя. Той «держстандарт» мислення, який репрезентує владна вертикаль України сучасного формату, відповідно до прописних законів політичної фізики призводить не до вкрай необхідної модернізації всіх сфер суспільного життя, а до стагнації і вичерпування решток довіри серед співгромадян і співчутливої частини зовнішнього світу.

На жаль, сучасна українська влада дуже далека від вимог і нагальних потреб сьогодення. Висловлюючись терміном Симони Вейль, вона загалом «позбавлена коріння» – аксіологічного, етичного, деонтологічного, етнокультурного тощо. Недорозвиненість влади об'єктивно й закономірно призводить до ерозії державного механізму, до перетворення України в державу з префіксом квазі-. Якщо цього недостатньо для рішучих зусиль у напрямку оптимізації наявного стану речей, то варто пригадати, що аналогічні вади лежали в основі фатальних для України чотирьох десятиліть, котрі ввійшли в історію під назвою Велика Руїна й загалом усього історичного відтинку, який Євген Маланюк влучно назвав «ніччю бездержавності».

Незадовільний функціональний рівень політико-управлінської вертикалі призводить до дискредитації фундаментальних підвалин суспільства, ставлячи під сумнів перспективи самого існування України як повноцінного державного явища. Істотною атрибутивною ознакою сучасного українського суспільства є проблеми, пов'язані із соціальною нерівністю. Ігнорувати цю негативну тенденцію щонайменше безвідповідально [23, с. 251-252].

Прагнучи створити в умовах політичної та економічної нестабільності певний тип «соціальної особистості», держава разом з тим відчутно віддаляється від організації й регуляції самого процесу виховання і навчання, що може вкрай негативно позначитися на процесі суспільного розвитку. Доводиться констатувати, що думка А. Швейцера про те, що «ми живемо в

умовах, які характеризуються занепадом культури», коли «взаємодія між матеріальним та духовним набула фатального характеру», в цілому відповідає сучасній ситуації в Україні.

Відчуження від високих зразків вітчизняної культури вкрай негативно позначається на еволюціонуванні й трансформації світоглядно-аксіологічних пріоритетів і преференцій особистості, призводить до деформації духовного світу, обмежує можливості творчої самореалізації людини. Відчуження завдає непоправної шкоди не лише окремій особистості, а й призводить до катастрофічних наслідків у соціокультурному житті суспільства. Люди перетворюються на пасивних споживачів, втрачають зв'язки зі своїм етнонаціональним ґрунтом [75, с. 112].

1.2. Взаємозумовленість картин світу справедливості та соціокультурної реальності

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

Генеалогічна спорідненість уявлень про справедливість та соціокультурних реалій, у межах яких такі уявлення формуються й еволюціонують, виразно простежується на рівні як функцій, котрі зазначені уявлення виконують у межах практично кожного суспільства, так і статусу проблематики справедливості, яким її наділяє суспільна думка в найширшому з

придатних для аналізу ретро-перспективному діапазоні. Отже, уявлення про справедливість виконують украй важливу функцію світоглядно-аксіологічного арбітражу, вони так чи інакше здійснюють демаркацію таких фундаментальних аспектів, як сенс життя і покликання суспільства. Їх феноменальна особливість полягає в тому, що попри семантичні відмінності їх інтерпретування різними концептуальними підходами вони зберігають трансчасову актуальність і регулятивну значущість для різних, часто істотно відмінних і навіть аксіологічно несумісних соціокультурних ойкумен.

У книзі «Розум у релігії» Дж. Сантаяна висловив таку концептуальну сентенцію: «Кожній живій релігії притаманна виразна своєрідність, сила якої полягає в особливому посланні, в одкровенні, зрештою, в тій спонукальній мотивованості, якою це одкровення запліднює життя. Це і є тією змістовою квінтесенцією, яку ми відрекомендуємо релігією» [21, с. 104]. Вочевидь, наведена теза володіє теоретико-методологічним потенціалом, тому й підлягає коректній екстраполяції на абсолютну більшість сфер культурно-цивілізаційної і суспільно-політичної дійсності всіх часів і народів. Зрештою, вона доволі показова і для ілюстрації соціокультурної і конкретно-історичної специфіки уявлень про справедливість.

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

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

й аксіологічне забарвлення цього процесу, його динаміку і еволюційну спрямованість.

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

Соціокультурна зумовленість справедливості забезпечує оригінальний зміст цього феномена [63, с. 26]. Ще одна характерна особливість полягає в тому, що чимало історичних подій і тенденцій, які формально не містили жодних згадок про справедливість, насправді були нав'язані ідеалом справедливості чи навіть претендували на його втілення на практиці. Зокрема, Британська Хартія Вольності 1215 року була де-факто Хартією Справедливості. Між іншим, ця сукупність норм звичаєвого права настільки ефективно регламентувала життєдіяльність Британії, що потреба в конституції так і не набула актуальних ознак.

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

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

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

Попри тривалу історію розвитку уявлень про справедливість, «питання про те, що таке справедливість, яке було вперше на теоретичному рівні поставлене софістами й отримало свій системний розгляд у працях Платона й Аристотеля, залишається актуальним і донині. Пояснюється це пов'язаною з процесом соціальних трансформацій динамікою сенсів, які вкладаються в слово «справливість». Адже кожен етап соціальної історії, оскільки для нього характерна особлива система політичних, юридичних і соціально-економічних відносин, вимагає власної відповіді на позначене вище питання, саме тому проблема справедливості виявляється однією з незмінних тем соціально-філософського дискурсу» [40, с. 389].

Трансцендентальна теорія справедливості, яка набула респектабельного реноме в епоху Просвітництва, у наш час також має чимало прихильників у середовищі інтелектуалів. Її предметом є ідеально справедливий соціальний лад, котрий забезпечує функціонування ідеально справедливого суспільства.

Амартія Сен, навпаки, «приділяє увагу порівняльним судженням про те, що вважається «більш» або «менш» справедливим, а також порівняльним перевагам різних соціумів, які склалися внаслідок певних інститутів і соціальних взаємодій. В основі міркувань Сена лежить визнання обґрунтованих відмінностей у нашому розумінні того, що являє собою «справедливе суспільство». Представники різних підходів – наприклад, утилітаристи, економічні егалітаристи, теоретики права на працю, лібертаріанці – пропонують свої відповіді на питання, що стосуються справедливості, всі ці відповіді обґрунтовані, але зовсім різні, парадигмально несумісні. З огляду на цю обставину, Сен закликає прийняти порівняльний підхід до справедливості, який створить можливість робити вибір між альтернативами, з якими нам неминуче доводиться мати справу» [70].

Аспектна багатоманітність справедливості призводить до того, що уявлення про цей феномен часто перетворюються на своєрідні «дроби з різними знаменниками», оперування якими набуває предметних ознак лише в тому разі, якщо попередньо здійснити процедуру «зведення їх до спільного знаменника», роль якого може виконувати насамперед критеріальна визначеність. Вірогідність цієї визначеності найвища у випадку єдності соціокультурного, історичного й ментального досвіду, а також досвіду спільного розв'язання масштабних проблем і відповідей на значні зовнішні загрози. Втім, наведені різновиди спорідненості є скоріше винятком із правила, ніж самим правилом (особливо якщо йдеться про всю сукупність такої спорідненості).

У випадку ж відсутності необхідної спорідненості варто вдатися до послуг механізму, який Девід Лернер відрекомендував «емпатією» – тобто «спроможністю поставити себе на місце Іншого, проаналізувати свої дії, виходячи з іншої системи критеріальних координат» [104, с. 50]. Така здатність створює передумови для об'єктивного сприйняття дійсності, досвідні аналоги якої відсутні. Саме фактор і дослідницький інструмент об'єктивності закладає

фундамент консенсусних смислових ознак справедливості як одного з ключових регулятивів суспільної життєдіяльності.

У середині ХХ століття Лунстед представив поняття справедливості таким, що позбавлене сенсу, а в 70-х роках культовий інтелектуал Ф. фон Хайєк наполягав на безглуздіості поняття «соціальна справедливість». У часи падіння Берлінського муру побудова всезагальної теорії справедливості вважалася не лише неможливою, а й непотрібною з двох міркувань: по-перше, істотність концептуальних розбіжностей не залишала жодних шансів на генерування єдиної нормативної теорії, по-друге, соціальна практика в будь-якому разі виносила вердикти щодо справедливості на власний розсуд, тож кількість бажаючих працювати «в шухляду» прискореними темпами сходила нанівець. Однак багатоманітність, неоднозначність і суперечливість мегатенденцій попередньої чверті століття відродили й загострили проблематику концептуального осмислення справедливості, її системного аналізу і рефлексійної квінтесенції. Як наслідок – різні аспекти справедливості нині перебувають в епіцентрі уваги фахівців у галузі права, політології, етики, психології, соціальної філософії та інших сфер знання.

Уявлення про справедливість постають неінституційованим регулятивним ідеалом суспільних взаємин. Вони також лежать в основі легітимації будь-якої влади і соціальних інститутів. Конфуцій не випадково стверджував, що метою будь-якої політики є досягнення справедливості. Поза цим цільовим орієнтиром політика втрачає раціональні ознаки й перетворюється на баластовий елемент системи суспільної життєдіяльності. Це означає, що політика і мораль мають дуже подібну природу, а функціонально вони й узагалі ідентичні. Й. Гейзінга, навпаки, наполягав, що «політика часто-густо здійснюється на зоологічних засадах», тому до справедливості й моралі вона має дуже віддалений і сумнівний стосунок. Ці точки зору є своєрідними полюсами, між якими знаходяться тисячі проміжних концептуальних підходів.

Втім, значно більшу симпатію викликає позиція Конфуція, оскільки за відсутності справедливості неможливо розраховувати на побудову солідарного суспільства, структурованого на принципах гармонії і взаємопідтримки. Соціум, який не бачить можливостей досягнення справедливості в оглядовому майбутньому, позбавлений не лише перспектив на це майбутнє, а й мотиваційних спонук до єдності в сучасній життєдіяльності. В такому соціумі відбувається прискорене розмивання солідаритетів – як вертикальних, так і горизонтальних. А за відсутності консолідаційної гравітації солідаритетів суспільство втрачає змістовно-спонукального стрижня, перетворюється на суто формальну сукупність індивідів, які, в принципі, можуть у будь-який момент дати згоду на докорінне переформатування чинного статус-кво під егідою іншого суспільства, в межах якого світоглядні диспозиції і соціальний статус справедливості більш виразні.

Упродовж тривалого часу не втрачає резонансних ознак проблема неузгодженості, а почасти й несумісності типів раціональності, що утворюють світоглядно-аксіологічний і ментально-архетипічний фундамент різних культур. Справа в тому, що в основі кожної культури знаходиться певний образ світу, який первісно слугував смисловою демаркацією і водночас спонукальним засобом, своєрідним першопоштовхом, завдяки якому започаткування конкретно-історичного культурного розвитку набуло ознак dokonаного факту.

Згодом, у процесі історично-функціонального генезису культура і образ світу взаємодіють уже на взаємопотенціюючих принципах: образ світу не лише детермінує динаміку становлення культури, а й, у свою чергу, зазнає істотного впливу з боку консолідованого світогляду культурної ойкумени. Чим більш гармонійне, несуперечливе поєднання образ світу та культури, тим кращими є перспективи еволюціонування суспільства, його відповідей на виклики і загрози конкретно-історичної дійсності [57, с. 70].

Істотним аспектом є міра й особливості соціокультурної детермінованості ідей і уявлень про знакові аспекти життєдіяльності. Насправді соціум

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

Культура в багатьох аспектах істотно визначає життєдіяльність людей. Вона створює і латентно застосовує на рівні індивідуальної і масової свідомості так звані атитюдди, або настанови, які у фаховому середовищі здебільшого називають світоглядними програмами і життєдіяльними сценаріями. Такі сценарно-оптичні інструменти світосприйняття можуть мати розмитий, ескізний і орієнтовний характер, але кожна людина, якщо вона чинить, як розумна істота, завжди спирається на певний, бодай приблизний сценарій, котрий окреслює рамкові параметри, функціональний діапазон, можливі шляхи і способи дій індивіда.

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

Культурний простір постає тим середовищем, яке істотно детермінує генезис і рельєф світоглядної картини світу. На підставі культурних сценаріїв люди формують стратегію індивідуальної життєдіяльності, а також тактичні особливості, пристосовані до конкретних умов. Так життєдіяльність людей семантично і спонукально «обрамлюється», організується культурою. Навіть

якщо індивід нехтує певними настановами домінантного культурного простору, він загалом використовує його як поведінковий взірець чи – щонайменше – орієнтир [102, с. 458].

Креативно-мотиваційні відгалуження культури практично невичерпні: під дією різних чинників вони можуть відродитися навіть по століттях анабіотичного животіння. Проілюструвати таку особливість культури можна на прикладі творчих здобутків одного з культових художників ХХ століття Моріца Корнеліса Ешера. Відвідуючи в 1936 році в Гранаді палац Альгамбра, збудований арабами, він був вражений мусульманськими мозаїками і орнаментами, їх «колосальною складністю і математично-художнім змістом». А оскільки в мусульманському мистецтві заборонено зображати живих істот, то це табу гіперкомпенсується неймовірними візерунками-арабесками: попри позірний хаотизм, їх зображення підпадає під чітку регламентацію симетрії і періодичності. Ешер не був мусульманином, тож він знехтував обмеженнями: його мозаїки заповнили незбагнено злиті в єдину цілісність геометричні фігури, звірі, риби і птахи.

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

Спостерігається дивний парадокс: культури ускладнювалися, їхня організація ставала більш досконалою і пристосованою до існування в навколишньому світі, але паралельно і майже невідворотно з кожною новою

епохою посилювалась нестійкість культур, прискорювався ритм їхніх видозмін. Спочатку основну детермінативну роль відігравали природні умови. Їхній вирішальний вплив на ранніх етапах людської історії не підлягає сумніву: цикли різких потеплінь і похолодань, наступ і танення льодовика призводили до істотних змін на рівні флори і фауни, а відтак – і до істотної корекції історичної долі людства [79, с. 155-156].

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

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

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

регулюючої соціальне життя верхівки суспільства різко зростає інтенсифікація і ефективність виробництва.

Соціокультурна сфера має фундаментальний, апріорно-апостеріорний, примордіальний статус для кожного суспільства загалом і кожного індивіда зокрема. Це та своєрідна «тінь батька Гамлета», під перманентним впливом якої відбувається реалізація життєвого потенціалу кожного суб'єкта суспільної життєдіяльності. Людина не має в своєму розпорядженні генетично запрограмованої поведінки; для долучення до соціальної взаємодії і повноцінного життя в суспільстві вона повинна освоїти і засвоїти ту культуру, яка притаманна її соціуму, її соціальному середовищу. Людина володіє надзвичайно високим ступенем пластичності світосприйняття і поведінки, тому в принципі може опанувати будь-який поведінковий код, адаптуватися до культури будь-якої країни і епохи, якщо формується в їх світоглядно-аксіологічному контексті.

Таким чином, культура уособлює зміст процесу соціалізації. Це стосується як індивіда, так і нових поколінь, які приходять на зміну попередникам. Причому цей аспект має значення не тільки й не стільки для нового покоління, скільки для суспільства в цілому, бо в результаті засвоєння соціального досвіду стає можливою трансісторична тяглість, об'єктивна послідовність і спадкоємність у функціонуванні кожного суспільства, а водночас зберігається його якісна визначеність. Це означає, що культура підтримує стабільність суспільства в історичному (точніше, в трансісторичному) форматі.

Культура постає не лише соціальним досвідом, який засвоюють люди в процесі соціалізації, а й способами, каналами передачі такого досвіду. Вона має ознаки гігантської системи комунікації, за допомогою якої суспільство адаптує молоде покоління до регламентних норм і викликів дорослого життя як нерозривного багатовікового ланцюга світоглядної, аксіологічної, етичної спадкоємності.

Руйнування цієї властивості культури, її здатності транслювати соціальний досвід (найчастіше це відбувається внаслідок руйнування таких інститутів, як освіта, релігія, сім'я) фактично означає деструкцію культури, яка потребує максимального залучення її регенеративних ресурсів. Унаслідок цього порушується органічність, інтегрованість суспільства, яке розпадається на автономні групи, клани й покоління, між якими відсутній або повноцінний комунікативний обмін, або розуміння пріоритетів і консенсус щодо їхньої доцільності [73, с. 219].

Регуляція взаємин у суспільстві відбувається на підставі усталених взаємозв'язків між цінностями, нормами (правилами) і санкціями. Взаємозумовленість елементів цього механізму полягає в тому, що вони існують не автономно, а набувають сенсу й значущості лише в контексті один одного. Цінності можуть мати й самодостатнє значення, але здебільшого вони знаходять обґрунтування доцільності свого існування в нормах і правилах поведінки, а слідування чи нехтування цим нормам і правилам тягне за собою відповідні – позитивні або негативні – санкції [46, с. 241].

На думку Н. Смелзера, термін «Gemeinschaft» («спільнота») має настільки багато значень та контекстуальних відтінків, що йому практично неможливо дати змістовно консенсусне визначення – роблячи вибір на користь конкретного змістовного аспекта чи навіть сукупності аспектів, ми об'єктивно залишаємо на периферії уваги решту факторів, які за інших обставин і в інших контекстах можуть набувати не менш істотного і навіть вирішального, ключового значення. В інтерпретаційному сенсі така особливість є обтяжливою принаймні процедурно: постійно доводиться відволікатися на екскурси щодо змістовних відтінків спільноти, про які йдеться не «взагалі», а в конкретному випадку.

Згідно з концептуальним підходом Ф. Тьоніса, спільнота є певним видом товариства, в межах якого індивіди пов'язані воедино родинними узами і почуттям приналежності до певних символічних матриць. Зрозуміло, що з

такими критеріальними ознаками об'єктивно можуть кореспондуватися лише невеличкі, здебільшого сільські форми соціальності. Натомість міські соціуми самим алгоритмом своєї життєдіяльності пов'язані з руйнуванням общинних цінностей і – відповідно – спільнот. При цьому Ф. Тьоніс зазначав, що категорична несумісність між «спільнотою» та «суспільством» існує лише на концептуальному рівні: насправді ж в абсолютній більшості практичних ситуацій якспільнота (Gemeinschaft), так і суспільство (Gesellschaft) відображають споріднені модальності взаємодії.

Тим не менше, не варто недооцінювати й відмінності: спільнота є усталеною і сутнісною життєдіяльнісною взаємодією між людьми, натомість суспільство постає життям формалізованим і значною мірою ілюзорним; якщо спільнота наділена змістовними ознаками живого організму, то суспільство уподібнюється механічному агрегату і артефакту; якщо спільноті притаманна змістовна гомогенність, то суспільству – формальна структурованість [76, с. 98-99].

Суспільство і спільнота віддзеркалюють певну сукупність соціальних зв'язків: якщо спільнота є втіленням і маніфестацією найближчого життєдіяльнісного середовища людини (зокрема, її сім'ї, родичів, друзів і однодумців), то суспільство охоплює не лише найближче, а й віддалене життєдіяльнісне середовище людини, весь спектр можливих взаємин, з якими індивіду доводиться мати справу. Якщо спільнота є змістовним і якісним субсуспільством, то суспільство – формальною і кількісною надспільнотою [32, с. 34-35].

Згідно з Т. Парсонсом, спільнота – це сукупність осіб, які взаємодіють у певному відносно замкненому територіальному просторі як основі для здійснення повсякденної життєдіяльності. Натомість Д. фон Гільдебранд наполягав, що в основі спільноти лежать глибші причини й передумови, ніж територія та спільна діяльність. На його думку, взаємини між індивідами призводять до утворення об'єднань різних типів і рівнів, але контактам, які

виникли на основі й у результаті засвоєння спільних цінностей, притаманний якісно вищий рівень об'єднання порівняно зі звичайними відносинами. Такі взаємини якраз і утворюють спільноту. Вони ж лежать в основі її життєдіяльної ефективності та перспектив еволюціонування за тим чи іншим сценарієм.

У книзі «Метафізика комунікації» Дітріх фон Гільдебранд навів спостереження про появу нової реальності в процесі генерування спільноти: не слід вважати єдиною реальною ознакою спільноти спільно пережитий досвід, позаяк єдність нової спільноти не зводиться лише до зв'язків, контактів і відносин: факт нової спільноти об'єктивно й закономірно передбачає наявність якісно нової цілісності [20, с. 129-130]. Іншими словами, йдеться про холістичний і емерджентний ефект, який лежить в основі появи кожної нової спільноти та її якісної відмінності від інших типів і форм суспільної життєдіяльності.

У диспозиційній теорії особистості Гордон Олпорт концептуалізував положення, відповідно до якого нова соціальна реальність зароджується в результаті «інтегрованої поведінки індивідів», в основі якої лежить принцип конвергенції. Така життєдіяльна інтеграція стає можливою в разі наявності значень, цінностей, стереотипів і емоційних станів, які є не лише істотними й значущими для членів спільноти, а й визначальними для їх сутнісної спорідненості. Фактично йдеться про змістовні маркери, які здійснюють сутнісну – себто світоглядно-аксіологічну, ментальну, етичну та іншу – демаркацію спільнот.

Спільнота як первісна соціальна організація в процесі ускладнення, структуризації та ієрархізації поступово еволюціонує в суспільство. Треба розуміти, що як спільнота, так і суспільство є ідеальними, абстрактно сконструйованими типами соціальних організацій, які в чистому вигляді практично не трапляються. Фактично вони позначають своєрідні полюси, між

якими знаходиться вся функціонально-інструментальна багатоманітність реальної життєдіяльності надіндивідуального гатунку.

На відміну від спільноти як рафінованої змістовності суспільство постає втіленням формальних взаємин між людьми. У вузькому сенсі під суспільством здебільшого розуміють реалії двох типів: або конкретно-історичний тип соціальної системи (наприклад, первіснообщинне суспільство) або окремий соціокультурний організм (зокрема, українське суспільство) [105, с. 309].

В умовах спільного існування люди неминує стикаються із ситуацією, коли їхні особисті інтереси вступають у протиріччя з інтересами інших людей. Відсутність вміння чи бажання своєчасно розблокувати такі конфліктні ситуації з часом призводить до накопичення і поглиблення суперечностей, які врешті-решт можуть вилитися в статус-кво, котрий Т. Гоббс артикулював «війною всіх проти всіх». У «Конфлікті інтерпретацій» П. Рікер зауважив показову особливість: «У ситуації війни всіх проти всіх ніщо не може вважатися несправедливим. З огляду на відсутність критеріальної ієрархії поняття правильного та неправильного, справедливого та несправедливого тут відсутні, позбавлені смислового і регулятивного впливу. Де відсутня єдина легітимна влада, там нема й не може бути закону, а де відсутній закон, там нема справедливості: справедливість та несправедливість є регулятивною ознакою лише тих людей, які є членами інституційно структурованого суспільства, а не абстрактних індивідів, які живуть насамоті» [65, с. 548].

Здебільшого для позначення культурного плюралізму використовують термін «мультикультуралізм». Домінування мультикультуралізму як світогляду і методології неминує тягне за собою релятивізацію соціокультурного пізнання і зачіпає проблему ідентичності самої філософії. Мультикультуралізм піддає сумніву такі сакральні для філософії поняття, як «всезагальність» і «універсальність», стверджуючи, що культурні відмінності мають статус онтологічних.

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

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

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

Архетипи лежать в основі ментальності, яка «утворює особливу сферу, суперечливо й опосередковано пов'язану зі світом ідей, але не зводяться до цього світу. Віддзеркалення історичного процесу на рівні суспільної свідомості, інколи істотно трансформоване і навіть до невпізнання спотворене, культурні та релігійні традиції і стереотипи відіграють у його формуванні й функціонуванні значну (якщо не вирішальну) роль. Осягнути цей невиразний пласт суспільної свідомості, настільки таємний, що донедавна історики й не підозрювали про його існування, – завдання першорядної наукової важливості й величезної інтелектуальної привабливості» [5, с. 3].

Як зазначає А. Большакова, архетип можна визначити як (мета)концепт – інваріантне ядро людської ментальності. Визначаючи концепт (на відміну від суто наукового поняття) як переживання, академік Ю. Степанов відкриває шлях

до розуміння сутності культурного архетипу як естетичного переживання. Цьому сприяє і його відсилання до Гуссерля, згідно з яким кожне пізнавальне «переживання» (сприйняття, уявлення предмета) апіорі містить «значення», «сене». Виходячи з того, що сприйняття предмета як значення є одним із головних семіотичних законів, маємо таке: сприйняття предмета як іменованої сутності постає одним із основних законів теорії архетипу – принаймні стосовно словесної творчості. Розмежування концептів на наукові та художні проходить саме по лінії «значення-переживання», тому межа між ними існує, хоч і дуже хистка [13].

Карл Густав Юнг констатував: «Платон надавав надзвичайно великого значення архетипам як метафізичним ідеям, «парадигмам» або моделям, тоді як реальні речі у його розумінні є лише копіями цих ідей-моделей. Середньовічна філософія з часів Августина Блаженного, у якого я запозичив ідею архетипів, аж до Мальбранша та Бекона продовжує дотримуватися концепції Платона. З часів Декарта та Мальбранша метафізичне значення «ідеї» або архетипу постійно зменшувалося – аж до перетворення його в «думку», внутрішню умову пізнання. Нарешті, Кант звів архетипи до обмеженої кількості категорій розуміння. Шопенгауер продовжив процес спрощення, одночасно надавши архетипам майже платонівського значення. Навіть у цьому побіжному змалюванні ми знову бачимо результат того самого психологічного процесу, який приховує інстинкти під покровом раціональних мотивацій і перетворює архетипи в раціональні поняття» [94, с. 334-335].

Природу архетипів Юнг пояснював так: «Існує мислення первісними образами або символами – більш древніми, ніж історична людина. Вічно живі, вони пережили всі покоління й досі складають основу людської психіки. Прожити повноцінне життя можна лише в тому випадку, якщо ми перебуватимемо в гармонії з такими символами. Це питання не віри чи знання, а узгодженості нашого мислення з первісними образами безсвідомого. Вони є матрицями всіх наших думок, на чому б ми не зосереджували наше свідоме

мислення. Однією з таких первісних думок є ідея життя після смерті. Наука може вивчати її лише *a posteriori* – подібно до того, як вона вивчала, наприклад, функцію щитовидної залози, котра до початку ХІХ століття вважалася непотрібним органом, оскільки наука не могла її зрозуміти. Однаково для нас було б недалекоглядно вважати зазначені першообрази безглуздими. Стародавній *athanasias pharmacon* – еліксир безсмертя – насправді є значно глибшим і ґрунтовнішим поняттям, ніж нам здавалося досі» [93, с. 326].

Архетипи віддзеркалюють усталену впродовж століть символіку колективного безсвідомого. Вони апріорно формують світ людських уявлень і володіють особливою силою навіювання. Однак варто враховувати ту обставину, що архетипи не сприяють внутрішній єдності і інтегрованості індивіда, а навпаки – вносять істотну фрагментарність в особистісний формат. Крім того, вони не забезпечують смисловими орієнтирами, оскільки є ціннісно нейтральними. Архетипи не допомагають осягнути ні смисл, ні істину. Не можна також сказати, що вони сприяють особистісному становленню, оскільки архетипи часто деморалізують вольові якості, абсорбують індивідуалізм, розчиняючи його в імперсональній стихії.

Якщо Платон відводив архетипам виняткове місце в ієрархії філософських понять, кваліфікуючи їх метафізичними ідеями, парадигмами та моделями, а весь навколишній світ називаючи лише зліпком, більш або менш вдалою копією цих ідей, то Карл Густав Юнг визначав архетипи «системами, що є одночасно образами та емоціями» [14, с. 64], «символічними формулами, які набувають інструментальної запитаності й ефективності там і тоді, де і коли не існує виразних понять або вони з якихось причин узагалі неможливі» [96, с. 359]; «типовими способами розуміння – де б ми не зустрічалися з регулярними формами розуміння, маємо справу з архетипом, незалежно від того, наскільки усвідомлюємо його міфологічний характер» [94, с. 336].

Згідно з Юнгом, архетипи – це вроджені психічні структури, котрі складають основу загальнолюдської символіки і сприймаються людиною на

рівні інтуїції або у «змінених станах свідомості». З огляду на те, що архетипи є універсальними (притаманними всім людям), їхній символізм викликає однакові почуття і схожі поведінкові реакції. «Архетипи – це щось на кшталт органів дорациональної психіки, перманентно успадковувані ідеї, позбавлені специфічного змісту. Такий специфічний зміст з'являється лише на рівні індивідуального життя. Я характеризую архетипи як доміанти безсвідомого, а той шар безсвідомої душі, який складається з цих поширених динамічних форм, називаю колективним безсвідомим» [95, с. 79].

Своє дослідницьке кредо Юнг сформулював так: «Окрім нашої безпосередньої свідомості, яка має цілком особистісний характер і яку ми вважаємо єдиною емпірично достовірною психікою, існує інша психічна система – колективного, універсального та безособового характеру, яка є ідентичною для всіх індивідів. Це колективне безсвідоме розвивається не індивідуально, а передається у спадок» [94, с. 339]. Перманентна повторюваність надійно закарбувала архетипи у формі образів, але їхнє змістовне наповнення, артикуляція є невиразною, в кращому разі – змістовно латентною. У цьому контексті істотне дослідницьке значення має понятійно-концептуальне розмежування архетипів, інтуїцій та інстинктів.

Найбільший внесок у прояснення цих аспектів належить знову-таки Юнгу, який зазначав: «Якщо інстинкт є цілеспрямованим імпульсом із метою здійснення певної складної дії, то інтуїція віддзеркалює безсвідоме цілеспрямоване розуміння складної ситуації» [94, с. 332]. Він же інтерпретував архетипи як апіорні, закладені в людину від народження форми інтуїції, які насправді істотно визначають усі світоглядні вердикти індивіда: «Якщо інстинкти змушують вести характерний для людей спосіб життя, то архетипи обмежують можливі способи його сприйняття і розуміння специфічними людськими рамками. Інстинкти і архетипи творять «колективне безсвідоме». Я називаю це безсвідоме «колективним», бо, на відміну від особистого безсвідомого, воно складається не з індивідуальних, більш або менш

унікальних, елементів, а з елементів універсальних і таких, що регулярно виникають. Інстинкт у своїй основі є колективним, тобто універсальним і регулярним явищем, яке не має нічого спільного з індивідуальністю. У цій якості архетипи подібні до інстинктів» [94, с. 333].

Понятійно-функціональне розмежування архетипу та інстинкту полягає в тому, що «архетип є сприйняттям інстинктомом самого себе, своєрідним автопортретом інстинкту; чимось на кшталт того, як свідомість постає внутрішнім сприйняттям зовнішніх життєвих процесів. Подібно до того, як усвідомлення надає нашим діям форми й напрямку, так само безсвідоме розуміння за допомогою архетипів визначає форми й напрямки інстинктів» [94, с. 335]. Що ж стосується колективного безсвідомого, то його «утворює сума інстинктів та їхніх корелятивів – архетипів. Як і інстинктами, кожна людина володіє ще й деякою сукупністю архетипічних образів» [94, с. 336].

Інстинкт – універсальний інструмент самореалізації живої природи загалом і кожного її структурно-функціонального елемента зокрема. На підтвердження цієї тези Юнг наводить приклад квітів рослини юкка, які «розкриваються лише на одну ніч. Метелик бере пилок з однієї квітки і робить з неї маленьку кульку. Потім він сідає на іншу квітку і вводить кульку в отвір маточки. До такої процедури метелик вдається лише одного разу впродовж життя. З цієї причини подібні випадки неможливо пояснити за допомогою гіпотези про заучування або тренування. Відтак, були висунуті нові способи пояснення, котрі ґрунтуються на філософії Анрі Бергсона й акцентують на факторі інтуїції – безсвідомого процес, результатом якого є вторгнення безсвідомого (у вигляді раптової ідеї або передчуття) у сферу свідомості. Це нагадує процес сприйняття, але на відміну від свідомої діяльності органів чуття та від самоаналізу, сприйняття є неусвідомленим. Тому для нас інтуїція є «інстинктивним актом розуміння», процесомом, аналогічним інстинкту, – з тією різницею, що інстинкт віддзеркалює цілеспрямованість імпульсу,

спрямованого на здійснення певної складної дії, натомість інтуїція є безсвідомим цілеспрямованим розумінням» [94, с. 332].

Власне, відрив людини від інстинкту, протиставлення себе інстинктові творить феномен свідомості, надає йому структуризованих ознак. Інстинкт – це частина природи, у той час як свідомість – виклик їй, заперечення ефективності природних засобів самореалізації. «Доки ми заглиблені в природу, ми не вдаємося до послуг свідомості і живемо під захистом інстинктів. Свідомість покликана забезпечити те, що природа завжди робила для своїх дітей, а саме: прийняти оптимальне рішення. Але нас охоплює людський страх, зумовлений підозрою, що свідомість – ця Прометеева перемога – не завжди слугує нам так само надійно, як природа» [92, с. 315].

Ймовірно, з цієї причини «нам значно зручніше спостерігати за інстинктами у тварин або дикунів, ніж у самих себе. Це пояснити просто: ми звикли знаходити власні діям раціональне пояснення. Однак це не гарантує бездоганності наших пояснень. Не потрібен надлюдський інтелект, щоб крізь мілководдя нашого раціоналізування розгледіти реальний мотив – інстинкт, який зумовлює його» [94, с. 333-334]. Між іншим, людська поведінка підлягає впливу інстинктів набагато більше, ніж це зазвичай вважається. «Нам властиво надто часто помилятися стосовно інстинктивного перебільшування нашого раціоналізму. Інстинкти – це типові види дій, і як тільки ми маємо справу з одноманітними й регулярними видами дій та реакцій, то оперуємо інстинктом» [94, с. 334].

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

заходу сонця і багатьох інших дрібних деталях повсякденності. Виявляється, метод вільних асоціацій без надзусиль «домальовував» усе, чого бракувало, або, навпаки, відсікав, як від мармурової брили, все зайве, залишаючи неперевершену досконалість Венери, Цирцеї та Діви Марії.

1.3. Ідейно-символічний «дім буття» справедливості

У гуманітарному пізнанні істина має не лише фактуальний, а й ціннісно-символічний характер. Ціннісні основи істинності гуманітарного знання можуть мати (і часто мають!) прихований, латентний і раціонально недоведений характер. Символічна складова гуманітарного дослідження зумовлена тим, що інтерпретаторська діяльність суб'єкта не має завершеного характеру.

Природа символу постає віддзеркаленням природи культури, а культура немислима поза її символічною складовою – навіть якщо в процесі її осмислення терміном «символ» узагалі не оперують. Позаяк символи віддзеркалюють не самі речі, а відносини між речами, то сутність символу не в актуальному існуванні у вигляді атрибута фізичного світу, а в його значенні, в спроможності виконувати функцію аналогії, мотива і спонуки.

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

бачать – на нього *дивляться*, тоді як ідею не можна споглядати (*дивитися*) – її *бачать* або *не бачать*» [87, с. 246].

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

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

Символічні образи більш умовні. Якщо філософське судження містить формально-логічну істину, то символічний образ – істину, осягнену за допомогою розуму. Знання про метафізичні істини міститься саме в символах, котрі виникли з метою як з'ясування, так і приховування істини (залежно від конкретно-історичної доцільності). З одного боку, символ слугує для

позначення, посилення образу. З іншого боку, він є захистом невимовної істини від «першого-ліпшого», пересторогою для поверхового, профанативного пізнання істини. Повноцінне когнітивне оволодіння символом призводить до вишуканої інтелектуальної насолоди, досконалого завершення процесу пізнання.

Що ж стосується знакових образів, то доволі поширеним і усталеним є уявлення про них як про знамення, «чудесне явище, яке порушує порядок феноменального буття і сповіщає про деякі надзвичайні події, пов'язані в основному зі здійсненням пророцтв» [16, с. 50]. У цьому розумінні знак уподібнюється до певної скрижалі, до того, що підлягає засвоєнню, а не рефлексії чи дискурсу. Це щось на кшталт натяків життєвої логіки чи історичного фатуму. Ними можна скористатися або знехтувати, втім, не підлягає сумніву, що з приводу наукової достовірності та фактичності такого типу образів відкривати дебати безглуздо, бо вони здебільшого є не актуалізованими фактами і не способом доконаної дії, а чимось на кшталт формалізованої евристики, якій притаманні потенційність (тобто наявність як потенціалу, так і потенціювання), імовірність, евентуальність і перспективізм.

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

Співвідношення знака та тієї реальності, яку знак покликаний відтворити (віддзеркалити, витлумачити, проінтерпретувати), вважається доволі простим і навіть тривіальним, проте насправді зазначений аспект є складним і суперечливим як у смисловому, так і в телеологічно-функціональному аспекті. Найбільш ґрунтовна й переконлива версія кореляції знаку та реальності належить Ернсту Кассінеру, який констатував: «Якби знак був лише повторенням готового змісту сприйняття або уявлення, то було б незрозуміло, навіщо потрібна така убога копія і яким чином досягти її достеменно адекватності. Не дивно, що з таким підходом неухильно приходиш до принципового скепсису щодо знаків узагалі. Якщо справжнім та головним завданням мови вважати повторне вираження засобом мовних знаків тієї реальності, яку ми знаходимо вже готовою в окремих відчуттях та сприйняттях, то одразу з'ясовується, наскільки далекою від цього завдання є кожна мова. У порівнянні з безмежним багатством і багатоманітністю даної нам у спогляданні дійсності всі мовні символи повинні здаватися порожніми, абстрактними і невизначеними» [39, с. 202].

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

Тут варто знову вдатися до ілюстративних послуг Ернста Кассінера: «Художнє зображення є тим, чим воно відрізняється від звичайної механічної репродукції. Воно не є відтворенням враження в його чуттєвій повноті, воно добуває з нього певні «виразні моменти», тобто моменти, за допомогою яких

наявна буттєвість розширяється за межі самої себе і які ведуть художню, творчу, синтетичну, просторову фантазію в певному напрямку» [39, с. 203]. Тому загалом можна погодитися з Фердинандом де Соссюром, коли він стверджує: «Зв'язок між знаком та його значенням є довільним» [72, с. 100]. Єдине, що слід було б дещо скоригувати, то це пом'якшити модальність висловлювання за рахунок зниження рівня категоризму.

Можна погодитися з Карлом Густавом Юнгом, коли він зазначає: «Кожне розуміння, яке витлумачує символічне вираження в сенсі аналогії певного знайомого предмета, має семіотичну природу. І навпаки, розуміння, яке інтерпретує символічний засіб найліпшою і найбільш зрозумілою формулою невідомого предмета чи явища, має символічну природу. Розуміння ж, яке витлумачує символічний вираз як іншомовлення якогось знайомого предмета, має алегоричну природу. Наприклад, пояснення хреста як символу божественної любові є поясненням семіотичним, оскільки «божественна любов» з'ясовує сутність предмета точніше й краще, ніж це робить хрест, який може мати багато інших значень. Навпаки, символічним виявиться таке пояснення хреста, яке позиціонує його віддзеркаленням певного психологічного аспекту, який найліпше виражається у вигляді хреста» [96, с. 255].

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

Утім, найбільш переконливим в аргументаційному та ілюстративному плані є гетерогенно-розмежувальне змалювання функціонального призначення знаку та символу, яке асоціюється насамперед із постаттю Карла Густава Юнга:

«Знак завжди менший, ніж зображуване ним поняття, натомість символ наділений більшим значенням, ніж його буттєвий прототип. Крім того, символ – це природний і спонтанний продукт. Жодний геній не брався за перо або пензель зі словами: «Отже, зараз я створю який-небудь символ». Жодна людина не може взяти більш або менш раціональну думку, отриману шляхом логічних висновків, і надати їй «символічної» форми. У який фантастичний одяг не вбрати її, вона однаково залишиться знаком, який прикриватиме раціональну ідею, а не символом, що таїть у собі щось нове, незбагненне. Тому сни спонтанно породжують символи, а не структуруються засобом тверезого розрахунку» [92, с. 49]. Із цього приводу Титус Буркхардт додає: «Символ не є лише умовним знаком. Завдяки певному онтологічному закону він виявляє свій архетип. Саме з цієї причини традиційна символіка ніколи не втрачає своєї краси» [58].

Символи – найвпливовіші посередники між людиною та світом: правду кажучи, «сєнс нашого буття розкривається в ієрархії символічних дисциплін пізнання та творчості» [9, с. 132]. Символ є загальним конструктивним принципом, який покликаний сприяти змістовно-критеріальній гомогенізації суб'єктами об'єктів. Будь-яка символізація – це смислове зачаклування, інтерпретаційний аверс відповідного феномену чи явища. Тому, з'ясування первісних, автентичних смислових параметрів об'єкта дослідження потребує розчаклування герменевтичного реверса. Динамічна взаємодія і перевтілення соціальних, психологічних та культурних контекстів призводить до зміни не дійсного статус-кво, а символів, які ми створюємо з мєєю артикуляції дійсності, її смислової демаркації. Сила символу полягає в його спроможності охоплювати, позначати й сполучати соціальні реальності, якими важко оперувати за допомогою термінології науки. Це зумовлено тією обставиною, що символ спроможний передати значно складнішу смислову варіативність, ніж буквальне розуміння наукової термінології.

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

Homo symbolicus (людина символічна як основний концепт «Філософії символічних форм» Ернста Кассірера) віддзеркалює феномен індивіда, спроможного творити символи і здійснювати ефективну комунікацію за їх посередництва. Завдяки символам стає можливою як процедура декодифікації (розшифрування) світу, явища, феномена, так і зворотний ритуал кодифікації (зашифрування) в термінах, оптимальних для засвоєння, відтворення, рефлексії тощо. За великим рахунком світогляд кожного з нас – це своєрідна послідовність та ієрархія символів.

Значущість символічного інструментарію соціальної взаємодії була переконливо доведена представниками теорії символічного інтеракціонізму (Чарльзом Кулі, Вільямом Томасом, Джорджем Мідом, Робертом Парком) в 20–30-х роках ХХ століття. Символічне мислення здійснило по-справжньому революційний прорив у становленні новітньої людини – зокрема, в сенсі культивування абстрактного мислення та змістовної ієрархізації процесів і явищ, з якими індивід не має безпосереднього зв'язку. Власне, символізм поклав початок структурованому й ієрархізованому мисленню, мистецтву як такому. Він є достеменною передумовою філософської рефлексії, котра віддзеркалює можливість оперувати не лише тут-і-тепер дійсністю, а щоразу поглиблювати й ускладнювати інтерпретативний діапазон символічних

абстракцій як тут-і-тепер дійсності, так і дійсності, яка виходить далеко за межі тут-і-тепер.

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

Важливе значення має зв'язок символічного світу з мисленням, тобто осмислення символу, мисленнєве сприйняття символів. Мислення – це насамперед конструювання і випробування символічних систем, які виконують функції моделей для інших систем (фізичних, біологічних, психологічних, соціальних), забезпечуючи необхідний рівень розуміння як дійсної, так і евентуальної реальності.

Символізм виконує функцію своєрідного розшифрування, декодування смислової закодованості буття, а процедури міркування, концептуалізації та розуміння виявляються не примарними процесами в голові індивіда, а стикуванням символічних моделей зі станами та процесами світу (чи окремого його сегмента), що підлягає пізнанню, інтерпретуванню, смисловій адаптації («прирученню»).

Що стосується образного мислення, то субстанційно воно є побудовою образу (моделі) середовища, включенням цієї моделі на більшу, ніж у середовища, швидкість, із метою передбачування такого status quo, у якому середовище матиме аналогічній моделі поведінковий алгоритм (що, власне, й визначає дослідницько-апробаційну цінність, значущість моделі). Перший крок у розв'язанні проблеми – побудова моделі або образу середовища. Як тільки модель вибудувана, її випробовують у різних гіпотетичних умовах. Людина спостерігає за цими випробуваннями, проектує їх на досліджуване середовище, роблячи адекватним дійсності феномен стратегічного планування. Таким чином діє, наприклад, авіаконструктор, коли випробовує модель нового літака в аеродинамічній трубі; аналогічним чином мислить і автомобіліст, коли проводить пальцем по карті: його палець слугує моделлю автомобіля, а карта – моделлю дороги.

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

Параметри символізму детерміновані сферою безсвідомого: символізм існує в свідомій реальності настільки, наскільки він попередньо існував у реальності безсвідомій, яку Зигмунд Фрейд пропонував називати імпульсами, запозиченими в ілюзіях, снах, міфах тощо. «Окремі обставини не вловлюються

нашою свідомістю, однак неусвідомлено все ж сприймаються. Ми помічаємо їх лише після зосередженого обмірковування, коли згадуємо, що певна подія справді мала місце, але була проігнорована з причин нібито неістотності. Такі спогади піднімаються з глибин підсвідомості. У сновидіннях нам часто являються безсвідомо сприйняті події – причому, не в раціональній, а в символічній і образній формі» [92, с. 17].

Між іншим, високі щаблі знання відкриваються людині не в поняттях, а саме в образах і символах. Понятійному ж мисленню доступна лише сфера знання засвоєного, узвичаєного, розтиражованого. І чим далі ми заходимо у скеровуванні символічного, суто сигніфікативного, тим більше ми відходимо від основ первинної інтуїції. Тут слід зазначити, що не буває суто інтуїтивного чи суто інтелектуального пізнання; когнітивний процес – це, як правило, складний симбіоз інтуїції та інтелекту. Інтелект у знятому форматі обов'язково містить інтуїцію – і чим потужніший струмінь творчої інтуїції, тим вищі здобутки інтелекту.

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

Як слушно зазначив Мішель Малерб, «те, що виграє в легкості розуміння людьми різних прошарків, може виявитися недоліком з точки зору неточності послання. Тому символічна мова ліпше пасує релігіям, які залишають широкий діапазон для можливих тлумачень» [52, с. 334]. Взаємини науки із символізмом також не належать до числа випадкових чи спорадичних: «Позаяк кожна

наукова теорія містить гіпотезу, тобто передбачуване визначення поки що невідомої обставини, то вона є символом. За великим рахунком, кожне психологічне явище є символом за умови, що воно означає дещо більше й інше, ніж те, що перебуває в полі зору сучасного пізнання» [96, с. 256].

Таким чином, на протигагу поширеному стереотипу, згідно з яким наука та символізм – явища не дуже сумісні, маємо визнати тісний функціонально-інструментальний взаємозв'язок науки та символічних засобів інтерпретування і засвоєння знання. Чим більш високих щаблів розвитку сягає наука, тим більше вістря її уваги передислоковується в символічну сферу мислення, яка використовує первинно орієнтовані на інтуїцію поняття лише символічно (як інструменти у своєрідній грі). Крок за кроком удосконалюється майстерність введення символічних процедур, раціональність яких, по суті, така, що прив'язана лише до символічного, і, оминаючи фазу інтелектуального проникнення, з самого початку передбачає лише цінність пізнання символів.

За великим рахунком, «кожна культура є символічною, а не реалістичною» [11, с. 253]. В основі кожного будь-якого культурного явища лежить специфічний пра-символ, із якого згодом виростає реальна конкретно-історична форма культури. Що ж стосується культурної цінності та спонукальної інтенсивності символу, то вони завжди істотніші й соціально вагоміші, ніж цінність причин, що їх викликали (спадщини певної історичної епохи, ціннісно-світоглядної орієнтації і т. ін.).

Історично-спадкоємнісне надбання засобом знаково-символічних форм спонукає до визнання, що «культура та цивілізація – зовсім не одне й те ж. Культура народилася з лона культу. Її витoki – сакральні. Культура – благородного походження. Вона символічна за своєю природою. Свій символізм вона отримала в спадок від генеалогічного символізму культури. Для культури цілком природно й типово виражати явища і процеси духовної сфери не реалістично, а символічно. Більше того: всі досягнення культури за своєю природою символічні. Цивілізація ж не має такого благородного походження.

Вона завжди – своєрідний «parvenue» (вискочка – фр.). У ній відсутній зв'язок із символікою культу. Якщо культура йде згори донизу і шлях її аристократичний, то цивілізація йде знизу вгору і шлях її буржуазний та демократичний. Якщо культура є явищем глибоко індивідуальним і неповторним, то цивілізація – явище загальне і запрограмоване на повторюваність. Нарешті, культура має душу, цивілізація ж має лише методи та знаряддя» [10, с. 195-196].

Що є символом, а що ні – залежить від вердиктів конкретно-історичної свідомості. Як аргументовано роз'яснював у «Психологічних типах» К.-Г. Юнг, «Цілком можливе існування таких обставин, які на переконання одних індивідів не є символічними, а на думку інших належать до символічної сфери. Часто символічний характер феноменів залежить не стільки від настанов свідомості, скільки від символічного впливу на суб'єкта споглядання. Приміром, трикутник із оком усередині безвідносно до символічного контексту практично безглуздий» [96, с. 257].

Символ – це універсальний інтерпретаційний знак: смислова демаркація і змістовна артикуляція найскладніших феноменів і закономірностей набуває реальних перспектив і ознак саме завдяки символам. «Тотальність символу творчості» переконливо проаргументувала Сьюзен Лангер у резонансній праці «Філософія в новому ключі» [103, с. 248-249]. Вона вбачала в процесах символізації емоційно-спонтанний вияв людської природи, що інстинктивно утверджується в самодостатності символічних репрезентацій. Однак слід мати на увазі: «Якщо недосконала форма може бути символом, то ілюзія та фальсифікація не символізують нічого» [15, с. 194].

Істотний аспект понятійного розмежування символу та відображення переконливо з'ясував Олексій Лосев: «Кожен символ речі є перш за все її відображенням, однак зовсім не кожне відображення речі є її символом. Кожна стіна об'єктивно й закономірно відбиває кинутий у неї гумовий м'яч, як і кожна дзеркальна поверхня відображає промінь світла. Однак ні промінь світла, ні

дзеркало, ні відображений промінь, ні навіть сам факт відображення не є символами і мисляться поза будь-яким поняттям символу, без вживання терміна «символ». Всі фізіологічні рефлексии також суть відображення – вони не містять нічого символічного. Хоча кожен символ формально позначає деякий предмет, але виходить за його змістовні межі» [49, с. 257]. Це перегукується з концептуальним засновком П.Флоренського: «Буття, яке більше самого себе, – ось основне визначення символу» [80, с. 287].

Більш розлого цю тезу подав Карл Густав Юнг: «Символом вважається термін, назва або образ, які, окрім свого загальнозживаного значення, володіють деяким додатковим, невизначеним чи невідомим. Символічного статусу набуває таке слово або образ, значення якого виходить за межі прямого і не піддається точному визначенню або поясненню» [98, с. 15]. Власне, саме ця особливість генерує вістря дослідницької інтриги символічної сфери, створюючи передумови інтенсивної інтерпретаційно-полемічної змагальності, припущень і різнотлумачень.

Один з учнів Юнга переформулював цю тезу так: «Символ – це об'єкт відомого світу, який натякає на щось невідоме; це відоме виражає життя і смисл того, що виразити неможливо» [97, с. 262]. Йдеться про надзвичайно істотний аспект: оскільки «запас смислу первинних символів значно багатший, ніж запас, який забезпечують раціоналістичні методології» [65, с. 41].

Враховуючи ту обставину, що можливості людини бачити, чути, сприймати, відчувати та розуміти завжди тією чи іншою мірою є обмеженими, то індивід постійно вдається до послуг символічної термінології для позначення понять, чітко й достовірно розуміння яких йому непідвладне. Тому, як зауважив Юнг, «коли розум намагається охопити певний символ, то неухильно приходить до ідей, які лежать поза межами логіки» [92, с. 15].

Утім, не надто тісна взаємодія символів з регламентаціями логіки не повинна ставати на заваді залученню їх до комунікативної взаємодії, позаяк нехтування ними має значно більше негативних наслідків для адекватної і

ефективної артикуляції, ніж можливість формально-логічної розбалансованості якогось буттєвого епізоду. «Антрополози неодноразово змальовували суспільство дикунів в умовах зіткнення його духовних цінностей із впливом сучасної цивілізації. Дикуні втрачають інтерес до життя, їхній життєвий устрій порушується, а самі вони морально деградують. Нині ми перебуваємо в подібній ситуації. Відмінність полягає лише в тому, що ми так і не усвідомили величину і формат втрат, оскільки наші духовні вожді були, на превеликий жаль, більш стурбовані захистом інститутів своєї влади, ніж проникненням у потаємні глибини релігійної символіки» [92, с. 92].

Ця думка отримала переконливий розвиток у Менлі Палмера Холла: «За допомогою символів люди здійснюють комунікативний обмін чимось таким, що перевершує межі та можливості мови. Відхиливши зрозумілій людині діалект як неадекватний передачі божественних ідей, Містерії обрали символізм як значно більш винахідливий та дієвий метод збереження трансцендентного знання. В одній і тій же фігурі символ може бути як прихованим, так і очевидним, оскільки для втаємничених предмет символу зрозумілий, в той час як для невтаємничених фігура думки залишається незбагненою» [85, с. 43-44].

Це значною мірою пояснює, чому «символізм відіграє двоєдину роль: з одного боку, *приховування* сокровених істин від невтаємничених, а з іншого, – *відкриття* цих істин тим, хто розуміє природу і принципи дії символу» [85, с. 657]. Тут знову можна скористатися аргументацією Карла Густава Юнга: «Символ – це не знак, що приховує відоме. Не таким є його значення. Навпаки, він є спробою пролити світло засобом аналогії на те, що досі належало світу невідомого або на щось нездійснене» [95, с. 287]. А от Ханс Захс та Отто Ранк тлумачили феномен творення символів як подію, котра має переважно репресивну природу – зниження рівня мислення до суто образного рівня з причин невміння чи відсутності можливості адаптуватися до буттєвих реалій.

В інтерпретуванні природи символу нема рівних Юнгу: «Природі символу властиво поєднувати протилежне. Так він поєднує і протилежність реально-ірреального: будучи, з одного боку, психологічною реальністю або дійсністю, він, з іншого боку, не відповідає ніякій фізичній реальності. Символ є фактом і водночас – лише видимістю фактичного стану речей» [96, с. 170]. Природа символу зумовлює ту обставину, що він є «найкращим вираженням певної даності, оптимальним вираженням якої є засіб більш або менш близької аналогії» [96, с. 97].

Юнг стверджував, що під час творення символів нема й не може бути в принципі ніякої випадковості. Символи – це віддзеркалення колективного безсвідомого. Наскільки природно, що філософія, література та історія міфологізують першочергово ті царини, у яких накопичилося найбільше проблем, настільки ж очевидно, що кожен міфологічний образ може бути розкритий і переконливо проінтерпретований за допомогою символічної мови. Виразним і рефлексійно насиченим прикладом цієї тези варто визнати албанську легенду, згідно з якою дві свічки постають символічним уособленням життя та смерті; коли ж їх перехрестити, то це символізуватиме біль як невід’ємний атрибут кожної повноцінної життєдіяльності.

Використання символів зумовлює виникнення складних герменевтичних і в цілому когнітивних проблем: «Кожен тлумачить символи залежно від досвіду та контексту. Одне й те ж повідомлення різні співрозмовники можуть зрозуміти по-різному. Точніше, труднощі виникають із причин надто буквального або надто символічного тлумачення одного й того ж тексту. Обмежені люди обурюються тлумаченням, яке, на їхню думку, є надто далеким від тексту; навпаки, надто інтелектуальні доходять тенденційного висновку, який спотворює смисл слів. Жодній релігії, яка ґрунтується на священних текстах, не вдається уникнути цієї проблеми, котра призводить до багатьох суперечок і конфліктів» [52, с. 333].

Застосування символів іноді нагадує своєрідну інтелектуальну гру: «Замість того, щоб символи допомагали пізнати непізнане (що є їхньою основною функцією), дехто надає їм настільки прихованого смислу, що тлумачити символічно можна майже все. Найбільш дивовижний приклад цього тлумачення стосується цифр та букв: тривалий час у таких мовах, як арабська та древньоєврейська, буквам надавали числового позначення: А, В, С, D або 1, 2, 3, 4. Виходячи з еквівалентності буква/цифра, кожне слово може набувати шифрованого значення. На цій підставі робився безглуздий висновок: якщо ім'я людини виражається тим же числом, що, скажімо, слово «демон», то ця людина – посланець Диявола. Така дивна роль цифр виявляє себе різною мірою в усіх езотеричних формах релігій, але кульмінаційної точки вона досягла в єврейській кабалістиці» [52, с. 334].

Абстрактне мислення реалізує себе за допомогою символічної інструменталістики, яка опосередковує взаємини людини із зовнішнім світом. Між іншим, саме у сфері символів і символічного пролягає демаркаційна лінія, котра розмежовує тварину, яка живе у фізичному світі, та людину, яка реалізує себе не лише у фізичному, а й у метафізичному, символічному універсумі. Мова, міф, мистецтво, релігія – все це частини символічного універсуму. Згідно з Ернстом Кассілером, символ є рафінованою функцією, інтегратором досвіду, динамічним началом, принципом абсолютно всього більш-менш значущого. Будь-які спроби десимволізації наших мисленнєвих функцій приречені на невдачу, оскільки подолати символ ми не можемо інакше, як символічно. Дійсність символічна, і філософія дійсності є філософією символічних форм [39, с. 610-611].

У праці «Турботи та Дні» Вячеслав Іванов наполягав, що справжній символізм – це завжди, по-перше, «подія внутрішнього досвіду», по-друге, «акт звільнення душі». Зауважимо: можливо, це акт не стільки звільнення душі, скільки її паспортизації, ідентифікації з чимось графічним, пластичним, акустичним тощо. Саме символічне мислення дозволило людству здійснити

прорив до нових знань і технологій. Разом з тим символічний інструментарій відкрив ящик Пандори витончених методик управління людьми: за влучним висловом того ж Кассіра, свідомість суспільства може перетворюватися в театр тіней, де найбільш умілим режисером виявиться диявол.

У якості «структури символів» ідеологічна інструменталістика відіграє роль своєрідного посередника в контексті як організації соціальної дійсності, так і формування ідентичності. Враховуючи цю обставину, маємо визнати, що принципові для марксизму відмінності між базисом та надбудовою розмиваються, оскільки символічні системи належать до числа імперативів людського буття.

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

Воскресити – це значить відповідним чином проінтерпретувати. У принципі, «кожну теорію можна назвати інтерпретацією фактів, які вона досліджує. Наприклад, якщо в оптиці я поділяю ньютонівську теорію світла, якщо вважаю, що світло виникає в результаті випромінювання мікроскопічних частинок із тіла, що світиться, значить я інтерпретую світло в термінах механіки; якщо ж я прихильник теорії Максвелла, то інтерпретую те саме явище в термінах електродинаміки. Тому ми зобов'язані знайти різницю, що існує між такими фізичними способами інтерпретації та тими її видами, які

характерні для історика і є для нього вирішальними. На жаль, це одна з найбільш заплутаних проблем теорії пізнання» [38, с. 128].

Щодо природи і архітекtonіки філософії символічних форм Ернст Кассілер зауважив таке: «Кожна істотна функція духу має з пізнанням лише одну вирішальну подібність: для неї іманентною є творча, а не просто копіювальна сила. Вона не лише пасивно фіксує наявну дійсність, а заключає в себе певну енергію духу, завдяки якій буттю надається певне «значення», своєрідний ідеальний зміст. Це однаковою мірою стосується мистецтва, міфології, релігії та пізнання. Усі вони функціонують у власних образних світах, у яких емпірично дане не просто відображається, а скоріше створюється за самостійним принципом. Усі вони структурують свої особливі символічні форми, які, якщо й не аналогічні інтелектуальним символам, то принаймні подібні до них за своїм духовним походженням. Кожна з цих форм не зводиться до іншої і не виводиться з неї; кожна з них означає певний духовний спосіб сприйняття, завдяки якому конститується своя особлива сторона «дійсності». Це не різні способи, якими одне суще відкривається духові, а шляхи, якими дух слідує до своєї об'єктивації, самовираження. Якщо мистецтво та мову, міфологію та пізнання розуміти в цьому сенсі, то виникає проблема, що започатковує новий підхід до загальної філософії гуманітарних наук» [39, с. 168-169].

У «Антропології нації-держави» Люїс Фоллерс зауважив, що найскладніші проблеми, котрі постають перед націями-державами, насправді стосуються не сфери економіки, політики чи оборони, а символів. Тому слід тим більше зважено й аргументовано оперувати тезою, згідно з якою а) сила символу полягає у його спроможності осягати, означати та повідомляти відповідну соціальну феноменологію, що не піддається консервативній мові науки, б) символ передає значно складніший смисл, ніж передбачено букввальним розумінням.

Якщо ж припустити, що символи не мають іманентного й апріорного значення та смислу, а будь-який значеннєвий та смисловий вердикт – це результат креативних зусиль соціокультурного середовища, то в такому разі символи взагалі втрачають респект самостійного фактора суспільно-історичної структуризації, перетворюючись на своєрідних агентів, маріонеток у руках соціуму, який надає їм довільних – залежно від власних забаганок та кон'юнктури – значень, смислів, акцентів, забарвлень тощо.

Як підказує досвід, подібний інтерпретаційний підхід також не поспішає узгоджуватися із історичною та культурно-цивілізаційною дійсністю, адже чимало символів, попри численні спроби витлумачувати їх у надзвичайно широкому, інколи діаметрально протилежному сенсі, продовжують зберігати деякі трансперсональні та трансісторичні значення, натякаючи щонайменше на обмеженість соціальних можливостей із «приручення», «культивування» сфери символів. На цій ноті філософської рефлексії доцільно зупинитися, оскільки спроба подальшої деталізації наражається на ризик сумнівних тез і неоднозначних сентенцій.

Олексій Лосєв наголошував, що символ – «не просто чуттєвий та пасивний для сприйняття образ, не абстрактна та мертва ідея або поняття, не поєднання їх і не створений з них художній образ» [51, с. 40]. Він «відрізняється від реалістичного образу тим, що не просто відображає дійсність, а є її породжуючим принципом» [51, с. 165]. Символ – це оболонка ідеї, її логотип, висловлюючись популярним неологізмом, trade mark. Чим більше емоційних асоціацій викликає раціональна ідеологема, тим вона ефективніша. Таким чином, символізм – невід'ємний атрибут кожної ефективної, дієвої ідеологеми, ідеології, ідеологічної дійсності.

Ми вживатимемо термін «символ» у розширеному розумінні: як будь-який акт чи об'єкт, котрий виконує функцію провідника, втілення певної ідеї. «Символ речі завжди містить певну ідею, яка виявляється законом усієї його побудови. І побудова ця, втіливши закон, завжди є певною впорядкованістю,

тобто певним чином упорядкованим образом» [49, с. 259]. Символи так чи інакше – поволі, опосередковано чи безпосередньо – визнають, детермінують, мотивують ідеї, оскільки є ефективним осереддям продуктивного руху думки.

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

Річ у тім, що кожен соціум (суспільна свідомість) керується насамперед і головним чином структурованим і присвоєним значенням (вторинним смислом) соціальної феноменології, а не її автентичною фактичністю (первинним смислом). «У цьому, – як зазначає Ернст Кассілер, – полягає неминуча доля культури: все, що вона створює в безперервно прогресуючому процесі оформлення та «конструювання», віддаляє нас у тій же прогресії від першоджерела буття. Людина виявляється все більш обтяженою своїми ж власними творіннями – словами мови, образами міфів або мистецтва, інтелектуальними символами пізнання, – які лягають на неї ніжною і прозорою вуаллю, котра, проте, є надзвичайно міцною. Тому справжнє, глибинне завдання філософії культури, себто філософії мови, пізнання, міфології і т. ін., полягає саме в тому, щоб зірвати цю вуаль: із опосередкованої сфери значень та позначень повернутися назад – у первісну сферу інтуїтивного споглядання» [39, с. 209].

Таким чином, якщо культура репрезентує себе засобом творення відповідних символічних форм чи ідеальних образів світу, то мета філософії має полягати не в тому, щоб відгородитися від них, а в тому, щоб «зрозуміти їх на рівні фундаментального формотворчого принципу. Лише так зміст життя вперше знаходить свою справжню форму. Життя виходить за межі буття, наданого природою; воно є частиною цього буття не просто в якості

біологічного процесу, а знаходить своє буттєве завершення у формі «духу». Тому заперечення символічних форм насправді приводило б нас не до осягнення змісту життя, а було б руйнацією форми духу, природно пов'язаного з цим змістом» [39, с. 209]. І далі: «Якщо піти іншим шляхом, тобто не слідувати ідеалу пасивного споглядання реальностей духу, а ввійти в самісінький центр їхньої (реальностей) активності, якщо зрозуміти їх не як індиферентне споглядання суцього, а як функції і творчі енергії, то можна видобути певні загальні й типові характеристики процесу формотворення. Якщо філософії культури вдасться зафіксувати й виявити такі характеристики, то можна вважати, що вона виконала завдання – у *множинності форм духу* знайти *єдність сутності*» [39, с. 210].

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

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

фундаментальним, ніж Ідея, воно – структура і форма самої Ідеї, чисте «як» Ідеї, її формоутворюючий принцип.

Висновки до першого розділу

Та чи інша конкретно-історична форма справедливості може не імпонувати багатьом індивідам чи навіть соціальним прошаркам, однак це не заперечує того факту, що феномен справедливості є не лише невід'ємним атрибутом, а й імперативом будь-якої соціокультурної дійсності. Вже хоч би з таких міркувань явище справедливості потребує інтенсивних дослідницьких зусиль, скерованих на ефективне коригування пропозиційності, пов'язаної з цим предметним полем, а також структурування її у суспільно прийнятний і ефективний формат.

Феномену справедливості притаманна важлива двоєдина особливість: з одного боку, аспект справедливості наділений ознаками трансісторичної значущості для всіх культур і народів, з іншого боку, ієрархія змістовних ознак справедливості завжди конкретно-історична, тобто в різні часи навіть одне й те ж суспільство (тим більше – різні суспільства) можуть окреслювати (і здебільшого окреслюють!) справедливість різними смисловими маркерами і верифікаторами.

Домінантне значення для сучасного дискурсу справедливості мають теоретичні напрями універсалізму та контекстуалізму, змістовний вододіл між якими стосується насамперед розумінням ролі суспільства й розуму як першовитоків принципів справедливості. Втім, у межах як універсалізму, так і контекстуалізму, репрезентованого комунітаризмом, існують свої напрями, які в багатьох аспектах істотно відрізняються. З огляду на такі особливості обмежувати концептуалістику справедливості двома теоретичними напрями, які парадигмально протистоять один одному, можна лише умовно, зі значними застереженнями.

Представники універсалізму та комунітаризму дискутують насамперед щодо принципів, які визначають становлення соціальних зв'язків, відповідальних за соціальну єдність як фундаментальну умову доцільності й самої можливості суспільної форми життєдіяльності (а відтак – і її функціональної ефективності).

Цілком об'єктивно й закономірно уявлення про справедливість поступово набувають нових смислових акцентів, значущість яких із часом не лише увиразнюється, а й закріплює за собою ключове значення для предметного оперування проблематикою справедливості як життєво важливого фактора загальнолюдського буття. Можна констатувати, що відповідно до логіки й закономірностей еволюційного становлення епоха постмодерну, як і попередні історичні й цивілізаційні епохи, також утворює те оригінальне «середовище світоглядний очікувань», яке надає своєрідності сприйняттю феномена справедливості суспільною свідомістю.

Характерною ознакою сучасності є диверсифікація предметних і тематичних складових, які ілюструють явище справедливості, внаслідок чого уявлення про справедливість розгалужується на щоразу більшу кількість інкрементальних ознак. У наш час аспект справедливості є контекстуальним фоном найрізноманітніших соціальних явищ і тенденцій – соціально-економічних, політичних, гуманітарних, етичних, правових тощо. І, безперечно, предметне оперування справедливістю нині принципово неможливе поза контекстом глобалізму, глобальних тенденцій, проблем і викликів.

Нові образи і змістовні чинники справедливості простежуються в різних аспектах – системному, теоретико-методологічному та індивідуально-особистісному. Це обумовлює не лише можливість, а й доцільність їх інтегральної рефлексії, а також актуалізує дослідницькі зусилля з формування консенсусного або, принаймні, конвенційного уявлення про справедливість.

Безперечно, функціональна значущість фактора справедливості закономірно робить уявлення про справедливість предметом цілеспрямованого

впливу і маніпуляцій різних суспільно-політичних суб'єктів і соціальних інститутів. Мета такого впливу – нав'язати суспільній свідомості певні алгоритми і стереотипи світосприйняття, в контексті яких суб'єкти впливу отримують якщо не переваги, то, принаймні, імунітет і алібі. Ефективність такого навіювального впливу може коливатися в широкому діапазоні. А от що стосується перспектив штучного, в режимі силового сценарію інкорпорування в суспільну свідомість несумісних із наявним світоглядно-ментальнісним фоном уявлень, то вони неможливі в принципі: в таких випадках індивідуальна і суспільна свідомість оперативно спрацьовує в режимі ідіосинкразії, тобто рішучого відторгнення.

Список літератури до першого розділу

1. Абульханова-Славская К. А. Социальное мышление личности: проблемы и стратегии исследования // Психологический журнал. 1994. № 4. 42 с.
2. Алексеева Т. А. Справедливость как политическая концепция: Очерки современных западных дискуссий. М. : Московский общественный научный фонд, 2001. 244 с.
3. Андрущенко В. Гуманітарна політика України: методологія, теорія, практика // Роздуми про освіту. К. : Знання України, 2004. 804 с.
4. Арістотель. Політика / пер. з давньогр. та передм. О. Кислюка. К. : Основи, 2000. 239 с.
5. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти / пер. с фр. / Общ. ред. Оболенской С. В.; предисл. Гуревича А. Я. М. : Издательская группа «Прогресс» – «Прогресс-Академия», 1992. 528 с.
6. Барт Р. Мифологии. М. : Издательство имени Сабашниковых, 2000. 288 с.
7. Бевз Т. А. Менталітет як надбання людської цивілізації. // Сучасна цивілізація: гуманітарний аспект. К., 2014. С. 292–303.
8. Беккер Г. Сообщество и общество. М. : Наука, 1992. 134 с.
9. Белый А. Критика. Эстетика. Теория символизма: В 2 т. М. : Искусство, 1994. Т. 1. 378 с.
10. Бердяев Н. А. О культуре // Антология культурологической мысли / [авт.-сост. С. П. Мамонтов, А. С. Мамонтов]. М. : РОУ, 1996. 352 с.
11. Бердяев Н. А. Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. Берлин : Обелиск, 1923. 268 с.
12. Бистрицький Є. Державотворення в Україні: шляхи легітимації // Політична думка. 1996. №1. С. 31–40.

13. Большакова А. Ю. Теория архетипа и концептология [Электронный ресурс] // Культурологический журнал. 2012. № 1 (7). Режим доступа: URL: http://www.cr-journal.ru/rus/journals/109.html&j_id=9 – Название с экрана.
14. Браун Дж. Психология Фрейда и постфрейдисты / пер. с англ., послесл. А. М. Руткевича. М. : REFL-book; Киев : Ваклер, 1997. 304 с.
15. Буркхардт Т. Сакральное искусство Востока и Запада. Принципы и методы / пер. с англ. Н. П. Локман. М. : Алетейя, 1999. 216 с.
16. Бычков В. В. Малая история византийской эстетики. К. : Путь к истине, 1991. 408 с.
17. Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности. М. : Прогресс, 1991. 480 с.
18. Габермас Ю. Громадянство і національна ідентичність // Умови громадянства : зб. ст. / за ред. Варта ван Стінбергена. К., 2005 С. 49–70.
19. Габермас Ю. Залучення іншого: Студії з політичної теорії. Л. : Астролябія, 2006. 416 с.
20. Гильдебранд Д. фон. Метафизика коммуникации / пер. с нем. А. И. Смирнова. СПб. : Алетейя, 2000. 373 с.
21. Гирц К. Интерпретация культур / пер. с англ. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. 560 с.
22. Гоббс Т. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1991. 736 с.
23. Горбань Т. Ю. Еволюція ідеї національного самовизначення в українській суспільно-політичній думці кінця ХІХ – першої чверті ХХ століть. К. : ІПіЕНД імені І. Ф. Кураса НАН України, 2010. 426 с.
24. Горлинський В. В. Цінності духовного буття суспільства сталого розвитку // Мультиверсум. Філософський альманах. К. : Центр духовної культури, 2006. № 52. С. 138–156.
25. Грабовська І. І знову про поняття «ментальність» // Генеза. Спец. випуск. К., 1995. С. 75–82.
26. Гумбольдт В. Язык и философия культуры. М. : Прогресс, 1985. 408 с.

27. Гуревич А. Я. Исторический синтез и Школа «Анналов». М. : Индрик, 1993. 327 с.
28. Гуревич А. Я. Проблемы ментальностей в современной историографии // Всеобщая история: дискуссии, новые подходы. Вып. 1. М., 1989. С. 75–89.
29. Гуревич П. Ментальность как тип культуры // Философские науки. 1995. № 2–4. С. 25–28.
30. Гуревич П. С. Философия культуры. М. : Аспект Пресс, 1994. 317 с.
31. Дем'яненко В. Ментальні характеристики політичної свідомості українців // Людина і політика. К., 2001. № 1. С. 91–99.
32. Дэвис Дж. Социальная установка // Американская социология. Перспективы. Проблемы. Методы; пер. с англ. М., 1972. 331 с.
33. Дюркгейм Э. Метод социологии // Западно-европейская социология XIX – начала XX веков. М. : Издательство МГУ, 1996. 496 с.
34. Дюркгейм Э. Социология. Её предмет, метод, предназначение / пер. с фр., составление, послесловие и примечания А. Б. Гофмана. М. : Канон, 1995. 352 с.
35. Еліта: витоки, сутність, перспектива / В. Г. Кремень, В. В. Ільїн, С. В. Пролєєв (та ін.); за ред. В. Г. Кременя. К. : Т-во «Знання України», 2011. 527 с.
36. История ментальностей, историческая антропология. Зарубежные исследования в обзорах и рефератах. М. : Изд-во Рос. гос. гуманитарный ун-т, 1996. 255 с.
37. Ицхокин А. А. Релятивистская теория социальной ценности и «свободная от ценности» теория социальной организации // Социологический журнал. 1995. № 3. С. 86–109.
38. Кассирер Э. Лекции по философии и культуре // Культурология. XX век. Антология. М. : Юрист, 1995. 703 с.

39. Кассирер Э. Философия символических форм: Введение и постановка проблемы // Культурология. XX век. Антология. М. : Юрист, 1995. 703 с.
40. Кірюхін Д. Справедливість як предмет соціально-філософської рефлексії // Наукові записки [Національного університету «Острозька академія»]. Сер. : Філософія. 2011. Вип. 8. С. 388–396.
41. Крістева Ю. Самі собі чужі; [пер. з фр. З. Борисюк]. К. : Основи, 2004. 262 с.
42. Ле Гофф Ж. Цивілізація середньовікового Запада / пер. с фр. под общ. ред. В. А. Бабинцева. Послесл. А. Я. Гуревича. Екатеринбург : У-Фактория, 2005. 352 с.
43. Лебон Г. Психология народов и масс // Западно-европейская социология XIX – начала XX веков. М. : Изд. Междунар. ун-та бизнеса и управления, 1996. 352 с.
44. Леви-Брюль Л. Первобытный менталитет. – СПб. : Европейский Дом, 2002. 400 с.
45. Леви-Строс К. Мифологии: Сырое и приготовленное. М. : Флюид, 2006. 339 с.
46. Левкулич В. В. Еволюція уявлень про справедливість: фактори і причинно-наслідкові зв'язки // Науковий вісник. Серія «Філософія». Харків : ХНПУ, 2017. Вип. 49. С. 239–249.
47. Левкулич В. В. Соціокультурна зумовленість уявлень про справедливість // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол. ред. В. М. Вашкевич. К. : ВІРУАН, 2017. Випуск 119 (№4). С. 209–213.
48. Левкулич В. В. Сучасність у смисловому полі дискурсу справедливості // Науковий вісник. Серія «Філософія». Харків: ХНПУ, 2017. Вип. 48 (частина II). С. 82–92.
49. Лосев А. Ф. Логика символа / Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М. : Политиздат, 1991. 525 с.

50. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М. : Мысль, 1993. 1174 с.
51. Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М. : Искусство, 1976. 320 с.
52. Малерб М. Религии человечества. М. ; СПб. : Рудомино, Университетская книга, 1997. 600 с.
53. Мамчур Е. А. Концепция возможных миров и мир научного знания // Концепция виртуальных миров и научное познание. СПб, 2000. С. 229–245.
54. Маффесоли М. Околдованность мира, или божественное социальное // СОЦИО–ЛОГОС. М. : Прогресс, 1991. С. 274–283.
55. Мердок Дж. П. Социальная структура. Нация и культура / Научное наследие: Антропология, фольклор. Пер. с англ. М. : ОГИ, 2003. 608 с.
56. Михальченко М., Самчук З. Україна доби межичасся: Блиск та убозтво куртизанів. Дрогобич : Відродження, 1998. 286 с.
57. Нагорна Л. Соціокультурна ідентичність: пастки ціннісних розмежувань. К. : ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2011. 272 с.
58. Независимая газета. 2009. 4 мая.
59. Новак А. Почему Украина оказалась в хвосте рейтинга инновационных экономик [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://blogs.eizvestia.com/full/365-pochemu-ukraina-okazalas-v-xvoste-rejtinga-innovacionnyx-ekonomik>.
60. Панарін О. Народ без еліти: між відчаєм на надією // Персонал. 2006. № 5. С. 50–63.
61. Платон. Государство / Соч. : В 3 т. М. : Мысль, 1971. Т. 3. 654 с.
62. Поліщук І. Традиційні настанови політичної ментальності українства // Нова політика. 2000. № 5. С. 40–48.
63. Попов Б. Соціокультурна рефлексія над смислом людського буття // Життя етносу: соціокультурні нариси : навч. посіб. / Б. Попов (керівник авт. кол.), В. Ігнатов, М. Степико та ін. К. : Либідь, 1997. С. 9–34.

64. Раульф У. Предисловие к сборнику «История ментальностей. К реконструкции духовных процессов» // История ментальностей и историческая антропология: Зарубежные исследования в обзорах и рефератах / Подготовлено Гуревичем А. Я. М. : Изд-во РГГУ, 1996. 255 с.

65. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / пер. с фр. и вступит, ст. И. Вдовиной. М. : КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 2002. 624 с.

66. Розумний М. Суспільна ідея в структурі ідентичності // Філософські, історичні та політологічні студії. Спецвипуск журналу «Генеза». 1999. С. 4–17.

67. Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск : Изд-во Новосибирского ун-та, 1995. 535 с.

68. Роуз Р. Свобода как фундаментальная ценность (По ранним социал. исслед. в Европе) // Междунар. журн. социал. наук. 1996. Т. 4. № 12. С. 97–114.

69. Руссо Ж.-Ж. Способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов? // Онтология культурологической мысли. М. : Мысль, 1996. С. 47–69.

70. Сен А. Идея справедливости [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.ozon.ru/context/detail/id/137950780/>.

71. Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии / пер. с англ. под ред. и с предисл., А. Е. Кибрика. М. : Прогресс : Изд. группа «Универс», 1993. 654 с.

72. Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. М. : Прогресс, 1977. 695 с.

73. Сторі Дж. Теорія культури та масова культура. Х. : Акта, 2005. 400 с.

74. Толерантность и полисубъектная социальность : Матер. конф. / под ред. В. Е. Кемерова, Т. Х. Керимова, В. А. Лекторского. Екатеринбург : Изд-во Урал, ун-та, 2001. 211 с.

75. Трубина Е. Г. Социальная антропология. Екатеринбург: Изд-во Урал, ун-та, 2003. 364 с.

76. Тьоніс Ф. Спільнота та суспільство = Gemeinschaft und Gesellschaft: основні поняття чистої соціології / пер з нім. Н. Комарової та О. Погорілого. К. : Дух і Літера, 2005. 262 с.

77. Тэн И. Философия искусства. М. : Республика, 1996. 351 с.

78. Українська душа : збірка оригінальних досліджень української ментальності. К. : Либідь, 1992. 342 с.

79. Флиер А. Я. Культура как смысл истории // Общественные науки и современность. 1999. №6. С. 150–159.

80. Флоренский П. А. У водоразделов мысли / Соч. : В 3 т. М. : Правда, 1990. Т. 2. 447 с.

81. Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя. Минск: Попурри, 1998. 672 с.

82. Фромм Э. Революция надежды / Фромм Э. Психоанализ и этика. М. : Республика, 1993. С. 261–289.

83. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / пер. с нем. под ред. Д. В. Складнева; послесл. Б. В. Маркова СПб. : Наука, 2000. 379 с.

84. Хайек Ф. Дорога к рабству. М. : Экономика: МП «Эконов», 1992. 175 с.

85. Холл М. П. Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии. Новосибирск : «Наука», 1997. 794 с.

86. Хоум Г. Основание критики. М. : Искусство, 1977. 615 с.

87. Черепанова С. Художній потенціал філософії освіти: знаково-символічна специфіка мистецтва // Філософія освіти. 2012. № 1-2 (11). С. 238–259.

88. Чукин С. Г. Ю. Хабермас versus А. Макинтайр: к вопросу об основаниях современного философствования // Серия «Мыслители», Размышления о философии на перекрестке второго и третьего тысячелетий.

Выпуск 11 / К 75-летию профессора М. Я. Корнеева. Санкт-Петербург : Санкт-Петербургское философское общество, 2002. С. 76–97.

89. Щур Е. Не слушай великих: почему правила жизни Стива Джобса вам никак не помогут [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://theoryandpractice.ru/posts/9801-no-rules>.

90. Эко Э. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. – ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 432 с.

91. Юлов В. Ф. Научное мышление. Монография. Киров: 2007. Центр гуманитарных технологий [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://gtmarket.ru/laboratory/basis/>.

92. Юнг К. Г. К вопросу о подсознании // Юнг К. Г., Франц М.-Л. фон, Хенденсон Д. Л., Якоби И., Яффе А. Человек и его символы. М. : Серебряные нити, 1997. 368 с.

93. Юнг К. Г. Стадии жизни // Юнг К. Г., Франц М.-Л. фон, Хенденсон Д. Л., Якоби И., Яффе А. Человек и его символы. М. : Серебряные нити, 1997. 368 с.

94. Юнг К.-Г. Инстинкт и бессознательное // Юнг К.-Г., Франц М.-Л. фон, Хенденсон Д. Л., Якоби И., Яффе А. Человек и его символы. М. : Серебряные нити, 1997. 368 с.

95. Юнг К.-Г. О психологии восточных религий и философии. М. : Медиум, 1994. 254 с.

96. Юнг К.-Г. Психологические типы // Юнг К.-Г., Франц М.-Л. фон, Хенденсон Д. Л., Якоби И., Яффе А. Человек и его символы. М. : Серебряные нити, 1997. 368 с.

97. Яффе А. Символы в изобразительном искусстве // Юнг К. Г., Франц М.-Л. фон, Хенденсон Д. Л., Якоби И., Яффе А. Человек и его символы. М. : Серебряные нити, 1997. 368 с.

98. Bara B. G. Cognitive pragmatics: the mental processes of communication / tr. by J. Douthwaite. Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology, 2010. 305 p.
99. Earl R. What is Society? Reflections on Freedom, Order, and Change. Pine Forge Press. Thousand Oaks, 1994. 119 p.
100. Hayek F. A. New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas. Chicago: University of Chicago Press, 1978. 314 p.
101. Jung C.-G. The Structure of the Unconscious. Collected Works. Vol. 7. Princeton, 1957. 390 p.
102. Keller H. Culture and development: developmental pathways to individualism and interrelatedness // Psychology and Culture. 2002. P. 454–464.
103. Langer S. K. Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art. Cambridge: Harvard University Press, 1957. 313 p.
104. Lerner D. Modernization / D. Lerner, J. Coleman, R. Dore // International Encyclopedia of the Social Sciences. 1968. Vol. 10. P. 44–61.
105. Nozick R. Anarchy, State, and Utopia. New York: Basic Books, 1974. 368 p.
106. Rorty R. Contingency, Irony and Solidarity. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. 220 p.
107. Searle J. The Construction of Social Reality. N. Y. : Free Press, 1995. 256 p.
108. Shapiro I. The evolution of rights in liberal theory. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1986. 326 p.
109. Stavrakakis Y. Passions of Identification: Discourse, Enjoyment, and European Identity // Discourse Theory in European Politics. Identity, Policy and Governance / Ed. by D. Howard and J. Torfing. Palgrave Macmillan Ltd, 2005. 234 p.
110. Sterba J. P. How to make people just: a practical reconciliation of alternative conceptions of justice. Totowa, N. J., 1988. 272 p.
111. Sumner W. Folkways. New-York: Dover, Inc., 1959. 392 p.

112. Taylor Ch. Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate // Liberalism and Moral Life / Ed. Rosenblum N. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1989. P. 159–182.

113. Von Hendy A. The modern construction of myth. Bloomington, Indiana UP, 2002. 386 p.

114. Walzer M. Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality. New York: Basic Books, 2008. 364 p.

РОЗДІЛ 2.

СПРАВЕДЛИВІСТЬ ЯК СВІТОГЛЯДНИЙ ІНТЕГРАЛ ЛЮДИНИ І СУСПІЛЬСТВА

2.1. Образ людини як критеріальний маркер справедливості

В «Інтерпретації культури» Кліффорд Гірц влучно зауважив, що справедливість є явищем філософським настільки, наскільки філософським є її смисл, смислові обсяги, смислова ієрархія. За великим рахунком, кожен суспільний феномен в інструментальному сенсі є неоднозначним, оскільки, як і кожен інструмент, є лише об'єктом, а тому може виконувати будь-яку роль – у діапазоні від культуротворчої до варваризуючого статусного антипода. А все тому, що спрямування, особливості й специфіка застосування об'єктів-інструментів залежить не від них самих, а від суб'єктів. Зазначена невизначеність поширюється навіть на найбільш поширені соціальні явища і їх понятійні віддзеркалення: справедливість, людина, гуманізм, демократія, соціум, держава.

Хосе Ортезі-і-Гассету належить симптоматичний вислів: «Воістину дивовижною і таємничою є внутрішня єдність, яку кожна історична епоха засвідчує в усіх своїх виявах. Єдине натхнення, один і той же життєвий стиль пульсують у зовні несхожих мистецтвах. Несвідомо, суто за рахунок навіювання молодий музикант намагається достеменно відтворити в звуках ті ж естетичні цінності, що й художник, поет і драматург – його сучасники. І ця єдність, спорідненість художньої чутливості мимохіть призводить до однакових соціологічних наслідків» [56, с. 230-231]. Хоча наведена думка стосувалася мистецтва, однак її поширення на сферу справедливості виявиться методологічно й евристично цілком коректним, ефективним та перспективним.

Міра загальноприйнятності явища чи тези французами доволі чітко корелюється з питомою вагою смислу (осмисленості) явища та тези. Водночас

вони визнають, що динаміка історичного ревізювання смислових парадигм, по суті, заперечує абсолютизацію смислу (осмисленості) на підставі загальнозначущості та принципу здорового глузду, оскільки такі критерії також історично мінливі.

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

Смисл – це симбіотичне віддзеркалення сутності, змісту, значущості, функціонального й цільового покликання. Окреслити смислові параметри феномена означає виявити його субстанційні ознаки, які визначають закономірності становлення, еволюційні особливості та стереотипізм взаємодії з іншими явищами [99, с. 112].

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

однакове: йдеться про планету Венера. Зміст же різний: в одному випадку мають на увазі зорю ранкову, а в іншому – вечірню.

Віндельбанд наполягав, що «під філософією у її систематичному смислі слід розуміти критичну науку про загальнообов'язкові цінності: саме цей аспект визначає предмет філософії та її метод» [17, с. 23]. Неокантіанська теорія інтересів має таку ієрархію: 1) цінність як надісторичний інтерес, 2) інтерес історичної епохи, 3) індивідуальний інтерес. В основу наведеної смислової структуризації покладено часовий критерій, а саме: поточна і короткотермінова значущість виокремлює індивідуальний тип (спосіб) смислотворення, середньо- і довготривала значущість детермінує субстанційні ознаки епохального типу смислотворення, нарешті, значущість трансепохального формату (та, що проходить успішну ротацію різними історичними епохами) задає метаісторичні смислові азимутути.

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

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

не лише формальну, а й трансцендентальну логіку, яка аналізує матеріал з позицій не дійсного, а можливого, евентуального та належного.

Поліаспектність ризоми з'ясовує, чому дослідники акцентують увагу на її функціональних можливостях. Зокрема, згідно з Роланом Бартом, ризома – це принципово інший спосіб зростання. Жіль Дельоз та Фелікс Гваттарі наголошували на її інструментальних можливостях подолати семантичну розбалансованість сьогодення. У праці «Rhizome» вони зауважили, що «світ втратив свій смисловий стрижень», оскільки «мови як такої вже не існує», натомість доводиться констатувати змагання «принципово гетерономних діалектів, жаргонів та спеціальних мов» [23, с. 27].

Необхідність якомога ґрунтовнішого осмислення буття не підлягає сумніву, оскільки це – необхідна передумова ефективної життєдіяльності кожного індивіда, колектива і суспільства. Втім, треба розуміти, що смислосасвоєння є непростим, драматичним і ментально затратним. Та в будь-якому разі суспільні збитки внаслідок вакууму смислу виявляться значнішими, ніж інтелектуальні й матеріальні видатки на аргументоване формулювання смислових орієнтирів суспільного цілепокладання.

Сам факт буттєвості об'єкта (явища) передбачає певний апріорний, іманентний смисл, який є нестатичним, оскільки функціонує в перманентній взаємодії із соціокультурними, світоглядними, аксіологічними та іншими контекстами. Фундатори школи логічного позитивізму аргументовано наполягали, що абсолютна більшість проблем суспільства породжені нечіткістю, розмитістю й некоректним вживанням понять і концептів. Тому коректне, автентичне відображення дійсності цілком очевидно передбачає конкретизацію мовних форм, легітимізованих науковим співтовариством, визнаних ним як комунікативних інструментів. У цьому контексті вкрай необхідним є розмежування *конвергенції* – (об'єднання, злиття смислів і значень), *дивергенції* – (роз'єднання єдиного смислу на окремі під смисли) та *конверсії* (якісної реструктуризації смислу й значення).

У 1984 році в резонансній праці «Реальні свідомості, можливі світи» Девід Брунер інституював розмежування логіко-наукової (парадигмальної) та наративної раціональності. Логіко-наукова раціональність демонструє, що кожне твердження пов'язане з попередніми фактами й аргументами певною причинно-наслідковою зумовленістю, яка підлягає під логічну формалізацію. А от функціональний обов'язок наративної раціональності полягає в тому, щоб розмежувати феномени, котрим смисл притаманний (де-факто або, принаймні, в принципі), та феномени, апріорі позбавлені смислу, нестачу якого вони компенсують засобом подійного та поведінкового автоматизму, стереотипізму, усталеної «конвеєрності» й узвичаєного алгоритмізму (в цьому контексті наративна раціональність часто акцентує увагу на «поневолювальній, уявлювальній силі суспільних стереотипів як проблемі універсального значеннєвого формату»). Таким чином, наратив набуває ознак інструментальної лінзи, своєрідного фокуса, крізь який позірно автономні явища вибудовують ієрархізовану в причинно-наслідковому і семантичному сенсі системну взаємозалежність.

Кожна соціальна подія позначена двоєдиною онтологічною особливістю: з одного боку, має точковий характер, а з іншого, – оскільки вона пов'язана з деякими подіями, то характеризується континуальними властивостями (останні передбачають принципову неможливість для події існувати ізольовано від решти світу) [35, с. 72].

Субстанційно та концептуально істотним визначенням влади Талкот Парсонс вважав таке: політичний інструмент, що володіє засобами універсального впливу на смислотворення. Ставлення політичних, ідеологічних і владно-управлінських метасмислів до реальності є доволі специфічним.

Дуалізм буття та смислів, суцього та належного не стільки розв'язав попередні проблемні вузли філософії, скільки позав'язував нові, спровокував химерні мутації смислового генезису. Він призвів до дисенсусу – порушення або втрати смислової виразності, визначеності й стрункості [58, с. 103].

Світоглядна та цілепокладаюча дезорієнтація відбувається передовсім унаслідок релятивізації світоглядних стереотипів у результаті ускладнення і розгалуження (ризомізації) суспільної дійсності, в результаті чого відбувається істотне розмивання виразності смислових меж процесів і явищ, а ключові денотати суспільного буття виявляються суперечливими й семантично дискредитованими перебігом соціальної процесуальності.

Якщо сформульовані світоглядні акценти екстраполювати на сферу справедливості, то дійдемо висновку, що нема такого аспекту справедливості, який неможливо формалізувати (проаналізувати, провести семантичну вівісекцію) засобами (термінами, методами, стереотипами) смислотворення. Отже, феноменологію справедливості не лише можна, а бажано, необхідно (з методологічної точки зору) розглядати крізь призму інтерпретаційно-смислотворчої парадигми. Така герменевтична вимога є не лише очевидною, а й надзвичайно перспективною та дослідницьки евристичною [8, с. 217].

Людвіг Вітгенштейн слушно застерігав від використання суперечливих та багатозначних термінів, оскільки ті істотно замулюють філософський дискурс. У таких випадках опоненти уподібнюються до людей, що спілкуються різними мовами. Зрозуміло, за подібних обставин аргументовний і по-філософськи плідний обмін думками виявляється істотно утрудненим або й узагалі неможливим: для початку треба виконати елементарну вимогу герменевтики та епістемології щодо смислової прозорості й визначеності базисних концептів.

Це та *franca lingua* (спільна мова), котра робить порівняльно-аргументаційні зусилля в принципі можливими. Зазначена процедура тим більше бажана і доречна у випадках, коли дискурс стосується проблемної феноменології: за таких обставин смислова транспарентність узагалі набуває вирішальних ознак для виходу із зачарованого кола як теоретичних непорозумінь, так і практичних спотворень настанов теорії.

Об'єктивно проблема полягає в тому, що «масове поширення знання призводить до зношування слів і фраз. Насправді освіченість не стільки

впорядковує, скільки створює додаткові елементи хаосу, призводячи до можливості сказати що завгодно, не сказавши в змістовному сенсі практично нічого. А невизначеність смислу слів робить сутнісне розуміння вельми утрудненим чи навіть неможливим» [91, с. 360]. Як наслідок – актуалізується аспект змістової аутентичності, семантичної відповідності терміна (поняття, категорії, концепту, екзистенціала тощо) значенню (в усій його повноті й органічній неподільності) відповідного феномена. Ще одна проблема полягає в тому, що буття світу є суперечливим, а здоровий глузд людини підсвідомо побоюється, уникає суперечностей, витісняє їх на ментальну периферію. Звідси – розбалансованість природи світу та природи людини. Це призводить до герменевтичної невідповідності, смислового спотворення людським тлумаченням дійсності.

Значення будь-якого слова (і термін «справедливість» у даному разі не є винятком) окреслюється параметрами його застосування в мовній практиці. Універсальне значення здебільшого не має понятійної окресленості, фіксованості й остаточності; воно зумовлене широким діапазоном гетерогенних практик слововжитку. Наприклад, такі терміни, як справедливість, свобода і прогрес на рівні розмовної мови віддзеркалюють не стільки об'єктивну дійсність, скільки суб'єктивні реалії, уявлення про таку дійсність, які, як і кожне уявлення, апріорі є суб'єктивними, а чи є вони при цьому ще й об'єктивними – це та евентуальність, вірогідність втілення якої на практиці є невисокою з огляду на багатоманітність факторів впливу.

Що ж стосується таких термінів, як *реформи*, *демократія* і т. ін., то вони набули у слововжитку сучасного українського суспільства настільки розмитих смислових параметрів, настільки взаємовиключаючих смислових аспектів і мотивів, що можуть означати будь-що. Зрештою, не вони – перші, не вони – й останні: серед тих, які вже встигли набити оскомину попередніми роками, варто виокремити *перестройку*, *гуманітарну допомогу*, *довірче товариство* тощо. Також не викликає сумніву, що у *реформ* та *демократії* будуть терміни-

послідовники, котрі успадкують механізми девальвації смислу. Семантика з'ясовує значення, смислове навантаження слів. Як слушно зауважує Іван Головінський, «суть розуміння слова залежить не тільки від *назви*, а й від історичного та культурного *контексту*, в якому згадане слово закріпилося. Наприклад, терміни «єзуїт», «націоналіст» та «чекіст» викликатимуть різні підсвідомі асоціації в залежності від того, в якому історичному чи суспільно-політичному середовищі людина виросла» [77, с. 74].

Культурно-історична ритуалізація піддається адекватному осягненню насамперед крізь призму розуміння її як інструмента і атрибутивної ознаки певної системи комунікативних взаємин. З цього приводу Конрад Лоренц зазначав: «За своєю природою людина – істота культурна. Це зумовлює її вроджену готовність сприймати передбачену відповідною культурою ритуалізовану поведінку як своєрідну другу природу» [41, с. 237]. Знання і врахування категоричних імперативів відповідної культури (субкультури), її стереотипів і автоматизмів мислення, безперечно, виявиться істотною підмогою для впровадження необхідних ідеологічних ініціатив, пропозицій і нововведень.

Теорія значень та її співвідношення з процесом пізнання – важлива проблема багатьох філософських напрямів – насамперед аналітичної філософії, яка розкриває логічні й семантичні аспекти знакових систем. Платон стверджував, що речі які чуттєво сприймаються, є недосконалою подобою їх еталонів-прототипів зі світу ідей (наприклад, будь-який реальний стіл є лише недосконалим утіленням ідеального столу).

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

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

Очевидно, «будь-які пошуки смислу передбачають певне попереднє знання про нього, наявність у свідомості того, хто шукає, уявлень про предмет пошуку. Саме це попереднє інтуїтивне знання смислу, котре робить можливими пошуки, слугує джерелом сумнівів» [75, с. 65], оскільки «інтуїція смислу є інтуїцією як істинно сущого, так і належного» [75, с. 65].

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

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

Між іншим, редукціонізм цінностей і смислів постає атрибутивною ознакою розвиненої соціокультурної сфери. На перший погляд, це алогічно,

іронічно й парадоксально, адже рівень ціннісно-сислової розвиненості й структурованості перебуває в прямій, а не в діаметрально протилежній залежності від ступеня розвитку соціокультурної сфери [96, с. 78].

Мета валюативної соціальної філософії полягає в пошуку смислів і цінностей людського існування в соціумі, побудова моделей ефективного суспільного ладу. Як влучно зауважив К. Роджерс, «людина не просто володіє характеристиками машини, затисненої в лещата безсвідомих мотивів, – вона є особистістю, яка творить сама себе, смисл свого життя і уособлює певну ступінь суб'єктивної свободи» [109, с. 307].

Цю тезу поглибив С. Франк: «Початкова мінімальна умова досягнення смислу життя пов'язана зі свободою, адже лише будучи вільними, ми можемо діяти осмислено, досягати розумної мети і шукати задоволення. Все необхідне – навпаки – діє сліпо, як камінь, що притягується землею під час падіння. На жаль, ми з усіх боків скуті силами необхідності: якась жалюгідна бацила туберкульозу може обірвати життя генія, зупинити оригінальну думку і величний намір. Крім того, ми ще й упокорені сліпими законами органічного буття: термін нашого життя навіть за сприятливих обставин є надто нетривалим, аби виявити і реалізувати закладені в нас духовні можливості. Тому ми не встигаємо навчитися розумно жити і правильно здійснювати наше покликання. Тут вкорінене те трагічне почуття передчасності й несподіваності смерті – як, невже кінець?!» [79, с. 170-171].

Показовим є визнання Е. Фромма: «Я впевнений, що ні життя, ні історія не володіють остаточним смислом, котрий, у свою чергу, запліднював би смислом буття всіх людей і виправдував їхні страждання. Втім, якщо врахувати протиріччя, з якими кореспондується існування людини, то цілком природними виявляються пошуки деякого «Абсолюту», оскільки він пропонує хоча б ілюзію визначеності, звільняючи від конфліктів, сумнівів і відповідальності. Однак не Бог надає порятунок або виносить вирок людині – вона сама знаходить мету свого життя й засоби її досягнення» [81]. Це закріплює за аспектом

цілепокладання (індивідуального, корпоративного, суспільного, ідеологічного тощо) першочергове значення в системі людської буттєвості.

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

П. Юркевич, безперечно, мав рацію: «Приписи розуму не є причинами людських вчинків» [84, с. 194]. К. Поппер з аналогічного приводу додавав: «Повністю раціоналізувати унікальну особистість з її вчинками, досвідом і стосунками неможливо. Людські взаємини набувають значення лише у сфері ірраціонального, у царстві неповторної індивідуальності... Саме унікальність нашого досвіду, неповторність вражень від пейзажу, від заходу сонця, від виразу людського обличчя надає нашому життю тієї цілепокладаючої спрямованості, заради якої варто жити» [62, с. 266].

Свідомість і поведінка людини мають безліч засновків генетичного, біологічного, психофізіологічного, культурно-телеологічного і суспільно-політичного ґатунку. Ця обставина зумовлює буттєвість феномена, який З. Фрейд назвав як «нав'язливе відтворення попередніх станів»: на момент народження людські істоти вже володіють багатьма задатками й інтенціями, запозиченими від попередників; такий спадок значною мірою визначає поведінку, з'ясовуючи, що і як люди усвідомлюють, на що і як вони реагують за тих чи інших обставин [110, с. 74].

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

Це може здатися дивним і навіть парадоксальним, але статус людини з точки зору місця на шкалі генезису не є предметом безкомпромісного світоглядного протистояння. Здається, коли кухарчуки гуманістичної кухні, бажаючи вислужитися перед невибагливою публікою, зробили, здавалося б, безпрограшний хід, надавши людині статус апофеозу історичного розвитку, то вони здійснили стратегічний промах, бо не врахували, що з моменту цього величюого меморандуму всі кострубатості, дефекти і недоліки вдарять бумерангом по репутації самого гуманізму, адже за недоліки хтось повинен нести відповідальність, тому якщо гуманізм наполягає, що це – не наслідок «труднощів зростання», то, очевидно, – результат труднощів самого гуманізму.

Інтелектуально значно більш витонченим і практично перспективним є вибір на користь визнання природи людини як проекту, цілепокладаючого обр'ю. Завдяки такому світоглядному підходу ми уникаємо понурої процесуальності безплідного перемивання кісток і «розборів польотів» із приводу кожного випадку людського дегенератизму, отримуємо можливість

сконцентруватися на овчині, вартій вичинки, – на справді величній парадигмі світобачення, гідній Людини. Треба лише аргументаційно і телеологічно піднести світоглядні пріоритети людства на рівень такої парадигми, надати їм статусу *facultas praeformandi* (можливості існування – лат).

Щоправда, в даному разі треба бути надзвичайно обачним і обережним, пам'ятаючи дотепний парадокс О. Уайльда: що може бути гіршим, ніж недосягнута мета? – лише її досягнення. На жаль, «прогресуюча тенденція уникати невдоволення діє на людей настільки деструктивним чином, що порівняно з нею безмежне прагнення до задоволення здається зовсім невинним і наївним. А оскільки спроможність відчувати задоволення зникає головним чином з причин звички до сильних подразників, то не дивно, що пересичені враженнями індивіди полюють за все новими подразниками. Ця лихоманка «неофілії» охоплює практично всі відносини. Для індивіда, враженого такою хворобою, будь-яка річ – пара черевиків, костюм або автомобіль – упродовж нетривалого часу втрачає свою привабливість; зрештою, так само, як і кохана, друг або навіть вітчизна» [40, с. 25].

Для перехідних соціумів (до складу яких, безперечно, належить і сучасне українське суспільство) велике значення має зауваження одного з фундаторів персоналізму Е. Муньє, який навів переконливі аргументи на користь такої тези: «Втрачаючи висоту, людина не лише спускається нижче щабля середнього людського рівня – вона може впасти настільки низько, що жодна тварина не створила таких жорсткостей і підлот, в яких людина знаходить своє задоволення» [51, с. 170].

Щоб вести предметну мову про ідею справедливості та образ людини, який лежить в її основі, треба насамперед увиразнити понятійний інструментарій. Крім того, такий намір є цілком закономірним і навіть обов'язковим із теоретико-методологічних міркувань. Отже, від якого смислового компендіуму доцільно відштовхуватися, коли йдеться про ідею взагалі й ідею справедливості зокрема?

Сенс життя загалом і людського життя зокрема – основна світоглядна проблема, ключ до решти онтологічних і екзистенційних проблем людини і людства. Як слушно зауважив З. Самчук, «жодна фундаментальна проблема буття і свідомості не може бути ні осмислена, ні розв’язана поза світоглядним рівнем оперування. Саме світоглядна концептуалістика є альфою і омегою будь-якої інтелектуальної інтриги, адже саме з неї розпочинається кожен респектабельний інтелектуальний процес і саме вона підбиває всі підсумки» [68, с. 432].

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

Утім, бути, з одного боку, часто вживаним, а з іншого боку, виразним із точку зору смислових параметрів – це не завжди одне й те саме. В абсолютній більшості випадків ті, хто вживає термін «людиномірність», не обтяжують себе потребою сформулювати його авторську дефініцію. Як результат – смислові параметри людиномірності розмиваються і розпоршуються, а предмет розмови стає нечітким і невиразним. Звідси буквально півкроку до зовсім кепської ситуації, у межах якої дискурс втрачає свій предмет, тобто набуває статусу безпредметного. Це – надзвичайно істотна вада, а нівелювання такого

статус-кво – справа непростя: як казав у подібних випадках Рональд Рейган, якщо телевізійний жарт невдалий, то його не врятує навіть сміх за кадром. Інша річ, якщо вислів не претендує на реноме жарту. Провівши аналогію з нашим випадком, матимемо визнання того, що термін «людиномірність» не посягає на лаври чіткого наукового поняття чи категорії – іншими словами, що в строгому сенсі слова він не є науковим.

Вірогідно, така альтернатива задовольнить небагатьох, а декого вона навіть налякає: мовляв, як ми можемо собі дозволити оперувати ненауковою термінологією? Адже якщо ми так чинитимемо, то – за логікою речей – дискурс автоматично втрачатиме науковий статус. Насправді все не настільки безнадійно. Якщо дискурс оперує явищами і процесами, котрі не володіють науковою легітимністю, то це ще не означає, що він також ненауковий. Наука слугує універсальним інструментом осмислення процесів і явищ – причому процесів і явищ будь-яких: зі сфери дійсності, евентуальності, вірогідності і т. ін. Дискурсу надає наукового статусу не об'єкт чи предмет дослідження, а дотримання певних дослідницьких процедур, причинно-наслідкових зв'язків тощо [29, с. 263].

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

Справа навіть не в тому, що вся сукупна філософська думка, починаючи з Піфагора і Геракліта й закінчуючи сьогоднішнім не змогла істотно наблизитись

до концептуалізації тих одиниць, у яких можна адекватно і коректно виміряти людину; справа в іншому: існують явища, які принципово і категорично не підлягають вимірюванню. Потрібні приклади? Будь ласка: у чому, у яких одиницях виміряти любов матері до дитини?

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

Як зазначав Умберто Еко, не біда, що не існує правил, котрі дозволяють виявити інтерпретації «найкращі» – добре, що є правила (чи пак – інтелектуальна інтуїція), які допомагають розпізнати, котрі з інтерпретацій кепські. Якщо не вдається надати явищу чи процесу науково нормативних ознак, то це не безнадійно – значно гіршим є будівництво світоглядних фантомів. Отто Бісмарк не випадково наголошував: остерігайтесь будівництва повітряних замків, бо ці будівлі легко звести, але надзвичайно важко зруйнувати; а найгірше те, що коли руйнування стає доконаним фактом, то під уламками гине найголовніше – сенс життя.

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

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

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

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

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

вдалося викоренити. Тоді було застосовано терор як найбільш ефективний засіб управління і виховання. Але навіть за таких обставин люди вперто не поспішали ставати «новими»...

Важко не погодитися з К. Ясперсом «Фізичне знищення видатних людей, які потерпають під тиском реальної маси, – найбільш ганебне явище в історії. Лавиноподібне зростання кількості посередностей, у яких апріорі відсутнє бажання чи спроможність мислити, самим фактом своєї тотальності пригнічує духовну велич. Повсякчас відбувається селекціонування неповноцінних» [91, с. 259]. Як зазначав у книзі «Слова і речі» (1966) М. Фуко, така «варваризація суспільних зв'язків» неухильно й закономірно призводить, до «смерті людини».

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

У книзі «Ідеологічні витoki Американської революції» Бернард Бейлін зауважив істотну особливість політичних дискусій часів американської революції, сутність якої полягає у практичній відсутності формату соціальних проблем, тому вони жодним чином не корелювали з аспектом соціальної справедливості, а розглядали ступінь досягнення справедливості під іншими кутами зору [9, с. 117-118]. Зокрема, предметом обговорення громадської думки США були питання захисту індивідуальних свобод, взаємини громадянина та держави, політичної організації суспільства і свободи совісті.

Б. Бейлін навів концептуальні акценти, сформульовані батьками-засновниками США: всі люди створені рівними й наділені Творцем деякими

невідчужуваними правами, до переліку яких належить життя, свобода і прагнення щастя. Відповідно, на думку американської ментально-цивілізаційної традиції, кожне суспільство слід позиціонувати на шкалі справедливості залежно від того, наскільки означені пріоритети не просто виголошені, продекларовані й продекламовані, а імplementовані в суспільну практику. Треба визнати, що з цією тезою важко не погодитися.

Попри те, що фактор справедливості є відчутним подразником індивідуальної і суспільної свідомості практично всіх культур і народів, змістовний інваріант уявлень про справедливість залишається недосяжною метою з різних причин, дві з яких мають найбільш виразний детермінативний статус, тому потребують першочергової концептуалізації.

Перший причинно-наслідковий чинник можна назвати *принципом соціокультурної терпимості*. Можливо, більш адекватним, коректним відповідником терпимості в даному разі є англійське слово «tolerance» в сенсі «визнання і поваги інших поглядів, переконань, традицій, стилів і практик життя за відсутності внутрішньої згоди з ними» [21, с. 174]. У будь-якому разі принцип соціокультурної терпимості полягає в тому, що різні культурно-цивілізаційні ойкумени можуть володіти внутрішньо несуперечливими, але разом із тим несумісними логіками (логічними умовиводами, автоматизмами світосприйняття і артикуляції сприйнятого).

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

Другий істотний аспект, який обумовлює різнотлумачення щодо справедливості, пов'язаний із феноменом соціокультурного парадоксу [39, с. 395]. Відповідно до цього детермінативного механізму, навіть соціокультурна дійсність однієї ойкумени, заломлюючись крізь призму різного соціокультурного досвіду, призводить до різних (часто несумісних, діаметрально протилежних) логічних, аксіологічних, ментальних і загалом світоглядних висновків (вердиктів), що в багатьох випадках стає на заваді напрацюванню не лише консенсусних, конвенційних, а й навіть компромісних норм щодо справедливості та інших нормативно-регулятивних факторів соціального буття.

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

З часом, коли епоха вичерпує свій ресурсний потенціал, означена системність і гомогенність втрачають свої фактичні ознаки, поступаючись місцем світоглядній аморфності, невиразності, можливості співіснування принципово відмінних і навіть де-факто світоглядно й аксіологічно несумісних уявлень і вердиктів. Настає фаза розвитку, яку М. Михальченко та З. Самчук влучно назвали «межичассям» [49, с. 125-126]. Це найбільш небезпечний для буттєвих перспектив суспільства історичний етап, оскільки в межах тотальності його буттєвих автоматизмів, інерції і принципів дії драматично співіснують і безкомпромісно взаємодіють між собою різні парадигмальні уявлення про добро та зло, про справедливе та несправедливе, про праведне та неприйнятне, про Божове та кесареве і т. ін.

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

Якщо на цьому етапі історичного розвитку суспільству вдалося уникнути масштабних деструкцій, то воно еволюціонує в нову епохальну єдність, яка може істотно відрізнятись в ментально-ідентифікаційному сенсі від цього ж суспільства зразка попередньої епохи. Історії відомі чимало прикладів подібних метаморфоз, найбільш інтригуючі з-поміж яких метаморфози редукціоністські та елеваціоністські [82, с. 53-54]. Прикладом редукціоністської метаморфози може вважатися трансформація суспільства грецьких полісів епохи античності в середньовічне й навіть сучасне суспільство: у постхристиянську епоху Греція не спромоглась не лише перевершити, а й навіть наблизитись до своїх античних здобутків у сфері світогляду, мистецтва і культури. Аналогічний вердикт виявиться коректним і щодо Риму (Італії), Єгипту, Персії (Ірану), Вавилону (теперішнього Іраку).

Ілюстрацією елеваціоністської метаморфози може слугувати історична еволюція германських і британських племен. Показово, що римляни перших століть нашої ери називали союз германських народів варварами не лише й не стільки тому, що ті спілкувались незрозумілою мовою, а передовсім і в основному тому, що ті «не мали честі» – себто не володіли уявленнями про

справедливість або не керувалися ними в повсякденному житті. На думку тогочасних римлян, відсутність життєво-поведінкових регулятивів, в основі яких знаходиться певна світоглядна ієрархія справедливості, призводить до фатальної невизначеності. Ця особливість ставала на заваді будь-яким угодам із германцями-варварами (які якщо й укладалися, то винятково з тактичних міркувань – щоб зібратися силами, «переграти» противника і вдарити по ньому в найбільш зручний момент).

Падіння Риму призвело до зовні парадоксальних наслідків для суспільної думки германських племен – кризового стану, в основі якого був незвичний для них вакуум у сфері двох ключових аспектів: по-перше, хто віднині ворог, по-друге, що є подальшою основною метою [14, с. 94-95]. Оскільки подолання світоглядної кризи неможливе за відсутності рефлексійних зусиль, то германці вперше в своїй історії почали рефлектувати. Стрижневим тематичним напрямком таких рефлексій була чеснота справедливості, уявлення про яку фактично визначали, концептуально увиразнювали такі фундаментальні життєдіяльнісні регулятиви, як Бог, Благо і Добро.

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

У межах такої парадигмальної системи координат зрозуміло, чому практично кожен з очільників германських племен прагнув заручитися підтримкою того Риму (точніше, Ватикану), який наприкінці V ст. н. е. був

зруйнований і пограбований їх попередниками. Апофеозом цієї рефлексійної ієрархії можна вважати ледве не параноїдальні спроби відновлення Римської імперії (з 962 року – у форматі Священної Римської імперії, а з 1512 року – у статусі Священної Римської імперії германської нації). Воістину іронія історії не знає меж.

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

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

Феномен соціокультурного парадоксу віддзеркалює фактичну втрату соціумами своєї ідентичності в сенсі сутнісних ознак у сфері ментальності, світоглядно-аксіологічних пріоритетів і т. ін. Така ідентичність і спадкоємність залишається доконаним фактом лише в межах однієї історичної епохи, натомість настання іншої констатує істотно інший стан речей в означених сферах. Висловлюючись точніше, на відміну від епох глобального формату настання чергової історичної епохи для того чи іншого суспільства чи

культурно-цивілізаційної ойкумени є результатом істотних змін на світоглядно-аксіологічному рівні їх буттєвості [78, с. 45-46].

2.2. Змістовна криза справедливості як результуючий ефект кризи ідентичності

Труднощі змістовного консенсусу чи хоча б компромісного конвенціоналізму щодо справедливості, які існують навіть у фаховому середовищі, не говорячи вже про сферу масової свідомості, мають настільки тривалу історію становлення, що вже набули ознак хронічної світоглядної кризи. Такий стан речей зумовлений багатьма факторами і детермінативними контекстами, істотне значення з-поміж яких належить критеріальному маркеру ідентичності.

Деякі дослідники виходять із тих міркувань, що ідентичність є елементом і невід'ємною складовою соціокультурної сфери, тому, по-перше, її семантично-інструментальні механізми не варто виокремлювати із соціокультурного середовища і розглядати поза ним у ситуаціях світоглядних проблем і викликів, а, по-друге, як елемент соціокультурного середовища ідентичність не містить жодних предметних особливостей, окрім тих, що притаманні соціокультурній системі, тому диференційованість вердиктів різних ідентичностей щодо справедливості просто віддзеркалюють соціокультурні відмінності, які неухильно позначаються на семантиці сприйняття справедливості репрезентантами різних ідентичностей.

Залишивши поза увагою аспект співвідношення ідентичності та соціокультурної системи як такий, що не належить до дослідницьких пріоритетів цієї дисертації, зупинимось на труднощах змістовного позиціонування ідентичності, які автоматично екстраполуються на вердикти суб'єктів ідентичності щодо справедливості, на ототожнення справедливості з певною ієрархією смислових маркерів.

Отже, основна проблема полягає в паралельному існуванні (практично на паритетних основах) двох несумісних парадигм ідентичності: ідентичності як певного конкретно-історичного субстанціала та ідентичності як результату вибору і присвоєння певних ідентитетів. Висока вірогідність ефективного присвоєння не викликає сумнівів у випадку матеріальних об'єктів і загалом усього, що є предметним атрибутом суспільства масового споживання. Але виникає запитання: чи можна «присвоїти» ідентичність, якщо вона віддзеркалює деякі сутнісні, змістовні та якісні ознаки? Чи не є таке присвоєння ілюзійним? І чи не стає заручником таких ілюзій індивід у подальшому – зокрема, коли йому доводиться мати справу вже з формуванням і формулюванням вердиктів щодо справедливості?

Філософське осмислення ідентичності сягає часів Аристотеля, який уподібнював ідентичність тотожності, зазначаючи, що все суще тотожне собі. Така тотожність є фундаментальною онтологічною характеристикою: за її відсутності буття будь-чого опиняється під знаком питання. Термін «ідентичність» походить від пізньолатинського *identitas* – тотожність, яка похідна від займенника *idem, eadem* – той самий, тобто *identitas* означає «те ж саме», «тотожність».

Фундатором розробки проблеми соціальної ідентичності та соціальної ідентифікації вважається У. Джеймс. Йому належить принципове розмежування, згідно з яким індивід може в принципі чи одночасно усвідомлювати себе в двох площинах: в особистісному форматі, усвідомлюючи самототожність, а також у соціальному контексті, який утворює багатоманітність соціальних Я індивіда. При цьому сам термін «ідентичність» У. Джеймс не використовував, вживаючи замість нього слово «характер».

У книзі «Інтерналізовані інші та самість» Дж. Мід писав: «Всі ми володіємо певним набором звичок – таких, наприклад, як особливі інтонації, які людина може використовувати під час розмови. У даному разі йдеться про набір звичок, якими кожен із нас володіє, але про які ніхто майже нічого не

знає. Набори звичок такого гатунку не мають для нас жодного значення. Емоційна акцентованість нашої мови має аналогічний характер. Ми можемо знати, наприклад, що висловилися дотепно, але деталі процесу не доходять до нашої свідомості. Існує чимало звичок, які не проникають у свідому самість, але сприяють формуванню самості несвідомої» [47, с. 226].

Те, що ми розуміємо під самосвідомістю, є пробудженням у нас тієї групи настанов, яку ми пробуджуємо в інших, особливо якщо це – важливий набір відгуків, які є визначальними для членів співтовариства. Дж. Мід наголошував, що не слід плутати свідомість у звичайному сенсі та самосвідомість. Свідомість у широкому сенсі є чимось, що має стосунок до сфери досвіду; самосвідомість же пов'язана зі спроможністю викликати асоціації, притаманні іншим членам групи.

Ч. Кулі наполягав: «Таке уявлення має три основні елементи: образ нашої зовнішності в уявленні іншої людини, образ її думки про нашу зовнішність і якесь самовідчуття, наприклад гордість або приниження. До гордості або сорому нас спонукає не наше механічне віддзеркалення, а уявна дія цього віддзеркалення на свідомість іншої людини Ми завжди уявляємо, а, уявляючи, поділяємо думки іншої свідомості» [34, с. 175].

При цьому формування соціальної ідентичності, на думку Г. Теджфела, відбувається за допомогою трьох кроків: соціальної категоризації, соціальної ідентифікації та соціальної ідентичності як певного підсумку соціального ототожнення індивіда, тобто приписування собі засвоєних норм і стереотипів своїх соціальних груп таким чином, що вони стають внутрішніми спонуками функціонування індивіда в соціумі.

Г. Теджфел прийшов до таких висновків: а) індивідові притаманне прагнення позитивної Я-концепції (яка фактично віддзеркалює позитивну ідентичність); б) це досягається засобом категоризації соціального світу та ідентифікації себе з певними категоріями; в) групи, з якими індивід себе ототожнив, у свою чергу, мають забезпечувати позитивний внесок у Я-

концепцію, що сприятиме процесу диференціації категорії членства від інших категорій; г) диференціація відбувається за допомогою процесу порівняння власної групи з іншими за пріоритетним для даної групи критеріями; д) групи завжди шукатимуть позитивні відмінності й прагнутимуть збільшити їх.

Таким чином, ця теорія не лише сприяла розкриттю механізму соціальної ідентифікації, а й заклала основи сучасної теорії стереотипізації, що пояснює причини виникнення дискримінаційних стереотипів (гендерних, етнічних, расових тощо). Теорія дозволяє пояснити базисні процеси в міжгруповій конкуренції, форми і стратегіями міжгрупової поведінки, а також соціальні конфлікти в стратифікованому суспільстві. Попри безперечну привабливість і відкриття принципово нових аспектів взаємин між групами, категоризаційній теорії не вистачило кроку для подолання індивідуальної парадигми. Такий крок був зроблений послідовником Г. Теджфела Дж. Тернером, що розробив «теорію самокатегоризації».

Ідентичність є ключовим елементом суб'єктивної реальності. Як і будь-яка суб'єктивна реальність, вона знаходиться в діалектичному взаємозв'язку із суспільством. Ідентичність формується соціальними процесами. Одного разу викристалізувавшись, вона підтримується, видозмінюється або переформовується в процесі динаміки соціальних взаємин [63, с. 39].

Орієнтація і поведінка в повсякденному житті залежать саме від таких типізацій. Зрозуміло, що статус таких типізацій незрівнянний із конструкціями соціальних наук, а верифікація і спростування не слідує тут канонам наукового методу.

На думку В. Павленка, «соціальна ідентичність найтіснішим чином взаємопов'язана з інгруповою подобою та міжгруповою диференціацією, особистісна ж ідентичність – з відмінністю від усіх інших людей. Оскільки дуже важко уявити, як можна в кожен момент, відчувати себе подібним членам інгрупи (виявляючи соціальну ідентифікацію) і водночас відмінним від них (у

межах особистісної ідентичності), то це протиріччя породило ідею неминучості певного конфлікту між двома видами ідентичності» [59, с. 136-137].

М. Яромовіц позиціонує соціальну ідентичність сукупністю рис, які увиразнюють свої змістовні ознаки лише в процесі соціального порівняння інгрупи та аутгрупи. Останнім часом чимало дослідників схиляються до моделі «однієї корзини», висуваючи свої гіпотези суто на теоретичному рівні або підтверджуючи їх емпіричним шляхом. У рамках когнітивної психології набула поширення ідея Г. Бріквел, згідно з якою кожна соціальна категорія постає втіленням певного змісту.

Індивіди частіше відносять емоційні, ціннісні та міжособистісні характеристики до сфери соціальних, а не особистісних ідентифікацій. Аналогічна точка зору характерна й для представників сучасного символічного інтеракціонізму, які розглядають ідентичність як динамічний процес, ключове значення для якого має активність індивіда як інструмент взаємодії з іншими людьми.

Найбільш поширеним у наш час є концептуальний висновок, згідно з яким соціальна та особистісна ідентичності не взаємовиключають, а взаємодоповнюють одна одну як відносно автономні компоненти ідентичності людини.

Отже, можна стверджувати, що:

- ідентичність є актуальним станом, поточним переживанням Я-цілісності в певний момент життєвого шляху. Вона формується за допомогою механізму ідентифікації;
- формування ідентичності відбувається впродовж усього людського життя і супроводжується кризами – конфліктами між сформованим змістом ідентичності та актуальною соціальною ситуацією;
- зміст ідентичності є не лише індивідуально-особистісним, а й конкретно-історичним;

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

Важливість соціальної ідентичності переконливо проінтерпретував Курт Левін, зауваживши, що людина потребує надійного відчуття групової ідентичності задля збереження психологічного комфорту і онтологічної рівноваги.

Кожен напрям соціальної філософії ХХ століття так чи інакше зосереджував свою увагу на феномені й проблематиці соціальної ідентичності, пропонуючи власні погляди на сутнісні ознаки цієї тематики. Зокрема, Ерік Еріксон був фундатором концепції психосоціальної ідентичності, яка в багатьох аспектах перегукується із сучасним розумінням феномена соціальної ідентичності. З точки зору Еріксона, лише незначна дециця ідентичності усвідомлена, частина перебуває у сфері передсвідомості, а основний її масив знаходиться в несвідомому. Психосоціальна ідентичність – продукт взаємодії між суспільством та особистістю.

В середовищі когнітивістської парадигми дослідження соціальної ідентичності розгортаються на основі теоретичних підходів, розроблених Теджфелом і Тернером. Ці дослідники уподібнюють соціальну ідентичність аспектам «образу Я» людини, що виникають на підставі соціальних категорій, до яких індивід відчуває свою сутнісну (субстанційну, екзистенційну тощо) приналежність.

Важливе теоретико-методологічне та інтерпретаційне значення для предметного оперування соціальною ідентичністю мають соціальні стереотипи – спрощений, схематичний, емоційно-забарвлений і онтологічно усталений образ будь-якої спільноти, що підлягає екстраполяції на її представників. Себто, соціальні стереотипи віддзеркалюють уявлення про онтологічні особливості, життєдіяльнісні властивості та поведінкові нормативи

представників соціальних (культурно-цивілізаційних, етнонаціональних, конфесійних, вікових, гендерних і т. ін.) груп [42, с. 112].

У науковий термінологічний апарат поняття стереотипу ввійшло завдяки Уолтеру Ліпману, який в опублікованій 1922 року праці «Суспільна думка» вперше вжив цей термін, позначаючи ним усталені в суспільній свідомості образи представників інших груп, які покликані спростити. Прискорити і увиразнити коректне розуміння життєдіяльнісних автоматизмів цих людей. На переконання Ліпмана, не варто ігнорувати спрощувальний принцип дії стереотипів, який часто призводить до поверхового, неточного сприйняття дійсності, породжуючи різноманітні забобони.

Аналізуючи сучасний стан дослідження проблеми соціальної ідентичності, зауважимо, що з кінця 80-х років ХХ століття в соціальній психології спостерігається величезний інтерес до цього феномена, публікується безліч робіт на цю тему. Цей напрям досліджень зробив істотний вплив на відродження наукового інтересу до проблематики групових процесів [46, с. 349-350].

Вітчизняні дослідники не обходять своєю увагою проблему змін, яких зазнає соціальна ідентичність у сучасному українському суспільстві. У наш час відбуваються докорінні трансформації само ідентифікаційного статус-кво. Зазнають змін не лише соціальні категорії, до яких людина може себе зарахувати, а й сутність процесів самоідентифікації, їх спрямованість та цільові орієнтири, еталони, взірці.

Багатоманітність подій і ситуацій, у яких відбувається життєдіяльність індивіда, не має нічого спільного з розумінню особистої ідентичності як раз і назавжди набутого, усталеного внутрішнього ядра або стану свідомості. Індивіду, як суб'єкту складних суспільних відносин, потрібне не глибинне, «вічно справжнє Я», а потенціал для комунікації і самопрезентації. Ідентичність у парадигмі соціального конструктивізму розглядається як продукт суспільних

відносин. Такий підхід доволі перспективний, оскільки дозволяє пояснити неоднозначність соціальних ідентифікацій [71, с. 98].

Теорія соціальної ідентичності виокремлює три фактори, котрі детермінують особливості реагування індивіда на ієрархію статусу. Йдеться про такі чинники, як 1) усталеність, 2) легітимність (справедливість) наявної системи статусів, а також 3) характер буттєвих кордонів групи. Саме ці змінні визначають стратегії групової диференціації. Усталеність є мірою мінливості позицій у групі. Легітимність – це ступінь, у якій статусна структура сприймається як належна. Характер буттєвих кордонів з'ясовує, наскільки реальною є можливість членів соціальної групи залишити її і долучитися до іншої групи.

Фактори усталеності, легітимності й проникності кордонів визначають когнітивні, емоційні й поведінкові реакції на події в групі, а також істотно сприяють формуванню стратегем досягнення позитивної ідентичності. Втім, варто враховувати ширший соціальний контекст, оскільки, як підкреслює Теджфел, ці соціоструктурні регулятиви завжди існують не абстрактно, не «взагалі», а в межах певного історичного, політичного та ідеологічного контексту.

Як відзначають Теджфел і Тернер, коли соціальна ідентичність незадовільна, коли вона чимось не влаштовує індивіда, то він схиляється до доцільності або підвищити позитивний статус своєї групи, або покинути її, а натомість приєднатися до більш високостатусної. Можна виокремити деякі ключові позиції: а) ментальна і мотиваційна складова кожного індивіда істотно опосередкована особливостями соціальних груп, з якими вона себе ідентифікує; б) соціальна ідентичність не лише формується під впливом різних групових властивостей і процесів, а й сама робить вплив на внутрішньогрупову динаміку і процеси міжгрупової взаємодії. Доцільність акценту на ідентифікації особистості з великими соціальними групами зумовлена тією обставиною, що

саме тут генеруються соціальні відносини, що опосередковують згодом взаємини в малих групах.

Аналізуючи соціальну реальність і свої відносини з оточенням, індивід ідентифікує себе з тими соціальними групами, членство в яких відповідає його істотним потребам. Особливо очевидно це стає в ті періоди життя людини, які умовно можна назвати «кризами соціальної ідентичності», коли людина на тлі змін, що відбуваються в її житті, опиняється перед вибором однієї з кількох альтернативних соціальних ідентифікацій.

Визнання за феноменом соціальної ідентичності когнітивної природи аж ніяк не означає, що ідентифікаційний процес обов'язково має усвідомлений характер. Якщо в класичних працях О. Леонтьєва, а також у роботах його послідовників сенс розуміється тільки як продукт свідомості, який робить доступним для свідомості суб'єктивне значення об'єктів, явищ і процесів, то чимало сучасних дослідників розглядають сенс не лише як феномен свідомості, а й як явище несвідомої психіки [66, с. 406-407].

Абсолютна більшість індивідів є водночас членами багатьох соціальних груп, належність до яких позначається на формуванні конкретного рельєфу соціальної ідентичності. Треба розуміти, що ідентифікація з певною групою не статична: вона зазнає перманентних інкрементальних змін під впливом конкретно-історичних обставин. Із часом незначні зміни накопичуються і з'являється можливість докорінного перегляду ідентифікаційного статус-кво. Одним із таких ситуаційних чинників, що впливають на відносну значущість різних компонентів соціальної ідентичності, є те, що цей компонент асоціюється з позитивним чи негативним результатом конкретної ситуації. Теджфел і Тернер проілюстрували, що коли членство в групі набуває для індивіда негативних або загрозливих ознак (наприклад, у ситуації дискримінації), то індивід схильний дистанціюватися від низькостатусної групи або знижувати значущість самоототожнення з такою групою.

Вікова ідентичність – це один із найменш теоретично і емпірично описаних компонентів соціальної ідентичності, хоча кожна людина так чи інакше поділяє цінності певної вікової прошарку і ототожнює себе з певною віковою категорією на основі суб'єктивного тлумачення вікових особливостей. Йдеться саме про суб'єктивний аспект, оскільки людина в принципі може себе ототожнювати з віковою групою, до якої вона не належить за об'єктивними (формальними) віковими ознаками.

Аналіз феномена віку крізь призму соціального конструкціонізму, який складає методологічну базу наших теоретичних поглядів і емпіричних досліджень, дозволяє в якості одного з аспектів цієї проблеми виділити розгляд віку як соціально-конструйованого феномена, відображення сформованих у конкретному суспільстві вікових відносин. Саме цей ракурс найбільш тісно пов'язаний із широким спектром явищ, що об'єднуються назвою «міжвікові відносини»: міжвікова спадкоємність і конфлікти, вікова дискримінація (ейджизм) і т. ін. [69, с. 37].

В основу аналізу феномена «вікова група» доцільно покласти уявлення про вік як соціальне явище. Такий підхід дозволяє надати феномену віку і вікових груп соціально-філософського звучання. З'являється можливість розглядати вікові групи як суб'єкти соціального буття, котрі посідають певне місце в системі суспільних відносин, мають той чи інший набір соціальних ролей і статусів. У цьому випадку ми можемо, як пропонує Г. Теджфел, розглядати міжвікові відносини (що розуміються як різновид міжгрупових відносин) у вигляді функції статусу певної вікової групи в системі відносин з іншими групами. Будь-які міжгрупові відносини існують насамперед на рівні соціальної перцепції – як дія соціальних стереотипів (у нашому випадку – вікових властивостей). Таким чином, одним із пріоритетних напрямів дослідження вікових груп стає вивчення авто- та гетеровікових стереотипів, аналіз їхньої ролі в регуляції міжвікових відносин.

Ще одна дослідницька проблема концентрується довкола питання про реалізацію вікових стереотипів у поведінкових практиках людей, що здійснюються ними в різних сферах життєдіяльності: сімейній, професійній, дозвілля і т. ін. Проблема виокремлення саме міжвікової проблематики з широкого контексту соціальної взаємодії людей для свого розв'язання потребує акцентуації дослідницької уваги на понятійному конструкті «вікова ідентичність», який є результатом усвідомлення індивідом своєї сутнісної спорідненості з певною віковою групою. Таке усвідомлення передбачає подальше поширення на себе норм і життєдіяльнісних канонів цієї вікової групи як регуляторів своєї поведінки. Власне, міжвікові відносини в цьому випадку можна розглядати як відносини між людьми, у яких актуалізується вікова ідентичність, усвідомлення того, що суб'єкти взаємодії належать до різних (або однієї й тієї ж) вікових груп.

Варто зазначити, що спрямованість і особливості ідентифікації індивіда з певними соціальними групами динамічна й може змінюватися під впливом багатьох факторів. Різні умови можуть сприяти актуалізації одних компонентів соціальної ідентичності в порівнянні з іншими [83, с. 118].

Важливим механізмом формування соціальної ідентичності є соціальне порівняння. Теджфел вважав, що, оскільки всі соціальні групи існують у середовищі інших груп, то позитивні аспекти соціальної ідентичності (тобто ті аспекти, які викликають задоволення) і відчуття цінності приналежності до певної соціальної групи набувають значення лише при порівнянні з іншими соціальними групами. У контексті внутрішньогрупових процесів соціальне порівняння сфокусовано на акцентуванні відмінностей між власною групою та іншими групами [72, с. 74-75].

Більше того, оскільки соціальна ідентичність містить емоційно-оціночний компонент, а ця оцінка ґрунтується на порівнянні характеристик своєї групи з іншими групами, то сутність внутрішньогрупового оцінного процесу полягає в самопідтвердженні. Це порівняння не повинно бути точним, його завдання –

підкреслити відмінності, що свідчать на користь іншої групи. Такий підхід має призвести до позитивної міжгрупової диференціації, позитивно забарвленої відмінності та позитивної соціальної ідентичності. Ці процеси мотивовані прагненням підтримати позитивну самооцінку як складову мотиваційної сфери особистості.

В ідентичності інтегрується набутий на певний момент соціальний досвід індивіда, результати різноманітних процесів ідентифікації, що відбуваються в процесі соціальних взаємодій індивіда на різних соціальних рівнях. Так надається сенс подіям, що відбуваються [90, с. 54].

Зафіксувати діалектичний зв'язок між індивідом та соціальною структурою суспільства – ось у чому специфіка соціологічного аналізу ідентичності, точніше, соціальної ідентичності, яка виражає «вбудованість людини в соціально конструйовані категорії. Соціальні ідентичності та контридентичності утворюють систему координат, у межах якої формується, набуває змістовно-аксіологічної рельєфності соціальна позиція індивіда. Така ідентичність – це ототожнення себе з надіндивідуальною сферою, визначення того, ким ти «насправді» є. Щоб зробити такий висновок щодо себе, людина повинна мати уявлення про групи, які утворюють суспільство, про правила, за якими вони функціонують.

Соціальна стратифікація включає постійне ранжирування соціальних статусів у соціальній системі, кристалізацію соціально значущих відмінностей, котрі генерують ієрархічну організацію соціального простору. Представників певної страти, які володіють подібними життєвими шансами і життєвим стилем, відрізняє від представників інших прошарків саме ідентичність [48, с. 54].

З точки зору Я. Крейба, ми маємо справу з методологією, яка розглядає соціальне як машину, котра перемелює все, із чим контактує. Не можна вбачати в ідентичності та досвіді винятково соціальні продукти, оскільки ідентичність – це насамперед і в основному досвід ідентичності. Сучасна соціологія ігнорує

психічний простір, який залишається відносно вільним від соціального контролю за рахунок дотримання рольової дистанції. Крейб наполягає на доцільності концептуалізації не соціального конструювання ідентичності, а природи соціальних умов, які заохочують індивідів редукувати свій психічний простір до тієї чи іншої соціальної ідентичності.

Теорії ідентичності розробляються і в соціальній психології, яка надзвичайно близька до соціології. Великий вплив має теорія, згідно з якою соціальна ідентичність віддзеркалює сутнісне й онтологічно істотне уподібнення індивідом себе певній соціальній групі. Виразні представники цієї теорії – Г. Теджфел та Дж. Тернер. Як і в соціології, тут індивід повністю занурений у соціальний контекст, однак соціальні психологи користуються своїм понятійним апаратом при визначенні поняття «ідентичність»: Я-образ, Я-концепція, самокатегоризація тощо. Соціологи говорять про те ж, але з допомогою інших понять. Вони ідентичність визначають за допомогою понять «референтна група», «групове членство», «соціальна роль», «соціальний статус» і т. ін.

Безумовно, наведений огляд не є вичерпним: він позначив лише основні напрямки розвитку уявлень про ідентичність. З-поміж загальних положень, котрі виокремлюються більшістю теорій ідентичності, слід зазначити такі: джерело формування ідентичності – соціальне та культурне середовище, міжособистісна взаємодія; ідентичність постає як аспект самосвідомості, усвідомленості; вона розглядається як інтегроване переживання життєвої ситуації; ідентичність часто постає уявною цілісністю; у сучасному суспільстві ідентичність перетворюється на «рефлексивний проект»; вона характеризується як незавершений проект з огляду на культурний плюралізм та поліаспектність сучасного світу, опосередкованого віртуальною комунікацією.

У соціологічній концепції П. Бергера і Т. Лукмана ідентичність тлумачиться з точки зору соціального конструювання реальності. Про неї можна говорити лише в контексті конкретного суспільства як про феномен,

який виникає в результаті діалектичного взаємозв'язку індивіда і суспільства. Базуючись на положеннях Дж. Міда, автори пропонують теорію соціалізації як основу для теорії ідентичності. Підтримання ідентичності індивіда в процесі вторинної соціалізації передбачає ідентифікацію з певним набором соціальних ролей зі збереженням власної індивідуальності. При цьому претензії індивіда на ідентичність мають бути визнані іншими. Лише за таких умов ідентичність набуває реальних ознак в інтерсуб'єктивному сенсі – тобто як для самого індивіда, так і для його соціального оточення.

Сучасні соціологічні та психологічні теорії в основному роблять акцент на сконструйованості ідентичності, яка не розглядається як щось стале з причин динамічності сучасного суспільства. Ж. Лакан вважає, що не існує стабільного Я: *індивід* із цілісного суб'єкта латентно й перманентно перетворюється на фрагментаризованого «*дивіда*». Згідно з П. Бурдьє, будь-яке явище або предмет діяльності – це об'єкти повсякчасного конструювання, оскільки сприймаються нам через слова, якими описуються. Е. Гідденс у книзі «Сучасність і Я-ідентичність» зазначає, що люди самими умовами життєдіяльності залучаються в пошук самих себе. Соціальні структури сучасного суспільства набувають особливої характеристики – рефлексивності.

Е. Гідденс сприймає ідентичність за аналогією з концептуалістикою Е. Еріксона – насамперед у зв'язку зі своїм соціально-історичним оточенням, технологією і економікою епохи, культурною традицією і панівними виховними практиками і цінностями. Попри це, він доходить інших висновків. Процеси глобалізації світового співтовариства в наш час проникають у саме серце людської особистості – self. Я-ідентичність тепер постає як об'єкт, який постійно рефлексує, компонується, переформатовується. Більше того, переформатування зазнає сама здатність до рефлексії.

«Базисна довіра» – одне з головних понять Гідденса, запозичене ним у Еріксона. Те, що Еріксон, за словами Гідденса, називає базисною довірою, формує початковий фундамент, із якого виникає спільна емоційно-когнітивна

орієнтація до інших, об'єктивного світу та ідентичності. Довіра безпосередньо пов'язана з почуттям безпеки. Глобалізація породжує тривогу і почуття ризику: сучасність – це «суспільство високого ступеня ризику». Ризик і тривога стають фундаментальними ознаками сучасного суспільного життя. Довіра може бути «емоційним щепленням» проти тривоги, захистом від загроз майбутнього і небезпек, що дозволяє індивіду зберігати надію і мужність за будь-яких обставин. З неї виникає «захисний кокон» (protective cocoon), почуття невразливості, здатність упоратися з подіями, які загрожують психологічній та тілесній цілісності.

Встановлення базисної довіри робить можливим вироблення Я-ідентичності та ідентичності інших людей і соціальних об'єктів. Відповідальність за формування «захисного кокона» в новому суспільстві беруть на себе і соціальні інститути. Прагнення до захищеності породжує рефлексивність сучасних інститутів, які створюють ідентичність. Так ідентичність стає «рефлексійним проектом», який підтримується через перманентно змінюваний наратив ідентичності, контрольований соціальними інститутами.

Людина зі стабільним почуттям ідентичності відчуває біографічну безперервність, а захисний кокон відводить повсякденні загрози її ідентичності. Таким чином, Я-ідентичність є одночасно і цілісністю, і здатністю до рефлексії, тобто до «розщеплення», «обмірковування». Ідентичність як «рефлексивний проект» – це нова форма контролю (або влади) в сучасних умовах, коли інститути прагнуть «завоювати (колонізувати) майбутнє». Таким чином, запозичуючи деякі елементи інтеракціонізму, соціального конструкціонізму і соціальної психології, Гідденс пов'язує ідентичність із соціальною структурою, показуючи, як соціальні інститути формують особистісну ідентичність індивідів, забезпечуючи відносно сталий соціальний порядок.

Однак деякі праці з соціології ідентичності захищають іншу точку зору. Зокрема, представник психоаналітичної орієнтації в соціології Я. Крейб у книзі

«Випробовуючи ідентичність» бере за відправну точку поняття self і фокусується на аналізі одного з елементів self – досвіду. Досвід, на його думку, значно ширший від ідентичності. Це широкий спектр афектів, які мають фізичні та ідеаціональні компоненти, можуть бути свідомими чи несвідомими, або комбінацією свідомих та несвідомих елементів. Це прекогнітивне та екстракогнітивне знання, за відсутності якого кожен індивід не може повноцінно існувати в світі соціальних реалій.

Крейб критикує Гідденса за те, що той перебільшує ступінь рефлексивності й контролю індивіда над своєю ідентичністю (self). Гідденс, на думку Крейба, механістично тлумачить ідентичність, вбачає в ній коригувальні та відновлювальні реакції у відповідь на вторгнення ринку в self. Розуміння досвіду як відносно автономної сфери self дозволяє тримати критичну дистанцію від процесів формування self і ідеології, яка їх супроводжує. На думку Крейба, таке дистанціювання дає можливість індивіду бути відносно вільним від ідеологічних визначень соціальної реальності, що, безумовно, не зробить його щасливим, проте надає можливість розвивати творчі здібності. Таке судження перегукується з поняттям справжньої ідентичності Е. Фромма, яка передбачає свободу, спонтанність, самовдосконалення і творчість. Крейб вважає, що адекватне дослідження ідентичності більш імовірно в міждисциплінарному полі (таких напрямках, як психоаналітична соціологія та соціологія емоцій). Критичний аналіз Крейба стосується всієї соціологічної теорії, яка, на його думку, кепсько справляється з проблемою ідентичності. Це стосується як структурної теорії, так і постмодерністських концепцій.

Р. Дженкінс віддає перевагу соціальному, нормативному аспекту ідентичності. У цьому випадку поняття ідентичності та соціальної ідентичності збігаються. Крейб погоджується з Дженкінсом у тому, що ідентичність треба розглядати як результат постійної взаємодії з іншими людьми, але це лише половина цілісної картини досвіду ідентичності. Ми маємо різні соціальні ідентичності, я можу втратити якусь із соціальних ідентичностей (*an identity*),

але не свою особисту ідентичність (*my identity*). Моя ідентичність залишається чимось, що об'єднує мої соціальні ідентичності. Саме моя ідентичність трансформує соціальні ідентичності, тому доводиться визнати, що ми одночасно розщеплені та цілісні.

Діалектику цілісності та розщеплення визнає чимало авторів. Деякі дослідники стверджують, що нинішній стан суспільства відкриває небачені можливості для змін соціального світу і самих себе під цим впливом. Згідно з К. Джердженом, із виникненням постмодерністської свідомості ми втрачаємо особистість, відчуття автентичності та щирості. Замість них – чиста дошка, на якій можна написати, стерти й переписати свою ідентичність. Людська ідентичність стає більш розмитою, «ймовірнісною», віртуалізованою. Однак, на думку Крейба, скільки б людина не переживала, стирала і знову записувала свої ідентичності, саме її Я здійснює всі ці процедури. Це доволі симптоматично і показово.

Розглянемо деякі важливі історичні етапи походження і використання поняття індивідуальної ідентичності. Його походження точно не встановлено. Можливо, першим термінологічно в тому сенсі, який нас цікавить, його вжив З. Фрейд, обговорюючи в одному з публічних виступів свою етнічну приналежність. За іншою версією, термін належить У. Джеймсу, який, однак, не вживав слово «ідентичність». Еріксон стверджує, що вперше почув термін «ідентичність» від Пола Федерна, який трактував його як почуття Я, континуум образів Я в різні періоди життя.

Паралельно особистісною цілісністю (ідентичністю) займалися американські антропологи, що вивчали взаємодію культури та особистості. Чимало з них перебувало під впливом ідей З. Фрейда, тому поняття «базисна структура особистості» та «базисний тип особистості» А. Кардінера виявляють вплив ідей Фрейда та його послідовників. Ця концепція розвивалася паралельно з теорією Е. Еріксона, у якій також реалізувався потенціал відкриттів Фрейда, але з акцентом на соціальних і культурних чинниках. З цих причин Еріксон та

чимало інших дослідників поряд із соціально-психологічними аспектами ідентичності наполягали на ролі сім'ї та виховних практик, а також на значущості історичної ситуації у формуванні ідентичності.

Згодом на зміну цьому поняттю прийшли «національний характер» (М. Мід), «модальна особистість» (К. Дюбуа), «статусна особистість» (Р. Ліндон), «соціальний характер» (Е. Фромм). Фромм поряд із соціальним характером наполягав на доцільності такого змістовного компоненту, як персональна ідентичність, яка є результатом самоусвідомлення індивідом свого буттєвого суверенітету і автономії від сил природи та інших членів суспільства. Фромм вбачав у конфлікті між персональною та соціальною ідентичностями конфлікт між соціальним характером та індивідуальною свободою. Він критикував позицію Еріксона з точки зору екзистенційної філософії, вважаючи, що той ратує за підпорядкування формування ідентичності пристосуванню до індустріального суспільства, тоді як продуктивний соціальний характер і справжня ідентичність передбачають свободу, спонтанність, творчість, а не пасивність і залежність.

У зміст соціальної ідентичності зазвичай відносять особливості культури, етнічні характеристики групи, її звичаї, релігію, моральні імперативи, специфіку матеріально-економічної діяльності, об'єднані поняттям притаманних спільноті й епосі способів організації досвіду. Соціальна ідентичність – це не стільки якість або стан, скільки безперервний процес набуття все нових соціальних характеристик, кожна з яких стає ключовою на певному етапі життєвого циклу, роблячи свій внесок в оформлення особистісної тотожності.

Під «соціальною (культурною) травмою» П. Штомпка розуміє деструктивний вплив на «соціальне тіло» [88, с. 6]. Травматичні події (революція, крах економіки, поразка у війні тощо) викликають порушення звичного способу мислення і дій, докорінно змінюють (часто трагічно)

життєвий світ людей, моделі їхньої поведінки і мислення. Травма діє на систему символів, котрі колективно поділяються, а також сенсів» [88, с. 11].

Однією з найбільш показових і визначних виявів такого типу травми є криза ідентичності. Філософи вже давно відзначили одну з найважливіших потреб людини у впорядкуванні й структуризації навколишнього світу – її потребу в гармонії. В епоху суспільства ризику (послугуючись терміном Ульріха Бека) ця потреба відчутно зростає і стає найбільш актуальною. Більше того, в ситуації соціальних змін єдиною умовою ефективного функціонування людини є достатній ступінь розуміння нею того, що відбувається навколо, більш-менш адекватна інтерпретація дійсності.

Ідентифікація людиною самої себе і навколишнього світу здійснюється за допомогою процесу категоризації. Простіше кажучи, людина структурує об'єкти, явища і тенденції на категорії «своїх» та «чужих», позиціонує себе щодо них. Проблеми виникають у декількох випадках. Наприклад, люди передпенсійного віку у разі втрати роботи, як правило, не можуть знайти нову роботу, рівноцінну колишній, тому змушені влаштуватися на некваліфіковані, низькооплачувані посади. Часто подібні переходи стають надзвичайно драматичними, і, не впоравшись із новими обставинами життя, індивіди опиняються в низькостатусних, маргінальних групах. Частина населення залишається в межах своїх референтних груп, але самі групи втрачають колишню соціальну значущість, їхній статус знижується. «Референтна група є носієм соціокультурних зразків поведінки і володіє механізмами їхньої трансляції. Індивід співвідносить себе з представниками референтної групи, орієнтується на її норми, думки і цінності у своїй поведінці, чим підтверджує свою ідентичність» [30, с. 63].

Унаслідок втрати своєї соціальної значущості референтна група перестає бути привабливою для індивіда, тому він втрачає сенс у визначенні себе як члена цієї групи. Така особливість викликає необхідність перевизначення, змістовно-цільового реконструювання норм взаємодії з навколишніми

соціальними об'єктами і суб'єктами, а також перегляд власної ідентичності. Паралельно утворюються групи соціальних «вискочок» – тих, хто «виліз з грязі в князі», і в нових умовах користується не лише матеріальними благами, а й претендує на пошану, що, на думку більшості, незаслужено.

Все це призводить до плутанини статусів. Як сказав би Е. Еріксон, індивіду не вдається суміщати несуперечливим чином уявлення про те, ким він є насправді та ким він уявляє себе. Як наслідок, невизначеність підстав соціальної категоризації викликає невизначеність правил і норм взаємодії з різними категоріями людей, інакше кажучи, індивід втрачає здатність до «соціальної навігації»: навколишній світ перестає відповідати очікуванням, а «навігаційні знаки» перестають піддаватися звичним інтерпретаціям. Порушуються принципи типізуючого розуміння і природа інтерпретативних схем.

Згідно з А. Шютцом, типізуюче розуміння припускає існування значної вірогідності, що незнайомі мені люди в типовій ситуації діятимуть очікувано, оскільки природа і принципи побудови наших інтерпретативних схем якщо й не аналогічні, то принаймні дуже подібні. Порушення ж узгодженості інтерпретативних схем призводить до соціальної дезорієнтації. З іншого боку, соціальна дезорганізація порушує інтерпретативні схеми – і людина втрачає орієнтири сприйняття соціального простору.

Одним із найважливіших наслідків радикальних соціальних змін стає примусова зміна існуючої системи цінностей на нову. Чому ми говоримо про примусову зміну системи цінностей? Унаслідок раптових трансформацій у суспільстві неминуче відбувається зіткнення традиційних та новітніх стереотипів світосприйняття. Те, що ще вчора засуджувалося і піддавалося тавруванню, сьогодні набуває респектабельних ознак. Це породжує амбівалентність як щодо соціальних процесів, які відбуваються, так і щодо соціальної ідентичності, змушуючи індивіда знову й знову коригувати уявлення

про самого себе, що призводить до кризи самореферентності, яка стає основою кризи ідентичності [11, с. 33].

Самореферентність – це тотожність із самим собою; висновок, заснований на схожості істотних рис власного «Я» та порівнюваних явищ. Це тотожність ідеальних уявлень індивіда про самого себе, про свою сутність, а також оцінки реального статусу індивіда, позицій і дій, які живлять його потребу в позитивних оцінках самого себе. У проблемні моменти свого життя людина розуміє, що повинна відмежуватися від свого попереднього «соціальним «Я», а отже, і від самої себе, від того особистісного формату, який склався в процесі попереднього досвіду взаємодії з іншими людьми. Природно, що такий крок здебільшого дається індивіду нелегко.

Як зазначає П. Штомпка, у кожній травми є групи, які глибоко переживають її, а також периферійні групи, для яких вона є неістотною [88, с. 13]. Те, що для одних украй травматичне, для інших може бути байдужим, індиферентним. Будь-яка революція в одних вселяє ентузіазм і надії, іншим несе відчай і смуток, а ще хтось її просто ігнорує. Штомпка виокремлює такі чинники, які, на його думку, полегшують переживання і подолання травми. Насамперед це освіта. Зазвичай освічені групи володіють кращими навичками активного подолання культурних травм. Культурні травми вимагають перенавчання, перекваліфікації і ресоціалізації, чому й слугує високий освітній рівень. Будь-які соціальні зміни менш травматичні для освічених людей, ніж для неосвічених.

Ще одним істотним чинником П. Штомпка називає терпимість і релятивістські погляди – на протиположності етноцентризму і догматизму. Дослідження змісту гендерних стереотипів неодноразово підтверджували, що терпимість і толерантність до різних культур і релігій корелюється насамперед із жіночими характеристиками [67, с. 130], а чоловікам подібні якості притаманні значно менше. Якраз із цієї причини жінки менш болісно сприймають соціальні зміни й новий суспільний лад загалом.

Соціальна ідентичність – це насамперед усвідомлення своєї світоглядно-аксіологічної спорідненості з певними соціальними спільнотами і тенденціями, з їх канонами і нормативами, з уявленнями про такі ключові регулятиви життєдіяльності, як справедливість, добро та зло, дійсне та належне тощо. Так людина перетворюється з біологічної особи в соціального індивіда й особистість, унаслідок чого соціальні зв'язки і стосунки оцінюються в термінах «Ми» та «Вони».

Індивідуальна та соціальна ідентичності постають різними полюсами одного континууму, яким притаманний зворотний зв'язок і взаємовплив [22, с. 12]. Теорія соціальної ідентичності не заперечує індивідуальну парадигму, хоча й істотно послаблює її позиції. Цілісне дослідження ідентичності передбачає створення найбільш конструктивних інтерпретацій проблеми. Розв'язання проблем смислової визначеності ідентичності сприятиме змістовому увиразненню справедливості, наданню теоретико-концептуальним положенням щодо неї якщо й не консенсусних, то принаймні конвенційно прийнятних ознак.

2.3. Справедливість у контексті горизонту свободи

Предметний, а тим більше вичерпний розгляд справедливості неможливий поза розглядом її в контексті феномена свободи. Це зумовлено насамперед значенням, яке свобода має для самореалізації потенціалу індивіда і суспільства: за відсутності свободи кожен потенціал в абсолютній більшості випадків приречений на стагнацію, він поступово, але невпинно сходить нанівець [2, с. 62]. Свобода є одним із тих небагатьох засобів, які перекидають інструментальний місток від дійсного до належного, від прийнятного до бажаного, від посереднього до оптимального.

Свобода має двоєдину сутнісну особливість: вона є самодостатньою метою і водночас засобом її досягнення. Потреба в ній існує завжди, але

найбільш вона запитана в часи докорінних перетворень суспільства і креативно-евристичних зусиль [74, с. 720]. У всесвітній історії можна знайти безліч підтверджень цієї тези.

У «Втечі від свободи» Е. Фромм привернув увагу до тієї обставини, що «людське існування бере початок відтоді, як досягає певного рівня діяльність, не регламентована апріорними причинно-наслідковими зв'язками – іншими словами, коли залежність від природи перестає бути безальтернативною, а прийняття рішень уже не продиктовані спадковістю й інстинктами. Перспективи повноцінного існування людини перебувають у безпосередній і нероземній залежності від фактора свободи» [80, с. 42].

Х. Ортега-і-Гассет є автором симптоматичного визнання: «У всіх працях із соціології мені так і не вдалося знайти жодного переконливого слова про те, що ж таке суспільство і суспільне. Їх автори нітрохи не подбали дати читачам чіткі уявлення; більше того, вони, мабуть, узагалі не мали на меті розібратися в найпростіших соціологічних поняттях. Автори праць, чиї назви обіцяли глибоку розробку проблем, як навмисне, ретельно її уникали. Наведу лише деякі дані, які говорять самі за себе. Огюст Конт, закладаючи наріжні камені соціологічної теорії, присвятив цій темі понад п'ять тисяч сторінок тексту, серед яких не набереться й на одну сторінку безпосередніх міркувань про те, що ж таке суспільство. «Основи соціології» Спенсера налічують близько 2500 сторінок. Серед них, однак, не знайдеться й півсотні рядків, де автор намагається проаналізувати загадкову природу суспільних явищ, тоді як це – його головне завдання. Нарешті, книга Бергсона «Два джерела моралі й релігії». За такою обтічною назвою знаходиться трактат із соціології обсягом 350 сторінок. На жаль, тут та ж сама картина: автор ніде не обмовився хоча б єдиним словом про те, що собою являють ті суспільства, про які він міркує. Безперечно, в цих працях містяться деякі – іноді навіть геніальні – здогадки про природу соціального. Але оскільки ясності немає навіть в елементарному, то всі подібні осяяння просто-напросто пропадають намарне» [103, с. 480-481].

Норберту Еліасу належить гіпотеза про «еволюцію ставлення до тіла в Європі. Починаючи з XVI століття, цивілізаційний процес прищеплює людям почуття сорому і самодисципліни щодо фізіологічних функцій і недовіру до тілесних контактів. Ці звички, які спочатку з'явилися у привілейованих станів, а потім поширилися на суспільство в цілому, Еліас вважає перекладом у сферу індивідуальної поведінки організуючого тиску держави на суспільство. Приховуванню тіла і дистанціюванню тіл один від одного на іншому рівні відповідають такі явища, як сегрегація бідняків і божевільних, чіткий поділ вікових груп, занепад соціальної солідарності» [20, с. 35-36].

Як зауважив Альфред Велмер, «концепція свободи Токвіля «комуналістська». Вона невіддільна від (1) ідеї індивідів, які узгоджено діють при розподілі та вирішенні справ, що становлять спільний інтерес; (2) ідеї публічного доказового обговорення як засобу прояснення, зміни та критики особистого вибору думок і тлумачень; нарешті, (3) ідеї рівного права індивідів брати участь у процесі формування та вибору свого колективного життя. «Негативна» свобода, матеріалізована в структурах громадянського суспільства, перетворюється тут на «позитивну» свободу громадян, які узгоджено діють. Ця «позитивна», «раціональна» свобода рівносильна формі відновлення тих суспільних зв'язків між індивідами, відсутність яких визначає їх існування як незалежних власників» [112, с. 23].

На противагу терміну «общинність» В. Тернер віддає перевагу терміну «комунітарність». «Структурою» він тлумачить більш-менш виразну розстановку спеціалізованих і взаємозалежних інститутів та інституційно організованих позицій і/або діячів, пов'язаних із цими інститутами [76, с. 231]. Комунітарні відносини іноді називаються зв'язками горизонтального характеру, а структурні відносини – зв'язками вертикального характеру. «Будь-яке суспільство – сучасне або традиційне, феодалське або капіталістичне, – зазначає Р. Патнем, – характеризується системою міжособистісних комунікацій та обмінів – як формальних, так і неформальних. Деякі з цих зв'язків мають

переважно «горизонтальний» характер, зводячи разом власників рівних статусів і можливостей. Інші зв'язки в основному «вертикальні» й об'єднують нерівних людей за допомогою асиметричних відносин придушення й залежності. У реальному світі, зрозуміло, зв'язки обох типів сусідять між собою. Базові зв'язки, що відрізняють організацію, можуть не відповідати проголошеній нею ідеології. Номінально подібні групи можуть користуватися різними типами соціальних взаємозв'язків. Наприклад, усі релігійні організації використовують принципи як рівності, так і ієрархії, але при цьому відносини всередині протестантських конгрегацій традиційно вважаються більш горизонтальними, ніж зв'язки в католицькій церкві. Проте фундаментальний контраст між горизонтальними та вертикальними зв'язками цілком очевидний» [60, с. 214-215].

Як зауважив Чарльз Тейлор, «послідовність міркувань античні авторів, а згодом Макіавеллі, Монтеस्क'є і Токвіля полягала в тому, що кожне суспільство на політичній стадії функціонування вимагає жертв і дисципліни від своїх членів, втіленням чого є сплачувані податки, обов'язковість військової повинності, дотримання різних обмежень (limits) і табу тощо. За умов деспотичного владарювання, коли вся повнота влади перебуває в руках однієї особи або ще кількох наближених осіб, дотримання дисциплінарних вимог забезпечується засобами насильства. Щоб суспільство стало вільним, громадяни мають почати ототожнювати себе з державою, а це можливо лише в тому разі, коли закони відображають і гарантують гідність громадян. Тлумачення політичних інститутів як функціонального гаранта громадянської гідності є тим особливим і водночас украй необхідним явищем, яке Монтеस्क'є відреккомендував «чеснотою» (vertu), патріотизмом» [111, с. 162].

Між іншим, попри поширений стереотип патріотизм не має нічого спільного з ретроградністю: він слугував найважливішою запорукою свободи не лише в минулому – насправді «він збереже це своє значення і в майбутньому. Атомістичні джерела громадянської мужності не лише не

спромоджні породити різку захисну реакцію на кшталт Уотергейту – вони за самою суттю ніколи не будуть спроможні на це [106, с. 21]. Що стосується надій, які багатьма покладаються на просвітницький лібералізм, то, на жаль, він ніколи не стимулював необхідну й достатню кількість людей на рішучий спротив диктаторам-путчистам.

Що ж стосується тих, хто підтримує суспільство лише остільки, оскільки воно забезпечує їм безпеку і процвітання, то вони друзі лише в хороші часи і залишають вас одразу ж, як тільки в них виникає потреба. Іншими словами, республіканська теза важлива і коректна сьогодні у своєму особливому сучасному значенні не менше, ніж вона була важлива і коректна в часи античності або в епоху Нового часу, коли були сформульовані парадигмальні положення громадянського гуманізму» [111, с. 164-165].

Ліберал міг би відхилити республіканську тезу і висловити припущення про те, що життєздатні ліберальні суспільства можуть існувати на зовсім інших засадах: це або концепція XVIII століття, згідно з якою лояльність громадян ґрунтується на розумінні своїх інтересів; або думка про те, що сучасна цивілізація прищеплює людям усе більш високі моральні стандарти, тому громадяни володіють достатнім ліберальним етосом, щоб підтримувати і захищати своє суспільство; або ідея, поширена в сучасній «ревізійністській» демократичній теорії, – ідея про те, що зріле ліберальне суспільство не вимагає занадто багато від своїх членів, а приносить їм блага і робить їхнє життя процвітаючим і безпечним. При такому погляді, по суті справи, навіть краще, якщо громадяни не виявляють занадто великої активності, а кожні кілька років обирають собі уряд і залишають усі справи на його розсуд» [111, с. 174].

Драматизм колізій, притаманних взаєминам людини і свободи був зауважений ще біблійному змалюванні вигнання з раю: «Міф пов'язує початок людської історії з актом вибору, наголошуючи на гріховності волевиявлення й повертаючи увагу до страждань, які виявилися наслідком цього акту. В Едемському саду панує елегія і гармонія всіх з усіма, тому там потреба свободи

і вибору зайва, недоречна. Щоправда, існувала одна-єдина одна заборона – їсти з дерева пізнання добра та зла, але в цілковитій відповідності до канонів драматургічного жанру людина порушила це табу, внаслідок чого її гармонія з природою безповоротно зруйнувалася. Так, порушивши Божественну регламентованість, яка гарантувала гармонію і порядок, людина була викинута із зони комфорту, вона назавжди перейшла із фази прото-людського існування до етапу існування власне людського» [80, с. 45].

Важливою особливістю тлумачень свободи є їхній значний екстраполяційний ресурс: інтерпретація того чи іншого аспекту свободи може означати (чи пак – передбачати) значно ширший діапазон світоглядно-аксіологічної вірогідності, ніж це можна зауважити одразу. Втім, кваліфікованим спеціалістам проведення таких корелятивних паралелей цілком до снаги – зокрема, Е. Фромм концептуалізував причинно-наслідкову залежність між протестантським ставленням до деяких аспектів свободи та моральною готовністю суспільства до тоталітаризму і фашизму таким чином: «Лютер стверджував, що людина за своєю природою гріховна, тому її не можуть бути благочестивими. Кальвін також наполягав на гріховності людини, тому пропонував упокорювати гординю, зосереджуючи вістря уваги на безапеляційному слідуванні заповідям Господа. Ці світоглядні акценти Лютера і Кальвіна готували людину до ролі, яку та виконує в сучасному суспільстві: оскільки люди покликані лише славити Господа, але це не може забезпечити ні любові, ні справедливості з боку Господа, то така система буттєвих координат готує людину до ролі раба і до підпорядкування якомусь «фюреру» [80, с. 48].

Продовжуючи розгортати думку в цьому напрямі, Е. Фромм зазначає, що «причинно-наслідковим осереддям як різноманітних неврозів, так і повноцінного розвитку є боротьба за свободу і буттєвий суверенітет. Чимало людей уже завершили цю боротьбу цілковитою капітуляцією у вигляді пристосуванства і підпорядкування себе будь-яким соціальним вимогам і регламентаціям. Невротичний тип людини відрізняється тим, що він все ще

відхиляє ультиматуми зовнішніх регламентацій і щосили протистоїть зовнішньому підпорядкуванню. Фактично невроз є наміром вийти за межі зачарованого кола, окресленого, з одного боку, залежністю від зовнішніх факторів, а з іншого боку, прагненням свободи» [80, с. 49].

Поліаспектною світоглядною інтригою позначений аспект оптимальних пропорцій між свободою та рівністю [12, с. 166]. Алексіс де Токвіль наполягав, що єдиною країною, де свобода і рівність перебувають у статусі гармонійного взаємопотенціювання, були тодішні США. Хоча навіть у цьому випадку Токвіль зривив застереження: йдеться не про рівність узагалі й не про рівність як зрівнялівку, а про рівність стартових можливостей як визначальний принцип справедливості, що приваблював до Америки насамперед пуритан і підприємливих особистостей. Такий світоглядний і психологічний тип особистостей сприяв динамічному розвитку США і сформував ключові цивілізаційні та соціально-економічні переваги цієї країни.

Втім, в абсолютній більшості випадків принципи свободи та рівності перебувають в не надто компліментарних взаєминах: «Щоб забезпечити соціально-економічну рівність між людьми з різним особистісним потенціалом, доводиться регулярно залучати механізм примусового перерозподілу матеріальних благ... Це неухильно призводить до обмеження свобод, а також до посилення репресивного апарату держави» [36, с. 35].

Аналізуючи причинно-наслідкові зв'язки Уотергейту, Крістофер Тейлор надає особливого значення повчальності цих подій для суспільної свідомості не лише США, а й усього світу. Отже, «рішуче громадянське реагування на грубі порушення виявилось важливою запорукою свободи. Ймовірно, американці з багатьох причин, обумовлених передовсім особливостями історичного досвіду, нині більш чутливі до подібних зловживань порівняно з іншими демократіями. На прикладі Сполучених Штатів можна зауважити значну горизонтальну громадянську солідарність, а також виразну ідентифікацію з американським способом життя і складними перипетіями спільної історії. Безперечно,

інструмент патріотизму може застосовуватися і задля досягнення мети агресивного націоналізму та порушення суспільних свобод. Та попри деякі негативні ексцеси патріотизм в абсолютній більшості випадків постає засобом творення фундаменту ліберальної демократії» [111, с. 174-175].

Своєрідний категоричний імператив щодо прийнятних і бажаних параметрів свободи сформулював Т. Гоббс: «Людина повинна вдовольнитися таким ступенем свободи щодо інших людей, який вона готова допустити від інших людей щодо себе» [19, с. 99]. Таку концептуальну симетрію вочевидь важко поставити під сумнів.

Натомість Х. Ортега-і-Гассет застерігав від гіпертрофованого соціального статусу егалітаризму, який призводить до тотальної уніфікованості й нівелювання соціокультурної самобутності: «Популярність мистецтва ХІХ століття зумовлена тією обставиною, що його подавали масам у настільки розбавленому вигляді, що воно втратило ознаки мистецтва, перетворившись на тривіально-повсякденне життя» [57, с. 399]. Аналізуючи соціальні наслідки егалітарного мистецтва, видатний іспанський мислитель влучно зауважив: «Коли річ не подобається з причин її нерозуміння, людина відчуває себе приниженою і починає підозрювати свою неповноцінність, яку намагається компенсувати перевагою в іншій буттєвій сфері. Тож не дивно, що маса вважає себе ображеною таким мистецтвом, що мистецтво аристократичного інстинкту і витонченої нервової організації звинуватили у порушенні «людських прав» [57, с. 232]. Такий вирок є найжорсткішим у всіх видах сучасних суспільств – від найбільш ліберально-демократичних і до авторитарно-тоталітарних.

Абрахам Маслоу з'ясував причинно-наслідкові зв'язки недовіри до природної еліти (себто до аристократії *de facto*, а не за народженням чи суспільним статусом) так: «Безперечно, ми любимо великих людей, бо вони є втіленням найкращого в людині – добра, справедливості, краси, вишуканості, успіху. Водночас нами опановує тривожне почуття як результат ревнощів і заздрості, адже видатні особистості постійно нагадують нам про нашу

мізерність і упослідженість. Вони – немов перманентний докір нашій недосконалості. Саме тут – ключ до розгадки: видатні особистості самим фактом свого існування мимоволі принижують нас. Під час зустрічі з такою людиною чи під час звичайної згадки про неї ми відчуваємося недоумками і відповідаємо проекцією – реагуємо так, немов ця людина справді має на меті принизити нас» [45, с. 49].

Марк Аврелій концептуалізував положення, згідно з яким справжній аристократ володіє непересічною особливістю: він схожий на всіх, хоча ніхто не схожий на нього. На переконання, Абрахама Маслоу, можливість перемогти інтуїтивну недовіру і ворожість до природної аристократії з'являється тоді, «коли ви виявитесь спроможними усвідомити витoki вашого безсвідомого страху і ненависті до благородних і непересічних особистостей. Лише в цьому разі ви зможете втихомирити свою ворожість до цієї невеличкої частки людства. А якщо навчитесь любити здобутки іншої людини, то зможете виявити і навіть культивувати такі чесноти в собі» [45, с. 49].

З подібного приводу журнал інтелектуальної еліти Франції «Майястра» констатував: «В епоху утопічних егалітарних ідеологій були створені світоглядні системи, які фактично звели Людей до дріб'язкових людців – без характеру, душі й розуму. Коли егалітарна утопія перестане тероризувати смак до життя, тоді в людей відкриється інше, прозоре бачення світу й вони позбудуться комплексів безпорадності» [101, с. 40].

Ідея неможливості соціальної рівності в її формальному, номінальному, матеріальному сенсі, в більшовистському розумінні зрівнялівки для освіченої публіки була очевидною ще за два десятиліття до жовтневого перевороту в Петрограді 1917 року: у 1897 році Вільфредо Парето встановив, що існує прямопропорційна залежність між кількістю людей та часткою багатства або доходів, контрольованих цією групою. Іншими словами, «якщо 20% населення володіють 80% матеріальних цінностей, то в високою вірогідністю можна припустити, що 10% населення мають у своєму розпорядженні 65%

матеріальних цінностей, а 5% населення – 50%. Головне в такому формульному окресленні – не достовірність цифрового співвідношення, а концептуальний наголос, що в усіх суспільствах розподіл багатства є нерівномірним, а досягнення рівності в цій сфері життєдіяльності можливе лише в результаті застосування репресивних засобів» [31]. З'ясувалося, що ця схема дисбалансу залишалася незмінною для статистичних даних, які стосуються різних часових періодів і різних країн. Вона знову й знову повторюється – причому з математичною точністю.

Жак Рансьєр і Ален Бадью зауважили, що рівність завжди постає як дещо *in absentia*, тобто таке, що «випадає з реальності», перебуває завжди «в очікуванні». Ідея рівності як зрівнялівки є хибною і теоретико-концептуально недоцільною, оскільки вона радикально протистоїть і категорично несумісна з фундаментальними принципами і механізмами суспільного функціонування. Це стало зрозумілим тоді, коли зауважена Вільфредо Парето особливість і закономірність, виявлена в одному сегменті соціальної дійсності, набула узвичаєних ознак в абсолютній більшості сфер суспільної життєдіяльності.

Вільфредо Парето у «Трактаті із загальної соціології» влучно зауважив, що кожен прихильник зрівнялівки в глибинах своєї душі погоджується з вердиктом: попри те, що на рівні декларативного маніфестування *рівні всі*, насправді *когось завжди визнають рівнішим*. Такий стан речей підводить до думки, що «за вимогами рівності проактивно завжди приховані наміри привілеїв» [104, с. 122]. Механізм егалітарного шахраювання полягає в такому: «Спочатку обстоюють рівність, щоб досягти її в цілому, згодом легітимізують винятки, щоб заперечити її частково; зрештою, конкурентними перевагами користуюся не *всі*, а лише *дехто*» [104, с. 122].

Карл Ясперс алармізував особливість, згідно з якою «впродовж століть фізіономіка поколінь неухильно знижується, прямуючи до найнижчого рівня. Скрізь констатують нестачу кваліфікованих фахівців на тлі натовпів дилетантів. На рівні маси об'єктивно й закономірно домінує посередність. Тут

жестом підміняють буття, багатоманітністю – єдність, багатослів'ям – змістовність, а поверховим сприйняттям життя – екзистенцію і катарсис. Основним же атрибутом, який безроздільно панує на рівні соціального буття, є мімікрія – пристосуванство, яке виправдовує себе жорсткими регламентними нормами соціалізації» [91, с. 336].

Безперечно, тотальна уніфікація і гомогенізація всіх сфер життєдіяльності не могла не викликати спротиву на світоглядному, концептуальному, аксіологічному, психологічному та вольовому рівнях. Сутність такого протистояння сформулював Ален де Бенуа: «Правою є така світоглядна позиція, яка враховує і цінує всю багатоманітність світу. Зумовлену таким підходом відносну нерівність слід вважати Благом, натомість уніфікаційні тенденції, що відбуваються під егідою егалітарної ідеології, постають очевидним Злом» [91, с. 81].

Особливості етнонаціональної палітри утворюють змістовне й стилістичне багатство світу. Що ж стосується егалітаризму, то він це багатство нищить, пускає по вітру засобом уніфікації і стандартизації всього і вся. Власне, боротьба проти егалітаризму є боротьбою проти стандартизації в найрізноманітніших виявах – проти стандартизованого життя, стереотипного мислення, уніфікованого споживацтва. Саме в процесі цієї боротьби, як наполягають Луї Повель і Жак Бержєс, буде «витесано з життєвого мармуру людину майбутнього», яка володітиме «тривалою пам'яттю» і «потужним світовідчуттям», спроможним утілювати в життя «героїчну велич готичного романтизму» [61, с. 170].

Подібно мислить і Хосе Ортега-і-Гассет: «Наближається час, коли суспільство ранжуватиметься на дві категорії: орден людей видатних та орден людей посередніх. Усі хвороби Європи отримають шанс на успішне лікування завдяки цьому новому рятівному поділу. Аморфна хаотична і внутрішньо неструктурована спільнота, що існувала впродовж попередньої півтори сотні

років, не зможе існувати надалі. Під оманливою поверхнею сучасного життя приховується хибний постулат нібито реальної рівності людей» [57, с. 399-400].

Принагідно зауважимо, що «люди перетворюються на масу саме внаслідок культивування ідеї рівності» [97, с. 27]. Як писав Гюстав Лебон, «ключовою ознакою нашої епохи слід визнати заміну свідомої діяльності індивідів безсвідомою діяльністю натовпу» [37, с. 145]. Проблема не в самому натовпі, а в тому, що, як влучно зауважив Віктор Гюго, натовп ніколи не опиняється там, де має намір опинитися: насправді він завжди потрапляє лише туди, куди його заводять. Істотним недоліком мас є також та обставина, що вони віддзеркалюють добровільну втрату сутнісних ознак, постаючи рафінованою анонімністю. Небезпека полягає ще й у тому, що маси за своєю природою соціопатичні: вони схильні до непередбачуваних дій, ірраціональних вчинків, бунтів, революцій і фашизму. Крім того, як влучно зауважив Жан Бодрійяр, «маси незбагненним чином примудряються ухилятися від будь-яких ідеалів» [13, с. 20]. Він помітив істотну прикметну ознаку: натовпу притаманна «іронія квазі-відданості» та «вдаваної законослухняності» – натовп симулює лояльність і покірність настільки переконливо, що відмінність між реальним та сфальшованим status quo практично неможливо виявити.

Марксистському та ліберально-демократичному «економізму» «нові праві» протиставляють «арійсько-кельтську підсвідомість» з її ціннісними масштабами, в основі яких перебуває гідність, велич і героїзм. «Нові праві» не просто заперечують соціальну цінність рівності – як це роблять практично всі представники консервативного світогляду: в їхній ієрархії світоглядних координат нерівність (апріорна, а прецінь – апостеріорна) постає ключовою умовою ефективного функціонування кожного суспільства [92, с. 165].

Якщо нерівність – це творча, креативна, евристична, генеруюча основа буття, то рівність – не що інше, як ентропійна, руйнівна тенденція, яка деморалізує соціальний організм. Не випадково деградація і остаточне падіння Римської імперії «новими правими» пов'язується із суспільно-політичним і

духовним домінуванням християнства та його каноном рівності всіх перед Богом.

Основну небезпеку «нові праві» вбачають у прискореному розмиванні багатоманітності світу, у нівелюванні світоглядно-аксіологічних ієрархій різних культур, у зведенні їх до спільного знаменника, буттєвого орієнтира і регламентаційного канона глобальної цивілізації. Отже, ключова інтрига сьогодення полягає в безкомпромисному протистоянні диференціюючої та уніфікуючої мегатенденцій.

Показовою є така понятійна демаркація Алена де Бенуа: «Я називаю правою таку позицію, яка враховує і визнає транчасову цінність багатоманітності світу і, як наслідок, пов'язану з цим світоглядним акцентом нерівність позиціонує як Благо, а прогресуючу однорідність (гомогенність, безликість) світу, сповідувань і здійснювану представниками егалітарних ідеологій – як Зло» [92, с. 165].

Вихід з наявного кризового стану «новими правими» вбачається в генеруванні «нового смислу суспільної життєдіяльності», у канонізації «виразної суспільної ієрархії», яка віддаватиме належне «аристократам духу», у пріоритетному значенні особистості, її якісного, змістовного, світоглядного, етичного, аксіологічного та телеологічного формату.

Спираючись на дані досліджень соціальної справедливості, Н. Наумова зазначає, що «трудова інтерпретація справедливості залишається провідним елементом системи, а праця як цінність є найактивнішим елементом у підсистемі цінностей. При цьому «рівність можливостей» виявляється більш значущою, ніж «реальна рівність» [52, с. 15].

Х. Ортега-і-Гассет виходив із тих міркувань, що «людина маси» є соціальною і особистісною патологією, яка, попри свою тимчасовість (оскільки йдеться про атрибутивну ознаку лише певної епохи), може призвести до фатальних наслідків для суспільства. Чинниками і факторами, які визначили появи цього феномена, Ортега-і-Гассет вважає ліберальну демократію і

безпрецедентне вдосконалення науки й техніки. За версією Ортеги-і-Гассета, народження «людини маси» відбулося в XIX столітті внаслідок появи певної диспозиції соціальних умов і обставин, у яких людям довелося жити. «Людина маси» – це не просто людина, котра володіє певними характерними ознаками: вона реалізує себе лише за певних соціальних умов, які стали можливими саме в XIX столітті» [57, с. 399].

С. Московічі наголошував на значущості того фактора, що «масі навіюється колективна воля, яка змушує пригнітити її особисту волю» [50, с. 89]. Згідно із С. Московічі, істотною властивістю соціальної маси є спонтанність, імпульсивність і непередбачуваність її дій. Фундамент масової поведінки утворює ірраціональність людини маси. Цей сутнісний маркер уподібнюється емоції (Г. Тард), підсвідомим прагненням (З. Фрейд), рефлекторичності (Г. Лебон), інстинкту (У. МакДугалл). «Маса – це кожен, хто в добрі чи злі не намагається поширити на себе особливі одиниці виміру і критеріальні маркери, а відчувається таким же, «як усі». Причому цей індивід не тільки не засмучений, а й задоволений такою схожістю з усіма» [55, с. 99].

У резонансному виданні «В тіні мовчазної більшості, або Кінець соціального» Ж. Бодрійяр концептуалізує тезу про масу як характерну ознаку нашого часу. Він розглядає масу як сутнісну характеристику сучасності. Це явище надзвичайно імпульсивне: маса не «вибухає», не здійснює експансію назовні, а, навпаки – вбирає, абсорбує, всмоктує в себе. Що стосується наміру виразно окреслити зміст терміна «маса», то таке намагання достеменно безглузде, позаяк є спробою надати сенсу тому, що позбавлене сенсу як апріорі, так і апостеріорі.

Ж. Бодрійяр пов'язує з масою ключові характеристики постмодерністської картини світу: змістовну порожнинність, аморфність, хаотичність, «ніщійність». Маса не володіє жодним змістовим маркером. Її сутнісним ідентитетом є мовчазна більшість, яка спонтанно і водночас неухильно поглинає соціальне. Тут знаходиться вістря іронії і парадоксализму,

адже згідно з усталеним стереотипом, надіндивідуальний рівень буття загалом, а масовий зокрема й насамперед є своєрідним фундаментом і першовитоком соціального як типу життєдіяльності, однак насправді маса девальвує і дискредитує соціальність, призводить до її деградації, занепаду, розпаду на хаотичну атомарність, на рівні якої відбуваються в основному процеси, які Т. Гоббс свого часу назвав «війною всіх проти всіх».

Людина маси відіграє ключову роль у суспільстві зразка кінця ХІХ – початку ХХІ століття. Цей період дослідники представляють хоч і по-різному, однак у змістовому плані однаково, а саме: «ера юрби» (Г. Лебон), «епоха натопу» (С. Московічі), «століття публіки» (Г. Тард) і т.ін. Цілком закономірною є когерентність і тісний взаємозв'язок людини маси із такими явищами, як суспільство масового споживання, засоби масової інформації тощо. Не важко збагнути, що наведені явища об'єднує феномен, фактор, соціальна детермінанта масовості.

Маса постає втіленням нового способу організації людей в епоху постіндустріального суспільства добробуту. Масовість віддзеркалює принципово, якісно новий спосіб соціальної організації, котрому притаманні такі сутнісні ознаки, як уніфікація життєдіяльності в різних соціокультурних ойкуменах, формування типових стандартів поведінки, споживання, дозвілля [98, с. 194].

«Людина маси» постає продуктом урбанізованого середовища, утвореного спонтанною інерцією з безлічі таких же ізольованих, атомізованих індивідів. К. Г. Юнг зауважив, що, попри позірний психологічний комфорт, психічної рівноваги це людині не надає; скоріше навпаки – людина маси особливо схильна до психічних збурень, які за принципом доміно часто набувають знову-таки масових, епідемічних ознак.

Слід враховувати, що людина маси є складовою частиною надіндивідуального утворення, яке принципово безіменне, анонімне й безвідповідальне [27, с. 226]. Маса постає каналом виходу індивідуальної

активності й енергії, причому, вона створює атмосферу ейфорії безвідповідальності, що доволі спокусливо для пересічної індивідуальної свідомості. У багатьох випадках індивіду потрібні не лише ресурси і протекціонізм маси, а й вождь, який виразно, лаконічно й експресивно сформулює орієнтири і пріоритети життєдіяльності маси, а також візьме на себе (принаймні формально, на словах) всю повноту відповідальності за дії маси. Ф. Ніцше, О. Шпенглер і Х. Ортега-і-Гассет фактично були першими дослідниками, які обґрунтували принципову важливість понять «масова людина» і «масове суспільство», окреслили дефінітивні параметри цих термінологічних конструктів.

На думку Ф. Ніцше, «масова людина» існувала завжди, причому, здебільшого непомітно, однак у кризові періоди маса збуджувалась і почала поводити себе агресивно. Характерна особливість сучасності полягає лише в тому, що вона загострила конфлікт стада та еліти.

Для Х. Ортеги-і-Гассета «натовп» – явище відносно нове. Люди як складові натовпу існували й раніше, однак не утворювали змістової якості натовпу, не мали якісних ознак людини нового типу.

Натомість Ф. Ніцше стверджував, що «масову людину» породила панівна в Європі впродовж двох попередніх тисячоліть мораль. Ніцше аргументовано довів, що гегемонія стадної моралі призводить до падіння зацікавленості в істинному і прекрасному, в домінуванні ілюзій і забобон.

А от О. Шпенглер дотримується думки, що «масова людина» – це явище, яке з'явилося наприкінці XIX – початку XX століть. Оскільки цей період відповідає кінцю «історії високого стилю», здійснюваної двома ключовими соціальними станами – дворянством і духовенством, то на передній план вийшов третій стан – буржуазія, що симптоматизує прихід епохи цивілізації.

Принагідно зазначимо, що епоха цивілізації також збігається з періодом формування великого міста. Ця особливість притаманна всім розвиненим цивілізаціям. Як виразно проілюстрував на багатьох прикладах О. Шпенглер,

атрибутивною ознакою цивілізації є поняття четвертого суспільного стану – маси, яка принципово заперечує культуру з її органічними формами. Маса постає чимось абсолютно безформним. Це радикальне Ніщо, яке з ненавистю переслідує всі відмінності в рангах і субординаціях. Маса не приховує ворожого ставлення до всього немасового. Вона знаходиться за межами будь-якої культури. Це безликий, безформний натовп, який ненавидить усі духовні й культурні цінності, прагне їх знищення.

Причини появи «масової людини» філософи вбачають в особливостях і закономірностях еволюції суспільної життєдіяльності кінця ХІХ – початку ХХІ століть. Ортега-і-Гассет розгледів їх у поліпшенні якості життя мас, у розширенні життєвих можливостей і – як наслідок – у відчутті вседозволеності «людини маси».

Розуміння маси як «середньої людини», яка є «середньою» настільки, наскільки вона повторює загальний тип, своєрідний шаблон, стало ідейним прологом для концептуалістики соціальної держави, орієнтованої на середній клас. Як зауважив Х. Ортега-і-Гассет, оскільки маса є класичною посередністю, то час її – це епоха гегемонії посередності. Аби приймати рішення, необхідно володіти двома якостями, яких позбавлена «людина маси»: потрібно мати свободу і відповідальність.

О. Шпенглер вважав, що маса – класичний продукт міста, поза містом вона фактично неможлива. Маса не має батьківщини. Це натовп, сповнений ненависті до традицій культури і приречений на майже тваринне існування. Шпенглер переконливо проілюстрував «сутінковий історичний статус європейської культури» і її неухильну трансформацію, виродження в цивілізацію, в «техніку». Він загострив проблемний аспект технізації життя і диктату бездуховної технократичної цивілізації.

2.4. Справедливість крізь призму критеріального маркера цінностей

Ефективність соціального феномена справедливості значною мірою зумовлена її аксіогенним потенціалом, емоційним та емотивним (оцінним) способом репрезентації. Адже, як слушно зауважив визнаний авторитет у галузі знання закономірностей людського сприйняття Фрідріх Ніцше, «питання цінності є важливішим, ніж питання достовірності, яке набуває значущості лише тоді, коли в деталях уже з'ясовано ціннісний аспект» [54, с. 287].

На переконання Дж. Роулза, в основі уявлень про справедливість лежить розуміння перспектив дотримання договору: необхідно знати мету і мотивацію його учасників. Моральний суб'єкт Дж. Роулза є вільним і рівним, він володіє власною концепцією блага і належного. Його свобода передбачає автономність і незалежність в опануванні благ суспільної співпраці. Рівність стосується насамперед процедурних прав і обґрунтованих претензій на суспільні ресурси. Дж. Роулз наголошує, що існує певний обсяг первинних соціальних благ, котрого раціональні індивіди не можуть не бажати. Йдеться про блага, необхідні для досягнення життєво важливої мети: права і свободи, влада й багатство, можливості й ресурси тощо. Це є метою практично всіх індивідів безвідносно до відмінностей, що об'єктивно існують між ними.

Стратегія максиміна, якої неухильно дотримуються раціональні індивіди Дж. Роулза, вимагає прагнути максимізації своєї частки первинних благ як предметів розподілу. Втім, є істотна проблема, яка полягає в тому, що в первинному стані люди не можуть знати своїх перспектив, тому вони прагнуть забезпечити гарантію свого блага за будь-якого буттєвого сценарію. Дж. Роулз вважає, що для раціонального індивіда краще мати таку альтернативу, найгірший наслідок якої виявиться кращим, ніж найгірший можливий наслідок кожної іншої альтернативи.

Іншими словами, не маючи гарантій майбутнього, суб'єкти договірних обов'язків усвідомлюють, що вони з приблизно однаковою вірогідністю

можуть як опинитися на вершині слави й багатства, так і бути скинутими в забуття і злидні. У цій ситуації їм доводиться здійснювати вельми обережний вибір, виходячи з найгіршої небезпеки. Оскільки індивіди не знають своєї частки в розподілі природних і соціальних благ у суспільстві, в якому їм доведеться функціонувати, то вони, згідно з аргументацією Дж. Роулза, змушені зводити до мінімуму ризик можливої невдачі, віддаючи перевагу такому максимуму благ, котрий відповідає мінімальному ризику. Це – ключовий принцип функціонування правила «максиміна», відповідно до якого всіх членів суспільства слід забезпечити гарантованою мінімальною часткою в розподілі соціальних благ.

Канцлер Германської імперії Отто фон Бісмарк наполягав, що політика є мистецтвом можливого. З цього приводу італійській громадській діяч Чезаре Павезе зазначав: якщо справді політика є мистецтвом можливого, то все наше життя – суцільна політика. Так само всюдисущістю і тотальністю характеризується ціннісний аспект індивідуального і суспільного буття: цінностей нема лише там, де людина ставиться до чогось індіферентно, де її не цікавлять відмінності між істиною та хибною, добром та злом, прекрасним та потворним.

Цінності утворюють у свідомості суб'єкта активну систему, всередині якої, об'єднуючись у групи, структуризуються в певну ієрархію. Система цінностей регулює поведінку людини. Особливості пізнання й основні чинники еволюції цінностей полягають у співвіднесенні суб'єктом власних ціннісних пріоритетів з інтерсуб'єктивним буттям цінностей [38, с. 274].

Феномен цінностей у контексті справедливості є надзвичайно багатозначним. Тут зосереджуються нашарування тлумачень різних історичних періодів, визначення справедливості дослідниками в галузі філософії, соціології, психології та інших дисциплін, а також популістична фразеологія публічних діячів. Все це настільки заплутує сприйняття ціннісного аспекту, що той виявився фактично вилученим з обігу в якості засобу практичної реалізації

буття людини. Це доволі прикро і навіть дещо небезпечно з точки зору наслідків, адже саме для практики цінність має надзвичайно важливе значення, бо є потужним механізмом захисту від багатьох небезпек найрізноманітнішого характеру.

Треба визнати, що цінності певною мірою спотворюють сприйняття природи, суспільства і людини. Аби людина не вводила себе в оману, вона повинна усвідомлювати факт присутності цінностей, має розуміти, який вплив ті справляють на її сприйняття. Що стосується науки, то вона має бути об'єктивною настільки, наскільки людина спроможна бути об'єктивною. Всі помилки сучасної науки мають у своїй основі небажання визнати недосконалість людської природи. У цьому випадку вчений уподібнюється невротикові – він спрямовує свої зусилля винятково в напрямку «чистоти» і «об'єктивності», він хоче бачити в собі «лише мислителя», притлумлюючи свою людську природу, а в результаті, за іронією долі, втрачає інтелектуальний потенціал і психологічне здоров'я. Зрештою, якби наука була методичною сукупністю правил і процедур, то чим би вона відрізнялася від конвеєрного ремесла або від «науки про дамські парасольки»?

Якщо спробувати виявити всю багатоманітність уявлень про цінності, всі перипетії і метаморфози генезису ціннісної проблематики від Аристотеля на Заході й до Конфуція на Сході, то цій меті доведеться присвятити величезний фоліант. Якщо ж абстрагуватися від мінливих деталей і вийти на рівень спадкоємності фундаментальних постулатів, то матимемо такий тезаурус: по-перше, цінність є властивістю чогось цінного; по-друге, як орієнтир цінність за смисловим параметром наближається до ідеалу; по-третє, цінність означає конкретну значущість – корисність, міру користі для індивіда [43, с. 329].

Як зазначав М. Рокіч, цінність є стійким пріоритетом індивіда (суспільства) щодо певного типу поведінки або кінцевого стану на противагу іншому типу поведінки або стану. Таке тлумачення цінності не може задовольнити ні аксіологію, ні політологію, оскільки розчинення цінностей у

«пріоритетах» (як і в «інтересах» у Р. Перрі) ігнорує своєрідність ціннісних відносин, яка породжується суб'єктно-об'єктними зв'язками [105, с. 49-50].

На думку Н. Лоського, варто розмежовувати відносні цінності та цінності абсолютні. Якщо перші оперують дійсністю з позицій *causa efficiens* (з точки зору наявної причини – лат.), то другі – *causa finalis* (з кінцевої причини – лат.). Абсолютні цінності є первинними. Вони породжують цінності похідні, відносні, другорядні. Це означає, що їх не можна вивести з якихось інших атрибутів чи імперативів – вони первісні й апіорні.

Цінності є настільки «вищими», наскільки вони більш усталені, наскільки менше зумовлені іншими цінностями, наскільки глибшим є задоволення, пов'язане з їх відчуттям. О. Золотухіна-Аболіна аргументовано ілюструє, що ієрархічну організацію ціннісних інтенцій образно можна подати у вигляді ледь зрізаного конуса: чим вищий ранг цінностей, тим їх менше [70, с. 371].

Нормативне судження відрізняється від фактологічного тим, що повідомляє не про те, що є, а про те, що повинно бути. Натомість ціннісне судження може однаково відноситися як до суцього, так і до належного, характеризуючи значення оцінюваного для суб'єкта. Принагідно зазначимо, що виховання є нічим іншим, як процесом цілеспрямованого формування системи цінностей індивіда з метою виявити його спроможність до спонтанного самоуправління своєю поведінкою. Однією з цих цінностей може бути усвідомлення необхідності слідувати тим нормам поведінки, котрі суспільство напрацювало, за умови критичного ставлення до тих із них, які застаріли і гальмують прогресивний розвиток суспільства. Набуває норма для суб'єкта статусу цінності чи ні – залежить не лише від нього самого, а й від типу культури, в якому функціонують ці норми й цінності.

Абсолютність цінності означає її безумовну значущість як найвищої мети, належного. Такого типу абсолютність цінності можлива лише в якості тенденцій розвитку людства, в якості ідеалу, до якого прагне людство. На відміну від звичайних цінностей, фундаментальні цінності свідчать не тільки

про готовність суспільства до відповідних змін і не лише про прагнення певних соціальних груп стати суб'єктами таких змін, а й про чітке уявлення мети змін та способів їх досягнення [73, с. 90].

Духовність завжди співвідноситься з орієнтацією на найвищі цінності. Це творення індивідом себе за зразком ціннісних абсолютів, прагнення утверджувати такі абсолютні в житті. Духовність має надутилітарно-ціннісний зміст. Тому духовне багатство людини вимірюється не обсягом «духовних товарів», які людина споживає, а обсягом і якістю стосунків зі світом.

У філософській літературі можна зустріти понятійний конструкт «негативна цінність». Це словосполучення є дещо неприродним, оскільки містить логічну помилку, поєднання взаємовиключних понять – щось на кшталт хибної істини, злого добра, потворної краси. Інша річ – значення: вони можуть бути і негативними. Більшість дослідників вважають, що поняття негативної цінності позбавлене сенсу, оскільки позитивною чи негативною може бути лише оцінка, а не цінність [102, с. 18].

За дефінітивною традицією, яка прямує від Платона до К. Маркса, благо є тим, що слугує задоволенню людських потреб. Корисним у найбільш загальному розумінні є все, що сприяє загальному прогресу людства і всебічному вдосконаленню людської особистості. Отже, цінністю визнається все, що, вступаючи у відношення з людиною, має для неї позитивне (корисне) значення – іншими словами, сприяє прогресивному розвитку і вдосконаленню як людської особистості, так і суспільства в цілому. І навпаки – все, що не сприяє або заважає здійсненню цієї мети, є нецінністю або антицінністю.

У класі «нецінностей» часто виокремлюють підклас антицінностей – явищ, які не лише позбавлені корисного значення, а й володіють негативним, шкідливим чи небезпечним з точки зору наслідків значенням. Поняття «антицінність» вказує на ступінь нецінності, полегшуючи логічний аналіз аксіологічних висловлювань.

Наприклад, О. Дробницький стверджує: світ прекрасний лише в тому сенсі, що в ньому поруч із прекрасним існує й потворне і естетично нейтральне. Тобто потворне та естетично нейтральне – не одне й те ж саме, а тому потребує для продуктивного дослідницького оперування різного термінологічного позначення. Водночас варто зауважити, що В. Тугарінов відкидає термін «антицінність» на тій підставі, що для позначення чогось протилежного цінності здебільшого використовують окремий термін (наприклад, кажуть «зло», а не «антидобро»).

Введення поняття «антицінність» дозволяє розрізняти абсолютне та відносне в цінностях і нецінностях. З точки зору значущості предметів для людини та суспільства їх можна структурувати на три групи. Абсолютні цінності – це предмети і властивості, які скрізь і завжди зберігають для людей значення безумовної цінності: наприклад, життя, здоров'я, знання. До переліку антицінностей належать безумовні нецінності – нецінності за будь-яких обставин (наприклад, передчасна смерть, хвороби, голод, злидні, невігластво тощо). Нарешті, відносними цінностями (відносними нецінностями) є предмети та їхні властивості, значення яких для людей змінюється з огляду на ті чи інші причини – історичні, соціокультурні і т. ін.

Цінність завжди є чимось позитивним із точки зору задоволення потреб. Значення ж може бути різним. Серед безмежної багатоманітності значень можна виокремити лише деякі, що зберігають позитивне значення в усі часи й народи (так звані загальнолюдські цінності): життя, здоров'я, щастя тощо; так само, як і невелику групу їхніх антиподів – передчасна смерть, хвороба, горе, природна стихія і т. ін.

В античній етиці дискурс стосувався переважно того, що є «благо», «щастя», «задоволення» і які вони «самі по собі». Наприклад, платонівська категорія «міра» не встановлюється людиною; вона також не є об'єктивним законом природи. Міра вказує на певний аксіологічний вимір світу, який

передусь будь-якому процесу оцінювання. Завдання полягало в тому, щоб пізнати їх у справжній змістовності.

Цю традицію продовжила середньовічна християнська філософія і значна частина новоєвропейської філософії – включно з гегелівською ідеєю про «онтологізацію» як істини, так і цінностей. На відміну від попередніх епох, власне ціннісна установка розглядає те ж «благо», «справедливість», «красу» як такі, що існують не самі по собі, а лише «для нас», у відношенні до суб'єкта [65, с. 286].

Платон, Аристотель та інші визначні мислителі, розробляючи проблеми етики, естетики та соціально-політичної теорії, мали справу з цінностями. Втім, вони не вважали, що добро, краса, користь і тому подібне мають дещо спільне, що повинно стати предметом самостійної дисципліни. Отже, хоча міркування про різні види цінностей ми зустрічаємо і в багатьох мислителів, однак узагальненого уявлення про цінність як таку і відповідно про закономірності її вияву в різних конкретних формах у філософії не спостерігалось до середини XIX століття.

Згідно з І. Кантом, поняття «цінність», «оцінка», «смысл», належать не каузальному понятійному ряду з його центральним поняттям «причина», а телеологічному, що передбачає розгляд «згідно з цілями». Ця обставина з'ясовує, що смысл є завжди відповіддю на питання «навіщо?», а не «чому?». Цінності не належать «об'єктам», «предметам», «історії» і «світу в цілому». Вони також не розкриваються засобом науково-теоретичного дослідження. Ніяке пізнання «суцього» не в змозі виявити і довести його цінність. Ціннісне судження завжди є оцінкою суцього з позицій ідеалу.

Кант був переконаний, що цінності та оцінки, сконструйовані в системі належного, є необхідними і єдиноможливими. Судження про належне та цінності є суб'єктивними, оскільки мають своїм витоком суб'єкта, хоча водночас вони також об'єктивні, оскільки є загальнозначущими

(структуруються з апріорних принципів практичного Розуму, а тому не можуть бути різними) і необхідними для всіх людей.

Для Канта лише знання «сущого», тобто того, «що є», ідентифікується як знання в строгому сенсі, яке відповідає критеріям наукової обґрунтованості й достовірності. Що ж стосується «мислення в цінностях», то воно не є пізнанням: по-перше, те, що при цьому мислиться як цінність, мета чи смисл, зовсім «не є», точніше, не обов'язково є якістю об'єкта; по-друге, істина цього знання зовсім не теоретично-достовірна, а лише регулятивна, тобто покликана спонукати людей діяти відповідно до неї.

Людська діяльність як перетворення реальності має базуватися, по-перше, на цілепокладанні або проектуванні, тобто на конструюванні силою уяви ідеального прообразу того об'єкта, який належить створити на практиці, а також прообразу самого суб'єкта, яким він хоче себе бачити; по-друге, на пізнанні світу і самого себе в світі, оскільки лише на основі знання можлива продуктивна практика перетворення людиною світу і самої себе; по-третє, у скеровуючій дії на суб'єкта ціннісних орієнтацій за відсутності яких знання залишаються нереалізованими, а проекти не виникнуть, доки майбутнє не буде усвідомлене як належне, бажане, цінне для суб'єкта.

Для того, щоб те чи інше явище дійсності набувало ознак цінності, воно повинно мати певні властивості корисні для людини. У цьому сенсі цінність є об'єктивною. Разом з тим цінності не можуть бути об'єктивними, як процеси природи. Вони об'єктивовані. Інакше кажучи, вони не існують «самі в собі», а виявляють себе як елементи дій окремих індивідів і соціальних груп.

Загалом же стверджувати, що цінність є суб'єктивною, буде так само хибно, як і наполягати, що вона суто об'єктивна. Оцінка залежить перш за все від якості об'єкта оцінки, але на неї водночас справляють істотний вплив особливості оцінюючого суб'єкта.

Цінності – це обов'язково якості, але не всі якості є цінностями. Цінними є лише такі якості, які мають для нас певне значення. Характерною ознакою

цінностей є те, що вони володіють своєю логічною протилежністю: наприклад, цінність доброго передбачає антицінність злого, а цінність прекрасного – антицінність потворного.

I. Кант здійснив розмежування сфер пізнання, оцінки та цінності, віднесених, відповідно, до гносеології, естетики та етики. Це призвело до розмежування не лише естетики та інших дисциплін, а й до обмеження самої сфери дії естетичного. Загалом Кант розрізняв *оцінку* (Beurteilung), *чуттєву оцінку* (Sinneurteil), *оцінні почуття* (Urteilsgefuhle) та *оцінні судження* (Urteilsurteil), *похідні від Urteil* (точки зору, судження, вироку).

Розмежування аж до протиставлення гносеології (вчення про пізнання), етики (теорії про мегацінності) та естетики (науки про оцінне судження смаку) було необхідне Канту для виявлення їх специфіки. Особливе значення I. Кант відводив філософії, сферу дії якої можна звести до антропології. На відміну від Канта, Гегель побудував свою філософську систему на основі змістового взаємозв'язку пізнання, оцінки та цінності. Для їхнього синтезу він використав принцип доцільності. Гегелівська ідея функціонує в «подвійному образі». За своїм змістом вона є не що інше, як людська свідомість у єдності знань та оцінки, істини та цінності. Цю єдність Гегель називає «пізнанням вищого рівня, яке містить у собі істину як таку».

Сутність цінностей, як наголошував Г. Ріккерт, полягає в їх *значущості*, а не у *фактичності*. Він визначав цінність через принципи буття, пізнання і дійсності. Наука покликана виявити єдність проблемної сутності світу. А оскільки спеціальні науки, на відміну від філософії, не прагнуть досягнути ціле, пізнаючи певний сегмент дійсності, то основним завданням філософії є створення теорії цінностей, яка розмежує цінності за різноманітністю їх видів, специфікою та взаєминами.

Г. Ріккерт підносив цінність у ранг системо- та смислоутворюючої філософської категорії, оскільки те, що не належить до цінностей, «загалом не має жодного сенсу». Ріккерт переконливо довів, що всі мислителі, які

розвивали вчення про смисл людського життя, створювали водночас і системи цінностей.

Представники Баденської школи неокантіанства (Віндельбанд, Ріккерт) розглядали цінності як буття норми, що співвідноситься з нормативною свідомістю як ідеальне буття. Норми складають загальний план усіх функцій культури і визначають кожне окреме здійснення цінностей. Разом з тим способом буття норми є її значущість для суб'єкта, що тільки й надає їй статус норми.

М. Вебер виходив з неокантіанської тези, згідно з якою кожен людський акт виявляється осмисленим лише у співвіднесенні з цінностями. Він використовував неокантіанську традицію в розумінні цінностей з метою загальнотеоретичної інтерпретації соціального знання і соціальної дії. Вебер також піддав аналізу ціннісно-нормативний зміст і смисл таких феноменів, як релігія, господарство, політика, моральна культура, а також характер їх взаємозалежності між собою.

Результати порівняльних культурних досліджень, які стали емпіричним базисом для утвердження ідеї відносності як змісту, так і ієрархічної структури цінностей будь-якої культури (Боас, Ріверс, Рут Бенедикт, Самнер), акцентували аксіологічну проблематику на пізнання культури і функціонування в межах конкретно-історичних соціокультурних середовищ.

Аналіз цінностей посідає значне місце в соціокультурних концепціях у зв'язку з проблемою умов інтеграції соціальної системи та забезпечення соціальної взаємодії. У функціоналістській концепції Редкліфф-Брауна основною і абсолютною цінністю визнається виживання суспільства; решта культурних цінностей слугують інструментами для її забезпечення.

Школа структурно-функціонального аналізу (Т. Парсонс та його послідовники) акцентує на необхідності збереження будь-якої системи цінностей, що поділяються значною кількістю людей. Такий ціннісно-

консолідує простір є однією з основних складових як культури, так і соціальності в цілому.

Макс Вебер інтерпретував проблематику цінностей в неокантіанському розумінні. Він виходив з того, що кожен людський акт виявляється осмисленим лише у співвідношенні з цінностями. На його переконання, саме цінності визначають норми поведінки й індивідуальні цілі суб'єктів.

Ф. Brentano розрізняв акти уявлення та судження, вважаючи джерелом цінностей акти «любові та ненависті» й відносячи їх до більш фундаментальних феноменів, на відміну від суджень, котрі мають у своїй основі раціональну волю і зумовлюють надмірну інтелектуалізацію поняття «цінність». «Любов та ненависть», згідно з Brentano, лежить в основі кожної об'єктивної цінності.

К. Клакхон визначав цінності крізь смислову призму бажаного і поділяв їх на три групи: 1) те, що переживається як цінність, що має певне значення Передовсім інструментально-функціональне; 2) те, чого хочуть; 3) те, що слід бажати. Згідно з його тезою, за відсутності цінностей життя суспільства виявилось б дезінтегрованим або й узагалі неможливим, позаяк індивіди були б позбавленими того, в чому вони відчують екзистенційну потребу, і не відчували б взаємної солідарності в досягненні конвенційно (а краще – консенсусно) прийнятної спільної мети (цілепокладаючих орієнтирів).

В. Вільямс нараховує чотири субстанційні якості цінностей. По-перше, вони мають концептуальний елемент, який більш глибокий, ніж почуття, емоції та потреби. У цьому значенні цінності розуміються як абстракції, виведені з досвіду. По-друге, цінності афективно наповнені й обов'язково містять емоційний аспект. Емоції можуть не бути актуальними, однак вони потенційно наявні завжди. По-третє, цінності не є конкретними цілями, а співвідносяться з цілями і слугують своєрідними критеріями вибору. По-четверте, цінності обов'язково істотні.

Засновник Марбурзької школи неокантіанства Г. Коген пов'язував цінності з «чистою волею трансцендентального суб'єкта», котра спонукає як

змістову, так і формальну структуру цінностей. Пізнавальний процес у Когена набуває ознак послідовних актів синтезу апріорних законів мислення. Як наслідок, невизначений предмет поступово визначається, втім, залишається недовершеним і відкритим для нових визначень під час подальших синтезів.

На думку Г. Когена, істина зумовлена не ступенем відповідності знання реальності, а залежить насамперед і в основному від етичних норм та цінностей, які інкорпуються в процес пізнання. Тому, наприклад, поняття «тотожність», яке визначає принцип неперервності мислення, по суті, є благом та цінністю. Власне, цінність забезпечує взаємозв'язок трьох філософських наук – логіки, етики й естетики – в обґрунтуванні єдності й цілісності духовної культури в цілому.

Загалом же позицію вчених вищезгаданих напрямків можна висловити сентенцією В. Віндельбанда: «Філософію слід розуміти в її систематичному смислі – як критичну науку про загальнообов'язкові цінності. Це визначає як предмет філософії, так і її метод» [17, с. 23]. Цю тезу можна розширити: предметом філософії може бути і є не лише загальнообов'язкові цінності, а аксіосфера загалом і її транс часова динаміка зокрема, причинно-наслідкова зумовленість змін у цій, як влучно висловився Г. Ріккерт, «проміжній онтології», яка слугує своєрідним світоглядно-семантичним містком між практично кожною людиною та зовнішнім світом.

Всі предмети природи володіють подвійним буттям – природним та ціннісним (аксіогенним). Це зумовлює різні підходи до їх освоєння. Якщо за умов науково-теоретичного освоєння об'єкт розглядається таким, яким він є безвідносно до свідомості суб'єкта, то за умов ціннісного освоєння – таким, яким є його значення для задоволення потреб та інтересів індивіда.

Цінність як властивість притаманна предмету або явищу не апріорі, не з огляду на внутрішню структуру об'єкта, а тому, що об'єкт виявився носієм певних соціальних відносин, залученим у сферу суспільного буття людини. Однак пов'язана з конкретним предметом або явищем якимось індивідом

цінність є індивідуальною, тому оцінок одного й того ж об'єкта може бути стільки, скільки існує суб'єктів оцінки.

Реальною основою їх різноманітності є індивідуальні особливості суб'єкта оцінки, специфіка його потреб та інтересів. Водночас оцінка відображає об'єктивну реальність. На цій основі повторювані оцінки формують норми і принципи соціокультурних утворень (груп і суспільства в цілому), які являють собою усталені оцінки у їх взаємодії на поведінку людини.

У наш час змінюється тип соціальності, формується нова соціальна структура, переосмислюються і трансформуються традиційні соціальні інститути. Основною рисою стає співіснування традиційних і нових цінностей, концептів, способів життєдіяльності.

Т. Парсонс уподібнював цінності принципам, на основі яких відбувається консенсус у тих чи інших сегментах суспільства. Цінності – це «неемпіричні об'єкти», які викликають ставлення на кшталт благоговіння. Проте вони визнають обов'язкову значущість норм, до яких апелюють. Власне, механізм соціалізації індивіда є пристосуванням до наявних цінностей, котрі існують у соціокультурній системі у вигляді норм і стандартів.

Оскільки цінності мають властивість нормативності, то це дозволяє людині відповідним чином орієнтуватися в соціальному середовищі. Будь-яка система соціальних норм і цінностей містить: 1) визначені суспільно-значущі стимули діяльності, що є метою або ідеалом; 2) зразки та правила нормальної (загальноприйнятної для даної соціальної системи) поведінки; 3) санкції у випадку відхилення від соціальних норм.

Цінності – це узагальнені уявлення людей відносно найбільш значущих цілей і норм поведінки, які визначають пріоритети сприйняття дійсності, задають орієнтації дій та вчинків в усіх сферах життя. Вони – основа суспільного порядку. У цьому розумінні цінності виступають креативною системою цілого спектру суспільних норм.

Історичний перехід від традиційної культури до культури інноваційної, особистісно-креативної, різко змінив співвідношення ціннісного та нормативного механізмів управління поведінкою членів суспільства – від домінування *нормативного* до переважання *ціннісного*.

Предметність та істина мислення базуються на нормативності. Цінності також є нормативними. А от в істинності й науковості цінності не мають потреби, оскільки вони функціонують у зовсім іншій сфері і за іншими законами. Цінності більші динамічні, ніж норми й стандарти.

У 30-х роках ХХ століття Томас і Знанецький редукували цінність до норми, однак вони вважали, що цим створили передумови для теорії соціальної організації, а не культури. Дещо пізніше, у 1949 році, К. Девіс підкреслив, що проблема співвідношення нормативного та фактичного є проблемою культури та її функції, оскільки культура є сукупністю ціннісних стандартів і зразків, які транслюються в суспільстві і набувають загальноприйнятої нормативістики. Внаслідок цього культура виявляється нормативною системою, а цінності – частиною цієї нормативної системи. З іншого боку, цінності не лише породжуються культурою як нормативною системою, а й перманентно створюються в результаті задоволення потреб індивідів [53, с. 95].

Згідно з Т. Парсонсом, соціальну структуру суспільства утворюють певні ідеї, цінності й норми поведінки, які існують на рівні культурної системи та суспільної свідомості. Парсонс вважав, що цінності й культура в цілому мають символічний характер. При цьому культура, яку можна розглядати ще й як сукупність способів орієнтування, втілюється у значущих символах: елемент загальноприйнятої системи символів, що слугує критерієм або стандартом для вибору серед альтернативних орієнтацій, якраз і називається цінністю.

Характерною ознакою ціннісного образу є його символічний характер. Символ – це умовне позначення певного явища або поняття чимось іншим на основі подібності з метою стисло й переконливо передати певну ідею, інтенцію

чи спонуку. Власне, символ і є образом, взятим в аспекті своєї знаковості, орієнтованим на знаковість як на вирішальну критеріальну ознаку.

Щоправда, переносне значення, яке надає об'єкту символічного характеру, не обов'язково має містити ціннісну складову, аксіологічні контексти і підтексти – символ цілком може бути аксіологічно нейтральним, з огляду на свою семіотичну генеалогію. Природа символу насамперед і в основному семіотична, а не аксіологічна, тому, наприклад, символічне тлумачення культури Е. Кассіером не є аксіологічною теорією. Втім, символіка може містити й часто містить ціннісні аспекти й контексти, і чим більше вона їх містить, тим більш значущих ознак вона набуває для суб'єкта засвоєння символічної пропозиційності [24, с. 92].

Т. Парсонс довів, що цінності можна розглядати як символи, які слугують критеріями або стандартами при виборі оптимальної альтернативи. Причина полягає в тому, що цінність – це символ і водночас норма. Критерій розмежування цінностей та норм Т. Парсонс сформулював таким чином: якщо цінність є нормативним стандартом, який визначає бажану поведінку системи відносно її оточення, не диференціюючи при цьому функції одиниць або їх можливих соціальних співвідношень, то норма є стандартом, котрий визначає бажану поведінку.

Не слід вважати цінністю користь (корисність), оскільки ця категорія є праксеологічною, а не аксіологічною: користь є позитивним значенням одного об'єкта для іншого, тому вона настільки ж об'єктивна, як і істина; вона науково обґрунтовується і спростовується, незалежно від того, чи мова йде про користь вітамінів чи про вивчення математики. Скажімо, їжа для людини є корисною, а носієм цінностей вона стає лише тоді, коли її співвідносять з людиною не як з об'єктом-організмом, а як із суб'єктом релігійної, політичної, обрядової, естетичної і т.ін. діяльності – наприклад, як ритуал причащення хлібом та вином, як піднесення шанованому гостю хліба-солі, як їжа на поминках, на церемонії дипломатичного прийому тощо.

Порівняно з користю цінність виявляється не практичним, а символічним відношенням; тому цінність – феномен специфічно культурний, невідомий життю тварин, тоді як користь характеризує біологічний рівень буття такою же мірою, як соціокультурний – харчування є корисним як для тварини, так і людини [100, с. 477].

Усвідомлення людиною смислу певного відношення до світу не дається їй безпосередньо й автоматично, а вимагає складної і специфічної внутрішньої діяльності, оцінювання свого життя, розв'язання особливої «задачі на смислу», що виникає тільки на певній стадії розвитку свідомості. Ціннісна свідомість – це форма світогляду, заснована на цінностях. Чимало суспільствознавців вважають, що на роль провідної форми світогляду в історичній епісі ХХІ століття з найбільшою вірогідністю претендує ціннісна свідомість. Саме вона має прийти на зміну свідомості ідеологічній. Безперечно, як і раніше, існуватимуть міфічна, релігійна та ідеологічна свідомість, але зразки й обґрунтування ключових форм соціальності формуватимуться вже на основі ціннісних, а не міфологічних, релігійних чи ідеологічних пріоритетів.

Історичною точкою відліку аксіологічного етапу (тобто предметного дослідження аксіосфери) можна вважати появу трьох частин книги Р. Г. Лотце «Мікрокосмос» (1856-1864). Автор цієї праці вбачав у цінностях передусім регламентаційну функцію: те, *що повинно бути* (Sollen), має слугувати дороговказом для того, *що є* (Sein).

Що ж стосується самого терміна «аксіологія» (від грецьк. axios – цінний та logos – поняття, вчення), то він був уведений до наукового тезаурусу в 1902 році П. Лапі і став активно використовуватися у філософії, соціології, політичній науці та психології. Розробка проблеми цінності тривалий час залишалася своєрідною монополією європейської філософії. Сформована на початку ХХ століття як напрямок на основі неокантіанських учень (В. Віндельбанд, Г. Ріккерт), згодом вона отримала значне поширення у працях

як німецьких, так і американських вчених (М. Шелер, Н. Гартман, Д. Дьюї, Р. Б. Перрі).

Якщо філософію розуміти як сферу знань про місце людини у світі, про основні закони і принципи пізнання, оцінку і перетворення людиною об'єктивної дійсності, то загальна теорія цінностей, або аксіологія, повинна мати статус обов'язкової складової частини філософського знання. Цінність – це значущість чогось для людини. Вона визначається світоглядом. Домінантне значення в системі цінностей має ідеал – та ідея, зміст якої відображає найбільш істотне, значуще для людини. Цінності є поєднанням моральних та інтелектуальних принципів, що реалізують смисл життя, трансформацію життєвого смислу в конкретні дії.

Ціль – це механізм переведення смислу зі статичного стану в динамічний засобом цінностей (ціннісних пріоритетів і регулятивів). Вона належить до найскладніших суспільних феноменів: саме цілі втілюють досягнення людства і саме мета виявляється найбільш беззахисною, коли втрачає сенс функціонування соціум та ті цінності, які таке функціонування зумовлюють, супроводжують і мотивують. Відтак, цінність можна визначити як цільову бажану подію. Якщо суб'єкт цінує об'єкт, то це означає, що суб'єкт діє таким чином, щоб досягти рівня об'єкта або принаймні уніфікуватися з ним.

Е. Дюркгейм аргументовано стверджував, що основою суспільства, яка забезпечує його інтегрованість і мінімально необхідну консолідованість, є суспільна свідомість у сукупності таких складових, як норми, цінності та вірування. Відсутність якогось із цих складових або послаблення зв'язків між ними автоматично посилює тенденції дезінтеграції суспільства. Натомість змістовно-аксіологічна єдність і несуперечливість суспільної свідомості визнавалася Дюркгеймом найважливішим засобом забезпечення стабільності соціальної системи, її прийнятності і передбачуваного функціонування.

Справедливість постає невід'ємною складовою ціннісної системи суспільства, яка підпорядковується закономірностям соціального і

світоглядного еволюціонування. Найважливішими соціокультурними складовими масової свідомості є потреби, інтереси та цінності. Причому діапазон і спрямованість цих складових визначає змістову специфіку масової свідомості – тобто те, чим світоглядно й аксіологічно відрізняються масові свідомості різних соціумів суспільстві (чи навіть одного суспільства в різні епохи). Уявлення про справедливість вкарбовуються в масову свідомість настільки, наскільки вона задовольняє масові потреби, викликає масовий інтерес і постає консенсусною цінністю [95, с. 36].

Предмети і явища сприймаються потрібними, важливими і бажаними завдяки ціннісній свідомості. Саме через цей тип свідомості ті чи інші аспекти дійсності приваблюють людей і спонукають їх до відповідних дій. Основною функціонально-інструментальною інтригою ціннісної свідомості є значення конкретно-історичного явища чи предмета для конкретно-історичного суб'єкта (індивіда, суспільства, культури, цивілізації), себто з'ясування, визначення, в чому саме полягає їхня цінність. Оскільки значущість будь-чого не є трансчасовою константою, то вирішального значення набуває виявлення і концептуалізація динаміки ціннісних змін, систематизація факторів і детермінант, котрі визначають ціннісні зміни, трансформації, еволюціонування.

Якщо цінність подати у вигляді якості, то ціна – її кількісний сурогат, а потреба – суб'єктивний аналог. Створення ціннісного образу є результатом утілення в індивідуальній свідомості певного соціокультурного досвіду. Ключовим питанням теорії цінностей закономірно вважається сократівське «що є благо?»

Одним з основних елементів ціннісного простору є ціннісно-орієнтовані групи, які посідають відповідні позиції як у соціальному, так і в ціннісному просторі. При цьому для членів ціннісно-орієнтованих груп ціннісний простір є первинним щодо простору соціальної сфери, під якою слід розуміти інтегровану і відповідним чином упорядковану сукупність соціальних суб'єктів (елементів даної системи), котрі перебувають у процесі соціальної взаємодії і

утворюють певну цілісність, спроможну виокремлювати себе з навколишнього середовища, здійснювати заміну цих елементів, перебудовувати свою структуру – іншими словами, адаптуватися до зовнішніх умов під впливом суспільних змін.

Е. Дюркгейм рекомендував інтерпретувати соціальні системи з погляду критеріального маркера моральних цінностей. Всі людські асоціації як соціальні утворення вибудовуються на певних світоглядно-поведінкових зразках – уніфікованому сприйнятті, оцінках і стереотипах, що складають колективну свідомість. У наслідок цього суспільство постає моральною реальністю, в умовах якої основу світоглядного нормативізму утворюють певні неписані правила, спільні цінності. Зміна суспільства пов'язана насамперед зі зміною консенсусу щодо цінностей, порушеної рівноваги в цьому аспекті. Аби відтворити рівновагу, треба змінити соціальну організацію суспільства.

Важливим теоретико-методологічним аспектом є розмежування моральних проблем та моральних дилем [4, с. 160]. Моральна проблема – це конфлікт між власним інтересом та моральним обов'язком, а моральна дилема з'являється тоді, коли кожна з альтернативних дій у тій чи іншій ситуації може бути морально обґрунтованою, виправданою. Існує два види моральних дилем. Згідно з першим – людина повинна вчинити дві дії, кожна з яких, попри істотну відмінність від іншої, є правильною. Згідно з другим – людина водночас повинна і не повинна робити один і той же вчинок.

Детермінуючи мотивацію особистості, цінності забезпечують виразність і усталеність особистісних ознак, спадкоємність певного типу потреб, інтересів, поведінки і діяльності [26, с. 36]. Вони визначають ієрархію істотності (людське, культурне, соціальне і т. ін.) тих чи інших предметів і явищ як соціальної дійсності, так і евентуальності. Саме глобальна криза цінностей постає ключовою детермінантою мегатенденцій розвитку і протистояння (світоглядного, міжконфесійного, аксіологічного, геополітичного, мілітарного, етичного, естетичного) на зламі II – III тисячоліть.

Суспільна істотність, значущість, прийнятність чи неприйнятність набувають дійсних ознак лише в разі їх залучення в конкретно-історичний суспільний контекст, якому притаманна структурована система світоглядних, ціннісних, етичних та інших критеріїв і нормативів. Е. Дюркгейм із цього приводу зазначав: «Не варто стверджувати, нібито дія обурює нашу свідомість, оскільки вона злочинна; насправді все відбувається з точністю до навпаки – наміри й зусилля злочинні лише тому, що вони кидають викликам уявленням, усталеним на рівні нашої свідомості. Ми ідентифікуємо щось як злочин не з причин відповідності цього «щось» абсолютним і трансчасовим критеріям злочину, а вважаємо це злочином, бо засуджуємо його» [25, с. 82-83].

Насправді юридична та звичаєва нормативістика не є якимось сакральним субстанціалом – це похідна від панівних уявлень про неї на рівні конкретно-історичного формату суспільної свідомості. Саме зазначений формат легітимізує той чи інший різновид нормативістики, а не навпаки. Якщо кореляція є неповною, то це лише тому, що втілення на рівні суспільної практики вимог суспільної свідомості не може відбуватися одразу, в онлайн-режимі, що завжди потрібен певний проміжок часу для канонізації вердиктів громадської думки, масової свідомості.

Схожу з Емілем Дюркгеймом думку висловив і Бенедикт Спіноза, який зауважив: ми віддаємо перевагу тим чи іншим речам не з причин їхньої об'єктивної цінності; насправді кожна «об'єктивна» цінність зумовлена суб'єктивним ставленням до неї тих чи інших суспільних верств чи окремих особистостей. З цією тезою солідаризувався і Артур Шопенгауер, на переконання якого «щасливими чи нещасними робить нас не дійсний формат речей на рівні об'єктивної дійсності, а те, як ці речі позиціонує, ієрархізує наша уява» [87, с. 271].

Конфігурація цінностей визначає культурний тип спільноти. Рут Бенедикт у книзі «Моделі культури» наполягала на визнанні рівності всіх культур і на взаємній толерантності наявних культурних зразків як

єдиноможливої продуктивної наукової основи міжкультурної гармонії та інтерактивних обмінів. Ключова теза полягає у визнанні цінності існування різних видів культур. Ця обставина повинна відкривати можливість для їх гармонійного співіснування, а не ставати на заваді зазначеному процесу.

Фактично йдеться про плюралістичний світ культури, у якому кожна культура постає у вигляді єдиної цілісності зі своїми чітко вираженими зразками. Рут Бенедикт хоч і не визнає культуру людства цілісною чи хоча б потенційно цілісною, однак не вважає цю обставину ні теоретичною, ні праксеологічною проблемою чи перешкодою на шляху до гармонійного співжиття і взаємодоповнення.

Амбівалентний статус зберігає аспект культурно-цивілізаційних переваг і недоліків. Більшість аналітиків вважають, що хоча в цілому, в трансісторичному сенсі цінності Заходу не мають змістовних і спонукальних переваг перед цінностями Сходу, але за рахунок соціокультурного динамізму цінності Заходу забезпечили своїм соціумам конкурентні переваги впродовж кількох попередніх століть. Ще однією важливою перевагою є їх оперативне коригування відповідно до потреб, вимог і тенденцій соціального буття.

Для прикладу, в часи Лютера і Кальвіна головною цінністю вважалася заощадливість. Ця ціннісна настанова вважалася недоліком в епоху феодального суспільства, однак невдовзі набула статусу життєдіяльної переваги, бо сприяла первинному накопиченню капіталу. Між іншим, Японії вдалося увірватися в постіндустріальне суспільство саме завдяки симбіозу і вмілій трансформації традиційних цінностей, а не за рахунок використання лише власних цінностей чи прийняття західних.

Цінності віддзеркалюють усталене переконання в тому, що певний тип поведінки чи дії має перевагу в наявному типі культури (культурному континуумі). Цінності є елементом культури, який складає основу нормативного механізму регуляції соціальної поведінки. Ціннісні орієнтації

утворюють найвищий рівень в ієрархії диспозиційних утворень, вказуючи на схильність до певного сприйняття умов життя та діяльності, а також поведінки.

У ситуаціях морального вибору цінності слугують критеріями прийняття соціальним суб'єктом важливих, визначальних рішень. Цінності можна співвіднести з цілісністю способу життя: як відображення соціальних інтересів, вони виражають суб'єктивну позицію, світогляд і етичні принципи соціальних суб'єктів.

Реальною основою різноманітності ціннісного діапазону є індивідуальні особливості суб'єкта оцінки, специфіка його потреб та інтересів. Водночас оцінка відображає об'єктивну реальність. На цій основі повторювані оцінки формують норми і принципи соціокультурних утворень (груп і суспільства в цілому), які являють собою усталені оцінки у їх взаємодії на поведінку людини.

У наш час поняття цінності набуло теоретично і прагматично універсальних ознак. Проте використання категорії цінності виявило проблему відсутності консенсусного контексту інтерпретації феномена «цінність», його понятійного, логіко-семантичного й лінгвістичного оформлення, методологічних меж використання. Відсутня загальноприйнята концепція цінності; серед філософів нема згоди не лише щодо змісту й проблематики теорії цінності, а й щодо змісту, природи й сутності самого поняття «цінність».

Уявлення про цінне та нецінне залежить не лише від властивостей об'єкта, а й значно більше від природи, особливостей і світоглядних пріоритетів оцінюючого суб'єкта. Наукова необхідність розгляду категорії «цінність» виникає тоді, коли постає питання про співвідношення діяльності суб'єкта та тих об'єктивних умов, у яких він функціонує [33, с. 172].

Процесуальна послідовність полягає в такому: оцінюючий суб'єкт засобом ціннісної оцінки сприймає об'єкта-носія цінностей; віддзеркаленням же такої ціннісної оцінки об'єкта-носія цінностей є цінність. Розвиток аксіологічної проблематики значною мірою зумовлений суперечністю між

об'єктивною природою цінностей та їх залежністю від суб'єкта і його оціночних суджень.

Ці протиріччя пояснюють значну кількість суперечливих і взагалі хибних міркувань. Наприклад, помилково розуміти цінності як породження свідомості; необхідно розрізняти власне цінності та рефлексійні ціннісні уявлення, притаманні свідомості, оскільки останні не зовсім відповідають реально значущим цінностям.

У «Підставах практичної філософії» Г. Лотце до цінностей відніс вияви блага, прекрасного, справедливого та інших феноменів буття, які «апелюють до людських почуттів, але незалежні від людського свавілля». Інтерсуб'єктивна природа цінностей обумовлена суб'єктно-суб'єктивними відносинами. Ці відносини слугують основою для формування ціннісних орієнтирів, із якими суб'єкт, що пізнає цінності, співвідносить свої уявлення про навколишній світ.

До основних чинників еволюції системи цінностей здебільшого відносять: а) пізнавальну активність суб'єкта; б) співвіднесення ним ціннісних переваг з інтерсуб'єктивними цінностями світу. Співвіднесення суб'єктом власної оцінки предметів світу з інтерсуб'єктивним буттям цінностей є чинником, спрямованим на становлення його системи цінностей.

Концептуальною основою школи культурно-історичного релятивізму (Дільтей, Шпенглер, Тойнбі, Сорокін) є заперечення універсальної системи цінностей на тлі домінування рівноправних ціннісних концепцій, систем і стратегем. Результати порівняльних культурних досліджень, які стали емпіричним базисом для утвердження ідеї відносності як змісту, так і ієрархічної структури цінностей будь-якої культури (Боас, Ріверс, Рут Бенедикт, Самнер), акцентували аксіологічну проблематику на пізнання культури і функціонування в межах конкретно-історичних соціокультурних середовищ.

Разом з тим поширення аксіологічного плюралізму, по суті, означало відхід від фундаментальних основ загальної теорії цінностей, адже якщо

стандарту і аксіологічні преференції не мають однакового нормативного, регулятивного і спонукального статусу в різних культурах, то – згідно з аргументованим висновком М. Херсковіца – неможливо сформулювати універсальний культурний (справедливий, ціннісний, етичний і загалом світоглядний) кодекс для людства в цілому.

Хоча на більш високих щаблях ієрархії аксіологічної шкали філософи-ідеалісти розташовують цінності «духовні» та «релігійні», «це вже не може змінити того факту, що, так би мовити, мінімально необхідними для виникнення ціннісної ситуації і самоцінності є не «духовні почуття» (К. Маркс), а емоції, породжені нашим біологічним існуванням, які спільні для людини і тварини.

Ще Платон зауважив принципову відмінність «прекрасного» від «приємного» та «корисного», тобто, кажучи сучасною мовою, сутнісну відмінність естетичної цінності від того, що, незалежно від значущості в людському житті, має іншу природу й сутність. Це також розумів І. Кант, коли визначав поняттям «незацікавленість» одну з основних ознак сприйняття людиною прекрасного. Аналогічне переконання поділяв і К. Маркс, говорячи про «безкорисливість» естетичного почуття – як у фізіологічному, так і в економічному аспектах. Між іншим, в одній з найбільш представницьких аксіологічних концепцій – у теорії американського філософа Р. Перрі – цінність тлумачиться похідною від людських інтересів. Його книга так і називається: «Загальна теорія цінності. Її значення та основні принципи, вибудовані на понятті інтересу». А оскільки «інтереси» охоплюють і біологічну, і фізіологічну, і економічну сфери буття людини, то відповідними якостями наділяються і цінності.

Метод феноменологічної редукції цінностей був ефективно використаний Максом Шелером, який розробив «ієрархію об'єктивних цінностей» і обґрунтував відмінності між абсолютними та емпіричними їх компонентами, що дало підстави зробити висновок: благо як факт є чимось, що наділене

цінністю – сутністю. Отже, моральні імперативи відштовхуються не від фактів, а від цінностей, які віддзеркалюють екзистенційно-спонукальну сутність.

Макс Шелер наполягав на важливості розрізнення «цінності» та «носія цінності»: носієм цінності є щось конкретне (предмет, об'єкт, явище, подія тощо), тоді як цінність – це значення об'єкта (предмета, явища, події та т.ін.) для суб'єкта. Отже, стереотипізована онтологічна дихотомія матеріальні/духовні цінності некоректна: цього разу предмет розмови знаходиться в іншій модальності. На думку Макса Шелера, «пізнання цінностей речей здійснюється за допомогою інтенції, яка є актом сходження, що супроводжується миттєвим прозрінням цінності об'єкта. «Любов і ненависть – це акти, у межах яких відбувається розширення або звуження царства цінностей, доступного для існування даної істоти. Причому специфіка любові полягає в тому, що вона спрямована на особистість як носія цінності, а не на особистість як таку» [85, с. 188].

Тлумаченню світу Максом Шелером притаманний дуалізм: з одного боку, це буття цінностей, з іншого – наявність реального буття. Цінності мають своїх носіїв – це люди і речі. Цінність створює єдність всіх благ, а також забезпечує їхню цілісність і внутрішню структуру. Відповідно до Шелера, цінності мають дієву першооснову, натомість суб'єкт залишається пасивним. Їх можна класифікувати за різними принципами, що і створює основну трудність цієї проблеми. Шелер вводить поняття «сутнісні залежності» (*Wesens zusammenhangen*), котрі не залежать від виду і якості цінностей, так само як і від ідеї носія цінностей, а базуються на цінностях як таких [85, с. 189].

Норми-очікування не настільки жорсткі й конкретні: вони віддзеркалюють своєрідний діапазон допустимої поведінки. Приміром, гарантією високого соціального статусу і визнання є видатні досягнення в тій чи іншій сфері діяльності, однак аналогічного результату в принципі можна досягти методом «послідовного накопичення соціального активу», тобто без будь-яких видатних досягнень, надзусиль і героїзму, а лише шляхом поступової

і довготривалої «мурашиної праці», інкрементального накопичення позитивного реноме.

Обґрунтування феномена цінності передбачає виявлення найбільш значущих підходів до цінностей, яким чином трактується поняття цінності з різних методологічних позицій. Для виявлення ракурсу аналізу цінностей різні філософські напрямки визначили різні методологічні підходи до теорії цінностей. Існує велика багатоманітність напрямів дослідження цінностей: соціокультурний, герменевтичний, феноменологічний, соціологічний, екзистенціалістський, персоналістський, соціально-психологічний, неопозитивістський, прагматичний, біхевіористський, постмодерністський. Аналіз теорії цінності доводить, наскільки неоднозначним може бути їх розуміння.

На прийняття рішень впливають різні фактори. Втім, вирішальне значення серед них мають ціннісні орієнтації. Саме вони організують поведінку індивіда щодо предметів об'єктивного світу і до себе як члена суспільства. Виражаючи внутрішній світ особистості, ціннісна орієнтація закріплює норми, правила і принципи поведінки, когерентні соціальному оточенню, в якому відбувається життєдіяльність реципієнта ціннісної моделі. Ціннісні орієнтації – це стратегічні домінанти поведінки особистості. Вони визначають буттєві пріоритети на тривалий відрізок часу, детермінуючи собою лінію поведінки індивіда. Вони є важливим структурним компонентом особистості, відіграють у життєдіяльності організуючу, спрямовуючу і регулятивну роль.

Цінність – компонент соціальної системи, що наділяється особливим значенням в індивідуальній і суспільній свідомості. Ціннісними ознаками може володіти чи бути наділений кожен об'єкт – за умови, що він слугує фокусом прагнень груп і окремих осіб, розглядається як важлива умова існування, відповідним чином оцінюється і регулює поведінку людей [89, с. 104]. Цінність так чи інакше є світоглядним і праксеологічним орієнтиром, взірцем і

еквівалентом. Вона постає тим наочним порівнянням, завдяки якому і за допомогою якого індивід і суспільство визначаються зі своїм вибором на користь тих чи інших інструментальних і предметних пріоритетів і преференцій, зважують міру відповідності дійсного належному.

Цінність є категорією як індивідуального, та і соціального гатунку. Вона поєднує і опосередковує зв'язок між індивідом та суспільством. Цінність визначає, формує ціннісні орієнтації. Власне кажучи, ціннісні орієнтації – це спрямованість індивіда на ті чи інші цінності конкретно-історичного суспільства і культури.

Цінність є соціальною властивістю предметів і явищ об'єктивного світу. Вона слугує задоволенню людських потреб. Кожен об'єкт ціннісно нейтральний. Його цінність увиразнюється лише в контексті людських потреб. Цінність не притаманна об'єкту апіорі. Вона стає властивістю об'єкта тоді, коли він є носієм певних соціальних відносин, унаслідок залучення у сферу суспільного буття суб'єкта.

Система цінностей пронизує собою всі форми суспільної свідомості під певним кутом зору: об'єднуючи певні інтереси різноманітними ідейними, етичними та естетичними засобами, вона набуває ознак найважливішого джерела мотивів поведінки, стимулів людської діяльності. Цінності – це вирішальний регулятивний фактор життя як окремого індивіда, так і всього суспільства.

Активність індивідів визначається двома показниками: 1) *ціннісною експектацією* (позиція, очікувана індивідом) – показником, що характеризує вдоволеність ціннісним зразком; 2) *ціннісними потребами* (позиції, які намагається посісти індивід у процесі розподілу цінностей). Питання про практичне оволодіння об'єктом виявляється актуальним лише у зв'язку з ціннісним відношенням до нього, яке детерміноване потребами та інтересами суб'єкта.

Одні дослідники цінностей акцентують увагу на зв'язку цінностей з потребами, інші віддають перевагу зв'язку цінностей з інтересами. Потреби, інтереси та цінності як форми суспільної свідомості виступають у ролі мотивів людських дій і спонук соціальної динаміки. Однак у цій якості вони не є однопорядковими. Потреби та інтереси являють собою первинні стимули дій людини, початкове й безпосереднє відображення у свідомості людей їх буття. Що ж стосується цінностей, то їм у виконанні цих функцій відводять вищий рівень.

Згідно з концепцією М. Шелера, апріорна структура цінностей не лише не залежить від цілепокладаючої пріоритетів індивіда, а й сама зумовлює онтологічний рельєф особистості. Ранжування цінностей детерміноване такими критеріальними маркерами, як екстенсивність/інтенсивність, довговічність/короткотерміновість, а також ступенем потреб, які вони задовольняють. Потреби – в найбільш загальному сенсі цього слова – істотна ланка в системі відносин кожного діючого суб'єкта, це – певна потреба суб'єкта в певній сукупності зовнішніх умов його буття. У цій своїй якості потреба є причиною діяльності чи навіть причиною всієї життєдіяльності.

Цінності визначають ціннісні орієнтації індивіда, які, будучи системою фіксованих настанов (атитюдів), детермінують активність і діяльність індивідів через систему мотивації. Таким чином, засобом ціннісних орієнтацій цінності зумовлюють спрямованість поведінки особи, а також впливають на самоідентифікацію індивіда шляхом впливу на становлення його життєвої позиції.

Цінності утворюють необхідну передумову цільових орієнтирів життєдіяльності індивіда і суспільства. З. Фрейд наполягав, що абсолютна більшість цільових пріоритетів дорослої людини насправді є втіленням її нереалізованих дитячих бажань. Наприклад, жагуче бажання дорослого чоловіка придбати автомобіль часто є компенсацією дитячої мрії про іграшку-машинку. Як правило, досягнення максимально ірраціональних цілей надає

людині надзвичайно високий рівень суб'єктивного задоволення, котре, втім, не завжди пов'язується з об'єктивною і соціально значущою успішністю.

Заслуговує на критику поширене зближення, якщо не отожднення, понять «цінність» та «ціль», «цінність» та «ідеал», «цінність» та «норма». Необхідність їх розмежування витікає з їхньої належності до різних видів духовної діяльності: «ціль» та «ідеал» – це різні модифікації проектної, моделюючої, духовно-перетворювальної діяльності нашого «продуктивного уявлення» (І. Кант), фантазії, спроможності «випереджуючого відображення» (П. Анохін) або «моделювання належного майбутнього» (Н. Бернштейн); цінність же – це певне значення для суб'єкта чогось, зокрема й «цілей», «ідеалів», моделей (як належного, так і неналежного майбутнього).

Сутнісно-діяльнісне розмежування цих плодів духовної діяльності людини полягає в тому, що «ціль», «ідеал» і «проект» характеризують процес життєдіяльності формально, технологічно, у той час як «цінність» – змістовно, семантично, ідеологічно; тому ідеологія є теоретичним обґрунтуванням системи цінностей певної частини суспільства, а конструювання і теоретичне обґрунтування соціальних проектів та ідеалів здійснює дещо інша сфера соціальних знань, яку можна було б назвати ідеалогія.

Плюралізація суб'єкта ціннісного відношення призвела до плюралізації самих цінностей і смислів. Цінності в цьому випадку – це те, що, по-перше, вважається цінністю кимсь (конкретно-історичними людьми), по-друге, оцінюється як цінне, виходячи з певного ціннісного масштабу (конкретно-історичного середовища). Можливість набуття «надісторичної» ціннісної точки зору в контексті цього підходу підлягає радикальному сумніву чи навіть узагалі запереченню.

Цінності є базовою категорією для побудови картини світу. Можна вести мову про особливе – ціннісне – сприйняття світу, яке істотно відрізняється від раціонального, утилітарного та споглядального [64, с. 67]. Тут простежується визначальна лінія взаємодії між інтересами та цінностями як особливими

продуктами духовної діяльності людини, в процесі якої певним чином перетворюються і демонструються соціальні властивості речей. Їхнє існування пов'язане з ціннісним сприйняттям дійсності, тобто з таким її баченням, яке опосередковується соціальними почуттями і розвиненими формами духовної творчості, підноситься над світом безпосередніх потреб та інтересів.

Як зазначав М. Рокіч, цінність є усталеним, узвичаєним, габітуалізованим, стереотипізованим пріоритетом індивіда (суспільства) щодо певного типу поведінки або кінцевого стану на противагу іншому типу поведінки або стану. Таке тлумачення цінності не може задовольнити ні аксіологію, ні політологію, оскільки розчинення цінностей у «пріоритетах» (як і в «інтересах» у Р. Перрі) ігнорує своєрідність ціннісних відносин, яка породжується суб'єктно-об'єктними зв'язками.

І. Кант наполягав на доцільності жорсткого змістового протиставлення сфери моралі та сфери індивідуальних інтересів: якщо те, що ми повинні робити, визначається цінностями, то те, що ми хочемо робити, – інтересами. Втім, більшість дослідників аксіологічної сфери заперечують доцільність такої жорсткої демаркації, відштовхуючись від тих міркувань, що цінності не слід надавати ригористичного і деонтологічного забарвлення, тому насправді слідування у фарватері цінностей обумовлене не регламентними нормами обов'язку («ми повинні»), а тому, що «ми не можемо інакше, бо саме це має для нас істотне, а інколи й вирішальне значення». В такій системі світоглядних координат відмінності між цінностями та інтересами якщо й зберігаються, то щонайменше втрачають ознаки онтологічних антиподів і антагоністів.

Що стосується критерію розмежування цінностей та норм, то Т. Парсонс сформулював його так: якщо цінність є нормативним стандартом, який визначає бажану поведінку системи відносно її оточення, не диференціюючи при цьому функції одиниць або їх можливих соціальних співвідношень, то норма є стандартом, котрий віддзеркалює оптативну поведінку за певних умов і контекстів.

А. Роуз вважає, що цінності необхідно структурувати на дві категорії: на норми, які так чи інакше спонукають індивіда до певних дій, та на ідеали – те, що кожен із задоволенням робив би і що іноді збігається з нормами (хоча зазвичай ідеал має доволі віддалений стосунок до реалій соціальної дійсності та поведінки).

Загалом у філософії простежуються два основні напрями уявлень про цінності. Перший розглядає цінності крізь призму життєвих потреб людини – як те, що є значущим, має неминуче значення для життєзабезпечення, реалізації інтересів та цілей. Другий напрям зводить цінності до ідеального, трансцендентного буття, яке знаходиться над життєвими потребами і бажаннями людини з метою наближення до Абсолюту як найвищого виміру людської духовності [86, с. 313-316].

Вебер наполегливо доводив «нормальність» незахідного типу і разом з тим унікальність західного. Від спокуси теоретичної концептуалізації наздоганяючого розвитку його вберегла та обставина, що культура вважалася йому не сферою, а ціннісним змістом, стрижнем, інтегралом усіх життєвих сфер: отже, модернізація повинна зачіпати глибинні культурні шари всіх сфер суспільства одночасно. Утверджуючи єдність західного капіталізму, Вебер заперечував наявність ендогенних факторів становлення на рівні будь-якої цивілізації, хоча потенційно припускав їх наближення до капіталізму західного типу засобом екзогенного впливу західної моделі розвитку.

Наявна в науковій літературі полеміка про те, що зрештою взяло гору у Вебера – визнання капіталізму універсальною формою розвитку чи все-таки характеристика його неповторності; переконання, що весь світ наблизиться до західного зразка капіталізму чи що незахідні суспільства все-таки збережуть істотні ознаки своєї специфіки навіть у результаті здійснення модернізації – є чимось таким, що спрощує веберівський підхід.

Річ у тім, що західний капіталізм вважався Веберу універсальним за всієї його унікальності, оскільки надавав зразок, модель модернізації і

характеризував найбільш передові досягнення людства; що ж стосується незахідного світу, то він не міг прийти в процесі природної еволюції до суспільства західного типу, однак, спираючись на досвід західної моделі і використовуючи її як спонукального стимулу, він міг істотно наблизитися до неї, не позбувшись водночас істотних ознак своєї специфіки.

Таким чином, модернізація, яка перетворила унікальність Заходу в універсальний зразок розвитку, не призводила до тотожності західних та незахідних суспільств, а лише зближувала їх у певних аспектах, за певними критеріями. Під цим кутом зору принципових ознак набуває питання про те, у яких відношеннях можливе й доцільне зближення західних та незахідних суспільств у процесі модернізації (між іншим, через антизахідний пафос теорія самотності незахідних суспільств часто сприймається на Заході як теорія антимодернізації).

М. Вебер підкреслював, що католицизм є більш спокійним і навіть індиферентним до аспекту спасіння, який має резонансний статус у протестантизмі й на певному етапі призвів до ідеї трудової аскези. Католицизм не спонукає віруючих до напружених пошуків відповіді на нього ні на рівні релігійних поглядів, ні у сфері світського життя. Залишається припустити, що католицькі суспільства володіли певними ендогенними нерелігійними факторами, які залишаються маловивченими і практично не позначені на рівні теоретико-аналітичних досліджень.

Висновки до другого розділу

Справедливість є світоглядним стрижнем не лише суспільної форми життєдіяльності, а й загалом людини як *Homo sapiens*. Відтоді, як людина набула спроможності мислити і рефлексувати, епіцентром її світоглядно-аксіологічної критеріальності стали уявлення про справедливість, які істотно визначають, а в багатьох випадках і скрупульозно регламентують взаємини між

людьми, спільнотами, країнами, народами та культурно-цивілізаційними ойкуменами. Саме уявлення про справедливість лежать в основі ставлення до будь-яких резонансних явищ і тенденцій. Зрештою, часто-густо масова свідомість вимірює на терезах справедливості навіть пригоди і події, стихійні лиха і катаклізми. Таким чином, у наш час уявлення про справедливість набувають статусу ледве не універсальних демаркаційних ліній, які здійснюють семантичне і деонтологічне розмежування будь-яких більш-менш значущих явищ і тенденцій як індивідуальної, так і суспільної та навіть глобальної життєдіяльності.

Справедливість постає невід'ємною складовою ціннісної системи суспільства: на неї повною мірою поширюється така сутнісна ознака кожної цінності, як значущість. Саме трансчасова значущість справедливості надає їй транс часової цінності, запитаності, актуальності, світоглядної взірцевості і т. ін. Зрештою, справедливість не лише наділена ознаками елемента ціннісної системи: вона сама утворює системний демаркаційний маркер, який ієрархізує цінності за критерієм когерентності й відповідності канонам справедливості, уявленням про справедливість.

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

Істотною причиною трансісторичної значущості фактора справедливості є та обставина, що уявлення про справедливість слугують регламентною вимогою і моральною санкцією (виправданням) індивідуальної і суспільної життєдіяльності (особливо коли йдеться про переломні, біфуркаційні періоди,

які потребують принципового світоглядно-аксіологічного вибору на користь однієї з альтернатив).

У соціальній сфері вердикти щодо реальності визначаються не стільки реальністю як такою, скільки уявленнями про неї як про реальність. Співвідношення між реальністю та знанням полягає в наступному: якщо реальність є здатністю предметів, явищ і феноменів володіти буттям незалежно від нашої волі й бажань, то знання віддзеркалюють упевненість, що предмети, явища і феномени є реальними і володіють оригінальними характерними ознаками.

На соціальному рівні нематеріальні (чи навіть недостовірні та відверто хибні) фактори і навіть так звані нонсенс-кореляції – зокрема, очікування, надії, мрії і фантазми – часто володіють більшим потенціалом визначальності, ніж фундаментальні закони фізики чи такі мегалітичні матеріальні артефакти, як піраміда Хеопса, Вавілонська вежа і Панамський канал. Такою є особливість суспільної свідомості, тож навіть якщо вони не надто узгоджуються з канонами рафінованої науковості, все ж із ними варто рахуватися, бо вони утворюють сукупність детермінативно істотних суспільних реалій.

Важливе значення для коректного осмислення каузальності уявлень про справедливість має врахування того факту, що суспільство – це цілісність, яка не тотожна сумі своїх частин; його властивості відрізняються від властивостей складових, що його утворюють. Це означає, що хоча уявлення про справедливість у цілому збігаються із наявним у соціумі сукупним вердиктом щодо справедливості, але не є звичайною механічною сумою уявлень про справедливість усіх членів суспільства.

Для висновків про справедливий статус-кво має значення не стільки наявність позитивних факторів суспільного розвитку, скільки відсутність факторів негативних. Ця особливість пояснює феномен соціальних революцій, які в абсолютній більшості випадків відбуваються не тоді, коли суспільство перебуває у фазі тривалої стагнації, а тоді, коли відбуваються в цілому

позитивні трансформації і модернізації, які призводять до тимчасового розбалансування соціальної сфери. Саме такий несумірний із загальною картиною і перспективами недолік стихійно сприймається масовою свідомістю як негативний фактор, котрий загрожує самим основам суспільної життєдіяльності, тому він наділяється статусом необхідної і достатньої умови революційних перетворень.

Список літератури до другого розділу

1. Абишева А. К. О понятии «ценность» // Вопросы философии. 2002. № 3. С. 138–144.
2. Абрамов М. А. Неопределенность свободы // Вопросы философии. 1996. № 10. С. 58–70.
3. Авалиани С. Ш. Природа знания и ценности. Тбилиси: Риони, 1989. 272 с.
4. Адорно Т. Проблемы философии морали / пер. с нем. М. : Республика, 2000. 239 с.
5. Арон Р. Эссе о свободах : Универсальной и единственной формулы свободы не существует : Фрагменты // Полис. 1996. № 1. С. 128–137.
6. Бадью А. Можно ли мыслить политику? Краткий курс метаполитики. М. : Логос, 2005. 240 с.
7. Батищев Г. С. Истина и ценности // Познание в социальном контексте; РАН ; Институт философии. М. : [б. и.], 1994. 175 с.
8. Бауман З. Индивидуализированное общество / пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева. М. : Изд-во Логос, 2002. 390 с.
9. Бейлин Б. Идеологические истоки Американской революции / пер. с англ. М. : Новое издательство, 2010. 308 с.
10. Берлин И. Философия свободы. Европа. М.: Новое литературное обозрение, 2001. 448 с.
11. Білий О. Воля до ідентичності (штрихи до історії реальної української держави після 1945 року) // Політична думка. 2000. №4. С. 31–40.
12. Блецкан М. І., Левкулич В. В. Принцип рівності як метод гармонізації та гуманізації суспільних відносин // Філософські проблеми гуманітарних наук. К. : Є. В. Медведєв, 2006. № 10-11. С. 163–169.

13. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. Екатеринбург : Издательство Уральского университета, 2000. 95 с.
14. Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. М. : Интрада, 1996. 526 с.
15. Валлерстайн И. Время свободы. // Смысл. 2007. № 16. С. 34–39.
16. Варзарь П. Демократія і бюрократія: проблема сумісності // Політичний менеджмент. 2010. № 1. С. 75–83.
17. Виндельбанд В. Прелюдии. Философские статьи и речи / пер. С. Франка. СПб. : Изд. Д. Е. Жуковского, 1904. 374 с.
18. Геллнер Э. Условия свободы. М. : Ad Marginem, 1995. 222 с.
19. Гоббс Т. Сочинения: В 2 т. М. : Мысль, 1991. Т. 2. 736 с.
20. Горюнов Е. В. Историческая антропология // История ментальностей, историческая антропология. Зарубежные исследования в обзорах и рефератах. М., 1996. 255 с.
21. Гречко П. К. О границах толерантности // Свободная мысль. XXI. М., 2005. № 10. С. 173–182.
22. Данилова Е. Лабильная социальная идентичность становится нормой современных динамичных обществ // Социологические исследования. 2004. № 10. С. 5–15.
23. Делез Ж., Гваттари Ф. Ризома // Философия эпохи постмодерна : Сб. переводов и рефератов. Минск, 1996. С. 6–31.
24. Дробышева Е. Э. Аксиологический анализ феномена массовой культуры // Вопросы культурологии. 2010. №2. С. 91–98.
25. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. М. : Наука, 1991. 576 с.
26. Йонас Х. Возникновение ценностей / пер. с нем. К. Г. Тимофеевой. СПб. : Алетейя, 2013. 312 с.
27. Канетті Е. Маса і влада; [пер. з нім.]. К. : Альтернативи, 2001. 416 с.

28. Кірюхін Д. І. Передумови формування теорій справедливості в філософії Нового часу // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / гол. ред. В. М. Вашкевич. К. : ВІР УАН, 2010. Випуск 35. С. 305–312.

29. Кірюхін Д. І. Соціальна справедливість: до історії концепту // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / гол. ред. В. М. Вашкевич. К. : ВІР УАН, 2010. Випуск 37. С. 262–269.

30. Климов И. А. Психосоциальные механизмы возникновения кризиса идентичности // Трансформация идентификационных структур в современной России. М., 2001. С. 54–82.

31. Кох Р. Закон Парето или Принцип 80 на 20 [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.elitarium.ru/zakon-pareto-princip-80-na-20-pravilo-jurana-kachestvo-resursy-raspredelenie-rabota-vazhnost/>.

32. Кузьмина А. В. Идея справедливости в либеральной традиции. М. : Наука, 1998. 255 с.

33. Кузьмина А. В. Нравственные аспекты либеральной концепции справедливого общества в морально-политической философии Д. Роулза. М. : Внешторгиздат, 1998. 314 с.

34. Кули Ч. Социальная самость // Американская социологическая мысль : тексты / под ред. В. И. Добренькова. М. : Изд-во МГУ, 1994. С. 172–179.

35. Кучуради И. Справедливость – социальная и глобальная // Вопросы философии. 2003. № 9. С. 71–78.

36. Ладо О. В. Соціально-психологічні проблеми свободи // Практична психологія та соціальна робота. К., 1999. № 5. С. 34–37.

37. Лебон Г. Психология народов и масс // Западно-европейская социология XIX – начала XX веков. М. : Изд. Междунар. унта бизнеса и управления, 1996. 352 с.

38. Левкулич В. В. Справедливість як соціокультурна цінність // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол. ред. В. М. Вашкевич. К. : ВІРУАН, 2017. Випуск 122 (№7). С. 273–277.

39. Левкулич В. В. Труднощі перекладу: до питання про соціокультурну зумовленість уявлень про справедливість // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол. ред. В. М. Вашкевич. К. : ВІРУАН, 2017. Випуск 126 (№11). С. 394–398.

40. Лоренц К. Восемь смертных грехов цивилизованного человечества / К. Лоренц. Обратная сторона зеркала; пер. с нем. А. И. Федорова, Г. Ф. Швейника / под ред. А. В. Гладкого; сост. А. В. Гладкого, А. И. Федорова; послесловие А. И. Федорова. М. : Республика, 1998. 393 с.

41. Лоренц К. Обратная сторона зеркала : пер. с нем. А. И. Федорова, Г. Ф. Швейника / Под ред. А. В. Гладкого; Сост. А. В. Гладкого, А. И. Федорова; Послесловие А. И. Федорова. М. : Республика, 1998. 393 с.

42. Луман Н. Общество как социальная система / пер. с нем. А. Антоновского / под ред. О. Никифорова. М. : Логос, 2004. 232 с.

43. Макінтайр Е. Після чесноти : Дослідження з теорії моралі ; [пер. з англ. В. Малахова]. К. : Дух і літера, 2002. 436 с.

44. Маркс К. Критика Готской программы / Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. М. : Государственное издательство политической литературы, 1955–1981. Соч. Т. 19. 356 с.

45. Маслоу А. Г. Дальние пределы человеческой психики. СПб. : Евразия, 1997. 514 с.

46. Мемми А. Что же такое культурная идентичность? // Полиэтнические общества : проблемы культурных различий. Сборник статей. М. : Институт востоковедения РАН, 2004. С. 340–354.

47. Мид Дж. Г. Интернализированные другие и самость // Американская социологическая мысль : Тексты. М. : Изд-во МГУ, 1994. С. 224–227.

48. Михайлич О. Мовна та регіональна ідентичності як чинники диференціації українського суспільства // Політичний менеджмент. 2008. № 6. С. 139–150.

49. Михальченко М. Україна доби межичасся: Блиск та убозтво куртизанів / М. Михальченко, З. Самчук. Дрогобич : Відродження, 1998. 286 с.

50. Московичи С. Век толп. Исторический трактат по психологии масс / пер. с фр. М. : «Центр психологии и психотерапии», 1998. 480 с.

51. Мунье Э. Персонализм // Французская философия и эстетика XX века : А. Бергсон, Э. Мунье, М. Мерло-Понти : сборник ; предисл. П. Мореля. М. : Искусство, 1995. С. 162–177.

52. Наумова Н. Ф. Жизненная стратегия человека в переходном обществе // Социологический журнал. 1995. № 2. С. 5–22.

53. Нейсбит Д. Мегатренды. М. : АСТ, Ермак, 2003. 380 с.

54. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / пер. с нем. Е. Герцык и др. М. : Культурная Революция, 2005. 880 с.

55. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. М. : ООО «Издательство АСТ», 2003. 603 с.

56. Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства // Самосознание европейской культуры XX века : мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. М. : Политиздат, 1991. 366 с.

57. Ортега-и-Гассет Х. Непопулярность нового искусства // Самосознание европейской культуры XX века : мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. М. : Политиздат, 1991. С. 397–402.

58. Павленис Р. И. Проблема смысла. Современный логико-философский анализ языка. М. : Мысль, 1983. 286 с.

59. Павленко В. Н. Представления о соотношении социальной и личностной идентичности в современной западной психологии // Вопросы психологии. 2000. № 1. С. 135–142.

60. Патнэм Р. Чтобы демократия сработала: гражданские традиции в современной Италии. М. : Ad Marginem, 1996. 287 с.
61. Повель Л. Утро магов / Л. Повель, Ж. Бержье; пер. с фр. К. : «София Ltd», 1994. 480 с.
62. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги: У 2 т. К. : Основи, 1994. Т. 2. 494 с.
63. Пржиленский В. И. Идентичность: обретать, выбирать или конструировать? // Философские науки. 2009. № 10. С. 32–44.
64. Прокопчук І. Конфлікт цінностей свобода/рівність в умовах демократії // Нова політика. К., 2000. № 1. С. 65–72.
65. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. СПб. : Жуковский, 1911. 347 с.
66. Ритцер Дж. Современные социологические теории. М. ; СПб. : Питер, 2002. 688 с.
67. Рябова Т. Б. Стереотипы и стереотипизация как проблема гендерных исследований // Личность. Культура. Общество. 2003. Т. 5, вып. 1–2 (15–16). С. 120–139.
68. Самчук З. Ф. Світоглядно-методологічні засоби досягнення мети суспільного консенсусу // Вища освіта України №2 : теорет. та наук.-метод. часопис. Дод. 1. Темат. вип. Наука і вища освіта / [голов. ред. Андрущенко Віктор; відп. за вип. : Калашнікова Світлана, Слюсаренко Олена ; редкол. вип. : Грищенко Іван та ін.]. Київ : Ін-т вищої освіти НАПН України, 2013. 515 с.
69. Серль Дж. Конструирование социальной реальности. М. : Смысл, 2002. 145 с.
70. Ситник Г. Національні цінності як основа прогресивного розвитку особистості, суспільства, держави // Вісн. НАДУ. 2004. № 2. С. 369–374.
71. Сміт Е. Національна ідентичність. К. : Основи, 1994. 226 с.
72. Соціокультурні ідентичності та практики / наук. ред. А. А. Ручка. К. : Інститут соціології НАН України, 2002. 315 с.

73. Сурмін Ю. Ціннісні процеси пострадянського суспільства: методологічний аспект // Зб. наук. пр. НАДУ. К. : Вид-во НАДУ. 2003. Вип. 1. С. 87–98.
74. Тейлор Ч. Що негаразд із негативною свободою // Лібералізм: Антологія. К. : Смолоскип, 2002. 916 с.
75. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М. : Республика, 1994. 432 с.
76. Тэрнер В. Символ и ритуал. М. : Наука, 1983. 277 с.
77. Українські проблеми. К., 1998. № 1. С. 70–82.
78. Фофанов В. П. Всемирная история как рефлексия цивилизаций // Гуманитарные науки в Сибири. Новосибирск, 1999. № 1. С. 44–48.
79. Франк С. Л. Смысл жизни / Франк С. Л. Духовные основы общества. М. : Прогресс, 1992. 511 с.
80. Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя. Минск : Попурри, 1998. 672 с.
81. Фромм Э. Кредо. [Электронный ресурс] Режим доступа : http://48.drvo.ru/p_fromm.htm.
82. Хайдеггер М. Время картины мира / М. Хайдеггер. Время и бытие: Статьи и выступления. М. : «Республика», 1993. С. 41–63.
83. Хесле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Вопросы философии. 1994. №10. С. 112–123.
84. Чижевский Д. Нариси з історії філософії на Україні. К. : Вид-во Орій при УКСП Кобза, 1992. 230 с.
85. Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей / Шелер М. Избранные произведения. М. : Гнозис, 1994. С. 305–328.
86. Шопенгауэр А. Об основе морали / А. Шопенгауэр. Две основные проблемы этики; Афоризмы житейской мудрости : Сб. / пер. с нем. Мн. : ООО «Попурри», 1999. 592 с.
87. Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М. : Издательство «Республика», 1992. 448 с.

88. Штомпка П. Социальное изменение как травма (статья 1). // Социол. исслед. 2001. № 1. С. 6–16.
89. Якобе В. Происхождение зла и человеческая свобода или трансцендентальная философия и метафизика // Вопросы философии. 1994. №1. С. 102–110.
90. Яровицька Н. А. Ідентичність суб'єкта як прояв множинності в просторі екранних агонів // Гуманітарний часопис. 2011. № 1. С. 52–56.
91. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М. : Республика, 1994. 527 с.
92. Benoist A. de. Les Idées à l'endroit. Paris : Libres-Hallier, 1979. 298 p.
93. Cohen G.A. Self-Ownership, Freedom, and Equality. Studies in Marxism and Social Theory. Cambridge : Cambridge Univ. Press, 1995. 288 p.
94. Cooke M. Five arguments for deliberative democracy // Polit. studies. Oxford, 2000. Vol. 48. # 5. P. 947–969.
95. Covell F. R. Values in human society. The contributions of Pitirim A. Sorokin to sociology. Boston, 1970. 49 p.
96. Etzioni A. The Spirit of Community: Rights, Responsibilities and the Communitarian Agenda. London : Thousand Oaks, 1995. 332 p.
97. Ganetti E. Masse et puissance. Paris : Gallimard, 1966. 527 p.
98. Giddens A. Politics, Sociology and Social Theory : Encounters with Classical and Contemporary Social Thought. Stanford University Press, 1995. 304 p.
99. Higgins R. The Seventh Enemy. The Human Factor in the Global Crisis. L. : Hodder & Stoughton, 1978. 370 p.
100. Hofstede G. Culture's Consequences, Comparing Values, Behaviors, Institutions, and Organizations Across Nations. Thousand Oaks CA : Sage Publications, 2001. 616 p.
101. Lovejoy A. O. Essays in the History of Ideas. N. Y. : Harper & Brothers, 1960. 308 p.
102. Mullahy P. Values, Scientific Method and Psychoanalysis // Psychiatry. 1943. May. P. 14–32.

103. Ortega y Gasset J. A «Historia de la filosofía» de Emile Brehier // Obras completas. Madrid, 1960. T. VI. 512 p.
104. Pareto V. Le traite de sociologie generale. Paris: Payot, 1933. 418 p.
105. Rokeach M. Beliefs, attitudes and values: Theory of organization and change. San Franisco : Jossey-Bass Inc., 1972. 238 p.
106. Sandel M. Democrats and Community // The New Republic. 1988, Feb. 22. P. 20–23.
107. Sandel M. Liberalism and the Limits of Justice. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1982. 191 p.
108. Sen A. Equality of What? // Choice, Welfare and Measurement. Oxford : Blackwell, 1982. P. 353–369.
109. Shlien J. Phenomenology and Personality // Concepts of Personality. Chicago : Aldine, 1963. P. 291–310.
110. Stonequist E. V. The Marginal Man : A Study in Personality and Cultural Conflict. New York: Russell & Russell, 1961. 228 p.
111. Taylor Ch. Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate // Liberalism and Moral Life / Ed. Rosenblum N. Cambridge : Harvard Univ. Press, 1989. P. 159–182.
112. Wellmer A. Models of Freedom in the Modern World. The Philosophical Forum. Vol. XXI, No. 1–2, Fall-Winter, 1989–1990. 612 p.

РОЗДІЛ 3.

СОЦІОКУЛЬТУРНІ ІМПЕРАТИВИ СПРАВЕДЛИВОСТІ

3.1. Справедливість на терезах пізнавальних підходів

За великим рахунком, фактично наші уявлення про світ формують ставлення до світу, визначають цілепокладаючі пріоритети і детермінують поведінкові стратегії – причому, здебільшого в найдрібніших конотативних особливостях і нюансах. Іншими словами, вирішальне значення для людської життєдіяльності має не фактичний стан речей на рівні «об'єктивної реальності», «дійсності», «істини» і т. ін., а якраз уявлення про світ і будь-яку його складову – своєрідний симбіоз суб'єктивізму, стереотипізму, міфологізму тощо. Уявленням про світ може бути притаманний різний рівень адекватності буттєвим реаліям, але з огляду на особливості свого походження і процесуальної зумовленості їхній збіг з об'єктивною дійсністю в найдрібніших деталях практично неможливий.

Попри те, що з точки зору класичних наукових канонів такий регулятив взаємодії індивіда із зовнішнім світом є недосконалим, а в багатьох випадках навіть хибним, він залишається основним посередником у взаєминах між людьми та зовнішнім світом упродовж тисячоліть. Уже сам факт тривалості зазначеного часового відтинку підштовхує до думки про невипадковість цього status quo, про його габітуалізовану, узвичаєну вкоріненість у сфері світоглядних автоматизмів людства. Уявлення про світ загалом і про його соціальну складову зокрема й насамперед істотно визначаються ієрархічною семантикою справедливості – тобто тим, наскільки конкретний феномен, явище і процес когерентні справедливості, наскільки вони відповідають конкретно-історичному образу справедливості.

Еріх Фромм привернув увагу до необхідності формування ефективного світогляду – тієї картини світу, котра виявиться надійним герменевтичним

інструментом у процесі життєдіяльності: «Кожен, хто не зміг досягти зрілості й цільності, той страждає певним різновидом неврозу. Цей індивід уже не може «просто жити», бути байдужим до своєї невдачі, вдовольнятися лише тим, щоб їсти, пити, отримувати сексуальне задоволення та виконувати якусь роботу. Якщо в нього нема справжньої картини світу і свого місця в ньому, то він створює ілюзорну картину світу» [66, с. 32].

Позірна статика і узвичаєність людських уявлень про світ не повинна вводити в оману: кожен повноцінний у ментальному сенсі індивід постійно перебуває в пошуку щоразу більш адекватної, тотожної картини світу, котра, подібно до посмішки чеширського кота, здебільшого вислизає з рефлексійних обіймів і намірів редукувати її до чогось унормованого й передбачуваного. Чи називати такий стан пошуку автентичної картини світу і відповідності себе їй неврозом – питання спірне.

Якщо для соціально-психологічної сфери знань тут є підстава для дискусії, то для соціально-філософської теорії все очевидно: нормою (а тим більше – еталоном) має вважатися не світоглядна статичність, індиферентність і неповноцінність, а пошук оптимальної моделі світосприйняття і соціалізації (засвоєння чинних норм, табу і канонів соціальної життєдіяльності). Чи номінувати такий стан речей неврозом – з позицій соціальної теорії є аспектом другорядним, неістотним [99, с. 135].

Інтерперсональні зв'язки в суспільстві не можуть ґрунтуватися на понятті єдиного «блага», яке поділялося б кожним членом соціуму. Людина не є чимось самоочевидним, вона формується в результаті визнання. Відповідно – *бути визнаним* є важливою вимогою людського світу. Е. Еріксон виразно проілюстрував, що «самооцінка кожного індивіда так чи інакше зумовлена фактором оцінки його іншими суб'єктами в межах пріоритетної для них типології значень; натомість індивід сприймає судження щодо себе крізь призму свого позиціонування щодо цих суб'єктів і відповідно до пріоритетної для себе типології значень» [75, с. 32].

Іншими словами, позитивність чи негативність самооцінки не є результатом автоматизмів лінійної залежності, а постає в своїй основі варіативною можливістю, діапазон спрацювання якої факторами власних світоглядних пріоритетів і визнання (чи невизнання) таких пріоритетів категорією Значущих Інших.

Оскільки кожне більш-менш комплексне уявлення про справедливість віддзеркалює певну картину світу і навіть генерує власну картину світу, то цілком закономірно здійснити хоча би побіжний аналіз справедливості крізь призму парадигми картин світу, взаємодії і взаємозалежності справедливості та картини світу [93, с.172]. Насправді – як аргументовано стверджують фундатори нейролінгвістичного програмування Р. Бендлер та Д. Гріндер – кожна картина світу є не зліпком реального світу, а однією з форм її змалювання, локалізації, картографування.

Здавалося б, сучасній людині не складно сформувати свій образ світу, адже сучасний етап розвитку наукового пізнання (фаза посткласичної науки) характеризується не лише появою нових наукових галузей знання, а й інтеграцією наук, міждисциплінарністю. Однак вибір породжує безліч проблем. Ключова відмінність у підходах хоч і непомітна, однак принципова – методологічна. У філософії науки вона має статус питання про джерело і характер остаточних, критичних стандартів судження.

Дехто свідомо чи мимоволі виходить з тих міркувань, що такі стандарти є (чи принаймні можуть бути) позачасовими і позаісторичними; іншими словами, ми можемо встановити універсальні канони для розмежування «прогресивних» від «баластових» трендів розвитку уявлень про справедливість, зокрема, на рівні її інституціалізованих форм.

Це своєрідний аналог «критеріїв демаркації» К. Поппера. Насправді ж для забезпечення адекватності дослідницьких процедур ми зобов'язані щоразу повертатися до якомога ретельнішого з'ясування індивідуально-історичних особливостей того чи іншого явища і тенденції сфери справедливості. Лише в

такий спосіб відкривається реальна можливість збагнути принцип дії унікального поєднання конкретно-історичних факторів.

Міф – це початкове сприйняття реальності, якому притаманні впевненість у духовній сутності світу. Міфологічний світогляд є базисним, первісним і багато в чому визначальним для всіх наступних, історично пізніших і структуризованих типів світогляду. Тому не дивно, що апеляції до міфу можна зустріти і в поезії, і в науці, і в релігії, і в філософії.

Будучи історично первинним типом суспільної свідомості, міф згодом хоч і поступився монопольними позиціями іншим типам, проте не був скасований, не розчинився і не зійшов на манівці духовного життя соціуму, а продовжив дифузно функціонувати як у формі окремих автономних сегментизованих тенденцій, так і у вигляді інкорпорованих у новітні типи суспільної свідомості акцентів (стереотипічних, аксіологічних, вольових, психологічних тощо).

Міф – це первинний простір життєвих сенсів, який є основою формування цілісної картини світу кожної історичної епохи. Міф є значущим елементом світосприйняття людини. Сучасна культура має виразний міфологічний контекст-супровід. Вона формує міфологічний простір, що характеризується новим розумінням світу і місця людини в ньому. Такі характерні риси сучасної соціокультурної ситуації, як синкретизм світовідчуття, ризоматичність, метафоричність і асоціативність мислення, полісемантизм і полістилізм художніх практик, дають підстави констатувати «неоміфологізм» постмодерну. Значущими атрибутами зв'язку міфу та сучасної свідомості є «неоміфологізм» у філософії, імажинація в науці та бриколаж у мистецтві. Міфотворчість функціонує в сучасній культурі як метод моделювання нових віртуальних реальностей [48, с. 80-81].

Якщо основою міфу є архетипи колективного несвідомого, то цілком коректно сприймати національний досвід насамперед як міф. Зрештою, можна загалом констатувати латентну присутність міфу в соціокультурній сфері: міф є

імперативною основою будь-якої культури і світосприйняття, одним із ключових елементів пізнання. Це – фундаментальна універсалія культури, чуттєво-інтелектуальний механізм, який поєднує осмислення реальності з продукуванням ціннісних орієнтирів і регулятивів.

Міфологія як світогляд передала естафету одночасно релігії та філософії. Якщо перша взяла на себе охоронну функцію суспільства, забезпечуючи його стабільність, то друга монополізувала місію деміурга, який переступає через традиції і забезпечує прорив суспільства у майбутнє.

De facto міф є уособленим символом. Ця складна структура містить ознаки багатьох ланок вказаного нами другого члена опозиції, вона наділена всією самототожністю метафори, всією споглядальністю образу, всією ілюстративністю алегорії. Ці пласти пронизані динамічною інтерференцією. Міфологія передає менш зрозуміле засобом більш зрозумілого. Це пояснює, чому міф наскрізь символічний. Міф як символ не вичерпується «плюралією» своїх пластів; причина цього вкорінена у винятковій рухливості й гнучкості його структури, що надзвичайно утрудняє будь-який суто формальний аналіз міфу і відкриває його тільки діалектичному розумінню [83, с. 316].

Той факт, що людина – тварина символічна (чи пак – Homo Symbolicum), не означає, що семантика, смислові коди символізму універсальні: в основі кожної соціокультурної і етнонаціональної ойкумени лежить певна оригінальна символічна матриця і парадигма (у форматі як сукупного символічного світу, так і його структури, ієрархії). Кожна успішна нація володіє набором стрижневих символічних оберегів, які слугують своєрідними орієнтаційними та телеологічними маркерами. За відсутності такого стрижня всі ключові сфери суспільної життєдіяльності – політика, економіка, безпека – втрачають здатність до регенерації і ефективного розвитку.

Разом з тим це не означає принципову несумісність, нееквівалентність символічних картин світу: деяким символічним образам притаманний високий рівень трансісторичної консенсусності. Це стосується насамперед геометричної

і числової символіки. Наприклад, для абсолютної більшості соціокультурних ойкумен абсолютно очевидно, чому йдеться про короля Артура і лицарів круглого (не квадратного чи ще якого-небудь, а саме круглого!) столу, оскільки заокругленість ліній натякає на готовність дійти згоди в принципових, неоднозначних, амбівалентних питаннях.

Попри істотні розбіжності в інших аспектах, ця архетипічна міфологема вкорінена в символосферу багатьох етнонаціональних середовищ від самого початку їх зародження. Тому столи для колегіального прийняття рішень прийнято робити круглими або овальними. Оскільки американська політична традиція намагалася компенсувати свою молодість (порівняно з європейськими надбаннями у політичній царині) максимальним залученням виразної символістики, то не випадково, що президент США підписує документи державного значення в кабінеті, який має овальну форму.

Докорінно інший підхід був запропонований соціологією: в ній статус реальності закріплюється за будь-чим, що визнається реальністю в конкретно-історичному соціумі. Альфред Шютц із цього приводу писав: соціальна реальність містить елементи віри і переконання, які реальні з огляду на те, що їх такими визнають учасники соціального процесу. Наприклад, для жителів Салему в XVII столітті чаклунство було не оманною, а істотним елементом соціальної реальності, тому воно набуває статусу предмета вивчення суспільної науки. Аналогічний підхід можна застосувати і до ідеології та уявлень про справедливість: оскільки ідеологічна дійсність є невід'ємною складовою частиною соціальної реальності, то вона має бути предметом наукового оперування, і насамперед – дослідження в межах соціальної філософії та філософії історії.

У суспільній сфері реальність визначається уявленнями, переконаннями і знаннями про неї як про реальність. Співвідношення між реальністю та знанням було переконливо сформульоване Пітером Бергером та Томасом Лукманом: «Соціальна «реальність» віддзеркалює притаманність соціальним феноменам

буттям безвідносно до нашої волі й бажань; натомість «знання» симптоматизують упевненість у тому, що феномени є реальними і володіють оригінальними характерними ознаками» [6, с. 9].

Блез Паскаль із прикрістю констатував: реальність – найбільш нелюдська кара для тих, хто прагне досконалості. Реалістом не просто бути вже хоча б із тієї причини, що невідомо, які саме феномени належать до сфери реальності. А крім того, чимало з них є ще й взаємовиключними! Доволі поширена точка зору, нібито поняття «об'єктивної дійсності» – це дещо первинне, визначальне і всеосяжне. За межами цієї «об'єктивної дійсності» знаходиться сфера «суб'єктивного» – довільних, ілюзорних і помилкових уявлень про суще. Таким чином, «об'єктивна дійсність» та «справжнє буття» – ідентичні поняття. Але наскільки таке твердження має право на існування?

Упродовж кількох попередніх десятиліть наукова діяльність набула ознак не стільки принципового пошуку істини, скільки боротьби за домінування між різними науковими співтовариствами, а терміни «істина» та «реальність» перетворилися на фігури риторики, які все частіше маскують справжні мотиви й наміри [42, с. 61]. Між іншим, для кваліфікації типу свідомості як раціонального часто бракує критично-рефлексійних підстав, а поняття типів раціональності використовується як евфемізм – з метою ієрархізації за шкалою раціональності різних форм людського ставлення до світу (містичних, емоційних, афективних тощо).

Поняття раціональності є полісемантичним, а його смислове наповнення залежить від контексту вживання. «Існує значний масив фундаментальних праць із цієї проблеми, у яких викладені різні, інколи суперечливі, погляди на природу раціональності. Остання тлумачиться як доцільність, логічність, протилежність ірраціональному, як суперраціональність, що поєднує етичне, естетичне та пізнавальне, як цілісність людського досвіду, як здатність до мотивованого вибору з певним обмеженням, як співвідношення норм та цінностей, як взаємозв'язок міркувань та розуму тощо» [26, с. 12].

Наука здебільшого витлумачує раціональність з позицій технології реалізації парадигм і дослідницьких програм – тобто як інструмент, норми й критерії якого діють лише в межах певної замкненої концептуальної системи. Згідно з дефініцією Річарда Рорті, раціональна поведінка – це адаптативний тип поведінки, сумірний з унормованою поведінкою інших членів спільноти за аналогічних чи подібних обставин. Між іншим, у західній інтелектуальній традиції ось уже впродовж 200 років існує продуктивний структуризаційний поділ на раціональну (rational) та розумову (reasonable) поведінку й діяльність.

Еріх Фромм звернув увагу, що як в індивідуальних, так і в соціальних випадках коректніше вести мову не про фактичну раціоналізацію, а про псевдораціоналізацію: «Наскільки б нерозумним чи аморальним не був вчинок людини, у неї виникає нездоланне бажання раціоналізувати його, довести самій собі та іншим, що вчинок визначався розумом, здоровим людським глуздом чи принаймні традиційною мораллю. Людині не важко діяти нерозумно, але практично неможливо, щоб вона відмовила своєму вчинку хоча б у видимості розумної мотивації» [67, с. 482].

В іншій праці Фромм розтлумачував: «Сила раціоналізації як своєрідної підробки розуму – один з найзагадковіших феноменів людства. Якби вона не настільки тісно переплелася з нашим існуванням, то схильність до раціоналізації уподібнювалася б параної: параноїк може бути надзвичайно розумною людиною і ефективно користуватися своїм розумом в усіх сферах буття – за винятком того ізольованого сегмента, який включений в його параноїдальну систему. Так само діє і людина, яка застосовує механізм раціоналізації» [66, с. 51].

Теорія ігор та теорія рішень намагаються концептуалізувати аналіз раціонального вибору, за якого індивід максималізує індивідуальну вигоду та задоволення. Парадокс полягає в тому, що так званий принцип раціональності відповідає не стільки більшості людських дій, скільки поведінці тварин, які функціонують у цілому «раціоморфно» – тобто прагнуть максималізувати

засоби існування, задовольнити потреби і т. ін. Натомість людській поведінці часто бракує раціональності. Аби довести, наскільки мізерним є функціональне значення компаса раціональної поведінки в діяльності людини, очевидно, нема потреби цитувати Фрейда, Фуко та Камю.

Раціоналізм подібний до тонкого шару ґрунту, що лежить на поверхні землі. З огляду на наочність і очевидність свого існування він залишається тим феноменом, із яким неможливо не рахуватися, але водночас не варто переоцінювати його можливостей, котрі де-факто вельми обмежені. «Інтелект людини не підлягає істотним змінам. Однак існує видимість прогресу завдяки тому, що інтелект базується на сумі здобутків своїх попередників, використовуючи їх як вихідну точку для подальших здобутків. Кожне наступне покоління володіє не вищим чи досконалішим інтелектом, а кращими знаряддями, зібраними завдяки попереднім поколінням, тому вони й досягають кращих результатів» [21, с. 103].

Варто погодитися з Ріхардом Кронером, коли він стверджує: «Рефлексійний дух є водночас раціональним та інтуїтивним» [33, с. 276]. Зазначений вердикт цілком поділяв і Альфред Вебер, однак він свідомо підвищив інтелектуальний градус сприйняття сутності проблеми, надавши їй акцентованого проблемно-рефлексійного звучання: «Існує такий підхід до світу, природи, життя та історії, за якого «смысл» процесу намагаються осягнути не інтуїтивно (як щось таке, що не підлягає вираженню), а як випукле знання, котре цілком підлягає формулюванню. Виходячи з нього, світ повинен бути, принаймні в своєму центрі, інтелектуальним духом, Логосом, з якого постає еманация, до якого наближується і який завдяки людському інтелекту можна осягнути й підкорити» [10, с. 514].

Трохи далі він додавав: «Категорія розуму людини, що сформувалася у вузьких межах існування, є неадекватною сутності світового процесу. Вона настільки не в змозі осягнути «смысл» світу як цілісності, наскільки наші категорії споглядання неспроможні охопити Універсум у просторі й часі.

Формулювати запитання про сенс всесвітнього та історичного процесів для людського розуму означає вести мову про «метасмисл». Все, що витікає з останньої і найглибшої сфери буття, що пов'язує людський розум з нею, для людини є «долею». Містком до цієї «долі», яка принципово не піддається «розумінню», слугують лише почуття та душевний зв'язок. Це єдиний шлях до трансцендентного. Такий підхід до буття шукає Абсолют і спасіння від суто фактичного в ціннісному світі Абсолюту – там, де ефективно функціонує безпосередній духовний зв'язок з Абсолютом» [10, с. 515].

З принциповими, концептуальними наголосами, розставленими Альфредом Вебером, солідаризується філософська традиція, що бере початок від Майстера Екхарта та Якоба Бьоме. На думку першого, «душа наближається до Бога настільки, наскільки їй вдається звільнитися від численних об'єктів чуттєвого досвіду, від думки та волі, відступивши всередину – туди, де знаходиться твердиня, «іскра», сутність душі. Її потаємна основа тлумачиться як розум або розуміння (*intelligere*). Вона – подоба Бога, який сам є *intelligere*. Лише завдяки внутрішньому заглибленню в неї в душі може народитися Слово і буде досягнута містична єдність із Богом» [11, с. 340].

Якоб Бьоме вістря свого філософського запалу скеровував здебільшого на викриття небезпек, які приховує в собі поверховий науковий погляд і завищена оцінка наукою власних здобутків та інструментальних можливостей. Він стверджував, що холодний і самовдоволенний оптимізм ученого далекий від живого життя. Він виявляється можливим у часи розкладу й занепаду первинної чистоти й мудрості духу. Жан Базен та Жермена де Сталь дещо модифікували зазначену філософську традицію в напрямку екзистенційної експресії як неухильної передумови досягнення будь-якої значної мети людини на рівні матеріальної та духовної культури. Жермена де Сталь, зокрема, констатувала: ми образили б материнську любов, якби висловили припущення, що в основі її лежать винятково регламентації розуму; насправді всі чесноти

заповідані нам природою, а розум лише шукає для цих несвідомих поривань оптимальний шлях.

Що стосується Жана Базена, то йому належить популярна дефінітивна формула: перший крок до мистецтва – це об’єкт, що викликає занепокоєння, неспокій, тривогу. Попри позірну безсторонність, наведена теза жорстко позиційована проти узвичаєних наукових стереотипів щодо недоцільності, нефункціональності інтенсивних душевних зусиль для досягнення наукової чи будь-якої суспільно значущої мети. Насправді ж, як довів на прикладі мистецтва Базен, досягти видатних результатів засобом сухого раціоналізму неможливо – конче необхідним є ще й екзистенційно-трансгресійна спрямованість, експресійно-вольова зарядженість на об’єкт дослідження.

Зрештою, сформульований вердикт виявиться коректним не лише щодо мистецтва, а й щодо будь-якого типу культуротворчості. З цим висновком, зокрема, неодноразово солідаризувалися такі знакові постаті наукової ойкумени, як Альберт Ейнштейн та Нільс Бор. Вони акцентували увагу на грандіозному потенціалові духовних пошуків і душевної праці, підкреслювали практично необмежені можливості людської почуттєвості, а відтак – її утилітарну значущість (користь для суб’єкта, сфери його діяльності, суспільства і культури в цілому). Між іншим, саме утилітарний потенціал нерационалізованого й неформалізованого сегмента людської індивідуальності консервативно-раціональний напрямок науки і заперечував. Викладену методологічну вимогу щодо форм організації діяльності можна цілком поширити й на сферу справедливості.

Професор Колумбійського університету Вільям Дагган зауважив, що слово *стратегія* ввійшло в лексичну сферу англійської мови лише в 1810 році. Детально дослідивши цей феномен, він з’ясував, що зазначений термін зобов’язаний своїм народженням трактату Карла фон Клаузевіца «Про війну», написаного з метою пояснення військових успіхів Наполеона. Клаузевіц змалював явище стратегії як складну сукупність світоглядних принципів

(підходів) до сфери планування і прийняття рішень, які узгоджуються між собою та ієрархізуються *засобами інтуїції*. Він виокремив чотири вирішальні фактори успіху Наполеона: 1) знання історії, вміння проводити ефективні й евристичні історичні аналогії; 2) послідовність у досягненні мети; 3) спалахи осяяння; 4) готовність піти на великі жертви.

Перебуваючи під враженням праці Клаузевіца, Дагган у 2003 році видав дві книги «Точка зору Наполеона» та «Мистецтво, що спрацьовує», у яких сформулював «концепцію стратегічної інтуїції як метод визначення й досягнення величких цілей». Опрацювавши грандіозний емпіричний матеріал, Дагган дійшов висновку: в надзвичайних ситуаціях люди приймають рішення на підставі синтезування аналізу попереднього досвіду і креативного натхнення. Стратегічна інтуїція є вибірковою проекцією елементів досвідного минулого в майбутнє під омофором нового креативного поєднання.

Дагган відштовхується від легендарної фрази Томаса Едісона, згідно з якою геній є унікальним симбіозом 1% натхнення і 99% копіткої праці. Попри те, що 1% – мізерна частка, втім, за її відсутності ніколи не досягти видатних результатів у галузі побудови ефективних стратегем. Крім того, стратегічна інтуїція може не лише слугувати досягненню мети, а й її аналізу з точки зору перспективної доцільності. В разі невідповідності обраної мети вимогам стратегічних пріоритетів інтуїція автоматично починає напрацьовувати альтернативні моделі мети, позбавлені недоліків і суперечностей попередньої моделі.

У 2000 році група нейробіологів була удостоєна Нобелівської премії за розробку моделі функціонування мозку під назвою «інтелектуальна пам'ять». Це відкриття якщо й не спростувало, то щонайменше поставило під сумнів категоризм функціонального розмежування лівої та правої півкуль. Згідно з узвичаєним уявленням вважалося, що за аналіз та інтуїцію відповідають різні частини мозку, які генерують максимум своїх потужностей за відповідних функціональних потреб. Насправді ж, як з'ясувалося в результаті новітніх

досліджень, аналіз та інтуїція тісно взаємопов'язані в усіх проблемних ситуаціях, а сепаратизація їхніх інструментальних можливостей і повноважень є некоректною і здебільшого контрпродуктивною.

Все, що з нами відбувається, сортується на полицях нашої свідомості, яка перманентно здійснює «структурний аналіз» та «ревізію» накопичених знань, порівнюючи нову інформацію з наявними даними, час від часу здійснюючи синтез нового та попереднього. Важлива закономірність полягає в тому, що в разі заповнення полиць нашої свідомості значно вищою виявляється вірогідність стратегічної інтуїції: приміром, найбільш успішні воєначальники всіх часів і народів – Наполеон та Паттон – володіли по-справжньому енциклопедичними знаннями в галузі воєнної історії, тому вони постійно натрапляли на евристичні підказки у вигляді схрещення історичних аналогій з потенціалом власної інтуїції.

Метод розуміючої філософії передбачає «вживання в ситуацію» [105, с. 107]. Згідно з вимогами цього дослідницького підходу, недостатньо знати історію людей, необхідно залучити ще й механізм вчуття в особливості їх менталітету, в стереотипи сприйняття дійсності й особливостей формування світоглядних картин світу. Лише за таких обставин формується адекватне уявлення про людину і сама людина як культурна істота.

Щоб збагнути значення науки для соціогуманітарної практики, необхідно виявити ключові характеристики й функціональні ознаки наукового знання. Ключового значення набувають змістовні ознаки наукового оперування дійсністю. У цьому контексті важко не погодитись із аргументацією Кліффорда Гірца: «Акцентований сумнів і систематична постановка всього під сумнів, притлумлення прагматичних мотивів на користь незацікавленого спостереження, спроби аналізувати світ з точки зору формальних понять, ставлення яких до неформальних понять здорового глузду стає вельми проблематичним, – такі основні ознаки наукового осягнення світу» [15, с. 129].

Однак треба визнати, що змістовна демаркація більшості ознак суто наукового оперування дійсністю є недостатньо виразною, а це залишає широкий діапазон для їх різнотлумачень і амбівалентних висновків. З науковими принципами і світоглядними засновками ситуація не набагато ліпша. Візьмемо, для прикладу, «лезо Оккама»: «...*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*» («...сутності не множаться в більшій кількості, ніж дозволяє необхідність» – *лат.*).

Часто цю методологічну вимогу ще називають «принципом простоти». Вона слугує нібито необхідною умовою для досягнення істини в найбільш ефективний спосіб і водночас у найбільш стислі терміни, що – з огляду на розгалуженість шляхів досягнення істини – є рекомендацією вочевидь незайвою. Але напрошується очевидне в таких випадках запитання: хто (чи пак що) може бути надійним арбітром у питанні визначення параметрів тієї необхідності, яка визначає, регламентує недоцільність подальшого накопичення сутностей? А може сутність (якщо вона справді сутність!) взагалі ніколи не буває зайвою, бо саме її кількісне накопичення з часом призводить не лише до поступального розвитку науки, а й до наукових революцій і парадигмальних трансформацій, до переосмислення самих світоглядних основ, які позначають собою епохальні зміни в розвитку людства?

Іммануїл Кант концептуалізував доцільність розмежування суджень на *асерторичні* (судження дійсності), *аподиктичні* (судження необхідності) та *проблематичні* (судження можливості). При цьому проблематичні судження є стратегічним ресурсом і основною умовою, імперативом ефективного функціонування науки як сфери знання і пізнання.

Виокремлюють три основні типи думки – практичний, світоглядний та науковий. «На рівні практики проблеми зосереджуються на розбіжностях цілей та засобів. Ми висуваємо конкретну мету (потреба в квартирі) і усвідомлюємо нестачу відповідного засобу (грошей). Гармонізація мети і засобів становить зміст практичного мислення. Своєрідність світоглядної думки – в особливому

ціннісному характері образів і понять. Проблеми тут полягають у неузгодженості духовних когніцій (душа, Бог, добро, краса тощо)» [76]. «Мислення відрізняється від емпіричного досвіду (відчуттів і сприйняття), на рівні якого зовнішнє середовище посилає нам чуттєві враження, а інтелект надає їм раціонального значення. Мислення виникає там, де ми «об щось подумки вдаряємось» (П. Валері). Йдеться про будь-яку проблемну ситуацію, в яку потрапляє інтелект. Розум не може відразу дати належну відповідь, тому запускається процес внутрішньої роботи розуму» [76]. Що стосується дивергентного мислення, то воно базується на можливостях уяви і спроможне генерувати з кожної проблеми декілька оригінальних відповідей. Така розбіжність трапляється в науці (стадія гіпотезування), у винахідницькій та криміналістичній практиці (висування ідей і версій). Цей тип мислення вважається найбільш ефективним на сучасну пору.

Базовим пунктом будь-якого знання є сумнів у тому, що навколишній світ є чимось само собою зрозумілим, тому будь-яке пояснення цього світу апріорі може бути лише конвенцією (угодою). Якщо екзогенна концепція знання, яка своїми світоглядними витоками сягає філософії Локка, Юма та Міллса, виходить із тих міркувань, що джерелом знання є реальний світ, то ендогенна концепція знання, яка спирається на ідеї Спінози, Канта та Ніцше, вважає, що знання зумовлене насамперед внутрішніми процесами суб'єкта.

К. Ясперс наголошував, що наука передбачає систематичне понятійне мислення, яке без змістових і сутнісних збитків може бути повідомлене іншим. Ці два критерії – систематичність і повідомленість – є необхідними і універсальними індикаторами науковості знання. Вони безпосередньо пов'язані з колективним характером наукової діяльності та інструментальними ресурсами інтерактивного обміну.

На переконання Г. Гегеля, наука може існувати лише як «загальна справа», як спільне поле когерентних зусиль. Якщо в діахронічному аспекті це втілюється в спадкоємності наукових здобутків, то в синхронічному – у

високому рівні ефективності наукової співтворчості, який відсутній в інших видах діяльності. Безпрецедентність науки полягає в тому, що лише тут реальністю є взаємопотенціуюча співпраця великої кількості людей, об'єднаних спільністю дослідницької мети.

Наукова картина світу складається в результаті синтезу знань, отриманих різними науками. Вона містить загальні уявлення про світ, сформульовані на відповідних стадіях історичного розвитку наукової сфери. Процедура синтезу знань різних наук є надзвичайно складною і суперечливою. Її неухильною вимогою є встановлення динамічних зв'язків між предметами наук, адже навіть уявлення про основні системно-структурні характеристики предмета в структурі кожної науки виражене у формі цілісної картини досліджуваної реальності.

Цей компонент знання інколи ще називають спеціальною (локальною) науковою картиною світу. Зрозуміло, що термін «світ» у даному разі застосовується в особливому сенсі, оскільки позначає не світ у цілому, а лише його фрагмент чи аспект, який вивчається конкретною наукою, її методами. У цьому значенні йдеться, наприклад, про геополітичний, фізичний чи біологічний світ. Стосовно загальної наукової картини світу локальні картини реальності є її відносно самостійними фрагментами й аспектами.

В основі сучасного розуміння методології наукового підходу лежать два фундаментальні принципи: загальнозначущість та повторюваність. Наукова концепція виявляє загальнозначущі ознаки тоді, коли всі учні розуміють її однаково; повторюваність означає, що при збереженні умов експерименту результат залишається незмінним. До певного моменту розвитку науки обидва принципи були прийнятними, однак у міру конкретизації теорій та експериментів, з'ясувалося, що як від загальнозначущості, так і від повторюваності доведеться поступово відмовлятися: з одного боку, складну теорію кожен розуміє по-своєму, з іншого ж, точне повторення умов експерименту є неможливим, тому для змалювання багатьох феноменів

доводиться відмовлятися від священного детермінізму Лапласа, аби натомість ввести квантові, вірогіднісні моделі тлумачень.

Сприйняття науки ідеалом семантичної інтерсуб'єктивності з'явилося в результаті того, що наука «істотно уточнює поняття, котрими користуються в повсякденному житті. При цьому поза увагою опинялася та обставина, що це поняття в результаті підпорядковується зовсім іншим зв'язкам, які принципово відмінні від повсякденних. Тепер це має такий вигляд, ніби йдеться про уточнення інтерсуб'єктивно недосконалої повсякденної мови, хоча насправді зазначений недолік взагалі не може бути йому приписаний» [69, с. 251-252].

Насправді інтерсуб'єктивними та інтернаціональними є лише наукові результати; сам же науковий процес, підходи до проблематики, способи та принципи її розв'язання були, є і назавжди залишаються національними, себто зумовленими соціальними, етнічними та культурними стереотипами і пріоритетами, позбутися яких ні наука взагалі, ні будь-який науковець зокрема не в змозі.

Лише деякі – головним чином, фізико-математичні та прикладні технічні науки (при цьому не без істотних застережень) – можна віднести до наук «універсальних», таких, що мають «всезагальну» значущість. «Що стосується наук суспільно-політичних, то їм притаманний ціннісний, культурологічний характер, тому вони завжди пов'язані з певними системами цінностей – класовими, груповими, національними, цивілізаційними і тощо» [55, с. 24]. Ця точка зору перегукується з висновком А. Дж. Тойнбі про те, що «ідея існування універсальної науки, котра спроможна сформулювати істину для всіх цивілізацій, є небезпечною ілюзією» [104, с. 381].

Ф. Хайєк доводив, що пізнавальні можливості людини об'єктивно обмежені, а висновки досліджень – навіть якщо формально (умовно) й мають статус наукових – віддзеркалюють не стільки емпіричний зріз предмета чи проблеми, скільки світоглядно-методологічне кредо, яке стосується принципів та феноменології функціонування знання. Одна з основних перепон на шляху

перманентного нарощування наукової ефективності полягає в тому, що людина завжди знає більше, ніж може вербалізувати, символізувати чи навіть усвідомити. Якщо вдатися до порівняння з айсбергом, то його видимої частини складе інформація, котра підлягає формулюванню в принципі – у вербальній чи будь-якій формі. Підводну ж частину утворює знання неартикульоване, котре не підлягає формалізації. Воно втілене в різних стереотипах, навичках, комплексах, про які їхні носії здебільшого навіть не здогадуються, не надають їм значення і не усвідомлюють їх детермінативного впливу на життєдіяльність [16, с. 210].

Концептуально теорія Хайєка щодо неухильної розсіяності епістемологічного масиву світоглядно споріднена з концепцією неочевидного особистісного знання Майкла Полані, світоглядна інтенція якого полягає в принципових розбіжностях та протистоянні двох субстанційно відмінних типів знання – неартикульованого і принципово неререфлектованого прошарку індивідуального досвіду та знання «очевидного» (вербалізованого і артикульованого). Попри труднощі з легітимізацією, неочевидне знання є доволі ефективним інструментом: воно інтегроване в практичну діяльність людини, втілюється в майстерності, вмінні, стереотипних навичках, узвичаєних алгоритмах діяльності тощо.

Для розвитку науки такий тип знання має істотне значення. Адже неочевидне знання – це також і особистісне знання вченого, його невідрефлектований досвід, стереотипізм індивідуальних пріоритетів застосування дослідницького інструментарію тощо. Знання подібного гатунку практично ніким і ніколи не викладається у вербалізованій формі, позаяк це практично неможливо з огляду на значні процедурні труднощі. Крім того, такі наміри відбирають надзвичайно багато часу, а в умовах перманентного цейтноту в науці це неприпустимо. Та, попри відсутність цього типу знання в артикульованому форматі, воно, однак, не лише існує, а й часто має вирішальне значення для формування наукового доробку [3, с. 11-12].

До атрибутів наукової діяльності належать такі: 1) пошук розуміння (переконання), що знайдено задовільне пояснення певного аспекту реальності; 2) досягнення згоди щодо істотних аспектів засобом формулювання загальних законів та принципів, які застосовуються до якомога ширшого класу явищ; 3) закони та принципи повинні підлягати експериментальній перевірці. Застосовувати таке визначення до суспільних наук складно з огляду на неможливість дотримання третього пункту – експериментальної перевірки наукових висновків. Більш-менш еквівалентною заміною експериментів у даному разі вважаються реальні факти та події.

На рівні природничих наук з'ясувати фактичність явища чи процесу відносно легко. На соціальному ж рівні це значно складніше. Тут потенціалом визначальної очевидності в принципі може володіти що завгодно: цілком хибні, міфологічні чи навіть фантастичні уявлення часто детермінують поведінку соціуму, а тому – виконують функцію факту (визначальної очевидності). Зрештою, зробимо актуальну контрадикційність у природничих та соціальних науках ще очевиднішою: у сфері соціального буття недостовірні й принципово неverified інструменти на кшталт мрій, надій і фантазмів можуть володіти більшим ресурсом визначальності, детермінативної впливовості для подальшої долі соціуму, ніж такі очевидні матеріальні феномени як Берлінська стіна, піраміда Хеопса чи фундаментальні закони фізики.

Поняття соціального факту є складнішим, ніж природничо-наукового. Принципова можливість правдоподібних тлумачень, які, однак, часто значною мірою не збігаються одне з одним, призводить до фактографічних і фактологічних конфліктів, інтерпретаційних казусів, колізій та парадоксів, коли, наприклад, «лише з приводу особистості Наполеона історичної легітимності набуває близько двадцяти різнотлумачень, котрі є наслідком нібито одних і тих же фактів» [90, с. 114]. У цьому контексті вже не викликає подиву правдоподібність інтерпретацій сутності суспільного status quo і тенденцій розвитку різними – часто діаметрально протилежними –

ідеологічними підходами і кутами зору. А все тому, що соціальні факти завжди залишають значний «діапазон вірогідності» в сенсі їх етіології, походження, генезису, каузальності, взаємовпливів і взаємодії з іншими факторами соціальної дійсності.

Люсьєн Февр зауважив не лише на неоднозначності фактів гуманітарних дисциплін, а й на арифметичній прогресії такої неоднозначності у випадках, коли виникає потреба поєднання багатьох фактів у відповідній причинно-наслідковій залежності та послідовності. Зрозуміло, зазначена обставина спрацьовує не на користь соціальних (гуманітарних, історичних) фактів, проте тут нічого не вдієш: замість відмови від існуючого механізму інституціалізації фактів треба подбати про його вдосконалення.

У переважній більшості випадків світоглядно-орієнтаційні та ціннісно-сенсожиттєві проблеми розв'язуються не засобом накопичення нової інформації, а методом впорядкування тієї, що вже є в розпорядженні. Систематизація та структуризація когнітивного масиву здійснюються за рахунок тих принципів та методів, які надають аморфній гомогенності герменевтичного потенціалу рельєфно актуалізованих контурів. За відсутності таких актуалізаційних процедур зрозуміле співчуття викликає вислів Мішеля Монтеня: «Значно більше зусиль витрачається на перетлумачення тлумачень, аніж на тлумачення самих речей; переважна більшість книг пишеться про книги, а не про якісь предмети: ми тільки й робимо, що складаємо один на одного глоси» [49, с. 360].

Нема підстав стверджувати, що формування філософського глосарію – абсолютно деструктивне заняття, однак бажано більше уваги приділяти осмисленню логіки й закономірностей становлення (еволюціонування) посправжньому проблемних аспектів – того основного нерва, больових точок ідеології, які визначають перебіг її процесуальності.

У 2006 році партнер консалтингової компанії McKinsey Том Пітерс видав книгу «Людина-бренд», у якій цей провідний фахівець у галузі менеджменту

зауважив: унаслідок розпорошення світоглядних критеріїв і орієнтирів сучасний світ усе більше втрачає змістовно-телеологічну виразність. Зазначена обставина спонукає до перегляду фундаментального кредо: якщо 200 років тому капіталізм стверджував, що вміння продати продукт робить соціального суб'єкта успішним, то нині альтернатива істотно загострюється і драматизується, набуваючи ознак безапеляційного вердикту – або навчіться продавати, або помріть.

Що стосується об'єктивності як фундаментальної ознаки епістемології, то стосовно неї впродовж другої половини ХХ століття також відбулися значні дефінітивно-сміслові корекції. Зокрема, було визнано, що процес накопичення і структуризації будь-якого масиву знання є іманентно й апріорі суб'єктивним. Зазначена обставина свідчить, що не існує в принципі ніякого «об'єктивного» знання – в тому числі й наукового. Кожна епістема – це результат насамперед суб'єктивних зусиль. Звичайно, при бажанні можна з'ясувати рівень відповідності такого суб'єктивного знання певним об'єктивним суспільно-історичним закономірностям, причинам і тотальностям, проте етикет науковців передбачає необхідність констатації: спочатку була суб'єктивність.

Історичність, незавершеність і неостаточність процесу соціальної діяльності та дійсності залишають можливість для різноманітних шляхів і напрямків розвитку, а також для багатьох типів інтерпретацій. Суспільні явища, зумовлені чинниками вибору, потреб, інтересів і цілей, не завжди піддаються рафіновано-логічному аналізу і закономірностям причинно-наслідкової детермінації [7, с. 54].

З огляду на цю обставину природничо-наукова свідомість повинна визнати свою обмеженість – у тому сенсі, що пізнання духовного, ідейного та соціально-політичного буття неможливо здійснити шляхом застосування лише індуктивних методів. Безперечно, ми можемо відтворити і виміряти в кількісних параметрах результати виборів, їхню вартість, динаміку змін чисельності прихильників різних партій і блоків, однак такі важливі категорії, як свобода, справедливість та

гідність, неможливо викласти в *кількісних* термінах – вони потребують інтерпретаційного інструментарію, який віддзеркалюватиме *якісну* сутність і закономірності генезису.

На урочистостях із нагоди 70-ліття Макса Планка (1918 рік) Альберт Ейнштейн зазначав: наша інтуїція майже безпомилково визначає, якому методу дослідження варто надати перевагу; втім, не існує досконалого логічного шляху, котрий жорстко обумовлює саме такі, а не інші, теоретичні принципи. Факти підказують доцільність вибору на користь певної теоретичної системи, проте вони не нав'язують рішення. Це означає, що чимало конкуруючих теорій і методів, по суті, адекватні й рівнозначні, а перевага одному з дослідницьких інструментів надається або з практичних, або з інтуїтивних міркувань.

Пієтет на адресу експериментального методу фізики практично зійде нанівець, коли врахувати, що експеримент – це маніпуляція, засобом якої ми втручаємося в природу, спонукаючи її до відповіді; експеримент виявляє сутнісні аспекти не самої природи, а лише її реакцію на експериментальне втручання. Отже, фізична реальність – це реальність не *абсолютна*, а *часткова*; вона зумовлена пріоритетами конкретно-історичного індивіда та його експериментів і є лише функцією експериментальних маніпуляцій.

Достовірність вважається невід'ємним атрибутом знання обґрунтованого, істинного і доведеного. З цього приводу Лев Шестов зауважив: «Наука надає статусу істинних лише таким знанням, які можуть бути верифіковані всіма й завжди, але чи не перевищує вона цим свою компетенцію? Адже життєвий досвід значно ширший, ніж науковий, а одиничні явища з'ясовують значно більше, ніж ті, що постійно повторюються. Наука корисна – і це не підлягає сумніву, але істини вона не знає і не знатиме ніколи.

Попри це, існували й завжди існуватимуть ненаукові способи знаходження істини, які приводили якщо не до самого пізнання, то до його визначальних передумов. Але ми настільки зганьбили їх сучасними методологіями, що не можемо навіть думати про них серйозно» [73, с. 310].

Згідно з Анрі Пуанкаре, основні положення (принципи, закони) наукових теорій (за винятком арифметики) не є істинами ні апріорі, ні апостеріорі. Вони – лише умовні положення, єдиною абсолютною ознакою яких визнається внутрішньо-етіологічна і концептуально-аргументаційна несуперечливість. Такі обмеження шкали несуперечливості є не випадковими, оскільки суперечливість – атрибут не лише розвитку науки, а й становлення наукових законів.

Альберт Ейнштейн іронічно зауважував: у тій мірі, в якій закони математики відносяться до реальності, вони невизначені; а в тій мірі, в якій вони визначені, вони не відносяться до реальності. Зрештою, йдеться про настільки тривіальні речі, що для їхньої фіксації зовсім не обов'язково апелювати до наукової репутації Ейнштейна. Проте, як з'ясувалося, інколи *conditio sine qua non* (необхідна умова – лат.) надання певній очевидності статусу факту є залучення наукового авторитету самого Ейнштейна. Між іншим, ця обставина свідчить не на користь функціональній ефективності нині чинного наукового стереотипізму.

Наукова істина – це різновид помилки, яка є найменшою (найменш істотною) в умовах певної просторово-часової тотальності. Іншими словами, істина визнається благом (добром) лише тому, що вона хоч і має ознаки зла, проте зла найменшого. Принагідно варто пригадати, як Макс Планк відгукувався про опозицію в науці: «Нова істина торжествує в науці не тому, що її противники прозріли, побачивши світло, яке вона випромінює, а тому, що спливає час, противники помирають, натомість приходить нове покоління, котре встигло з новою істиною звикнутися» [19, с. 526].

Проблема з об'єктивністю наукових процедур полягає ще й у тому, що «наукові дисципліни визначають об'єкти своїх досліджень на власний розсуд, так само вони ієрархізують проблемні сфери і обирають методи досліджень. З огляду на такі особливості єдина наукова картина світу неможлива в принципі, апріорі: кожна наукова дисципліна відштовхується від власної картини світу і

намагається її канонізувати, хоча таке бачення дійсності може істотно відрізнятись від уявлень про дійсність іншої науки» [8, с. 131].

Пол Фейєрабенд наголосив на «небезпечних і деструктивних тенденціях догматизації наукової раціональності». Справді, застосовуючи акцентовано раціоналістичні підходи до відбору та інституалізації знання, наука, тим не менше, у генеалогічних глибинах своїх мотиваційно-креативних засновків завжди була нераціональною (принаймні за типом мислення). Роберт Опенгеймер з цього приводу любив іронічно провокувати: коли фізики доберуться до вершин знання, то з подивом виявлять, що там на них уже очікують містики. Проте, маючи труднощі з поясненням механізмів наукової генези, науковцям нічого не залишається, як усе-таки вдаватися до псевдораціоналізації свого способу дій.

Навіть видатні особистості фізичної та математичної дисциплін визнали недостатність суто раціоналістичного стереотипізму як для науки, так і для освіти. Прикметним у цьому сенсі є алармістський вислів Нільса Бора: ми згодні з тим, що ідея Паулі божевільна; інтрига зберігається лише щодо того, чи достатньо вона божевільна, аби бути істинною; як на мене, то їй усе-таки бракує божевілля. Попри певну епатажність, наведений вислів чітко діагностує сутність раціоналістичних перегинів, їхню контрпродуктивність та інструментальну недосконалість. Між іншим, подібні зауваження висловлювали і Вернер Гейзенберг, і Альберт Ейнштейн, і Анрі Пуанкаре.

Нині аксіоматичних ознак набуває теза про евристичну продуктивність (а отже, доцільність) раціонально-інтуїтивного мислення, в якому переплавлене загальне та особливе [72, с. 86]. Зауважимо, що до складу раціонального знання входить і знання про його обмеженість і неадекватність – те «знання про незнання» (*docta ignorantia*), котре було інституціалізоване Сократом як необхідна передумова будь-якого процесу пізнання. Щоправда, ні масована критика «диктатури розуму», ні численні «спростування обмежень і претензій теоретичного кодексу раціоналізму» (Стівен Тулмін) не заперечують

інструментальної ефективності та наукової фундаментальності принципу *ratio*, раціоналізм як такий: ідеться лишень про нагальну потребу структуризації нової концепції розуму, яка істотно відрізнятиметься від тієї парадигми раціоналізму, котра завдяки інерції стереотипів багато в чому контрпродуктивної традиції дотепер зберігає свій монопольний вплив навіть на середовище людей з акцентовано критичним типом мислення.

Претензії науки як соціального інституту на домінування в культурі та суспільному житті були очевидними вже в часи вікторіанської Англії. Втім, панівне становище науки не є підставою для заперечення інструментальної ефективності інших форм освоєння буття – таких, як міф, релігія, мистецтво та інші. Тим більше, що, по-перше, «принцип терпимості» Пола Фейєрабенда припускає плідне і взаємовигідне співіснування наукового та позанаукового (ненаукового) знання; по-друге, «наука не відповідає і не може відповідати на запитання, що стосуються морального обов'язку, нашого покликання і сенсу життя» [44, с. 37]; по-третє, її панівне становище може змінитися – принаймні досі такі прецеденти траплялися. Будьмо якщо не мудрими, то хоча б розважливими: ніхто й ніколи не довів, що форми суспільної свідомості повинні есхатологічно завершуватися наукою, що після неї не може виникнути інша форма суспільної свідомості, котра ефективніше виконуватиме функції, нині покладені на науковий тип пізнання. Це дало підстави Бернарду Гретюзану підбити лаконічний підсумок: «Наука не може претендувати на досягнення реальності життя» [89, с. 110].

Наука ніколи не мала в своєму розпорядженні надійних світоглядних, аксіологічних і етичних регулятивів. Це чи не найбільш істотний проблемний фактор і недолік її претензій на самодостатність. А позаяк із часів синантропа минуло не одне тисячоліття і теперішній дослідник має в своїх руках не рубило й вогонь, а енергію атомного ядра й плазми, то коригування принципово позагуманістичної наукової процесуальності дієвими засобами гуманістичного впливу не просто бажане, а вочевидь життєво необхідне. Жан-Жак Руссо,

ймовірно, дещо згустив фарби, проте зробив це свідомо і цілком виправдано: «Народи, знайте, що природа хотіла вберегти вас від знання так само, як мати забирає небезпечний предмет з рук своєї дитини. Всі таємниці, що вона приховує, – це біди, від яких вона оберігає нас, а труднощі досліджень – найменше з її благодіянь. На жаль, хибне може виявляти себе в безмежній кількості поєднань, натомість істина одна-єдина» [58, с. 55]. Сьогодні ми вже не маємо того вибору, який ще існував у часи Руссо: ми не можемо заблокувати рух до істини. Тому залишається лише один вихід: надати такому рухові всю необхідну інтелектуальну підтримку.

Кожен з нас володіє особистим досвідом, коли той чи інший аспект життєдіяльності суспільства цілком і повністю відповідає нормам чинного законодавства, але при цьому вважається абсолютною більшістю суспільної свідомості несправедливим, несумісним із духом справедливості, таким, що не узгоджується з уявленнями про справедливість. Це спонукає до увиразнення змістових ознак проблеми та методу: зокрема, якщо метод практично завжди нейтральний за критерієм особистої ангажованості, то проблема часто зумовлена певним етичним компонентом, вона часто порушує дражливі аспекти людських цінностей, тому на тлі виразної проблеми психологічна, вольова і мотиваційна налаштованість індивіда не може залишатися осторонь.

Істотне значення для апробації знань має рівень бінарних опозицій і проблем. Бінарні опозиції (дистинкції) віддзеркалюють фундаментальні, субстанційні протиріччя, чи пак – несумісності. Якщо проблема віддзеркалює різну модальність – наприклад, потребу вибору між «хочу» та «треба», «можу» та «треба», «хочу» та «можу», то дилема зумовлена необхідністю вибору між альтернативами однакової модальності: «хочу» та «хочу», «можу» та «можу», «треба» та «треба». Якщо в основі проблеми лежить конфлікт між індивідуальним інтересом та надіндивідуальним обов'язком, то дилема виникає тоді, коли кожна з можливих дій у принципі прийнятна, доречна, виправдана.

У наш час усе більш істотного методологічного значення набуває принцип несумірності й методологічного анархізму Пола Фейєрабенда. Між іншим, цей інструмент цілком підлягає поширенню не лише на наукову концептуалістику, а й на культурно-цивілізаційну дійсність. Як зауважив Фейєрабанд, не існує жодного методологічного принципу чи норми, які не порушувалися б. Аргументації з цього приводу можна надати ще більшої гостроти: вчені часто змушені чинити всупереч канонічним методологічним приписам. Між іншим, як не парадоксально, однак саме в такий спосіб здійснюється найбільший приріст наукових знань.

Треба враховувати, що люди часто потребують більшого або іншого, ніж наукова істина. І це – не ексцентричні забаганки, а субстанційна ознака, вияв сутності людської природи. З таким станом речей нічого не вдієш, з ним треба просто рахуватися, себто враховувати, що від нього залежать вердикти людей щодо будь-яких аспектів буття і свідомості, а справедливість аж ніяк не є винятком із цього загального правила [17, с. 141]. Принагідно зазначимо, що Ернст Кассіерер аргументовано відстоював тезу, відповідно до якої розум є вельми недосконалим механізмом для осмислення людського життя в усьому його багатстві й розмаїтті. Щоб уникнути цієї вади запропонував культивувати уявлення про людину не як раціональну, а як «символічну тварину».

З ускладненням суспільної організації все більшого значення набуває аспект раціональності прийняття рішень окремим індивідом, соціальними групами, суспільствами. Тут доречною виявиться теза Ст. Тулміна про «матриці розуміння» (норми раціональності) як смислові орієнтири інтелектуального середовища: «Якщо мислення постає «інтелектом у дії», то його зміст обмежується раціональними формами, включаючи всю багатоманітність знань. Все чуттєве тут залишається за межами думки, і з цим згодні не лише представники когнітивної психології. Вважається, що така позиція дозволяє пояснити як відмінність мислення від форм емпіричного досвіду (відчуття, сприйняття), так і те, чому думка протікає «внутрішньо», в

розумі. І все ж встановлення зв'язку мислення з інтелектом – це лише початок складного аналізу, бо трактування інтелекту і його активності надзвичайно множинні й дискусійні» [63, с. 70].

Маючи на меті проілюструвати діапазон функціональних повноважень раціональності, Джон Роджерс Серль констатував: «Смерть – ось горизонт людської раціональності» [60, с. 16]. Справді, окрім «замежового світу» смерті будь-яка інша сфера людської життєдіяльності так чи інакше підлягає операційним можливостям ratio. Раціональне прийняття рішень полягає насамперед у вдалому виборі засобів, які дозволяють досягти мети. Цілі можна уподібнити бажанням. Ми підходимо до прийняття рішення, орієнтуючись на певну мету, а раціональність у цій процедурі є інструментом, який дозволяє знаходити засоби для досягнення цієї мети. Це місток до ефективної організації цілеспрямованого управління.

Як зауважує Майкл Полані, «класична раціональність розщеплюється на безліч «дисциплінарних раціональностей», когерентних багатоманітності незвідних один до одного типів людської раціональності. Норберт Еліас, наприклад, вводить поняття «палацової раціональності», яке дуже відрізняється від звичних нам веберівських тлумачень. Поняття палацової раціональності зумовлене потребою виявляти в тонких деталях етикету, церемоніалу і смаків ознаки майбутнього піднесення або падіння соціальними сходами як симптоми зсуву балансу влади. В аристократів двору і буржуа різні когнітивні моделі, але кожна по-своєму раціональна. У цій системі буттєвих координат соціальний престиж і вміння управляти враженням, яке ти справляєш, постають своєрідною формою влади, аналогічною владі грошей в індустріальному суспільстві. Більше того, різні типи людської діяльності підлягають раціоналізації різною мірою. Приміром, віртуозна діяльність, яка досягла рівня майстерності, не піддається вичерпній раціоналізації й опису послідовних операцій. У шедеврї будь-якого майстра, ремісника, вченого або педагога

неодмінно є нерозгадана таємниця, яка залишається надбанням лише його особистісного знання» [56, с. 136].

Згідно з Максом Вебером, формальна раціональність – це насамперед калькульованість; формально-раціональне є тим, що піддається кількісному обліку, що без залишку вичерпується кількісними ознаками і параметрами. Це може здатися курйозом, але істотного поштовху для розвитку новоєвропейської науки надало християнство – зокрема, його ідея прямолінійності часу. Таке положення стало основою не лише нової фізики, а й нового бачення світу загалом. Християнство актуалізувало, інкорпоровало в суспільну свідомість ідею актуальної нескінченності, яка лише згодом отримала належне місце в наукових побудовах.

Окрім позитивних аспектів християнського впливу були й негативні, які визначили той аспект новоєвропейської науки, що нині став головною мішенню критики науки. Йдеться про тезу, згідно з якою людина – вінець природи, а природа і наука – лише засоби для досягнення тієї чи іншої людської мети. Такий тип науки повністю відсторонений від духовності й суб'єктивності. Де-факто він є шляхом у нікуди.

На перший погляд, авторитет розуму здається очевидним і незаперечним. Тому доволі дивно, чому філософи часто атакують розум, відкидають його претензії на верховенство. Поза будь-яким сумнівом розум є інтегральним атрибутом кожного ментально повноцінного індивіда. Якщо раціоналісти основний акцент роблять на верховенстві розуму, то ірраціоналісти – на його недосконалості й несумірності масштабам самої людини і життя, тому не може бути верховним арбітром і взірцем. І ті й інші частково мають рацію: контрпродуктивною є як зневага розуму, так і орієнтація тільки на розум.

Спроба підігнати будь-яке уявлення про те чи інше явище під різні канони раціоналізму є тривіальним явищем сьогодення. Складається враження, що кожна більш-менш респектабельна теза апріорі й апостеріорі має відштовхуватись від вимог ratio. Така вимога цілком і повністю поширюється й

на буттєву сферу справедливості. Однак, як влучно зауважив Н. Луман, «суспільна раціональність у сучасних умовах є утопією в буквальному сенсі слова» [43, с. 200].

Насправді ірраціоналізм є невід'ємним атрибутом як уявлень про справедливість, так і забезпечення справедливості на практиці. Історія знає безліч прикладів, коли результат справедливості досягався в незбагненний, ледве не в містичний спосіб. Як іронічно зауважив Майкл Полані, якщо за допомогою логіки і раціоналізму можна дістатися з пункту А в пункт Б, то, користуючись навігатором уяви й ірраціоналізму, можна опинитися де завгодно. Отже, стратегічна перевага другого інструментального підходу очевидна. Цю тезу доводить безліч емпіричного матеріалу, який зі зрозумілих причин в умовах домінування формальної раціональності замовчується або опиняється на маргінесі інформаційного потоку.

До речі, чимало респектабельних аналітиків стверджують, що «нацистське вторгнення виявилось безпосереднім наслідком прокляття Тамерлана. Між іншим, переломний момент у Великій Вітчизняній війні відбувся під час несподіваної перемоги в Сталінградській битві. Так ось перед вирішальним боєм Сталін наказав повторно віддати останки Тамерлана узбецькій землі, провівши повний ісламський обряд поховання. І хоча в результаті прокляття вдалося перемогти, це призвело до безпрецедентних жертв: під час війни загинуло 27,5 млн радянських громадян» [62].

Найбільш показовим у зазначеному випадку є постать Сталіна – людини, яка була категоричним противником будь-якого «мракобісся». Можна тільки уявити, який психологічний злам із ним стався, щоб прийняти настільки принизливе для себе рішення.

Можна констатувати, що в сучасній філософії науки як систематичній рефлексивній діяльності набирає силу тенденція подолання «демаркаціонізму», жорсткого відокремлення сфери раціонального наукового знання від інших сфер інтелектуально-практичної діяльності, розмежування між когнітивними та

соціальними детермінантами наукового знання, логікою дослідження і психологією пізнання, нормами раціональності та цінностями. Зазначена тенденція покликана призвести до продуктивного симбіозу традиційно-нормативних та суб'єктивно-орієнтованих аспектів у межах цілісної теорії наукового пізнання.

У цьому контексті потребують корекції стереотипізовані уявлення про логіку. Як зауважив Жан Піаже, в логіці виражена специфіка діяльності суб'єкта, а різні культури цілком можуть оперувати несумісними логіками. Освальд Шпенглер у легендарному «Присмерку Європи» також аргументовано наполягав на існуванні логік різного типу – зокрема, логіки Аристотеля, арабської логіки, логіки індуїзму тощо.

Зрештою, окрім процедур логіки істотне значення для будь-якого творчого дослідницького процесу має ще й інтуїція. Наприклад, згідно з Анрі Бергсоном, інтелект неспроможний адекватно повною мірою осягнути життя, його цілісність і мінливість, тому належним інструментом сприйняття життя було запропоновано споглядання та інтуїцію, а істотним значенням концептуалістики постає «прорив до життя» як найвищий рівень буття в умовах творчої єдності життя.

Як зазначають фахівці, в багатьох ситуаціях «не можна покладатися на те, що вже відбулося в житті: навпаки – потрібно прислухатися до свого внутрішнього голосу і чинити так, як він підказує. У процесі досліджень учені виявили, що людина схильна приймати рішення, виходячи здебільшого з життєвого досвіду, а не з підказок інтуїції. Це часто призводить до помилок. Фахівці стверджують, що не варто надто покладатися на досвід, бо той не завжди ефективний, а, крім того, має чимало недоліків. Психологи наполягають, що людям необхідно більше прислухатися до шостого чуття, бо саме воно допомагає уникати зайвих проблем, а також робити вдалий вибір. Людина діє, виходячи з життєвого досвіду, однак у стресових ситуаціях, коли немає часу на роздуми і аналіз ситуації, саме внутрішній голос здатний

спрямувати на правильний шлях і діяти з необхідною наполегливістю. Інтуїція – це унікальна здатність людини, її формування відбувалося протягом усього періоду еволюції. Життєвий досвід набувається лише однією людиною і в певних ситуаціях, тому в нього «набагато вужчий спектр впливу» [9, с. 412].

Не заперечуючи значущість аналітичних принципів світосприйняття, зауважимо динамічне посилення холістичних тенденцій, у межах яких посилюється інтеграція наукових дисциплін на полях полідисциплінарного дослідження. У цьому контексті особливої цінності набуває здатність нелінійно і цілісно мислити, а пріоритетне значення має потреба прискореного розвитку холістичного мислення, вміння розуміти максимально широкий, глобальний контекст досліджуваної проблеми, спроможність ієрархізувати та контекстуалізувати знання.

Функціонально-інструментальна значущість систематизації зумовлена тим, що вона надає можливість з'ясувати функціональні особливості об'єктивної впорядкованості системних об'єктів. Виконувати це завдання можна двома шляхами. Один із них – індуктивний. Він полягає у зіставленні емпіричних предметів з метою виявлення логіки їхнього зв'язку в межах певної підгрупи, а також встановлення взаємовідношень різних підгруп у межах всієї групи. Другий шлях – дедуктивний. Алгоритм його дії зводиться до руху від логічного розчленування досліджуваної цілісності на частини, які визнають необхідними й достатніми для його буття як цілого, до накладання цієї матриці на відомий емпіричний матеріал.

Істотне значення для перспектив адекватного, коректного і ефективного оперування багатоманітними виявами справедливості має дослідницький інструмент системності – об'єктивної властивості навколишнього матеріального і духовного світу. Важлива особливість системи полягає в наявності нових якісних характеристик, які не притаманні ні її окремим елементам, ні їх формальній сукупності. Важлива змістовна і когнітивно-демаркаційна ознака системи полягає в тому, що взаємодія сукупності

елементів, що входять до її складу, призводить до виникнення нових якостей, які не притаманні окремим елементам.

Системність забезпечує доступність, наочність і результативність навчання. Вона є ключовим фактором інтеграції наукового та освітнього типів знань. Важливим аспектом системного дослідження є його спрямованість на аналіз причинно-наслідкових зв'язків і особливостей функціонування об'єкта в навколишньому середовищі – зокрема, розгляд кожної системи як елемента більш складноорганізованої системи.

Сучасність загострює проблему якості пізнавального методу, яка все частіше перегукується з принципом креативності – творчої здатності індивіда створювати принципово нові ідеї, які докорінно й принципово відрізняються від традиційних схем мислення. Істотною атрибутивною ознакою креативності є гнучкість підходів і стратегій, а також спроможність протистояти стереотипам.

Фактично в соціальному пізнанні паралельно існують два види відношення суб'єкта до об'єкта: ціннісне та пізнавальне. Зокрема, у процедурі оцінювання, у виборі мети й ідеалів простежується невизначеність, вольовий аспект, динаміка активності суб'єкта, яка зумовлена інтуїтивними, ірраціональними та іншими чинниками. Отже, ціннісне відношення набуває ознак своєї протилежності відношенню пізнавальному, постає певним антиподом об'єктивно-істинного пізнання.

Характерна особливість і відмінність гуманітарного типу пізнання полягає в тому, що в цій сфері істина має не лише, а інколи й не стільки фактуальний, скільки ціннісний характер – у тому сенсі, що поза ціннісним контекстом вона може взагалі втрачати сенс і практичну потребу, доцільність. Саме ціннісні ідеї постають інструментом упорядкування хаосу емпіричних явищ, надаючи їм виразних причинно-наслідкових ознак. Це пояснює, чому «під «ідеями» ми звикли розуміти ідеали, які панували над масами і мали

найбільше історичне значення для певної епохи, чому вони вважалися найбільш значущими компонентами культурної своєрідності» [59, с. 17].

У фаховому дискурсі домінують дві парадигми цінностей – універсалістська та партикуляристська. У дискусії про роль цінностей у соціальному знанні «виразно простежуються три аспекти: 1) аналіз цінностей, які обираються в ролі предмета наукового дослідження; 2) ціннісні положення як постулати обраної вченим соціальної системи; 3) цінності самої науки, її «результативність» [2, с. 40]. Якщо цінності постають світоглядними та методологічними чинниками, регулятивами, орієнтирами, то ціннісна ієрархія окреслює смислопокладаючі орієнтири оперування життєвою дійсністю та евентуальністю.

Згідно з твердженням Георга Гегеля, «вільним можна вважати таке мислення, яке не має жодних передумов» [18, с. 154]. Та чи може мислення соціального суб'єкта – якщо навіть об'єктивно є його виразною чеснотою і він усіяко уникає спокуси створювати собі кумирів, – бути абсолютно неупередженим? Негативна відповідь на це питання не викликає сумніву.

Істотним аспектом будь-якого типу соціального пізнання є співвідношення активності суб'єкта та об'єктивності соціального дослідження. Це обумовлено апостеріорною двоїстістю суспільства – окрім *об'єктивної фактичності* його так чи інакше наділяють ще й *суб'єктивними значеннями*, які залежать уже не стільки від самого суспільства, скільки від пізнаючого суб'єкта, від стереотипів і автоматизмів мислення, обумовлених соціокультурним досвідом.

З цього погляду М. Вебер констатував: «Об'єктивність» пізнання у сфері соціальних наук істотно зумовлена тим, як емпірично сфера узгоджується з ціннісними ідеями, які, власне, й визначають пізнавальну цінність наук і значущість пізнання, хоч і не можуть слугувати основою для емпіричного обґрунтування. Неусувна віра в значущість найважливіших для нас ціннісних

ідей, які окреслюють сам смисл нашого буття, надає їм імперативного світоглядного і гносеологічного статусу» [12, с. 602].

Між іншим, це пояснює, чому «з точки зору соціальних досліджень немає вирішального значення, наскільки істинні закони природи де-факто; вирішальне значення має інше: яке регламентаційно-регулятивне значення вони мають для людей, наскільки люди вдаються до їх послуг у процесі своєї життєд. Якщо на рівні суспільної свідомості превалюють уявлення, що для хорошого врожаю потрібне виконання певних магічних обрядів і озвучення деяких заклинань, то цей процедурний аспект слід вважати настільки ж значущим, як і будь-який закон природи, з яким ми рахуємося» [96].

Це означає, що вердикти щодо реальності у соціальній сфері часто зумовлені не фактичними особливостями реальності, а труднощами її адекватного сприйняття, які виливаються в суб'єктивістські сприйняття буттєвий реалій, в «підгонку» вердиктів щодо реальності під суб'єктивні світоглядні пріоритети, під знову-таки суб'єктивне бачення картини соціального світу. Хоча це – безперечний недолік, але з причин практичної неможливості його усунення з ним не можна не рахуватися. Зазначений аспект був переконливо сформульований Пітером Бергером та Томасом Лукманом у форматі антагонізму між «реальністю» та «знанням»: «Якщо «реальність» постає здатністю феноменів мати буття, незалежно від нашої волі й бажання, то «знання» віддзеркалює впевненість, що феномени є реальними і володіють тими чи іншими характеристиками» [6, с. 9].

У даному разі цілком доречною виявиться згадка про «філософію фікціоналізму» Ганса Файхінгера, яка стверджує, що ледь не визначальну роль у детермінації поведінки людей виконують «фікції» – неверифіковані світоглядні пріоритети. Цей евристичний наголос спонукав Альфреда Адлера концептуалізувати уявлення про ідеальні суб'єктивні конструкти як визначальні чинники впливу на індивідуальну й суспільну свідомість. Адлер

поглибив тезу про ключове детермінативне значення для еволюціонування людства світоглядних і сенсожиттєвих «фікцій».

У «Соціальному конструюванні реальності» Пітер Бергер і Томас Лукман обґрунтували тезу, відповідно до якої теоретичне знання не вичерпує собою епістемологічних ресурсів суспільства, оскільки для масової свідомості воно часто має другорядне значення. З огляду на цю обставину статусу основного об'єкта соціології знання слід надати повсякденному, дотеоретичному знанню, яким пересічна людина здебільшого й послуговується. Соціальна реальність постає чимось таким, що існує в колективних уявленнях і конструюється інтерсуб'єктивною свідомістю.

Томас Лукман зауважив, що відмінність між соціальною реальністю як об'єктивною даністю та соціальною реальністю як продуктом суспільної свідомості (суб'єктивною даністю) є надзвичайно істотною, ключовою для ефективного оперування соціальною сферою не лише й не стільки на теоретичному, скільки на прикладному, практичному рівні. Суб'єктивний аспект соціальної реальності є визначальним щодо соціального становлення і соціотворчості.

Основним концептуальним акцентом книги «Соціальне конструювання реальності» є твердження, що соціальна реальність конструюється, а соціологія знання покликана аналізувати чинники, завдяки яким таке конструювання відбувається, які таке конструювання детермінують. «Реальність» у даному разі віддзеркалює буттєві параметри незалежно від нашої волі й бажання, а «знання» є похідним від упевненості в тому, що феномени, по-перше, реальні, по-друге, володіють специфічними характеристиками.

Оперуючи реальністю і знанням, пересічна людина не бере ці терміни в лапки, бо живе у світі, який для неї цілком реальний, хоч і не всім аспектам цього світу притаманний однаковий рівень реальності. Здебільшого людина не переймається запитаннями з приводу того, що саме й наскільки є «реальним» або наскільки адекватним «знанням» вона послуговується. Так триває доти,

доки не виникають проблеми, масштаб яких спонукає рефлексійні зусилля в напрямку з'ясування міри реальності й достовірності знань.

На відміну від пересічного індивіда, соціолог усвідомлює, що в різних соціокультурних ойкуменах люди легітимізують істотно різні «реальності». Тому соціолог акцентує увагу на сутнісних відмінностях суспільств. Що ж стосується філософа, то він намагається з'ясувати, у яких саме випадках лапки в словах *реальність* та *знання* доречні. Іншими словами, філософ скеровує свої зусилля в напрямку розмежування обґрунтованих та необґрунтованих тверджень про світ. Таким чином, на відміну від філософа, соціолог завжди вживає лапки, оскільки реальність і знання апріорі зазнають істотного впливу соціокультурної сфери, тому є соціально зумовленими, відносними, «навантаженими».

Структура і значущість соціальних реалій визначається суб'єктами значення. Як іронічно зауважив із цього приводу Фрідріх Хайек, «соціальний дослідник вважає ліками не те, що справді лікує хворобу, а те, що, на переконання людей, ефективно виконує таку функцію» [96]. Ігнорувати таким плацебо-ефектом не варто з різних міркувань. Підводячи під цією тезою концептуальну риску, Хайек сформулював такий онтологічно-гносеологічний принцип: «Оскільки йдеться не про безособову сферу, а про людей, то речі слід сприймати не такими, якими вони є об'єктивно і безсторонньо, а такими, якими їх вважає людина» [96].

Якщо теорія не збігається з практикою у фізика, то він змінює теорію; якщо теорія не збігається з практикою в інженера, то той змінює практику (механізм, інструмент, пристрій). Нормативний аспект соціальної філософії зумовлює діяльну модель ставлення до реальності, буттєвості, дійсності. Коли ж теорія і соціальна практика не мають належного рівня когерентності у соціального філософа, то він висуває вимоги до соціальної реальності (практики) з метою її оптимізації, надання їй більшої інструментальної ефективності.

Концептуальний аспект теоретичного знання відображає парадигмальний перетин дисциплінарного знання, визначає релевантні сфери застосування та способи вираження конституюваних систем понять (базових концептів). Що ж стосується концептуалістики справедливості, то інтенційно й мотиваційно вона тотожна інтерсуб'єктивному мисленню. Справедливісна пропозиційність має на меті творення деякої парадигми інтерсуб'єктивності, у межах якої досягається високий рівень згоди, конвенційної визначеності з приводу ключових акцентів та пріоритетів справедливості.

Одним із найбільш креативних парадигмальних перетинів філософської концептуалістики залишається аспект втілення нашого мислення й пізнання в трьох формах: міфологічній, релігійній та науковій. Який концептуальний підхід доцільно обрати в цьому випадку? У будь-якому разі протиставляти форми мислення і пізнання одна одній не варто: те, що перебуває за межами конкретних знань, людина завжди пояснюватиме, спираючись на релігійний канон або міфологічну метафору, а зіставлення міфу та наукових знань нас частіше обкрадає, аніж збагачує. Лише несуперечливий, гармонійний синтез, ефективне поєднання, взаємодоповнення і взаємопотенціювання всіх можливих форм мислення й пізнання виявляється найбільш евристичним і зазвичай призводить до революційних, стратегічно-визначальних за своїми наслідками відкриттів.

3.2. Справедливість в епіцентрі дискурсивних практик

Уявлення про справедливість були одним із перших тематичних епіцентрів Homo sapiens. На цьому тлі уявлення про справедливість у форматі раціонального дискурсу з'явилися відносно недавно – лише в епоху Нового часу, коли було концептуалізовано перші парадигмальні засновки справедливості й утворився своєрідний «ринок ідей» щодо справедливості загалом і з приводу її окремих профільних аспектів зокрема. З тих пір

рефлексійне середовище перебуває в перманентному пошуку «золотої перетину» справедливості, вдосконалюючи і модернізуючи аргументацію щодо різних чинників і факторів справедливості, а також особливостей їх застосування на практиці. Сучасна масова свідомість нагадує розгубленого покупця на ринку ідей, теорій і концепцій, в основі яких – феномен справедливості. Зрештою, така розгубленість обумовлена не лише й не стільки багатоманітністю «ринку ідей», скільки несумісністю соціокультурних, аксіологічних, цивілізаційних та інших ієрархій.

Фактору демократії відводиться особливе місце й значення в контексті перспектив досягнення конвенційно-«екуменічного» сприйняття справедливості. Це обумовлено тим фактором, що демократія і лібералізм мають репутацію найбільш гнучких і толерантних світоглядно-ідеологічних інструментів, тому – за логікою речей – в них найбільші шанси на «поєднання непоєднуваного». Принагідно зазначимо, що якщо в ХХ столітті домінували парадигми *агрегативної* (Й. Шумпетер), *деліберативної* (Ю. Габермас) та *агоністичної* (Ш. Муфф) демократії, то в наш час превалюють, а також концептуально й праксеологічно між собою найбільше конкурують дві концепції демократії – *деліберативна* та *партисипативна* [102, с. 218].

Деліберативна демократія має такі істотні сутнісні ознаки: комунікативна, дискусивна (на основі раціонального дискурсу і аргументаційної прозорості), договірна (набуває чинності в результаті обговорення), компромісна (на основі компромісу), консенсусна (в ідеалі). В основу теорії деліберативної демократії покладено дискурсивну згоду з принципово важливих питань спільного буття.

Ідея деліберативної демократії як моделі, що ґрунтується на концепції вільного дискурсу, «спрямована на становлення громадянського суспільства як того чинника, який здатен бути потужною альтернативою бюрократичному апарату держави. Бюрократичні утворення, навпаки, створюють лише імітацію діалогу, формуючи ієрархізовану картину світу, де індивід є тільки функціональною одиницею системи. Система дозволяє людині позбутися

відповідальності, уникнути вимоги бути зрілою, залишаючись у комфортному становищі неповноліття, більше того – вона унеможливорює постановку самого питання про зрілість. Лише дискурс дозволяє суспільству бути динамічним утворенням, швидко реагуючи та перебудовуючись відповідно до наявних викликів» [28, с. 88-89].

Варто зауважити на ще одному цікавому і водночас праксеологічно істотному аспекті впровадження ідейної пропозиційності найрізноманітнішого походження. Йдеться, зокрема, про те, що писати вдень і писати вночі означає створити два істотно і навіть сутнісно відмінних тексти. Ця закономірність найбільше вражає в умовах письменницьких зусиль однієї особи (хоча з такими прикладами історія має справу не часто, оскільки здебільшого людина пише або вдень, або вночі – *tertium non datur*). Зазначений аспект володіє ще однією особливістю: те, що писалось уночі, не бажано (інколи безглуздо і навіть небезпечно) читати вдень, а те, що написано вдень, має цілком непереконаливий, примітивний і безглуздий вигляд вночі. Як помітив Якоб Бьоме, вдень жоден із смислових акцентів нічних проб пера не має реальних шансів набути потрібної аргументаційної переконливості, очевидної в умовах ночі.

Це пояснює ту грандіозну смислову й емоційну деформацію, яка має місце у випадку оволодіння філософським текстом: останній, як правило, народжується вночі, однак підлягає прочитанню публікою здебільшого вдень. Таке, здавалося б, неістотне розбалансування на рівні часових параметрів доби в результаті призводить до неймовірних невідповідностей і спотворень сприйняття смислових наголосів, спонукальних акцентів та стилістичних пріоритетів, які разом, власне, й формують якісно оригінальний образ тексту [29, с. 162]. Таким чином, формальна єдність будь-якого тексту оманлива: кожен претензійний текст має щонайменше два якісно відмінних способи прочитання – денний та нічний.

Підсумовуючи рефлексивні зусилля з приводу каузальної феноменології справедливості, маємо зауважити, що люди поводять себе однаково щодо

певних ідей не тому, що ті тотожні у фізичному сенсі. Причини дещо інші: індивіди, по-перше, з певних міркувань класифікують ідеї такими, що належать до однієї групи, по-друге, можуть мати з них однаковий зиск, по-третє, очікують від них еквівалентних результатів [85, с. 9].

Слід мати на увазі, що будь-який ефективний різновид інтеракції повинен бути перервним – інакше виникає небезпека втрати індивідуальної автентичності, особистісної цільності та цілісності суб'єктів комунікативної взаємодії. Між іншим, справедливість належить до переліку достеменно інтерактивних сфер суспільного праксису, оскільки вона не лише підживлюється почуттям гідності, гордості й честі, а й, у свою чергу, істотно потенціює, живить їх.

Істотний внесок у теорію аргументаційної досконалості ідейної пропозиційності зробив Лев Шестов. Він, зокрема, писав: «Найкращий і найпереконливіший спосіб доведення – це почати свої міркування з безневинних, усіма підтримуваних тверджень. Коли підозрілість слухача вже достатньо приспана, тоді настав момент відверто висловитися, однак обов'язково спокійним тоном – таким, яким раніше були виголошені трюїзми. Про логічну узгодженість у таких випадках турбуватися не варто: на людину здебільшого значно сильніше впливає послідовність в інтонаціях, ніж послідовність у думках. Таким чином, якщо вам вдасться, не порушуючи тональність, після низки банальностей і загальних фраз висловити попередньо підготовлені підозрілі думки, то вважайте, що ви вдало впоралися зі своєю справою» [73, с. 200]. Такий метод поступового посилення, нарощування смислової акцентованості на тлі збереження попередньої невисокої інтонаційної напруги в переважній більшості випадків є доволі ефективним інструментом впровадження у масову свідомість акцентів і пропозицій, необхідних суб'єктові артикуляції.

Зрештою, Лев Шестов умів не лише менторським тоном викладати хрестоматійні постулати, що стосуються сфери аргументаційної феноменології;

він також плідно попрацював над розвінчуванням багатьох хоч і усталених, однак помилкових уявлень про природу герменевтичної ефективності. Зокрема, Шестов слушно зауважив, що «іноді варто лише грудним, тремтливим голосом, який зазвичай буває в переконаних людей, гаркнути якусь коротку фразу, і численна аудиторія досі недовірливих слухачів виявиться вмить підкореною. Так здавна повелося: всі вважають, ніби істина вміє голосно і сильно кричати. Насправді ж істина дуже часто німа, особливо нова істина, яка майже завжди володіє слабким голосом. Втім, у даному разі важливим є лише те, що реально впливає на натовп» [73, с. 287]. Наукова коректність і така інтимна функція свідомості, як совість, потребують внесення деяких коректив: «те, що реально впливає на натовп», є важливим не лише у зауваженому Шестовим випадку – його важливість безперечна скрізь і завжди, де і коли йдеться про потребу інтерактивного обміну, завоювання симпатій масової свідомості з метою її аксіологічної, телеологічної і в цілому світоглядної мобілізації і скерування.

Поза будь-яким сумнівом, істотний вплив на суспільну свідомість можна здійснити лише в тому випадку, якщо враховувати психологічні особливості сприйняття тієї чи іншої аргументації конкретно-історичним суспільним середовищем. Ідею психологічних типів зазвичай пов'язують з іменем Карла Густава Юнга. Втім, ще Фрідріх Шіллер наголошував на існуванні двох психологічних типів людини. Він, зокрема, писав: «Існує значний психологічний антагонізм між людьми, який виявляється під час культурного розвитку. Оскільки він радикальний і вкорінений у душевній основі, то викликає істотніше протистояння, ніж може випадкове неспівпадіння інтересів. Цей антагонізм відбирає у митця та поета будь-яку надію всім сподобатися і всіх зачепити за живе; він позбавляє філософа можливості навіть тоді, коли той зробив усе можливе, переконати всіх. Отже, зазначена протилежність винна в тому, що жоден духовний твір і сердечний вчинок не може викликати у всіх людей почуття рішучого вдовolenня. І навряд чи ця особливість може бути усунута в принципі» [78, с. 176].

На масову свідомість найбільший вплив справляє аргументація, яка апелює до афективної складової людської природи, адже, як влучно констатував Фрідріх Ніцше, «лише серце може зробити нас щасливими» [79, с. 10]. Афективний інтеграл сприйняття вкорінений у найглибших, найбільш архаїчних світоглядних структурах людини. Ця обставина пояснює ефективність афективно акцентованої аргументації справедливості, напружено-експресивних способів, стилів і засобів тлумачення. Втім, деколи афективний спосіб аргументування є наслідком не достеменного зважування всіх вірогідних наслідків («за» та «проти»), а особливостей становлення, структуризації світоглядних конструктів. Як зазначав у цьому контексті Ніцше, «хто пише кров'ю і притчами, той наполягатиме, щоб його не читали, а завчали напам'ять» [53, с. 8].

Щоправда, тут варто зауважити принаймні на двох «але». Перше зводиться до того, що будь-яке афективне тлумачення (зі сфери справедливості в тому числі) може бути ефективним у тому разі, якщо воно зумовлене проблематикою не індивідуального, а загальносуспільного гатунку. Лише за таких умов, як слушно зауважила Жермена де Сталь, «ми знайдемо в книзі автора не стільки ознак його особистості, скільки загального духу нації та епохи» [61, с. 191], що, власне, і схилить шальки терезів на користь позитивного сприйняття суспільною думкою афективних реляцій.

Друге «але» полягає в тому, що аргументації афективного типу спрацьовують не завжди, інакше кожен вдавався б до такого простого методу нав'язування своїх ідейно-світоглядних пріоритетів. Остаточний вердикт в кінцевому висліді істотною мірою залежить від динамічних особливостей суспільного середовища. Наприклад, у часи поступового і поступального розвитку метод афективних тлумачень вочевидь не спрацьовує (навіть якщо суб'єкт таких тлумачень має на це моральне право з огляду на використання, як у випадку Ніцше, для написання ідейного кредо «власної крові замість чорнил»). Афективні інтерпретації виявляються ефективними лише у випадку

перспективістської непевності (висловлюючись російською, «во время безвременья»). Як слушно зауважив Володимир Корнілов, «у дисгармонійні часи алогічний метод не лише більш чесний, а й продуктивніший» [39, с. 12].

На перший погляд, це може здатися дещо парадоксальним, однак у непевні часи індивідуальна та суспільна цінність такої чесноти, як чесність, виявляється значно вищою, ніж за часів «реставрації». Це додатково нарощує, потенціює продуктивність позірно алогічних аргументів афективного типу.

До очевидних дослідницьких здобутків Йозефа Гьорреса слід віднести той факт, що йому вдалося провести переконливі асоціативні паралелі між перцептивними закономірностями природи та людини, виокремивши деякі істотні алгоритми універсального ґатунку: «Вогонь за своєю природою любить форму піраміди, а вода – форму кулі; як вогонь, так і вода, без будь-якого геометричного конструювання, котре передувало б, самі по собі набувають відповідного вигляду, і афекти також набувають відповідної форми – так само, як, зрештою, необхідність, що породжує твір мистецтва, сполучає в ньому форму і нуртуючий дух» [13, с. 300].

Доволі часто фактичний бік справи (ідеї, теорії, доктрини окремої людини чи цілого режиму) має не настільки істотне значення, як її репутація. «Та, що біжить попереду вас», – такою є найбільш влучна дефініція репутації в даному випадку. Справді, репутація є своєрідним супроводом, який задає тон сприйняттю явища чи феномена. Звичайно, нема ніяких гарантій, що таке сприйняття згодом не буде переглянуте чи істотно скориговане, проте початковий акорд, первинний ракурс сприйняття все ж має неабияке значення. «Репутація захистить вас, не дозволить людям дізнатися, хто ви насправді, певною мірою допоможе вплинути на судження світу щодо вас. Репутація володіє чудодійною силою: безвідносно до того, мають одні й ті ж справи вигляд прекрасний чи жахливий, їх сприйняття залежить насамперед і в основному від репутації виконавця. Тому насамперед слід попрацювати на репутацію власника якоїсь видатної якості – наприклад, чесності, щедрості,

справедливості. Це виокремить вас з натовпу, змусить інших висловлюватися про вас з пієтетом. Далі докладіть зусиль, щоб про вашу репутацію дізналося якомога більше людей, і можете спокійно спостерігати, як вона поширюється із силою лісової пожежі» [19, с. 519].

Позитивна репутація суб'єкта є своєрідним аргументаційним карт-бланшем, кредитом довіри до нього. Західна соціальна теорія навіть ввела спеціальний концепт, який асоціативно ілюструє потенціал хорошої репутації. Йдеться про «тефлоновий ефект», який прозоро натякає, що до ідей, аргументацій та їхніх авторів, незважаючи на драматичні колізії соціальної дійсності, не чіпляється ніщо негативне та компрометуюче.

Оригінальна соціокультурна дійсність цілком об'єктивно за принципом онтологічної симетрії наділена спроможністю продукувати так само оригінальні асоціативні моделі й причинно-наслідкові алгоритми життєдіяльності, детерміновані оригінальністю як соціокультурною, так і ментальною, аксіологічною, деонтологічною тощо. Для прикладу: з одного боку, лейтмотивом багатьох рефлексій Кандинського була «медитативна позачасова форма ледь зрізаних трапецій», з іншого, – багато шкіл живопису категорично заперечували і заперечують асоціативну креативність і евристичність будь-яких геометричних фігур.

Згаданий випадок цілком придатний для проведення асоціативних паралелей з аргументацією на користь тієї чи іншої моделі (парадигми) справедливості: практично не існує аргументів, які виявляться інтерпретаційно і стилістично бездоганними для кожного соціального прошарку одного й того ж суспільства, а прецінь – для різних соціумів. Той полемічний акцент щодо змістовних ознак справедливості, якому притаманний високий ступінь навіювальної ефективності за одних соціокультурних, демографічних і гендерних обставин, за умов іншої конкретно-історичної соціальної тотальності може бути абсолютно недієздатним, неевристичним, а тому – в інструментально-функціональному сенсі недоцільним.

Підбиваючи підсумок використання аргументаційним забезпеченням справедливості екстраполяційно-асоціативного принципу, маємо зазначити: на жаль, хоча механізм асоціативного світосприйняття ось уже впродовж 300 років є предметом наукових досліджень, проте нема достатніх підстав стверджувати, що початок ХХІ століття позначений більшою кількістю наукових звитяг у вивченні наукової асоціативності, аніж часи Юма, Хомса, Хогарта і Хатчесона, коли в обігу були аморфні тези про «випадкові ідеї» та «незбагненне поєднання ідей». Утім, понятійна неструктурованість феномена асоціацій не стала на заваді аргументованому твердженню Клода Леві-Стросса про те, що асоціативність набуває ознак фундаментальної якості, раціональності нового типу, яка народилася наприкінці 60-х років ХХ століття і досягне піку свого функціонально-інструментального впливу всередині ХХІ століття, коли зникнуть хибні та контрпродуктивні об'єкти суспільної уваги в особі протистояння суспільних систем, регіональних та культурно-цивілізаційних об'єднань. Людство, нарешті, зможе зосередити увагу на креативній асоціативності, на використанні, засвоєнні й поглибленні перспективних досягнень безвідносно до того, кому вони первісно належали, ким ініціювалися і як еволюціонували.

У 50-х роках минулого століття Еміль Бенвеніст започаткував застосування термін *discours* у сенсі «характеристики мови, привласненої мовцем». У той же час Зеліг Харріс опублікував статтю «Discourse analysis», вістря уваги якої зосереджувалося на «дистрибуції надфразових єдностей». Так відбулося концептуальне розгалуження традиції позначення різних об'єктів дослідження, а саме: якщо Бенвеніст розуміє під дискурсом експлікацію позиції мовця у висловлюванні, то у Харріса дискурс відображає «певну послідовність висловлювань, яка за розмірами є текстуальним обсягом, більшим за речення». Для французької школи дискурс – це насамперед певний тип висловлювання, властивий певній соціально-політичній групі чи епосі («комуністичний дискурс»)» [47].

Теун ван Дейк переконливо доводить, що «дискурс є явищем діяльним, процесуальним, тоді як текст віддзеркалює певний конкретно-історичний результат, продукт мовленнєвого виробництва. Кожен текст подібний до дзеркала: в ньому ми спочатку розглядаємо себе і лише після цього рефлектуємо щодо аргументації автора. Дискурс – це текст, занурений у соціокультурний контекст. Інформативна значущість, аргументованість і переконливість тексту завжди так чи інакше коригується підтекстами. Іноді інформативна й спонукальна значущість підтекстів є вищою, ніж тексту» [35, с. 80].

Під змістовні ознаки дискурсу підпадає надзвичайно широкий діапазон мовних явищ і процесів. Можна погодитись із концептуальним засновком, відповідно до якого дискурс – це соціально зумовлена організація способу мовлення і певні принципи, засобом яких предмет дискусивної уваги репрезентується. Дискурс утворює єдність мови та зовнішніх факторів, котрі впливають на особливості цієї мови. Високий рівень консенсусного конвенціоналізму поширюється на розуміння дискурсу, згідно з яким це – симбіотична сукупність у вигляді: «акта комунікації плюс світоглядно-аксіологічні особливості суб'єктів комунікації плюс соціокультурний контекст. Іншими словами, це те, що висловлено + ким + за яких контекстних обставин [25].

Дискурс істотно зумовлений соціокультурним контекстом.

Позаяк понятійна демаркація «діалогу» та «дискусії» недостатньо виразна, то доцільно здійснити принаймні стислий компаративний аналіз їхніх сутнісних ознак. Отже,

1) діалог – це співпраця: дві або більше сторін разом працюють для досягнення загального розуміння. Дискусія вибудовується на опозиції: дві сторони протистоять одна одній і намагаються довести, що опонент має хибну точку зору. Якщо діалог викликає самоаналіз своєї позиції, то дискусія має на меті критику іншої позиції;

2) якщо в діалозі один учасник слухає іншого, щоб зрозуміти, знайти сенс і згоду, то в дискусії один учасник слухає іншого, щоб знайти слабкі місця і висунути контраргументи;

3) у діалозі кожен шукає сильні сторони в позиції іншого. У дискусії кожен шукає недоліки й слабкі сторони в позиції іншого. У діалозі кожен шукає консенсусні положення. У дискусії кожен шукає найбільш принципові, виразні відмінності;

4) якщо діалог припускає, що чимало учасників цієї процедури володіють частиною істини (правильної відповіді на проблемну ситуацію), поєднавши які, можна отримати функціонально ефективне рішення, то дискусія виходить з того, що привілеєм правильної відповіді наділений хтось один.

Специфічні проблеми, з якими стикається сучасне суспільство, для свого вирішення вимагають раціонального обґрунтування принципів справедливості. І теорія справедливості є саме тією галуззю науки, в якій здійснюється це обґрунтування. Вона визначає межі, в яких може здійснюватися соціальна взаємодія без загрози єдності суспільства [31, с. 395].

«Теорія справедливості» Дж. Роулза продовжує традиції, закладені в теоріях суспільного договору. Однак Роулз не розглядає умови укладення договору – для нього це лише ідеальна уявна конструкція, котра дозволяє визначити питання про справедливий суспільний устрій. Уявлення про природний (первісний) стан необхідне для визначення критеріальних ознак суспільства, яке вільний і раціональний індивід обрав би, якби мав таку можливість.

Дж. Роулз загострив аспект «двох передумов коректного розуміння справедливості». Першу він називає деонтологічною, другу – телеологічною. З його точки зору, деонтологічні теорії дозволяють подолати суб'єктивізм щодо питання про благо і в цілому сприяють забезпеченню справедливих умов самореалізації індивіда – іншими словами, сама людина, яка володіє різноманітними інтересами, постає для таких теорій основною цінністю. Друга

умова пов'язана з вільним вибором у стані незнання, тобто в стані, в якому гіпотетичний індивід обирає тип суспільства, не маючи гарантій місця, яке він у такому соціумі посяде [94, с. 306].

На думку Дж. Роулза, раціональний індивід, по-перше, вибере справедливе суспільство, себто суспільство, в якому всі мають рівні можливості й водночас неможливе накопичення блага одних за рахунок обмеження свободи інших. Скажімо, опиняються поза законом такі інститути, як рабство. По-друге, раціональний індивід закономірно обере суспільство ефективно, яке забезпечує, по-перше, основні свободи, по-друге, максимальний приріст суспільного блага.

Інтрига вибору полягає в тому, що індивід не знає, який статус матиме в обраному ним суспільстві, позаяк йому достеменно не відомо, наскільки конкурентоспроможним він є завдяки своїм здібностям, а крім того, неможливо спрогнозувати вплив випадковості. Дж. Роулз аргументовано наполягає, що в цьому разі може бути обране лише таке суспільство, в якому збільшення нерівності призводить нехай і до не зовсім симетричного, але все ж реального збільшення блага для всіх.

Дж. Роулз зробив спробу поєднати два протилежних принципи. Перший принцип – це обмеження функцій держави лише функціями «нічного сторожа», які полягають у захисті основних громадянських свобод, політичних і економічних прав (за умов абсолютного невторчання в розподіл доходів). Другий принцип має своїм пріоритетом забезпечення спільного блага. Суть поєднання обох принципів полягає в тому, що пріоритет віддається розумінню справедливості як чесності, а імплементація цього принципу необхідна для збереження конкурентних основ, що має, з точки зору Дж. Роулза, пріоритетну справедливість в організації суспільства, оскільки надає індивіду можливість самореалізуватися і водночас сприяє ефективності економіки. Другий принцип доповнює перший, віддзеркалюючи коректний баланс у розподілі доходів, за якого кожна людина – безвідносно до її здібностей і життєвих (кар'єрних)

перспектив – погодилася б зробити вибір на користь справедливого суспільства [82, с. 712].

У вигляді тез два принципи справедливості, запропоновані Дж. Роулзом, набувають таких змістових ознак: «Перший принцип: кожен повинен мати рівні права щодо основних свобод. Другий принцип: соціальні й економічні нерівності повинні існувати в такому вигляді, щоб: а) від них можна було об'єктивно очікувати переваги для всіх, б) соціальний ліфтинг (зокрема, доступ до посад) відкритий для всіх і кожного однаково» [57, с. 66].

Принципи справедливості передбачають рівність щодо основних свобод, на яких базується становище людини в суспільстві. Вони задають умови діяльності індивіда й нерівність щодо можливих результатів цієї діяльності. Відповідно до цих принципів справедливості, суспільство може допускати нерівність лише настільки, наскільки це вигідно всім. Якщо нерівність призводить до погіршення становища найбільш незаможного класу, то доходи повинні бути обкладені податками й перерозподілені на користь незаможних верств у вигляді соціальної підтримки й створення умов для розвитку ефективних (перспективних) компетентностей, котрі дозволяють залучити незаможних у сферу суспільного виробництва на умовах, які більш вигідні як для незаможних, так і для суспільства в цілому. Тому в такому договорі договорі безпосередньо чи опосередковано зацікавлені всі.

Безперечно, реалії сучасного суспільства не в усьому відповідають цій доволі абстрактній теорії, але люди за наведених принципів об'єктивно зацікавлені в договорі – навіть якщо вони не знають (не впевнені), яке саме місце посядуть у суспільстві, котре допускає нерівність заради ефективності та рівності можливостей.

Дж. Роулз зосередив вістря своєї уваги на пошуках принципу справедливості, який виявився б водночас трансісторичним та конкретно-історичним – прийнятним для отримання імперативного статусу на рівні реальної суспільної життєдіяльності. Р. Дворкін виходив з того, що

визначальним принципом лібералізму є концепція ставлення суспільства до особистості, заснована на рівності, яка передбачає рівну турботу і увагу до громадян з боку уряду. Це означає, що уряд дозволяє громадянам самим вирішувати, який спосіб життя вибрати і що вважати благом. За версією Р. Дворкіна, в основі ліберальної моделі лежить визнання абсолютної цінності людини, пріоритет свободи та інтересів окремої особистості щодо суспільства; перевага методів еволюційно-реформістських перетворень громадських структур перед методами радикальними й революційними.

Характерною ознакою ліберальної парадигми є надання виняткового значення особистості в суспільному розвитку. У питанні щодо природи цінностей ліберали не вважають, що вибір людиною цінностей є жорстко заданим. Безумовно, від самого народження людину в суспільстві оточує якийсь набір цінностей, але індивід може вибирати з-поміж них; і чим більше у нього свободи вибору, тим більшою мірою він реалізує свої можливості в якості морального суб'єкта [81, с. 149].

Як теорія Д. Роулза зокрема, так і ліберальна філософія загалом наполягають, що людина вільна у виборі цінностей і сама вирішує, яке життя їй вважати гідним. Це означає, що індивідуальні уявлення про благо і про життєві цілі є довільним виразом пріоритетів і бажань людини, тому вони не мають (і апріорі не можуть мати) раціонального обґрунтування.

Американський лібералізм ґрунтується на чотирьох концептуальних китах. Перший – це свобода (Liberty). Другий – рівність двох типів: політична рівність і рівність можливостей орієнтує на те, що в справедливому суспільстві уряд створює умови, за яких індивіди борються за поліпшення свого добробуту відповідно до своїх амбіцій і здібностей у межах системи законів, забезпечена повага цінностей життя і власності інших індивідів [86, с. 216]. Третій кит – свобода (Freedom). Він включає не просто здатність робити те, що кожен бажає, а передовсім ідею про певний ступінь успіху громадянина, який живе серед інших громадян. Четвертий кит американського лібералізму – справедливість,

сутність якого полягає в переконанні, що «до однакових речей слід ставитися однаково, а до різних – по-різному».

Критика теорії Роулза здійснюється в основному за трьома напрямками. По-перше, це критика з позицій лібертаризму, який закидає Роулзу відступ від ліберальних принципів у форматі насамперед перерозподілу доходів на користь малозабезпечених. За версією лібертаристів, сам факт можливості такого перерозподілу робить ведмежу послугу суспільству, оскільки здійснює негативний деморалізуючий вплив на суспільну свідомість, спокушаючи соціальним паразитуванням. По-друге, має місце критика з позиції комунітаристської етики, яка стверджує, що етична теорія, побудована лише на основі принципів дії соціальних інститутів, неможлива ні апріорі, ні апостеріорі. По-третє, критиці піддається загальна методологія Роулза – передовсім за аморфність етичної нормативістики, за невизначеність моральних критеріїв, за перетворення окремого індивіда в самодостатній суб'єкт моральної вимоги, який самостійно вирішує питання щодо морально виправданого чи не виправданого.

Дж. Роулз є виразним репрезентантом ліберальних ідей. Втім, сучасний лібералізм відрізняється від традиційного приділенням більшої уваги державному регулюванню. Варто зауважити, що для Дж. Роулза прийнятний такий перерозподіл матеріальних благ, який здійснюється в інтересах найбільш незаможних соціальних прошарків, якщо зростання нерівності в суспільстві призводить до погіршення їхнього становища. Цей концептуальний наголос суперечить канонам класичного лібералізму, які виходять із розуміння держави як нічного сторожа, роль якого зводиться виключно до захисту фундаментальних прав людини – насамперед і в основному прав політичних і громадянських. Будь-які інші функціонально-інструментальні повноваження є не лише зайвими, а й шкідливими, неприпустимими з міркувань досягнення мети загальносуспільного блага.

Теоретичні викладки, котрі оперують такими світоглядними, етичними і аксіологічними пріоритетами, отримали назву лібертаристських. На думку лібертаристів, концептуальний підхід Дж. Роулза може призвести до поступового сповзання ефективної демократичної держави до рівня бюрократичного тоталітарного суспільства, невід'ємним атрибутом функціонування якого є стагнація більшості сфер суспільної життєдіяльності.

Крім того, лібертаристи роблять істотний критичний закид – мовляв, Роулз абсолютно індиферентний до питання про те, в який спосіб набута власність: його теорія справедливого розподілу доходів відштовхується від уже наявного status quo в сфері власності, в результаті чого власність – навіть якщо вона отримана в злочинний (себто в достеменно несправедливий) спосіб – post factum отримує легітимний статус. Тут варто погодитись із лібертаристами: спроба звести будівлю справедливості на несправедливому фундаменті вочевидь є доволі сумнівною і ризикованою з позиції суспільних наслідків, перспектив досягнення загальносуспільного блага [87, с. 48].

На переконання лібертаристів, першовитоки справедливості слід шукати в історії: якщо власність отримана чесним шляхом, то перерозподіляти її несправедливо, недоречно й недоцільно, попри будь-які конкретно-історичні обставини. Провідними концептуалістами і ньюзмейкерами цього світоглядного напрямку є Ф. Хайєк, С. Куказас, Р. Нозік. «Критична відмінність між мінімальною державою та державою в ролівському розумінні полягає в тому, що перша керується концепцією справедливості історичною, натомість друга спирається на концепцію справедливості структурну» [94, с. 82].

На відміну від лібералізму, комунітаризм розглядає суспільство не просто як таке, що складається з окремих індивідів, які діють за рівних умов, а як цілісний соціальну взаємодію, в основі якої – гармонія інтересів. Де-факто комунітаристську позицію обстоювали Ж. Ж. Руссо, Г. Гегель і К. Маркс. Сучасний комунітаризм не претендує на створення всеосяжних систем, у яких

все підкорялося б бездоганним принципам, а вважає за необхідне змістовне визначення ціннісних детермінант індивідуальної і суспільної свідомості, а також врахування впливу цих детермінант і традицій, які об'єднують різні групи людей у суспільстві: «Критики лібералізму акцентують увагу на тому, що суспільство складається з різних моральних традицій, котрі охоплюють різні цінності; немає такого суспільства, яке було б об'єднане тільки ліберальними принципами або нормами. Вони піддають аргументованому сумніву тезу, відповідно до якої суспільство може керуватися винятково ліберальними принципами справедливості» [94, с. 95].

З точки зору М. Сандела, ми повинні більше апелювати не до деонтологічних принципів справедливості, а до загальних благ. На його думку, моральні принципи, які розраховують підтримку, повинні відштовхуватися не від світоглядно-аксіологічних абстракцій, а від реальних соціальних практик, наявних пріоритетів і взятих зобов'язань. Розкриття таких принципів вимагає, щоб ми зосереджували пріоритетну увагу на тому, хто ми, в якій ситуації знаходимося і що сприяє нашому благу [94, с. 95].

А. Макінтайр наголошує на кількох аспектах: по-перше, не надто реалістичним є очікування, що соціальна угода може бути оцінена з індіферентних за критерієм інтересу міркувань. Таку прерогативу може мати хіба що якийсь ідеальний за етичним і раціональним критерієм суб'єкт, якого насправді не існує й існувати не може. По-друге, некоректно вести мову про справедливість поза визначенням поняття суспільного блага і внеском у це благо того чи іншого індивіда.

Протиставляючи свою позицію водночас Дж. Роулзу і Р. Нозіку, А. Макінтайр наполягає: «Ні концепція Роулза, ні концепція Нозіка не дозволяють заслугам посісти ключову позицію в контексті справедливості. Роулз допускає, що здоровий глузд пов'язує справедливість із заслугами, але визнає, що предметна розмова про заслуги можлива лише в тому разі, якщо, по-перше, виразно сформульовано правила справедливості, по-друге, коли ми

нарешті сформулювали правила справедливості, то з'ясовується, що йдеться не про заслуги, а про очікування» [45, с. 338].

Такий підхід недостатній, бо він не враховує відмінності внутрішніх та зовнішніх благ щодо певних моральних практик, тобто не концентрується на фіксації того, що благо індивіда, є разом з тим благом суспільства. На сучасному етапі розвитку соціальних відносин особливого значення набуває підтримка саме таких практик, «важливе конструювання локальних форм суспільства, в межах яких громадянськість, інтелектуальне і моральне життя могли б пережити часи мороку, котрі вже наздогнали нас» [45, с. 335].

Аргументи, висунуті комунітаристами проти Дж. Роулза, часто набувають вигляду аргументів, висунутих проти теорії І. Канта. Вони зводяться передовсім до звинувачення в формалізмі. Зокрема, оцінюючи теорію Дж. Роулза, часто акцентують увагу на тому, що вона містить принципи організації діяльності інститутів, але в ній відсутні реальні критерії оцінки ефективності такої діяльності. Звинувачення в інтуїтивізмі та релятивізмі надходять з боку тих, хто вважає метод рефлексивного еквілібрізму недостатнім для побудови моральної теорії.

Порівняння позиції Дж. Роулза та Р. Брандта вдало здійснене Норманом Данієлсом у статті «Два підходи до прийняття теорії в етиці» [84]. Скористаємося аналізом автора і деякими з його аргументів. Отже, на адресу рефлексивного еквілібрізму висувуються в основному два заперечення: 1) рефлексивний еквілібрізм просто систематизує мережу моральних суджень; 2) розглянуті моральні судження не можуть слугувати достатньою підставою для побудови етичної теорії.

Перше заперечення Н. Данієлс вважає необґрунтованим, позаяк рефлексивний еквілібрізм передбачає не просто систематизацію, а прийняття (схвалення) або несхвалення представлених у дискурсі (артикульованих) суджень. Друге заперечення, яке стосується того, що моральні судження утворюють недостатні передумови для моральної теорії, виходить з

постульованої Р. Брандтом принципової різниці між судженнями, котрі фіксують результат простого спостереження й опису фактів, та судженнями, що стосуються нормативної етики. В останньому випадку, з точки зору Р. Брандта, немає жодної підстави для довірливого ставлення до наших вірувань. Це означає, що наскільки б витонченим не був рефлексивний еквілібрізм, він базується лише на інтуїції і позначений надмірним релятивізмом.

Підтримуючи підхід Дж. Роулза, Н. Деніелс зазначає, що концептуальний акцент Р. Брандта, який він називає «емпіричним обмеженням», насправді виявляється навіть більш суб'єктивним, ніж інтуїтивізм Дж. Роулза, який виходить із тих міркувань, що все бере початок з деяких базових моральних суджень. «Брандтівський страх щодо дозволу моральним судженням відігравати певну роль у процесі морального міркування, його емпіричне обмеження робить запропоновану ним процедуру більш суб'єктивною в сенсі поля помилок, ніж у Роулза. Тобто відомий моральний вплив (першовитоком якого є визнання ролі традиції) може бути менш небезпечним, ніж невідомий» [84, с. 33].

Людина не може бути повністю вилучена із соціокультурного середовища її життєдіяльності. Поза цією системою соціальних цінностей у неї можуть існувати лише елементарні бажання на кшталт потреби сну, прагнення до задоволення почуття голоду, статевого потягу, деяких інших інстинктів.

Ключовим закидом на адресу теорії Дж. Роулза є звинувачення у формалізмі, у тому, що Роулз концептуалізує аспект, як повинні працювати соціальні інститути, але не пропонує конкретного способу оцінки ефективності їхньої дії. Необхідність же звернення до моральної інтуїції при оперуванні проблематикою справедливості в наш час поділяється абсолютною більшістю західних філософів.

Комунітаристи в особі, зокрема, А. Макінтайра наполягають, що благо лежить в основі моралі: співтовариство нав'язує індивіду певну модель

розуміння блага у вигляді щонайменше бажаної, а інколи й безальтернативної даності. Цей формат блага постає тим фактором, який конститує співтовариство і визначає нормативістику всіх аспектів його життєдіяльності.

Ліберальна інтерпретація принципів справедливості, здійснена Дж. Роулзом, передбачає, що всі громадяни повинні мати рівні шанси на отримання будь-яких державних посад. За умови, що природні здібності різних людей неоднакові, особи, які мають один і той же рівень таланту, здібностей і однакове бажання їх використовувати, повинні мати однакові перспективи успіху, незалежно від свого початкового status quo в соціальній системі. Позиція Дж. Роулза про природні здібності полягає в тому, що право людей на соціальні блага не повинно залежати від їх природної обдарованості. Талановиті не заслуговують більш високого доходу апріорі, але вони можуть мати більш високий дохід апостеріорі, якщо це принесе користь найменш успішним громадянам. На переконання Дж. Роулза, не можна вважати бездоганим концептуальний акцент, згідно з яким основним критерієм при оцінці справедливості соціальних інститутів повинні бути можливості найменш успішних, виражені в термінах соціальних благ.

Дж. Роулз вважає, що вияви соціальної нерівності повинні компенсуватися, а природні нерівності не повинні впливати на розподіл. Але якщо природні й соціальні нерівності справді є однаково незаслуженими, то ця позиція нестабільна. Тому слід прийняти іншу позицію, при якій і природні, і соціальні нерівності мають бути компенсовані. На думку Дж. Роулза, людям, які належить до незабезпечених соціальних верств, необхідно виплачувати компенсацію за їх невивідне становище – зокрема, несправедливо відмовляти людям, народженим із природними вадами, в оплаті їх лікування, перевезення і професійного навчання.

Аргументи Р. Нозіка проти «колективістської» етики Дж. Роулза базаруються на судженнях про невідчужувані права кожного індивіда. Основна увага тут зосереджена на тезі про самовласності, тобто власності на самого

себе, яка покладена в основу концептуалістики Р. Нозіка. Вплив і соціальна роль держави, на думку Р. Нозіка, повинні бути зведені до мінімуму, тобто держава не повинна встановлювати занадто високе оподаткування багатих для того, щоб фінансувати, скажімо, медичне обслуговування бідних, бо таке оподаткування так чи інакше передбачає неприйнятне насильство над правами багатих. Р. Нозік заперечує точку зору Дж. Роулза, який вважає, що надмірні блага найбільш забезпечених справедливі, якщо при цьому поліпшується стан малозабезпечених громадян. Друга проблема пов'язана з негативною стороною принципу компенсацій. Люди незаслужено несуть тягар витрат, не санкціонованих їхнім власним бажанням.

У книзі «Анархія, держава та утопія» Р. Нозік стверджує, що з етичних міркувань кожна людина має право розпоряджатися собою так само, як рабовласник має право розпоряджатися рабами. Р. Нозік не спонукає людей уникати взаємодопомоги – він засуджує допомогу вимушену, наприклад, перерозподіл доходів. Держава повинна утримуватися від великого оподаткування багатих задля фінансового обслуговування бідних, бо таке оподаткування передбачає неприйнятне з міркувань справедливості насильство над правами багатих.

Р. Нозік не тільки вважає, що всі люди – власники самих себе, він також наполягає, що коли приватна власність на природні ресурси була отримана законним способом, то моральне походження цієї приватної власності вберігає її від будь-якої експропріації і зовнішніх обмежень (регламентацій). Нерівність умов морально виправдана, коли вона є підсумком легітимного процесу і коли будь-яка спроба сприяти рівності умов, поставити рівність умов у залежність від приватної власності встановлює неприпустиме насильство над правами індивіда.

Позиції Дж. Роулза та Р. Нозіка значною мірою несумісні: якщо Дж. Роулз обстоює позицію, яка віддзеркалює принцип рівності щодо потреб, то Р. Нозік відстоює принцип рівності щодо прав на володіння. Для Дж. Роулза

неістотне з'ясування обставин, за яких найменш успішні громадяни опиняються в такому становищі – його справедливості здійснюється в структурах розподілу, і минуле тут виявляється несуттєвим. Для Р. Нозіка ж підстава законності знаходиться в передісторії наявного status quo: нинішні структури розподілу самі по собі не розглядаються в ролі ключових детермінант системи справедливості. Таким чином, позиції Дж. Роулза та Р. Нозіка не можна поєднати з огляду на принципову несумісність твердження про пріоритет рівності потреб з твердженням, згідно з яким пріоритетними є права на володіння.

Ще один істотний аспект дискурсу справедливості виявляє А. Палмер. На його думку, книга Р. Нозіка «Анархія, держава та утопія» захищає приватне право кожної людини використовувати владу, яку він має, у будь-яких цілях. Така позиція сумнівна якщо не з позиції справедливості, то, щонайменше, з етичних міркувань. В іншу площину спрямовує полеміку Х. Уелман, який вказує на те, що пояснення правомірності держави примушувати громадян, яке наводиться ліберальними філософами, не є достатньо переконливим. Право примушувати і підкоряти держава виправдовує обіцяними нагородами в майбутньому, але вже сама по собі можливість у перспективі отримати плату за виконання громадянського обов'язку вказує на те, що держава готує собі шлях для відступу від своїх обіцянок. Тому не слід виправдовувати примус з боку держави майбутніми економічними та політичними пільгами. Навіть якщо преференції соціальної системи в певному сенсі виправдовують примус з боку держави, з цього зовсім не випливає, що таке досягнення згоди слід визнати справедливим.

Існує чимало конкуруючих концепцій справедливості, а відмінності соціокультурних позицій (стереотипів) не дозволяють розв'язати наявні протиріччя в консенсусний спосіб. Моральна філософія відображає фундаментальні розбіжності культурно-цивілізаційних рівнів – її розбіжності не підлягають нівелюванню в компромісний спосіб.

Найбільш послідовними критиками ролзівської теорії, покликаної доповнити і зміцнити ліберальні ідеї, стали комунітаристи, які вважають, що лише громада (Community, Gemeinschaft) є джерелом і носієм моральних визначень [70, с. 77]. Полеміка між Роулзом та його прихильниками з одного боку та комунітаристами – з іншого дає можливість зрозуміти сутність кризи філософського знання в наш час і визначити можливі шляхи виходу з нього. Тому важливо проаналізувати їхні вихідні позиції і аргументацію.

Християн Вольф відрекомендував плюралістами індивідів, які вважають, що дійсність складається із самостійних і самодостатніх сутностей, котрі не утворюють абсолютної єдності. Таким чином, плюралізм можна назвати принципом, згідно з яким на кожне істотне запитання допускається можливість кількох взаємовиключних відповідей, позаяк в основі кожної з таких відповідей лежить свій особливий спосіб існування, витoki якого сягають глибин буття й історії. Такий плюралізм неможливо згладити або скасувати – він абсолютний.

Відповідно до плюралістичного світогляду, навколишній світ не володіє початковою жорсткою пов'язаністю і причинно-наслідковою заданістю. Він припускає можливість різних комбінацій, які в руках умілого будівельника є ефективним засобом формування багатьох світів. Плюралізм відштовхується від концептуального засновку про випадковий характер зв'язків, з якими нам доводиться мати справу. У. Джеймс вважав, що плюралізму іманентно притаманні компроміс і опосередкування, тому він більш демократичний: плюралістичний світ більше схожий на федеративну республіку, ніж на імперію або королівство [70, с. 78].

Протиріччя між монізмом та плюралізмом мають принциповий, абсолютний характер, позаяк вони віддзеркалюють абсолютно різні онтологічні й гносеологічні принципи. Більш глибоких субстанційних відмінностей, ніж відмінність монізму та плюралізму, не існує. Якщо плюралізм стверджує, що єдності світу залежить від безлічі мінливих факторів, то монізм – навпаки –

наполягає, що буттєвість окремих предметів і явищ істотно зумовлена універсальним буттям і перебуває з ним у неподільному зв'язку [70, с. 79]. Моністичні системи також допускають багатоманітність буття у світі, проте вважають його виявами буття певної цілісності на феноменальному рівні.

Необхідно розрізняти ідею єдності як світоглядний орієнтир і як моральний ідеал та монізм як світоглядний принцип. Точка зору метафізичного монізму, згідно з якою світ єдиний і потрібно лише виявити і артикулювати умови такої єдності, дезорієнтує теоретичні пошуки і паралізує практичні дії в напрямку сумірної філософсько-теоретичної моделі суспільства. Однак і культурний плюралізм зовсім не означає, як стверджують мультикультуралісти, що ми повинні відмовитися від ідеї загальної єдності й замкнутися в локальних культурних світах. Він лише привертає увагу до вичерпаності онтологічного монізму: останній не дає можливості розв'язати головну проблему плюралістичного світу – забезпечити справедливість.

Джон Роулз уточнив, що він осмислював справедливість крізь призму не так загальносвітоглядної, як насамперед і в основному політичної проблематики і перспективістики: в демократичній державі публічне розуміння справедливості має бути максимально незалежним від протидіючих філософських і релігійних учень [70, с. 81]. Роулзівська справедливість як чесність постає політичною концепцією справедливості для демократичного суспільства, і її потрібно спробувати звести винятково до основоположних політичних ідей демократичної держави і публічних традицій інтерпретації.

Роулз наполягає на неможливості розв'язання проблеми справедливості як метафізичної, оскільки ми маємо справу з конкуруючими ціннісними системами – філософськими, релігійними, етичними, – вибір між якими неможливий без зовнішнього втручання, а це автоматично призводить до несправедливості. Саме тому не варто шукати згоду з приводу філософських аспектів, а слід зосередитися на аспектах політичних [70, с. 82].

Р. Рорті стверджує, що людина несе відповідальність лише в межах своєї інституційної приналежності і в межах звичного. Це означає, що будь-яка спроба організувати колективну відповідальність людей за результати їх спільної діяльності є і неможливою, і безглуздою [70, с. 92].

Основу картини світу комунітаристів утворює концептуальний засновок, що людські об'єднання формуються на підставі різних передумов: мови, релігії, культури, професійної приналежності тощо. «Велике суспільство» складається з безлічі спільнот, а повна ідентифікація суспільства можлива лише на основі ідентифікації співтовариств, які її утворюють. У цих спільнотах другого рівня чітко виражений солідаритет «Ми». На відміну від лібералізму, який має за вірєць «велике суспільство», комунітаризм наполягає, що справжня ідентифікація неможлива без розуміння локальних груп, котрі утворюють соціум, що індивід в принципі неспроможний автентично ідентифікувати себе із «великими абстракціями».

Головна теза А. Макінтайра полягає в такому: неможливо обґрунтувати мораль поза історичним і культурним контекстом. Солідарні справедливі співтовариства базуються на загальних життєвих практиках – спільній діяльності, яка триває протягом тривалого часу і володіє власними внутрішніми цінностями.

Процес індивідуалізації А. Макінтайр і Ч. Тейлор розглядають як загрозу моралі: оскільки «мораль є голосом суспільства в особистості», то індивідуалізм із мораллю в багатьох аспектах несумісний. Гіпертрофія індивідуалізму призводить до появи безлічі негативних явищ на кшталт споживацтва, замкненості в особистому житті, нарцисизму, соціальної роз'єднаності і протистояння тощо. Нестримний егоїзм у досягненні особистої мети підриває основи суспільної солідарності й громадянськості, що призводить до соціальної роз'єднаності й ізоляції індивідів. Індивідуалізоване суспільство модерну позбавлене єдиних моральних принципів. Зокрема, А. Макінтайр пише, що, оскільки в такому суспільстві моральні цінності

позбавлені об'єктивного й раціонального обґрунтування, то в ньому взагалі відсутня мораль» [70, с. 92].

На переконання комунітаристів, індивідуалізм модерну загрожує перетворитися на ракову пухлину, котра руйнує соціальні зобов'язання і конвенціоналізм щодо моральних аспектів. Кожна людина самостійно розв'язує моральні проблеми, що унеможлиблює узгоджені дії і колективну відповідальність. Падає цінність обов'язку, а значущість самореалізації зростає. Значущість традиційних джерел формування моралі знижується, точкою відліку при визначенні ціннісних пріоритетів усе частіше стають потреби особистісного розвитку. Моральні цінності стають об'єктом індивідуальних суджень. Найвищим критерієм вчинків і поглядів людини стає самовдосконалення і досягнення особистого щастя. Пріоритет віддається автономії особистості і її самореалізації. За це доводиться розплачуватися зниженням пріоритетності обов'язків і відносин, традиційно пов'язаних із сім'єю і суспільством.

У зв'язку з наростанням індивідуалістичних настроїв, суперечка між комунітаризмом та лібералізмом розкриває безліч теоретичних і методичних проблем, пов'язаних із концепцією особистості. М. Сандел дорікає лібералізму за «онтологічний індивідуалізм», тобто за те, що «в його основі лежить нічим не пов'язана самість». Ліберальний суб'єкт не пов'язаний ні у внутрішній, ні в зовнішній перспективі. Він оголошується повністю вільним. Він може спілкуватися з іншими суб'єктами, але зовсім не зобов'язаний це робити. М. Сандел переконаний, що насправді «невзаємопов'язаної» особистості взагалі не існує в реальному житті. Але навіть якщо допустити існування такого суб'єкта, то він егоїстичний за визначенням і не здатний до заперечення свого інтересу як ключової передумови солідарності й справедливості. А. Макінтайр стверджує, що концепція «автономної особистості», яка не має жодних моральних зобов'язань, є лише методологічною абстракцією, котра дозволяє

цій особистості переглядати свої етичні зобов'язання ледве не в онлайн режимі [70, с. 93].

На думку комунітаристів, лібералізм пропонує суто формальну, етично нейтральну концепцію справедливості. Адекватною формою її вираження є право. Але виникає проблема легітимації цих загальних і нейтральних норм. Чим пояснити їх загальну значущість? Це питання має виняткове значення при вирішенні проблеми соціальної інтеграції та солідаризації. Загальна значущість, а значить і максимальна нейтральність правових норм може бути виразом «modus vivendi» ціннісних переконань різних соціальних груп. Її можна пояснити і як результат консенсусу. Якщо ж лібералізм відмовляється від універсальної моральної субстанції, то незрозуміло, як він може реалізувати свій ідеал справедливості.

Основна відмінність моральних правил від правових полягає в тому, що правові норми дані людині ззовні й не потребують наявності правових переконань. Вони утверджуються за допомогою державного насильства. Мораль же є невід'ємною частиною «самості», бо остання передбачає вільний вибір. Ч. Тейлор критикує етику дискурсу Ю. Габермаса і стверджує, що, на відміну від норм права, моральні канони не можуть генеруватися в результаті публічних дискурсів, консенсусів і компромісів. Моральне співтовариство функціонує лише остільки, оскільки моральні цінності мають належне значення. Створювати мораль на кожен день, для кожного конкретного випадку, будувати її на прецедентах не можна ні апріорі, ні апостеріорі.

Комунітаристи наполягають, що індивідуалізм лібералізму безперспективний для обґрунтування концепції соціального порядку, в якій була б забезпечена солідарність і справедливість, а отже, досягнута рівновага особистої свободи та загального блага. Позаконтекстуальність лібералізму, його претензії бути концепцією справедливості «взагалі» не узгоджуються зі зміненими реаліями сучасності, головною ознакою якої є культурний плюралізм.

Якщо резюмувати позицію комунітаризму з питання про можливість солідарності та справедливості в ситуації онтологічного плюралізму, то виявиться, що в основі цієї позиції лежить аристотелівська ідея первинності солідарності щодо всіх інших соціальних чеснот. Солідарність апріорі включає в себе справедливість. Але така солідарність досяжна лише на рівні локальних культур, які базуються на спільній історії, мові та життєвих практиках. Проекту Просвітництва і універсальної етики лібералізму комунітаристи протиставляють увагу до традиції чеснот і партикулярну етику локальних соціальних груп.

Однак концептуалізований комунітаризмом етичний фундамент локальних спільнот виявляється недієздатним при обґрунтуванні етики великого суспільства. Де-факто індивідуальний егоїзм лібералізму замінюється груповим егоїзмом, який за нинішніх умов часто виявляє себе у вигляді етнічної і релігійної нетерпимості, котра виливається в кровопролитні конфлікти.

Сучасність характеризується зміною основи і способів легітимації моралі. Якщо в традиційному суспільстві мораль була колективною, то в наш час вона стала особистісною. Сутність індивідуалізації полягає в ослабленні значення таких соціальних інститутів, як релігія і сім'я. Чимало людей не звертаються за легітимацією своєї моральності до Бога, а самі вирішують моральні проблеми й дилеми. Багато з того, що раніше вважалося непорушною підвалиною, нині визнається лише умовністю. Наприклад, шлюб не обов'язково означає довічні узи, а перетворюється на партнерство, в рамках якого його члени прагнуть досягти згоди за допомогою переговорів.

Крайнощі «етики дискурсу» та «комунітаризму» можуть бути якщо не подолані, то принаймні істотно згладжені в моделі, запропонованій мультикультуралізмом у його помірній формі. Для мультикультуралізму характерне прагнення зняти напругу між локальним та універсальним, між

бажанням культурних груп зберегти свою ідентичність та необхідністю забезпечити цілісність великого суспільства [70, с. 94].

Якщо спробувати лаконічно визначити надзавдання комунітаризму, то воно зводиться до необхідності повернути ідеалу братства (віддзеркаленням якого, власне і є «комунітарність» як така) його «належний соціальний статус». Згідно з твердженням комунітаристів, більшість проблем сучасного суспільства зумовлені недостатньою увагою до спільних основ життя. Комунітаристи впевнені, що лібералізм руйнує ці основи, тому його соціальна роль принципово деструктивна й навіть соціопатична. На думку комунітаристів, основою кожного повноцінного суспільства є громада як спільнота людей зі спільними цінностями, історичною і соціокультурною спадкоємністю. Члени громади прагнуть солідарності та ефективних взаємодій у сфері суспільної життєдіяльності. Прикладами громади є великі сім'ї, церква, союзи, братства і т. ін. Держава також може відповідати критеріальним параметрам громади, якщо вона веде своїх членів шляхом загального блага.

Комунітаризм виник на хвилі критики всіх різновидів лібералізму, але головним чином деонтологічного лібералізму Дж. Ролза. Оскільки головним змістом сучасної ліберальної філософії була і залишається тема соціальної (розподільчої) справедливості, то комунітаризм функціонує головним чином як концептуальний антипод ліберальної розподільчої справедливості.

Комунітаристи виходять із тих міркувань, що змістовний стрижень, ідентитет особистості тісно пов'язаний із соціокультурною дійсністю, з умовами й особливостями життєдіяльності й глибоко вкорінений у цій буттєвій сфері. Відтак, першочергове покликання держави полягає передовсім у забезпеченні шлях до людської досконалості в межах того чи іншого соціуму. Комунітаризм не поділяє ліберальної пристрасті до свободи і автономії особистості. Комунітаристи переконані в принциповій нездатності багатьох людей робити свідомий (а тим більше зважений!) вибір, тому в таких випадках соціум повинен приходити на допомогу. Цей аспект підводить до висновку

про те, що особистісна автономія не є самодостатньою цінністю – існують набагато важливіші цінності, наприклад, стабільність, збереження громадських зв'язків, безпека й загалом усе, що утворює сукупність загальних, а не індивідуальних цінностей.

На думку комунітаристів, держава зобов'язана зосереджувати вістря своєї уваги на підтримці культурної традиції, яка, власне, й забезпечує існування суспільства. Слідом за Г. Гегелем комунітаристи вважають державну владу «дійсністю моральної ідеї» – на противагу лібералам, які вбачають у державі загрозу індивідуальній свободі [23, с. 139].

Цим аспектом принципів відмінності між лібералами та комунітаристами не вичерпуються. Зокрема, ліберали підозріло ставляться до загальної культурної практики і традиції, а комунітаристи стверджують, ми не можемо піднятися над соціальним впливом, який нас створив, а тому вельми обмежені щодо культурних практик і традицій. Аргументація на користь соціального досвіду об'єднує комунітаризм із консерватизмом, зокрема, з концептуалістикою Е. Берка (1729–1797), на думку якого, держава повинна здійснювати управління винятково на підставі досвіду і традицій, а не абстрактних ідей, які можуть не пройти випробування реаліями суспільного буття. Аналогічним чином мислять і комунітаристи, наполягаючи на необхідності уважного й терплячого ставлення до практик і поглядів, що склалися в суспільстві: як-не-як, це єдиний світоглядний і життєвий фундамент, який перебуває в нашому розпорядженні, тому нехтувати ним нерозумно й нерозважливо.

Нарешті, комунітаристи відкидають ліберальне уявлення про розум як головний інструмент ефективного управління суспільством: на їх переконання, доцільно відновити і наростити відчутно дискредитований ще в епоху Нового часу інструментально-функціональний статус почуттів та інтуїції. А оскільки, на думку комунітаристів, ліберальне тлумачення справедливості наділяє «тиранію розуму надмірним значенням», ігноруючи при цьому

інструментальний потенціал духовної сфери, то цим лібералізм засвідчує свою світоглядно-аксіологічну недалекоглядність і обмеженість, яка обов'язково позначиться на соціальному реноме цієї ідейно-світоглядної парадигми.

Здебільшого виокремлюють три основні різновиди комунітаризму, які розрізняються між собою за їхнім ставленням до цінності справедливості.

1. Деякі напрями комунітаризму виходять із переконання, що общинна першооснова абсолютно скасовує справедливість, оскільки в справжній громаді вступають у дію інші, більш високі чесноти любові й благовоління. Де торжествує солідарність, там справедливість не потребує регулятивних надзусиль.

2. Частина комунітаристів визнає необхідність дискурсу щодо справедливості, але зазначає, що така концептуалістика може базуватися лише на загальних уявленнях, стереотипізованих на рівні суспільної свідомості, а не на позаісторичних універсальних принципах.

3. Представники третього напрямку комунітаризму виходять із тих міркувань, що коректна й несуперечлива концептуалізація справедливості можлива лише на фундаменті консенсусних уявлень про загальне благо.

Традиційним закидом комунітаризму на адресу ліберальної справедливості є звинувачення в соціальному атомізмі (асоціальному) індивідуалізмі. Це звинувачення містить дві взаємопов'язані тези. Перша: згідно з ліберальними концепціями, людина – за великим рахунком – не володіє громадською сутністю і здатний виходити за межі суспільної детермінації, а це, згідно з комунітаризмом, неможливо.

Філософський напрям, народжений на хвилі критики лібералізму, отримав назву комунітаризму. Комунітаризм як сучасна теоретична течія вперше заявив про себе в 1980 році, коли в США виникла «комунітарна мережа» – рух інтелектуалів на чолі з Амітай Етціоні. Нині до своїх однодумців комунітарії зараховують провідних політиків різних країн і різної партійної приналежності.

Комунітаризм висуває на перший план соціальну зумовленість особистості суспільними нормами і цінностями на противагу нічим не обмеженій свободі та асоціальному індивідуалізму ліберальної концепції. Основа філософської концепції комунітаристів полягає в тому, що існують численні людські об'єднання, утворені на основі найрізноманітніших ідентитетів: мови, релігії, культури, професійної приналежності тощо. Якщо лібералізм орієнтований на ідентифікацію «великого суспільства», то комунітаризм наполягає, що така ідентифікація неможлива без розуміння локальних груп, сукупність яких утворює суспільство в цілому.

Найважливішою складовою частиною комунітарної ідеї, вираженої А. Етціоні, є два принципи: по-перше, кожна спільнота є складовою частиною більшої спільноти; по-друге, в кожному суспільстві права членів повинні знаходитися у відповідності з їх обов'язками. Не можна розширювати сферу прав людини за рахунок звуження сфери її обов'язків.

Стурбовані небезпекою суспільної дезінтеграції в результаті наростаючої індивідуалізації і сепаратизму, комунітаристи вбачають головне завдання в тому, щоб покласти край руйнівному егоцентризму лібералів, не жертвуючи при цьому індивідуальною автономією і правами особистості. Популярний вислів Дж. Кеннеді: «не запитуй країну, що вона може зробити для тебе, запитай себе, що ти можеш зробити для країни» часто цитується філософами-комунітаристами, які акцентують значення відповідальності індивіда, «боргу», «обов'язку» служіння надіндивідуальним онтологічним імперативам у широкому діапазоні – від сім'ї і аж до людської спільноти в цілому. Пафос їхніх пошуків полягає в спробах поєднати зростаюче прагнення до індивідуальної і групової автономії зі стійкістю соціуму і в такий спосіб запобігти загрози фрагментації держав і нанесенню шкоди світовій спільноті.

Серед основних тем критичної аргументації комунітаристів слід виокремити твердження про неадекватність ліберальної концепції особистості, надмірний індивідуалізм і атомізм в розумінні відносин між індивідом та

суспільством. Комунарні критики сучасного лібералізму ставлять під сумнів вимогу пріоритету права над благом. Вони також заперечують уявлення про людину як про суб'єкта, який на власний розсуд, цілком вільно (без зовнішніх впливів) обирає цінності й цілі свого життя. Навіть якщо такий стан речей сприймати не як дійсне, а як належне, то, на думку комунаристів, залишається безліч запитань щодо доцільності, виправданості цього світоглядного взірця, адже похмурі життєві реалії можуть дискредитувати не лише ідеальну модель, а й суспільну форму життя в цілому, призвівши до деструктивних, соціопатичних явищ і тенденцій.

Прихильники концептуалістики комунаризму звинувачують лібералізм у сприянні неухильному поширенню в суспільстві користоловства, жадоби наживи і політичного цинізму. З плином часу ці фактори почали переважати над глибинними суспільними сторонами життя і призвели до втрати життєвих основ, духовного зубожіння і індивідуалізації суспільства.

Як аргументовано стверджує в «Індивідуалізованому суспільстві» З. Бауман, «сутність процесів у сучасному суспільстві утворює насамперед індивідуалізація і тісно пов'язана з нею фрагментація соціальної та політичної дійсності, що включає і фрагментацію соціально-політичної поведінки кожної окремої людини» [5, с. 132]. На думку З. Баумана, сучасне західне суспільство настільки індивідуалізоване, що колективні дії в ньому практично неможливі. За версією комунаристів, причина надмірної індивідуалізації суспільства зумовлена згубним впливом лібералізму.

Початок комунаризму як філософській концепції поклав цикл монографій А. Макінтайра, М. Сандела та Ч. Тейлора, який побачив світ на початку 80-х років ХХ століття. В цих дослідженнях значне місце відводилося етичній і теоретико-концептуальній критиці лібералізму. Для М. Сандела основною метою був аналіз обмеженості лібералізму при виконанні таких завдань, як формування і розвиток людської особистості, залучення людей до участі в громадському житті. А. Макінтайр дійшов висновку про нездатність

ліберального суспільства виховати в сучасній людині повагу до класичних чеснот. Ч. Тейлор висунув аргументи проти недоліків лібералізму в контексті моральної та політичної культури.

Комунітаристи (Ч. Тейлор і М. Сендел) підкреслюють, що людина є суспільною істотою, більшість особистісних характеристик якої, а також права й обов'язки сформовані соціальними відносинами. Комунітаристи вважають, що ліберальна філософія спирається на неадекватну концепцію особистості, яка трактується як щось, позбавлене всього того, що може конституювати її як особистість. На думку комунітаристів, ліберальна концепція особистості не враховує включеність людини в різноманітні суспільні практики і її навантаженість різними соціальними ролями. Цілі й цінності соціальні за своєю природою: це не просто предмет вибору індивіда – вони набувають ознак невід'ємної складової особистісної сутності: за відсутності ціннісно-цільової визначеності особистісний статус опиняється під великим знаком питання. Абсолютна автономія особистості є ілюзією; вона неможлива так само, як неможливі індивідуалістичні форми життя в суспільстві.

Теорії лібералізму, які здебільшого називають «процедурними», тлумачать суспільство добровільною асоціацією індивідів, кожен з яких наділений суверенним баченням дійсності й такі ж суверенні цілепокладаючі життєві орієнтири. Тому центральною ідеєю Ч. Тейлора стає тема втрати: ліберальне суспільство з причин переважання індивідуалізму й соціального атомізму втрачає здатність підтримувати суспільні цінності серед громадян (зокрема, патріотизм, без якого неможливе існування суспільства). Комунітаристи висувують на передній план соціальну зумовленість особистості на протиположність нічим не обмеженій свободі та асоціальної спрямованості ліберального підходу. Вони проголошують своєю метою «гармонійно розвинену» особистість, хоча це скоріше гармонія особистого та суспільного, де пріоритет останнього простежується цілком виразно [22, с. 67].

Комунітаристи стверджують, що для людини об'єктивними є тільки ті цінності, які закріплені в реаліях і звичаях її спільноти. Згідно з А. Макінтайром, важливість соціуму – в різноманітності його соціальних практик і зв'язків, у тому, що він є гарантом об'єктивності цінностей. Якщо ж джерело цінностей локалізується в особистість, а суспільство розуміється як таке, що складається з автономних індивідів, які володіють власним інтересом, то об'єктивність цінностей викликає очевидні сумніви.

В обґрунтуванні об'єктивності цінностей А. Макінтайр використовує три ключових поняття: практика, нарративна єдність людського життя, традиція. Головна його теза зводиться до твердження: «неможливо обґрунтувати мораль поза історичним і культурним контекстом». Найбільш справедливий співтовариства, на його думку, – це ті, що базуються на загальних життєвих практиках. Практика, згідно з А. Макінтайром, передбачає певний набір благ, стандартів досконалості та авторитетів. Участь у практиці означає прийняття людиною всіх стандартів, стереотипів і автоматизмів, що становлять контекст, в рамках якого оціночні судження набувають об'єктивного й раціонального обґрунтованого характеру.

Оскільки людина може брати участь у багатьох практиках, вимоги яких часто приходять у суперечність одна з одною, і оскільки жодна практика не забезпечує об'єктивно обґрунтованого й раціонального способу вирішення цих конфліктів, то А. Макінтайр вводить два інші поняття. Що стосується поняття «традиція», то його змістові параметри цілком збігаються із загальноприйнятим уявленням, а ось понятійний конструкт «нарративна єдність людського життя», з одного боку, передбачає, що наше життя – це своєрідне оповідання, в межах якого ми виступаємо водночас персонажами і авторами, а з іншого боку, означає, що саме цей оповідальний жанр надає єдності нашому життю.

Вибираючи серед конфліктуючих вимог різних практик, людина немов розповідає про своє життя і приймає рішення щодо того, в якому напрямку і в якій формі буде розвиватися її життя. Цей вибір не є довільним: він зумовлений

тим, що людина успадкувала з минулого своєї родини, міста, нації. Також на її вибір впливає те, членом яких спільнот вона є. Життя окремих людей не відокремлені одне від одного; вони включені в ширші оповідання про життя різних спільнот, членами яких вони є. Серед цих оповідань найбільш важлива роль належить традиціям, які складаються з безлічі практик і встановлюють для кожної практики її статус і значення. Ця включеність людей у традиції, власне, її забезпечує, згідно з А. Макінтайром, контекст для раціонального й об'єктивно обґрунтованого вибору цінностей.

Спочатку комунітаристи рішуче виступали проти лібералізму, проте наприкінці ХХ століття набрала популярності тенденція симбіозу комунітаризму та лібералізму, в результаті чого виник ліберальний комунітаризм.

Уіл Кімліка вважає, що в американському суспільстві ідеологія рівних можливостей є справедливою, бо вона слугує гарантією того, що «життєдіяльнісна карта» визначатиметься не так випадковими обставинами, як рішеннями, прийнятими самими людьми. Якщо в суспільстві визнається рівність можливостей, то успіх або невдача в досягненні будь-якої мети будуть залежати від людини, а не від її расової, класової чи статевої приналежності.

У. Кімліка виходить із тих міркунь, що наявність у індивідів нерівної величини соціальних благ вважається справедливим, якщо ці нерівності є результатом їх вибору і індивідуальних дій. Нерівність в аспекті природних здібностей і соціального становища є несправедливою, позаяк приналежність людини до будь-якої раси, статі, класу і володіння певними фізичними особливостями й талантами не є результатом вибору або заслуг будь-якого індивіда.

Якщо Дж. Ст. Мілль відстоював світоглядну позицію, згідно з якою ліберальні держави мають право колонізації зарубіжних країн із метою навчання останніх принципам лібералізму, то У. Кімліка визнає прийнятність поширення ліберальних цінностей лише за допомогою освіти, переконання і

фінансової підтримки. Для нього насадження лібералізму за допомогою насилля неприйнятне апіорі.

Феномен комунікативної справедливості передбачає щонайменше дві сутнісні складові. Насамперед ідеться про те, що уявлення про справедливість не може бути регламентоване чи нав'язане кимось, а має бути результатом консенсусу щодо змістових параметрів справедливості, досягнутого засобом комунікації, комунікативного процесу, комунікативних процедур тощо. Друга імперативна складова стосується поширення вимоги справедливості на дискурсивну практику, що передбачає публічність, транспарентність, демократизм комунікативного процесу, а також рівноправну участь усіх зацікавлених сторін.

Феномен комунікативної справедливості має двоєдиний сенс. По-перше, він передбачає потребу згоди щодо змісту концепту справедливості – тієї згоди, яка є результатом публічних дискурсивних практик демократичного суспільства. По-друге, феномен комунікативної справедливості пов'язаний із рівноправною участю в дискусії і прийняттям рішень усіх зацікавлених сторін, тобто зі справедливістю самих комунікативно-дискурсивних практик.

Комунікативна парадигма в особі насамперед К.-О. Апеля, Л. Вітгенштейна, Ю. Габермаса, Г.-Г. Гадамера, Дж. Остіна, П. Рікера, Р. Рорті, Дж. Серля, Ф. де Соссюра, істотно трансформувала дискурс справедливості. З позицій комунікативного підходу суспільство розуміється як різновид інтерсуб'єктивності, комунікативної діяльності особистостей, результати якої об'єктивуються в соціальних інститутах, у моральних нормах і правових структурах. Під таким кутом зору соціальний світ постає символічно структурованим світом значень.

Комунікація є процесом соціальної взаємодії, в результаті якого виникає консенсус щодо значення основних норм і цінностей, що регулюють суспільне життя. Така смислова і регламентна норма цілком поширюється і на поняття «справедливість».

Комунікативна соціальна теорія виходить з того, що використання мови є однією з найважливіших соціальних практик, оскільки саме в соціальному контексті конфліктів і угод, переговорів і аргументації народжуються, стабілізуються і змінюються структури значень. Наявність комунікативних практик стає основним показником сучасного демократичного суспільства, а висування будь-якої соціальної норми повинно піддаватися аргументативній перевірці.

У контексті комунікативної парадигми соціального знання кореляція і взаємодія істини та справедливості як фундаментальних філософських категорій постає у формі співвідношення логіки та етики. Аналіз трансцендентальної прагматики К.-О. Апеля дає підстави для висновку про те, що теоретична аргументація істини стає можливою лише за умови, якщо етика аргументації трансформує відстоювання мислителем власних думок на моральний обов'язок. Якщо етика позиціонується як рефлексія з приводу прагматичних умов можливості розуму, то з мисленням пов'язуються надії на свободу аргументації. Якщо Ю. Габермас вважає раціональність висловлювань умовою їх комунікованості, то К.-О. Апель, навпаки, вбачає в корельованості змісту суджень умову їх логічності й раціональності.

Нова теорія раціональності вважає, що істина досягається лише в процесі міжособистісної комунікації, а етичні норми істотно зумовлені принципами справедливості. Істина та справедливість сполучаються тут двоєдино: з одного боку, існує етика справедливості дискусії, а з іншого, – дискусивне середовище щодо змістових параметрів справедливості.

П. Рікер розмежовує три виміри дискурсів справедливості: телеологічний, деонтологічний та вимір справедливого як практичної мудрості в акті юридичного судження. Приміром, телеологічний рівень інтерпретації справедливого статус-кво постає перед нами як проблема морального прагнення людини до блага. Прагнення благого життя надає людському буттю морального характеру. Невід'ємною складовою прагнень благого життя є

справедливість. Моральне прагнення до благого життя проходить стадії моральної ідентичності самості, спів-буття з іншими людьми і соціального життя в умовах справедливих соціальних інститутів.

Сферу політики, яка ґрунтується на аргументації, Ю. Габермас позиціонує як деліберативну. Її фундаментальною основою є універсальна для людського роду здатність розумної комунікації. Саме комунікативний процес породжує і утверджує на рівні консенсусних норм справедливість. Інституціоналізація комунікативних практик є одним із ключових цільових орієнтирів справедливого демократичного суспільства, а справедливість набуває ознак основної мети кожного дискурсивного співтовариства.

У сучасній західній філософії можна виокремити два типи теоретичної реакції на ситуацію культурного плюралізму [70, с. 80]. Перший представлений «етикою дискурсу», в якій реабілітовані класичні філософські цінності раціональність та універсальність і робиться висновок про те, що справжньою стихією філософії, як і раніше, залишається всезагальне. «Етику дискурсу» Габермас протиставляє утилітаристській етиці блага (користі) і виходить з інтерсуб'єктивності інтерпретації категоричного імперативу. Моральні принципи й оцінки можуть і повинні, на думку Габермаса, бути предметом вільного обговорення членів вільного співтовариства. Таке обговорення він номінує «раціональним комунікативним дискурсом», чия перевага полягає в тому, що він «відкритий для всіх».

А. Макінтайр стверджує, що цінності, в тому числі й моральні, завжди суб'єктивні й локальні. Ю. Габермас, навпаки, слідом за І. Кантом виходить з можливості об'єктивної і всезагальної моралі – щоправда, консенсусна визначеність щодо остаточних відповідей на етичні запитання доволі проблематична вже хоч би з тієї причини, що інтерсуб'єктивна дискусія з цього приводу точиться в перманентному режимі й відсутні жодні передумови того, що в оглядовому майбутньому такий статус-кво зазнає істотних змін.

Етика дискурсу виходить з тих міркувань, що легітимації моральних норм на рівні соціальної практики повинно передувати їх обговорення в реальному дискурсі. На відміну від Канта, моральна теорія якого спирається на раціональну поведінку ізольованого суб'єкта, Габермас заперечує доцільність монологізму і вводить процедуру консенсусу. У пошуках і обґрунтуванні істини консенсус замінює категоричний імператив. Консенсус для Габермаса – це основа його концепції «етики дискурсу».

Однак ця теорія консенсусу викликає багато заперечень, бо дисенсус іноді навіть корисніший, ніж одностайність. Особливо це стосується наукових дискусій. А в політиці дуже часто в результаті демократичних виборів до влади приходять антидемократичні сили. Про випадковості консенсусу пише Р. Рорті, який вважає, що ми не можемо вважати істину, досягнуту спільнотою вчених, остаточною і позбавленою подальшої ревізії.

Габермас приділяє значну увагу фактичному апріорі (історично сформованому статус-кво) як передумові комунікації, як історично сформованим життєдіяльним формам конкретного комунікаційного співтовариства. Оскільки ми знаходимося перед фактом історично сформованого, існуючого в певній конкретно-історичній формі контекстуального фону комунікації, то на перший план виходить відповідальність учасників за наслідки своїх дій в умовах такого фону, такої онтологічної, аксіологічної, етичної та стереотипної «топографії».

Ключова теза К.-О. Апеля полягає в тому, що в умовах плюралістичного суспільства, коли ще не створені ідеальні умови комунікації, необхідно брати до уваги умови застосування норм спілкування. Він розрізняє конвенційну та постконвенційну мораль. В умовах конвенційної моралі застосування моральних норм може бути результатом ситуаційного рішення розуму або звичних стереотипів. Саме наявність стереотипів є ключовим інструментом застосування моральних норм в ситуації конвенційної моралі. Детермінантою формування моральних норм є соціальні умови.

На думку К.-О. Апеля, на рівні конвенційної моралі відсутній дуже важливий елемент – обговорення соціальних умов реалізації моральних норм і – в залежності від результатів обговорення – зміна цих умов [70, с. 81-82]. Це і є тим, що він називає постконвенційною мораллю. Апель наполягає на можливості деяких базисних етичних норм, які повинен визнавати кожен, що вступає в ситуацію аргументації. Він вважає, що комунікація неможлива в принципі за відсутності етики комунікації: етика консенсусної комунікації лежить в основі будь-якої іншої комунікації.

3.3. Інтерпретаційне середовище справедливості

На справедливість цілком поширюються такі специфічні ознаки гуманітарного типу знання, як: а) інтерпретативність; б) діалогічність (Михайло Бахтін аргументовано довів, що математичні науки використовують винятково монологічний тип знання, натомість гуманітарні – здебільшого діалогічний); в) критичність; г) аксіологічність; д) телеологічність. Основне покликання інтерпретації полягає в тому, щоб у частковому і партикулярному виявити те загальне, логічне й закономірне, яке Карл Густав Гемпель назвав «інтерпретаційними системами», а Рудольф Карнап – «правилами відповідності».

Неоднозначність інтерпретаційних вердиктів із приводу справедливості зумовлена тим, що «кожна структура буття призводить до корелятивно адекватної його інтерпретації» [46, с. 73]. Проаналізувавши історичну аритмію художнього процесу, Георг Гегель сформулював закон нерівномірного розвитку видів мистецтва, сутність якого полягає в історичній мінливості ієрархії значущості видів мистецтва: на різних етапах історичного розвитку Абсолютний дух знаходить адекватним рівню свого розвитку той чи інший вид художньої творчості як спосіб самопізнання. У контексті зазначеного дослідницького підходу цілком коректною та інтерпретаційно ефективною

виявиться аналогія із сукупністю герменевтичних засобів, які оперують справедливістю.

Для суспільної науки сучасного формату ключового значення часто набуває з'ясування не дійсного (здійсненого), а можливого (потенційно-ймовірнісного, вірогіднісного, евентуального) справедливісного формату. Якщо дійсний аспект буття справедливості володіє лише констатаційно-статичною і статистичною інструментальністю, то можливий дає змогу виявити корельованість явищ, корелятивних справедливості з відповідними чинниками суспільної дійсності, а також логіку й закономірність суспільного функціонування феноменології справедливості, що при зважуванні на терезах наукової значущості має значно вищий статус операційно-інструментальної ефективності, перспективності, креативності й евристичності. Тільки так можна забезпечити рівень дослідницької генералізації, який відповідатиме високим науковим критеріям. З огляду на цю обставину прискіпливої уваги потребує ретельний аналіз усіх чинників, які за тих чи інших обставин і в той чи інший спосіб визначають відповідний формат буття справедливості.

Філософія має опікуватися граничними, метафізичними питаннями й проблемами. Разом з тим ігнорування конкретної багатоманітності життя неприпустиме, оскільки в такому випадку критерії оцінок набувають надто споглядальних, умовних і необ'єктивних ознак, аби відповідати жорстким вимогам аргументаційної переконливості та наукової коректності. Наведений методологічний підхід доцільно поширити на фактори, що визначають конкретно-історичний герменевтичний статус справедливості [95, с. 183].

Іншими словами, формулюючи дослідницьке завдання як намір проаналізувати рефлексійні закономірності смислотворення, символічну природу, ментальну контекстуальність, аргументаційну переконливість та каузальність інтерпретаційних особливостей справедливості, разом з тим не слід оминати увагою хоч і менш значущі, проте цілком об'єктивні, атрибутивні

й навіть імперативні фактори герменевтичного висвітлення справедливої буттєвості.

Аби гідно впоратися з цим завданням, варто залучити якомога більшу кількість дослідницьких засобів, які з когнітивної точки зору виявляють сутнісні аспекти дискретності та неперервності справедливості, її динаміки та статички, дійсності та евентуальності. Іншими словами, треба ефективно використати інтерпретаційний потенціал такої рефлексійної тріади тлумачень: *асерторичні* (стосуються дійсності), *аподиктичні* (оперують категоріями необхідності), *проблематичні* (зауважують вірогідність тієї чи іншої можливості).

Необхідно також наполягати на трьох дослідницьких толераціях: смисловій, ціннісній та пропозиційній. Йдеться про методологічні підходи, котрі лише у взаємодоповненні дають можливість розраховувати на обґрунтованість концептуалістики. З'ясування природи засобів, які організують інтерпретацію справедливості в цілісну систему, виявляється можливим за умов умілого поєднання широкого діапазону дослідницького інструментарію, а саме: розгляду справедливості в *згорнутому* (*implicite*) та *розгорнутому* (*explicite*) вигляді, застосування засобів *феноменологічного* (статично-описового) та *континуального* (становлення) методів, використання потенціалу *діалектичного* (витлумачує внутрішній логічний взаємозв'язок) та *історичного* (констатує певну хронологію, послідовність, скерованість) методів.

Очевидним залишається факт інтерпретаційної суперечливості та резонансності дефінітивних розбіжностей справедливості. Поль Рікер писав, що нестача дефініцій живить інтелектуальну непевність, проте надлишок дефініцій насправді ще гірший, оскільки надає такій непевності ознак загострено драматичних. Дефінітивний анархізм із приводу явищ справедливої етіології, посилений епатажною суперечливістю тлумачень і недоречною за таких обставин моралізаторсько-дидактичною тональністю, наочно ілюструє другий випадок, змальований Рікером. Зрештою, дефінітивна неостаточність

інтерпретаційних тлумачень справедливості не є чимось екстраординарним, адже суперечливість дефініцій у гуманітарній сфері – явище поширене й звичне. У принципі, в цьому нема нічого підступного чи загрозового для науки – навпаки: відмінності дефінітивних контурів не дають заснути гуманітарному сумлінню, повсякчас скеровуючи думку в напрямку конкретизації точки зору все вищого гатунку.

Втім, маємо визнати: суперечливість дефініцій набула неприродних, гіпертрофованих ознак. Вона завела науково коректне оперування проблематикою в глухий кут, у який є безліч входів, проте немає жодного виходу. Трагікомічне становище ускладнюється ще й тією обставиною, що сторони дефінітивних суперечок звинувачують одна одну в зраді деяких хоч і неверифікованих, однак, на їхнє переконання, фундаментальних істин. Це робить неможливим метод наукового дискурсу, переводить його в площину квазінаукових прокламацій. Розблокування такої безвиході саме на часі [97, с. 46].

Справжню причину неспівпадіння, розбіжності й суперечливості дефінітивних параметрів справедливості варто шукати, по-перше, в складній структурі її природи, а по-друге, в антиномічності її понятійного конструкту [98, с. 201]. Втім, правду кажучи, йдеться про одне й те ж, оскільки багатофакторність і поліаспектність ідеологічної буттєвості значною мірою якраз і визначає антиномічні протиріччя між кількома положеннями, кожне з яких формально є легітимним з точки зору логіки та функціональності справедливості. Античні греки йменували такий феномен *апейроном*, тобто невизначеністю як поєднанням певних суперечностей і протилежних тлумачень.

Навколишній світ характеризується не лише об'єктивною, а й суб'єктивною фактичністю. В об'єктивній фазі він – автономна, відчужена від людини реальність, «баластова даність» (Юрген Габермас) і/або «негативна діалектика» (Теодор Адорно). Для індивіда – одиничного чи масового (соціуму)

– навколишній світ набуває ознак актуального інтерактивного фактора лише тоді, коли вдається подолати автономію і відчуження світу, провести його крізь лабіринти людської суб'єктивності, визначити себе в своєму існуванні (екзистенції) щодо нього. Іншими словами, тільки будучи пережитим і проінтерпретованим, пропущеним крізь призму певної системи смислових, аксіологічних та телеологічних координат, світ набуває для людини, по-перше, фактичного, а по-друге, актуального значення.

Оцінюючи ступінь поширеності інтерпретації, слід визнати, що вона – атрибутивна ознака індивідуальної і соціальної буттєвості, універсальний принцип функціонування всіх мислячих істот. До типово інтерпретативних сфер буттєвості відносять філософію, яку часто визначають саме як *ars conjecturalis* (мистецтво тлумачення – лат.), метод споглядання та інтерпретації істини (ієрархії істин) засобом філософської рефлексії, концептуалістики, парадигматики тощо. Безперечно, філософія завжди була, є і буде інтерпретацією – якщо не головним чином, то принаймні значною мірою. Інколи в якості герменевтичних виокремлюють навіть сегменти філософії: наприклад, Пауль Тілліх називав екзистенціалізм «інтерпретаційною онтологією тривоги».

Виразний інтерпретаційний формат притаманний також релігійній концептуалістиці: зокрема, Біблія є класичною інтерпретацією певної ціннісно-інтелектуальної традиції. Навіть для астрології герменевтична складова має неабияке значення, оскільки йдеться першочергово про інтерпретацію (діагностику) долі. Типово інтерпретаційними дисциплінами є також історія та психоаналіз. Звичайно, радіус інтерпретаційної дії зазначених когнітивних сегментів обмежений рамками їхніх дослідницьких інтересів та інструментальних можливостей. Що стосується дослідницької інтенційності, то вона полягає в розкритті чітко окреслених аспектів дослідження. Натомість інтерпретаційний потенціал герменевтики не зводиться до конкретного аспекту (сукупності аспектів) дослідницької проблематики, а знаходиться ніби над

усіма ними, виконуючи функцію своєрідної інтерпретації інтерпретацій, методології інтерпретацій.

Як помітив Вільфредо Парето, «тлумачення фактів визначається почуттями, бажаннями, забобонами й інтересами, які зазвичай непомітно для людини мотивують її дії. Саме таким чином народжуються продукти думки, що йменуються *дериватами*» [100, с. 12].

Іншими словами, деривати – це своєрідні виправдання, які люди винаходять постфактум, аби зроблені ними вчинки здавалися природними, логічними, розумними й справедливими. Парето поглибив цю проблематику в «Трактаті загальної соціології» («Le Traite de sociologie generale». Paris, 1933). Він акцентував увагу на двох основних поняттях: залишках (*residue*) – почуттях та афектах, надійно інтегрованих у саму природу людини, та дериватах (*derivazioni*) – інтелектуальних системах захисту й маскуванню ірраціональних пристрастей, фобій, прагнень тощо. Згідно з Парето, деривати – це переважно вербальні засоби виправдання, покликані підвести логічний фундамент і смисл під ті дії та наміри індивіда, які насправді є алогічними, тому не підлягають раціональному осмисленню. Хоча людина часто буває істотою нерозсудливою, проте зазвичай вона намагається нав'язати про себе протилежне враження.

Альфред Адлер зауважив, що «будь-який факт життєвого досвіду підлягає тлумаченню під різними кутами зору, тому так важко знайти двох людей, які зробили б однакові висновки з однієї події. З огляду на цю обставину ми не завжди засвоюємо уроки досвіду належним чином. Тому ставати старшим – не обов'язково ставати мудрішим: ми прагнемо уникати труднощів або намагаємось сформулювати філософське ставлення до них, однак характер нашої поведінки не змінюється» [1, с. 12]. Отже, людина завжди використовує свій життєвий досвід, по-перше, *суб'єктивно*, а по-друге, *вибірково*, викладаючи його окремі частини у власну, лише їй притаманну мозаїку життєвих уявлень, орієнтирів і стереотипів, накладаючи фарби цього

досвіду на полотно оригінального життєвого стилю, світогляду та цілепокладання.

Якщо інтерпретація в цілому – це витлумачення сукупності значень (смислів), уособлених об'єктом, явищем чи судженням, то сутнісні параметри, акценти й наголоси інтерпретації значною мірою детерміновані соціокультурним досвідом суб'єкта екзегетичної процедури, особливостями й пріоритетами його індивідуального формату. Аналогічне твердження виявиться справедливим також щодо експлікації – детального розкриття, оцінки і пояснення сутності предмета або явища, процесу або тенденції в їхній принциповій і неподільній єдності. Під цим кутом зору експлікація набуває ознак інструментального сегмента інтерпретації.

Саме з дослідницьким потенціалом експлікації пов'язуються надії на ідеацію – первинний метод пізнання і сприйняття ідей, інтуїтивно-споглядальне осягнення сутності предмета, на підставі чого суб'єкт формулює ідеї та поняття. Здебільшого ідеації протиставляють індукцію, дедукцію та інші методи абстрагування, котрі використовуються емпіричними дисциплінами. Однак з точки зору дослідницьких перспектив було б доцільніше ці методи не протиставляти ідеації, а вважати інструментальним продовженням, оскільки разом вони взаємодоповнюють один одного, генерують значно потужніший дослідницький потенціал, аніж поодинці.

Експлікаційний вердикт щодо об'єкта дослідження можливий лише як результат оцінювання – встановлення відповідності властивостей оцінюваного предмета в системі значущих для суб'єкта орієнтирів. Міру значущості орієнтирів визначають критерії – засоби оцінки, властивості, на підставі яких відбувається визначення, порівняння, класифікація тощо. Під пізнавальним кутом зору критерії виявляються засобом, підставою для висновків щодо міри істинності твердження. Якщо оцінка стосується складноструктурованого, системного феномена, то в ідеалі вона має сформулювати не просто твердження на підставі надійного критерію, а парадигму – сукупність переконань,

взаємозалежних аксіом і постулатів, котрі слугують визначенню, унормуванню, орієнтуванню і скеруванню об'єкта дослідження та засобів його осягнення.

У вузькому розумінні екзегетика (від грецьк. *exegeōtai* – витлумачує) є невід'ємною складовою частиною фундаментальної теології, яка інтерпретує Одрокровення. Деколи її подають як дисципліну, що забезпечує вичерпне розуміння тексту – не лише його поверхово-вербальну форму, а й внутрішню сутність, інтенцію, перспективу. У широкому сенсі екзегетика окреслює парадигмальні принципи й нормативи інтерпретації будь-якого аспекта буття. У цьому розумінні вона споріднена з герменевтикою. Інша інтелектуальна традиція закріплює за екзегетикою функцію витлумачення сакральних та езотеричних феноменів, а за герменевтикою – інтерпретацію профанних (буденних) та екзотеричних аспектів дійсності.

Герменевтика (від грецьк. – *hermeneutikē* – тлумачення) означає послідовне здійснення інтерпретації. У такому сенсі будь-яка інтерпретативна процедура набуває герменевтичних ознаки. У перекладі з латині інтерпретація означає посередництво, відповідність між суб'єктом та тим, на кого скеровано розуміння (об'єкт, ідеал тощо). Сучасна філософія витлумачує герменевтику теорією інтерпретації, вченням про розуміння смислу. Етимологічно герменевтика пов'язана з іменем Гермеса – міфологічного посланця олімпійських богів. Передаючи думки і розпорядження богів людям, Гермес був зобов'язаний витлумачувати їх, підганяючи під можливості, стереотипи й особливості розуміння людей. Таким чином, герменевтика – це обов'язково певна трансформація смислів, адаптація смислу одних конкретно-історичних умов до смислових реалій (закономірностей, нормативістики) інших конкретно-історичних обставин. Внаслідок цієї процедури смисл набуває трансісторичного, трансперсонального і транскультурного значення.

Герменевтика є інтерпретацією, а інтерпретація поясненням, роз'ясненням, витлумаченням, наданням смислової визначеності. Георг Гадамер у книзі «Істина та метод» (1960) здійснив герменевтичний аналіз під

кутом зору зближення смислових об'єктів об'єкта (подій, фактів) та суб'єкта тлумачення (того, хто тлумачить). Він зазначив, що герменевтика виконує надзвичайно важливу інструментальну функцію: виявляє нюанси, тональність, відтінки смислів, демістифікуючи їх, встановлюючи сутність, логіку й закономірності їхнього взаємозв'язку та взаємозалежності.

Герменевтика – це зусилля, скеровані на засвоєння і присвоєння смислу. Завдяки їй здійснюється перехід від абстрактної до конкретної рефлексії, до виявлення сутнісних ознак смислу, зашифрованого в символі. Між іншим, Вільгельм Дільтей пропонував сприймати культуру насамперед як коло смислів, а філософські поняття і категорії – як засоби рубрикації, структуризації символів. Що ж стосується смислу більшості символічних явищ (починаючи з окремого слова й закінчуючи розлогими ідейно-світоглядними системами), то ап'юрі він нейтральний, а апостеріюрі зумовлений особливостями практичного застосування. Отже, у переважній більшості випадків символічні явища не є ні позитивними, ні негативними – тими чи іншими їх робить лише праксеологічний рівень їхнього втілення. Як іронічно зауважив Річард Рорті, ця особливість дозволяє зробити висновки не стільки про об'єкти інтерпретації, скільки про інтерпретаторів.

Герменевтика, інтерпретація, тлумачення й смислотворення буттєвої процесуальності передують будь-якому типові людської діяльності – відтак, є своєрідним прологом, детермінативним прототипом, універсальним інструментом людської функціональності. Процес пізнання та інтерпретації розгортається за принципом *a realibus ad realiora* (від реального до реальнішого – лат.) – тобто в напрямку від самоочевидностей до очевидностей, від очевидностей до очевидностей першого (другого, третього і т. д.) порядку, від очевидностей енного порядку до гіпотез і припущень, які, в свою чергу, підлягають доведенню (безпосереднього, опосередкованого або симбіотичного типу).

Термін герменевтика започаткував Аристотель у трактаті «Про тлумачення». До широкого ж філософського вжитку герменевтика була інкорпорована в часи раннього німецького романтизму. Відомий діяч тієї епохи Фрідріх Шлейєрмахер (1768 – 1834) тлумачив герменевтику передовсім як мистецтво розуміння чужої індивідуальності – «Іншого». На його переконання, предметом герменевтики мають бути аспекти сутнісного відтворення, які окреслюють індивідуальність інтерпретованого об'єкта рельєфно, випукло, вичерпно. Шлейєрмахер наполягав, що в ідеалі герменевтика повинна розуміти автора більше, ніж той розуміє себе сам.

Як метод історичної інтерпретації герменевтика розроблялася засновником школи історії духу (історії ідей) Вільгельмом Дільтеєм (1833 – 1911). Він вважав поняття життя основним у системі культурно-історичних реалій. Завдання ж філософії, на його думку, полягає в тому, аби досягнути життєву унікальність, виходячи з неї самої. Розуміння в даному контексті виявляється механізмом безпосереднього досягнення певної духовної цілісності, інтегрованого переживання життєвої тотальності – чимось на кшталт інтуїтивного проникнення в життєву феноменологію, спонтанність, стихію тощо.

Герменевтика є напрямком філософії, у якому розуміння визнається необхідною умовою успішного оперування буттям. Інтегральними складовими герменевтики Георг Гадамер вважав розуміння, витлумачення і застосування. При цьому основною теоретико-праксеологічною проблемою є аспект застосування (Anwendung): будь-яке розуміння містить застосування (пристосування) тексту до відповідної конкретно-історичної дійсності. Отже, розуміння є не лише продуктивним, а й репродуктивним відношенням, яке передбачає плюралізм інтерпретації.

Найчастіше Майстер Екхарт вживав термін *intelligere* в сенсі розуміння, бажання зрозуміти, прагнення до розуміння. Природно, ці якості й визначили субстанційно-критеріальні ознаки явища інтелігентності. Що ж стосується

взаємозв'язку наявної даності (Verfügbarkeit) та розуміння, то він встановлюється у сфері суб'єктивного розуму. Як зазначав Іван Ільїн, «знання не може відбутися інакше, ніж у формі своєрідного поєднання суб'єкта з об'єктом. Відсутність об'єкта робить знання позбавленим предметного змісту, тобто безпредметно-невизначеним, а в сенсі істини взагалі безплідним станом душі, незнанням. Відсутність суб'єкта залишить предметний зміст суб'єктивно невикористаним, неосягненим, непомисленим, себто непізнаним. Для того, аби знання відбулося, необхідно, щоб зміст об'єкта вступив у пізнавальні межі суб'єкта, адже знання – це різновид володіння» [27, с. 167].

Згідно з Вільгельмом Дільтеєм, розуміння субстанційно протистоїть методу пояснення, який найчастіше застосовується в науках про природу, де суб'єкт дослідження вдається до розумових доказів. Розуміння власного внутрішнього світу досягається шляхом інтроспекції, самоспостереження, рефлексії; розуміння ж «чужого світу» здійснюється методом вживання, співпереживання, вчуття. Щодо культури та історії розуміння набуває ознак інтерпретації, герменевтики. На думку Дільтея, фундамент герменевтики формує «розуміюча психологія», функціональна особливість якої полягає у безпосередньому осягненні душевно-духовного життя індивіда.

Між іншим, порівняння інтерпретаційного типу мислення зі своєрідним сонячним мікроскопом для філософії є не лише образним, а й науково коректним, перспективним і креативним. Головне завдання дослідника, який користується таким пристроєм, полягає в тому, щоб не лише виявити на сонці плями, а й з'ясувати сутнісні ознаки променів – тих ідей, концептів і стратегем, котрі мають для становлення людства вирішальне значення. Під цим кутом зору важливим дослідницьким завданням є співвідношення між розумінням та інтерпретацією.

Як зазначав Поль Рікер, розуміння – це мистецтво осягнення сутності зовнішніх (перетворених) форм змісту (мови, жестів, інтонацій, акцентів тощо). Мета розуміння полягає у здійсненні переходу від таких зовнішніх форм до

самої інтенції знаку, тобто до його внутрішнього (природного, генеалогічного) змісту. Досить поширеною є точка зору Рікера, згідно з якою розуміння – це загальне проникнення на змістовний рівень іншої свідомості засобом рефлексії над її знаковим вираженням, а інтерпретація – аспект розуміння, котрий оперує знаками, відтворює розуміння у знаковій формі.

Втім, більшість дослідників, які оперують герменевтичною проблематикою, не вважають за доцільне розмежовувати розуміння та інтерпретацію так; вони віддають перевагу версії, згідно з якою розуміння уподібнюється розумовому, ментальному осягненню певної буттєвості, а інтерпретація – витлумаченню такого осягнення, застосуванню аналітично-аргументаційного інструментарію з метою доведення автентичності свого тлумачення фактам дійсності [88, с. 654].

Варто визнати, що наведена версія співвідношення розуміння/інтерпретації є дещо ефективнішим дослідницьким засобом, аніж версія, запропонована Полем Рікером.

У будь-якому разі до істотних ознак розуміння зараховують такі:

- 1) створення адекватного поняття про предмет, оволодіння смислом предмета;
- 2) спроможність осягнути значення чого-небудь, а також досягнутий завдяки цьому результат у переконливо витлумаченій формі;
- 3) впевненість у адекватності уявлень про зміст об'єкта;
- 4) стан суб'єкта, який дає йому відчуття співвіднесеності досліджуваного об'єкта з прийнятою суб'єктом системою значущих орієнтирів.

Наступним дослідницьким кроком після типів, принципів та характерних особливостей інтерпретації доцільно виокремити ступінь кореляції між розумінням та герменевтикою. Фрідріх Шлейєрмахер уперше визначив герменевтику як загальну теорію розуміння, конституюючи розуміння в якості визначальної процедури герменевтичного акту. Він слушно наполягав на думці, що слово за своєю природою є багатозначним, а тому зрозуміти його можна

лише через контекст. Вільгельм Дільтей поглибив думку свого попередника зауваживши: розуміння слова залежить не лише від контексту, а й від життєвої ситуації, за якої сприймається як весь текст, так і окреме слово. Мартін Гайдеггер також доклав чимало зусиль у зазначеному напрямку. На його думку, розуміння – це взагалі головний модус людської свідомості, який наскрізь просякнутий перспективізмом, побудовою проєкцій у майбутнє, розкриттям не тільки й не стільки поверхової фактичності, скільки реального потенціалу буття. Поза цими умовами ніяке розуміння неможливе в принципі.

Витлумачуючи сутність герменевтичної феноменології, Мартін Гайдеггер підкреслював, що розуміння не передує життю і не слідує за ним: людина живе, розуміючи. Таким чином, розуміння – це надзвичайно важливий, атрибутивний, імперативний спосіб існування людини. Кожен вчинок, думка та почуття індивіда кристалізують розуміння його власного буття-в-світі (життя). Точку зору Гайдеггера підтримав і деталізував Альфред Адлер: «Категоричні детерміністи, які вважають кожную людську дію процесом, що складається з причини та наслідку, не дуже далекі від істини. Однак якщо схильність до самопізнання та самокритики функціонує в досконалому режимі, то слід визнати: причини можуть змінюватися, а результати досвіду – набувати зовсім іншої цінності. Спроможність пізнавати себе зростає разом із підвищенням нашої здатності розуміти причини наших дій і динаміку нашої душі. Варто осягнути це – і ви перетворитесь на зовсім іншу людину. Ви більше не зможете ухилитися від наслідків цього знання» [1, с. 15-16].

Твердження, які здаються такими, що заслуговують на довіру незалежно від будь-яких *pro et contra*, Бертран Рассел назвав *базисними судженнями*. Втім, Готлоб Фреге мав рацію: у розвиненій мові немає жодного слова чи знака, чиєю функцією є тривіальна констатація чогось, без жодних підтекстуальних, контекстуальних та конотативних смислових додатків. Проблема загострюється тією обставиною, що, як стверджує холістський підхід, завжди існуватимуть теорії інтерпретації, котрі пропонуватимуть однаково (приблизно однаково)

задовільну пояснювальну версію (перспективу). Цей феномен Дональд Девідсон назвав невизначеністю перекладу.

Незалежність буквального значення висловлювання від його прихованої мети – явище для мови не випадкове: воно – її сутнісний атрибут. Дональд Девідсон назвав цю властивість принципом автономії значення. Він пропонував включити формальну структуру теорії значення (котру запозичив з теорії істини Альфреда Тарського) у загальну теорію інтерпретації, основи якої перейняв у Дена Куайна.

Найвидатніший після Фрідріха Шлейєрмахера теоретик герменевтики Вільгельм Дільтеєм наполягав: процедура розуміння виявляється можливою завдяки спроможності свідомості проникати на змістовний рівень іншої свідомості не безпосередньо, тобто методом «переживання» (*re-vivre*), а опосередковано, шляхом відтворення внутрішнього смислу засобом аналізу та порівняння зовнішньої знакової форми. Як наслідок, індивід має справу не з внутрішніми (автентичними), а із зовнішніми (перетвореними засобами мови, ритмомелодики, жестів, інтонацій тощо) формами об'єкта дослідження.

Будучи символічно опосередкованою, людська діяльність слугує об'єктом здійснення інтерпретаційних процедур. Власне кажучи, саме інтерпретація і конститує будь-який діяльнісний акт. До типів інтерпретації слід віднести, зокрема, такі:

- а) *езотеричну/екзотеричну* (буквальну);
- б) *адекватну/неадекватну* (міра адекватності інтерпретації визначається ступенем її відповідності реаліям дійсності);
- в) *іманентну/контекстуальну*: іманентна виключає будь-яку «зовнішню» (історичну, символічну, міфологічну, генетичну, алегоричну та іншу) інтерпретацію, а контекстуальна заперечує ефективність тлумачення об'єкта, виходячи з нього самого, наполягаючи на його обов'язковому розгляді в контексті «ієрархії взаємозалежності» – тих контекстів, які детермінують саме цей формат об'єкта, а не якийсь інший;

г) *за типом знання*: наукова, філософська, ідеологічна, мистецька, міфологічна, релігійна тощо (наприклад, Людвіг ван Бетховен інтерпретував музику як «відвертість мови», наполягаючи, що «тільки вона може передати ідею без втрат для змісту»). Зрозуміло, кожен тип знання вважає свій інтерпретаційний ресурс максимально ефективним, наполягаючи на неістотності, поверховості чи неефективності інших методів інтерпретації;

д) *неоригінальна/оригінальна/ексцентрична*. *Неоригінальна інтерпретація* найбільш поширена: всім відомо, що існує принципова відмінність між граматичним віршуванням та справжньою поезією. Щось подібне маємо і у випадку з філософією: тут також є сотні «ремісників», які переконливо витлумачають переваги тієї чи іншої системи світобачення, однак не можуть запропонувати нічого оригінально-філософського, оскільки є людьми-функціями чи людьми-ремісниками, а не людьми-митцями.

На протипагу їм існують одиниці філософів від Бога, які не витрачають дорогоцінний час швидкоплинного життя на переспівування чужих сенсожиттєвих пісень, а вибудовують власні світоглядні вежі, котрі комусь не подобаються, проте ніхто не наважиться зробити закид, що це – пусте заняття. Невід'ємним атрибутом, неусувною ознакою кожної оригінальної інтерпретації є контрадикційність зовнішніх оцінок: здебільшого вони виявляються одночасно предметом як шанування, так і об'єктом жорсткої критики. Своєрідність інтерпретації зазвичай робить неможливою індіферентну реакцію на неї, поляризуючи точки зору з приводу її феномена.

У часи німецького романтизму основна проблема герменевтики зводилася до такої дослідницької інтриги: яким чином індивідуальність може виявитися предметом загальнозначущого об'єктивного пізнання, якщо вона пропускається крізь призму чужого унікального життя, котре використовується як засіб інтерпретації та формування когнітивного масиву універсалістської значущості. Саме цим дослідницьким шляхом пішов Едмунд Гуссерль, підкреслюючи, що під час будь-якого теоретико-інтерпретаційного оперування

чужою культурою необхідно опанувати і засвоїти на екзистенційному рівні «життєвий світ» такої культури, треба «вжитися» в нього, «прорости» в ньому, «побачити світ очима цієї культури», бо тільки таким чином можна досягнути смислу, призначення і цілепокладання її імперативів, пріоритетів, ритуалів тощо.

Згідно з Мартіном Гайдеггером, герменевтична проблематика є сферою аналітики. Завдання останньої полягає в побудові універсальної герменевтики, застосовуючи аналітику Dasein. Гайдеггер започаткував «герменевтичну феноменологію», в якій розуміння виявляється первинною субстанційною формою людського типу буття. Оскільки розуміння та інтерпретація визначають інструментарій людської життєдіяльності, оскільки філософія набуває ознак герменевтичної інтерпретації буття. Більше того, якщо життя – це перманентна й тотальна інтерпретація, а філософія – інтерпретація сутнісних аспектів і факторів життя, то, таким чином, філософія набуває ознак інтерпретації інтерпретацій, метаінтерпретації.

Подальшу розробку цієї проблеми здійснив учень Мартіна Гайдеггера Георг Гадамер, який тлумачив герменевтику в розширеному форматі – як учення про буття, онтологію і теорію пізнання. Гадамер надав герменевтиці універсального значення, закріпивши за проблемою розуміння статус субстанційної сутності філософії. З точки зору герменевтики предметом філософії знання є світ людини як сфера людського спілкування – саме в цьому секторі буттєвості створюються визначальні цінності та формуються ідейні, цільові, концептуальні, парадигмальні й інші детермінанти життєдіяльності.

Дещо інший кут зору запропонував Чарльз Пірс. Він наголошував, що герменевтика – насамперед і головним чином – функціонує в режимі розсекречування універсуму знаків, знакових і символічних систем. Її основне інструментальне призначення – бути дешифратором тотально символізованої індивідуальної та соціальної буттєвості. Тут напрошується аналогія з гематрією – частиною Каббали, котра є одним із трьох методів розкриття потаємного смислу слова, записаного івритом. Наш світ схожий на DVD-фільм, дивлячись

який важко збагнути, що кінострічка насправді записана на диску двома цифрами – нулем та одиницею. За версією гематрії, внутрішня сутність життя так само записана цифрами, які співвідносяться з літерами алфавіту.

Для дослідника важливим і резонансним фактором залишається герменевтична компетенція. Її проблемна особливість полягає у відсутності трансісторичних параметрів (критеріїв). Що ж стосується параметрів конкретно-історичних, то їх ефективність вичерпується функціонально-інструментальними можливостями конкретної епохи. З цього приводу Ніцше оприлюднив провокативну рефлексію: «Неможливість провести остаточне й вичерпне тлумачення світу, на яке були витрачені грандіозні зусилля, викликає єретичну підозру: а чи не хибні всі тлумачення світу?» [50, с. 35].

До ще одного ракурсу привернув увагу Теодор Лессінг. Йдеться про співвідношення і функціонально-інструментальне протистояння розуміння та креативності (творчого начала в людській буттєвості). Якщо креативності притаманні активність і динамізм, то розумінню – пасивність і статичність. Така субстанційна відмінність, на переконання Лессінга, призводить до того, що розуміння неухильно підтинає, збіднює потенціал творчої спонтанності, внаслідок чого дерево креативності чахне і всихає.

Не менш продуктивним варто визнати порівняння творчих інтенцій людини з крилами, а розуміння – з тягарем, прив'язаним до них. Лессінг з цього приводу зазначав: «Створюється враження, ніби найвища сила людини, творчість, насправді протистоїть іншій його силі, розумінню. Це пояснює, чому усвідомлений смисл міфів перетворює провидців людства на сліпців, а ті, хто зазирнув за покрову саїської богині, «вмирають без діянь і нащадків». Видатний знавець людських душ Нового часу відтворив цей конфлікт сучасної людини в геніальному образі Гамлета – людини великої сили волі, яка маскує хворобою духу справжній душевний розлад і справляє враження божевільного лише з метою не діяти, тоді як його справжнє божевілля втілює в собі абулію –

душевний стан, за якого рефлектуючий індивід володіє стількома можливостями діяти, що не наважується на жодну з них» [38, с. 403].

Представники загальної семантики і конвенціоналізму стверджують: більшість потрясінь в інтелектуальній сфері суспільства – це результат неправильного тлумачення мовних явищ. Такий висновок пояснюється тим, що суспільне буття – переважно вербальна конструкція, в якій мають значення лише ті слова, котрі володіють відповідним референтом, тобто одиничним чуттєвим актом, позначуваним словами. Цю точку зору цілком поділяв і Анрі Бергсон, запропонувавши таку герменевтичну максиму: достовірно сформулювати проблему – це наполовину розв'язати її. Подібну думку висловлював і Пауль Тілліх: «Там, де питання ставиться з граничною відвертістю, уважному спостерігачу цілком до снаги знайти відповідь» [103, с. 26].

Слід зазначити, що не існує універсальної ієрархії ефективності способів інтерпретації: в одних випадках ефективними виявляються одні, в інших – інші. Як зазначав Фрідріх Ніцше, «головним засобом для полегшення життя є ідеалізація всіх його подій; потрібно лишень достеменно усвідомити, що значить ідеалізувати. Художник вимагає, щоб глядач не дивився надто точно і прискіпливо; він пропонує йому відійти на певну відстань, аби спостерігати звідти; він змушений передбачати певну віддаль спостерігача від картини; більше того, він повинен враховувати певну гостроту зору спостерігача. Отже, кожен, хто намагається ідеалізувати своє життя, повинен відганяти свій погляд на певну дистанцію» [54, с. 388].

В інтерпретації справедливості, в осягненні її креативного, евристичного потенціалу має значення якраз віддаль, кут зору, під яким пропонується сформулювати враження про дійсність. Звичайно, такий ракурс виявиться лише одним із багатьох можливих – реальних чи вірогідних (імовірних, евентуальних). У цьому його недолік і водночас велика перевага, унікальність. А що стосується герменевтики, то вона покликана рефлектувати з нагоди

унікальності, а не розтринькувати свої ресурси на констатацію банальностей різних аспектів справедливої дійсності.

Конрад Лоренц слушно зауважив: «Так само, як тріумфальний крик істотно впливає на соціальну структуру сірих гусей і навіть панує над нею, спонука до натхненного вступу в бій значною мірою визначає соціальну та політичну структуру людства. Людство не тому войовниче та агресивне, що розділене на партії, котрі протистоять одна одній; воно структуроване саме таким чином тому, що це створює дратівливу ситуацію, необхідну для розрядки соціальної агресії» [40, с. 232].

Можна як завгодно довго й наполегливо констатувати, що «спонука до натхненного вступу в бій» – це «викривлена», «спотворена» чи навіть «збочена» пропозиційність, однак оскільки вона все-таки «значною мірою визначає соціальну та політичну структуру людства», то, по-перше, з нею варто рахуватися, а по-друге, її слід сприймати головним чином під кутом зору соціального перспективізму. Інтерпретація, яка враховує зазначені аспекти, має необхідні передумови виявитися ефективною, продуктивною і креативною; інтерпретація ж, яка ігнорує зазначені фактори, апріорі є поверховою, неістотною і неефективною.

Методологічно перспективною варто визнати тезу про те, що кут зору на інтерпретацію справедливості завжди є своєрідною відповіддю на певні суспільнозначущі запитання. З цією думкою варто погодитись, адже змістовність будь-якої інтерпретації розгортається у формі відповідей на деякі нехай і несформульовані, проте обов'язково наявні, актуальні, визначальні запитання, які є чимось на кшталт тіні батька Гамлета: з одного боку, це – нібито лише тінь, незримий контекст, а з іншого, – реальний фактор прийняття багатьох рішень, структуризації відносин і т. ін.

Герменевтична складова оптимізації дослідження справедливості володіє значним потенціалом. Наприклад, представники філософського структуралізму Клод Леві-Стросс та Фердинанд де Соссюр висунули в якості необхідної таку

послідовність процедур наукового аналізу: 1) змалювання об'єкта таким, яким він є; 2) виявлення інваріантних, усталених зв'язків; 3) побудова абстрактної моделі об'єкта; 4) структуризація динамічної моделі, включаючи генезис і прогноз майбутнього. Зауважимо: наведений перелік дослідницьких зусиль цілком придатний для ефективного оперування проблематикою справедливості. Між іншим, з точки зору герменевтики ідеальна модель справедливості подібна до ідеальної моделі кожної наукової праці: вона також передбачає структуризацію об'єктивних, системно організованих і обґрунтованих знань. Крім власне наукових чеснот, справедливість володіє ще й яскраво вираженою алармістською складовою – містить відверті чи приховані заклики, спонуки, ініціативи, меморандуми тощо.

Логіка оптимізації дослідження справедливості коректно з'ясовується крізь призму феноменології, тобто в послідовності таких процедур: а) чим справедливість є (як правило, здебільшого, на рівні повсякденного буття), б) чим вона може бути (за певних обставин, у принципі), в) чим повинна бути (деонтологічно). Безперечно, нашому уявленню про проблематику справедливості належить бути тривкішим, цупкішим, перспективнішим, евристичнішим, а вістря критики феноменології справедливості слід сконцентрувати на ключових, парадигмальних аспектах, котрі з'ясовують саму логіку становлення та закономірності розгортання інтерпретаційних зусиль, скерованих на сферу справедливості.

Очевидною перешкодою на шляху актуалізації інтерпретаційного потенціалу справедливості залишається узвичаєне в цій когнітивній сфері захоплення антиномічними розривами й розмежуваннями. Інколи подібна «критична аналітика» набуває ознак настільки універсального принципу інтерпретації, що стає на заваді будь-яким концептуальним синтезам та перспективізму. Це тим більш прикро, оскільки амбівалентна дійсність справедливості потребує якраз міждисциплінарного симбіозу, поєднання зусиль багатьох галузей знання, скерованих як на вичерпне, переконливе

витлумачення справедливої феноменології, так і на розробку оптимальних імперативів суспільного розвитку.

Узвичаєна в деяких інтелектуальних колах некритична поверховість та інтерпретаційна упередженість щодо справедливості не може не викликати заперечень, однак вона ще більше потребує розуміння, виявлення реальних мотиваційних пружин, які визначають герменевтичну динаміку буттєвості справедливості. Як зазначав Джордж Мід, основним засобом та механізмом будь-якої комунікації є передовсім декодування намірів, мотивів, пріоритетів того «Іншого», з ким склався комунікативний спаринг. Подолання антиномічних розривів та інтерпретаційних різнотлумачень можливе в разі детального інтерпретаційного декодування інтенцій кожного вердикту, котрий стосується сфери справедливості. Звичайно, практика впровадження такої методологічної настанови виявиться ефективнішою і продуктивнішою, якщо вміло використати інструментальний засіб емпатії – «вживання» у внутрішній світ (аксіологічний, сенсожиттєвий, вольовий тощо) суб'єкта інтерпретації справедливості.

Таке осягнення «не-Я» передбачає виявлення інтеріоризаційних механізмів та алгоритмів дії. Завдяки їм відбувається перенесення основних категорій суспільної сфери на індивідуальний рівень оперування, адже, як розтлумачив у своїй культурно-історичній теорії Лев Виготський, спочатку кожна індивідуальна форма свідомості (а значить – і стереотипізму, тлумачення, інтерпретації) набуває соціального формату і лише згодом трансформується на індивідуальний, персональний, суб'єктивний рівень. Відстежити логіку та закономірності такого переходу – значить в основних рисах зрозуміти, чому справедливість у тому чи іншому конкретно-історичному випадку інтерпретується саме так, а не інакше. Звичайно, в цьому аспекті відкривається широке поле для перспективної взаємодії соціальної філософії із соціальною психологією, теорією комунікації, аксіологією та телеологією.

До загальних висновків, що стосуються особливостей і закономірностей справедливості, а також засобів актуалізації її герменевтичного потенціалу слід віднести зауваження, що весь масив цього знання потребує перегляду як під кутом зору усунення недоречностей і банальностей, так і з огляду на необхідність структуризації, послідовності, підлеглості та ієрархізації. Кант із цього приводу зазначав: свобода повинна визріти; проте вона ніколи не визріє, якщо не створити умов для визрівання. Отже, умови набувають ознак визначального методологічного фактора генезису – і це стосується не лише свободи, а й багатьох інших феноменів: справедливості зокрема і не в останню чергу. Адже з огляду на амбівалентну природну дійсність справедливості набуває тієї чи іншої феноменологічної рельєфності залежно від умов, що створені в соціумі для її функціонування та інтерпретації.

Мартін Гайдеггер, у праці «Буття та Ніщо» довів: буття не є ні даністю, ні сущим; воно – тотальна можливість кожному сущому бути. Така можлива, евентуальна буттєвість вочевидь перевершує будь-який «асортимент» буттєвості актуалізованої. Для рефлексійно-дослідницької сфери це означає таке: соціальне буття є принципово динамічним феноменом, який – за принципом когнітивної симетрії – потребує адекватних, тобто таких же динамічних засобів усвідомлення, пізнання, трансляції пізнання і, нарешті, аргументування пізнаного і трансльованого.

Таким чином, не існує й не може існувати в принципі якогось вичерпного інструментального переліку, яким обмежується аргументаційний тезаурус засобів інтерпретації, оскільки такий перелік постійно коригується, зазнає перманентних змін: одні інструменти аргументації вилучаються як неефективні, натомість з'являються інші – більш переконливі за умов аргументування тексту ідеологічної пропозиційності контекстом нового формату конкретно-історичної дійсності.

Аргументування будь-якої ідейно-світоглядної пропозиційності цілком підпадає під дію принципу евристики – творчого методу досягнення мети (на

відміну від алгоритмізованого, заданого, «прописаного» способу). Це пояснює, чому інколи ефективно спрацює не лише повідомлення засобом акцентування уваги на розумінні й співчутті – тих солідаритетах, які традиційно пов'язують смертних, а й педалювання деяких банальностей, котрі, попри свою інтелектуальну поверховість і невибагливість, залишаються милими для душі і серця об'єкта, на якого скероване вістря аргументації. У цьому контексті Ролан Барт іронічно зауважив, що вражати можуть лише очевидності [4, с. 568].

Юрій Лотман слушно акцентував увагу на генеруючому, креативно-евристичному потенціалові кожної глибокої інтерпретації: «Текст – це такий витвір, у якому інтерпретаційне призначення є складовою певного генеруючого механізму» [41, с. 47]. Саме евристичний метод дослідження спонукав Канта зробити визнання: попри високу суспільну репутацію аналітичних процедур, вони не розширюють сукупне поле знання, а лише з'ясовують його топографічні особливості; приріст наукової когнітивності залежить від процедур синтетичних, які здебільшого неможливо структурувати, використовуючи механічні шаблони і узвичаєні стереотипи – треба творчо застосовувати знання взаємодії і взаємопотенціювання багатьох чинників як власне знання, так і функціонування уявлень про нього.

Соціально детермінованою є не стільки природа ідей, скільки засоби їх вираження. Взаємозумовленість і взаємовплив мови та суспільства детерміновані тим, що, з одного боку, сфера соціального завжди мислиться як побудована з певних дискурсів, а з іншого, – мовна сфера визначається як діалогічна, зумовлена соціальними і матеріальними факторами [80, с. 47].

Часто аргументація виявляється неефективною не з вини суб'єкта аргументації, а з причин тієї чи іншої міри неготовності суспільного середовища сприйняти об'єктивно переконливу й навіть аргументаційно бездоганну інтерпретацію. Фрідріху Ніцше належить методологічно-евристичне порівняння художника з людиною, яка танцює в кайданах. Роль

таких кайданів відіграють особливості індивідуального стилю, мистецьких пріоритетів і вподобання публіки. Інколи кайдани виявляються нестерпними і призводять до загибелі найталановитіших художників: «Наші Гьольдерліни, Клейсти та подібні до них гинуть від своєї незвичайності, не витримуючи клімату так званої німецької культури; лише по-справжньому залізни натури Бетховена, Гете, Шопенгауера і Вагнера можуть встояти. Однак дія виснажливої боротьби позначилася на багатьох їхніх рисах та зморшках: вони дихають важче і в їхній тональності часто відчувається щось надміру насильницьке» [51, с. 19].

Підбиваючи узагальнюючий підсумок наведеного суспільного феномена, Ніцше сформулював лаконічний діагноз: від цієї збоченої «дійсності» ми вже й самі хворі.

Не менш розпачливим в оцінках ситуації був Йозеф Гьоррес: «Найкращим нашим письменникам докоряють, що їх ніхто не читає, що їхні книги покриваються пліснявою на складах. Але ж набиває листям гусінь своє черево, а апельсин слугує їй у кращому разі для того, щоб на нього випорожнятися. Так само і в траві на полі багато прихильників, які її із задоволенням їдять; а що стосується газет-одноденок, то вони взагалі виявляються справжніми представницями безсмертя» [14, с. 230]. Так що не варто перетворювати життя на гонитву за популярністю: надто часто така популярність свідчить про найгірше з можливого – про аргументаційно-стильову невибагливість і вольовий параліч суб'єкта світоглядної пропозиційності.

Зрештою, чому вердикти різних соціумів щодо однієї і тієї ж ідейно-світоглядної пропозиційності інколи не просто відрізняються, а й виявляються діаметрально протилежними? Безперечно, в зазначених випадках спрацьовує велика сукупність факторів соціокультурного, ментального, історично-спадкоємнісного, ціннісного, етичного та іншого гатунку. З метою їхнього філософського опрацювання доречно вдаватися до прикладів з історії і теорії

мистецтва з огляду на їхню ілюстративну витонченість, переконливість і наочність. Наприклад, як переконливо довів Мартін Гайдеггер, «Сикстинська мадонна» невіддільна від церкви у П'яченці – «невіддільна не в сенсі антикварно-історичному, а по суті своїй – як образ. Фактично цей образ завжди притягуватиме сюди» [68, с. 263].

Цей випадок є зразком евристичності й креативності, тобто його висновки виходять далеко за межі конкретного прикладу, слугуючи методологічно-екстраполятивним підґрунтям для проведення аналогій з багатьма іншими випадками. Зокрема, аналогічною до «Сикстинської мадонни» у П'яченці є ситуація зі справедливістю: кожен концептуальний тип (чи навіть просто акцент) щодо справедливості має модель (чи пак – прототип) оптимального соціального відповідника – той суспільний формат, у межах якого це уявлення про справедливість виявляється безперечним фаворитом і авторитетом.

Причина проста: вона полягає в генеалогічній спорідненості, автентичності форматів справедливості та соціуму. Чим істотнішою виявляється генеалогічна невідповідність, несумісність справедливості та соціуму, тим більші надії покладаються на аргументаційний супровід справедливості. Це цілком природно, оскільки саме філігранна аргументація покликана в таких випадках засипати прірви ментальних, соціокультурних та аксіологічно-телеологічних відмінностей, що мають місце між субстанційними форматами справедливості та суспільства.

Визначальну роль для індивідуальної і суспільної перспективістики відіграють інтерпретаційні маркери, котрі не лише виконують функції орієнтирів соціальній дійсності, а й враховують соціальну перспективу, аргументують мету, доцільність руху в її напрямку і відповідні засоби досягнення. Пропускаючи дійсність крізь світоглядно-ціннісні й телеологічні нормативи ригористичного (тобто вираженого в термінах належного й необхідного) гатунку, індивід структурує думку під кутом зору перспективної ефективності – тобто дієвої не лише і не стільки тут-і-тепер, а на тривалому

перспективу. Власне, саме такій концептуалістиці кожен потенціал і зобов'язаний своєю актуалізацією, позаяк без неї він – фантом, марево вечірнього туману, яке розсіється з першими променями ранку. Потурбуватися про майбутнє – це передовсім докласти необхідних зусиль для досягнення певного аргументаційного рівня сьогодення, забезпечити таку якість мислення, думки і слова, котра виконає функцію живильного середовища для гідного майбуття.

У «Сутінках ідолів» Фрідріх Ніцше зробив влучне зауваження, яке в нашому контексті виявиться особливо доречним: «Що з самого початку потребує доказу, те має незначну цінність. Всюди, де авторитет не відноситься до переліку хороших звичаїв, де не «обґрунтовують», а наказують, діалектик є чимось на кшталт блазня: з нього кепкують, насміхаються, його сприймають несерйозно» [52, с. 565].

Сократ, колись іронічно зауважив: найкоротший шлях потрапити у вічність пролягає через позиціонування себе щодо тих, хто вже належить вічності; причому найбільш надійним і ефективним способом такого позиціонування є не так апологетика, як критика видатних попередників.

Кожна оригінальна світоглядна теорія володіє настільки значним ідейним, аксіологічним, телеологічним, вольовим і особистісно-стилістичним потенціалом, що може бути з успіхом застосована як для ідейно-креативних (пропозиційних), так і для ілюстративно-аргументаційних (констатаційних) потреб. Для прикладу: теорія відносності Ейнштейна володіє ресурсом істотного розширення горизонтів індивідуального, корпоративного і загальноцивілізаційного світобачення. Вона може зробити їх гранично об'єктивними і неупередженими, а може призвести до втрати системи сенсожиттєвих координат, депресії, безальтернативного песимізму.

Або ж візьмемо теорію розщеплення атомного ядра: їй до снаги як зняти проблему енергетичного забезпечення людства, так і бути прелюдією термоядерного Армагедону. Однак якщо нас не зраджує почуття здорового

глузду і справедливості, то розпинати Ейнштейна і Резерфорда за амбівалентність практичних наслідків їхніх теорій усе ж не варто. Якщо бути послідовними, то необхідно застосувати аналогічний принцип оцінювального масштабування і до гуманітарної сфери знань – між іншим, до неї в першу чергу і головним чином.

Значущість герменевтичних інструментів, процедур і методик під час оперування феноменологією справедливості зумовлена антропологічно: людина апріорі не в змозі автентично сприймати дійсність, оскільки сутнісні, змістовні аспекти буттєвості фіксуються не змістовно, а опосередковано – насамперед символічно і формалізовано. Такий метод віддзеркалення змісту не є адекватним, оскільки він детермінований суб'єктивними особливостями, які водночас зумовлюють унікальність інтерпретаційних кутів зору конкретно-історичних індивідів, соціальних груп та культурно-цивілізаційних епох.

Герменевтичний спосіб оперування істотно актуалізується ще й тією обставиною, що суспільному феномену справедливості притаманна акцентовано спонукальна модальність, належним чином реалізувати яку можна лише засобом досконало структуризованої системи інтерпретаційного забезпечення. За відсутності ж аргументаційно виразного герменевтичного підкріплення пропозиційність справедливості нагадує щось на кшталт «стертої монети» Еріха Фромма, коли неможливо ні встановити сутнісні ідентифікаційні ознаки справедливості, ні сформулювати переконливе ставлення до неї.

Герменевтичні диференціали є не інтерпретаційними константами, а змінними величинами, функціональна значущість яких коливається в широкому діапазоні залежно від конкретно-історичних обставин. Ця обставина зумовлює потребу ґрунтовного когнітивного освоєння не лише потенціалу герменевтичних диференціалів, а й герменевтичних пріоритетів широкої палітри конкретно-історичної евентуальності (за принципом кореляційної симетрії: кожному конкретно-історичному типу соціальної дійсності відповідає певна ієрархія герменевтичних диференціалів).

Ще один істотний аспект – аргументаційний приріст як результат системної взаємодії герменевтичних диференціалів. Йдеться про таку особливість системного нашарування герменевтичних факторів, за якої сукупність кількох інтерпретаційних інструментів дає «на виході» не звичайну суму, а певну результуючу прогресію (за принципом $1+1=3$).

Цілком природно, що справедливість є предметом інтелектуальної історії. Принагідно зазначимо, що до інтелектуальної історії Роже Шарт'є зараховує різнорідні за походженням і методами наукові традиції: історію ідей, історію літератури, філософію науки, історію ідеології і релігій, а також категоріальний лад мислення. «Американська історіографія містить два різновиди таких термінів, відношення між якими постійно визначалися нечітко й завжди залишалися проблематичними: *інтелектуальну історію*, яка з'явилася разом з «New History» на початку століття і була конституйована як особлива сфера досліджень Перрі Міллером, та *історію ідей* – термін, запропонований А. О. Лавджоєм для визначення дисципліни, яка вже мала свій об'єкт, програму, дослідницькі підходи і власний інституційний locus – «Journal of the History of Ideas» («Журнал з історії ідей»), заснований Лавджоєм у 1940 році. У різних європейських країнах жодне з цих термінологічних позначень успіху не мало. На відміну від лексичної визначеності, котра характеризує інші види історії (економічну, соціальну, політичну), термінологія, що описує інтелектуальну історію, залишається розпливчатою подвійно: кожна національна історіографія має власні способи концептуалізації, і до того ж у кожній з них конкурують слабо диференційовані ідеї» [71, с. 17].

З точки зору Роберта Дарнтона, «інтелектуальна історія включає історію ідей (вивчення систематичних форм мислення, репрезентованих, як правило, у філософських трактатах), власне інтелектуальну історію (вивчення неформальних видів мислення, стану громадської думки і літературних рухів), соціальну історію ідей (вивчення ідеологій і поширення ідей) і культурну історію (вивчення культури в антропологічному сенсі, що включає вивчення

картини світу і колективних ментальностей). Насправді, ці визначення використовують різну термінологію для того, щоб сказати одне й те ж, а саме: сфера історії, відома як інтелектуальна історія, фактично охоплює всі форми думки, а її об'єкт апіорі визначається не набагато точніше, ніж предмет соціальної або економічної історії.

Важливішим за класифікації і визначення є те, яким чином або якими способами історики в кожен конкретний момент здійснюють демаркацію цієї величезної невизначеної території і досліджують створені таким чином об'єкти. Перебуваючи між інтелектуальними та інституційними опозиціями, кожен з цих різноманітних способів членування реальності визначає власний об'єкт вивчення, свої концептуальні засоби й методологію. Проте, явно чи неявно, кожен з них втілює уявлення про все поле історії в цілому і визначає як те місце, на яке претендує сам, так і те, яке відводить іншим підходам або в них відбирає» [71, с. 18].

Концептуалізація відносин між твором та його творцем, твором та його епохою або між різними творами одного періоду потребувала створення нових понять. У Панофського, наприклад, це були ідеї ментального габітуса і тих сил, під впливом яких відбувається формування габітусів такого гатунку; у Февра – поняття «ментального оснащення» (*outillage mental*). Февр не дає конкретного визначення поняття «ментального оснащення», окреслює його так: кожна цивілізація має власні інтелектуальні засоби. Більше того, кожна епоха всередині однієї цивілізації і будь-який прогрес у сфері технології науки, що визначає її основні особливості, мають у своєму розпорядженні інструменти, які ефективні для досягнення одних цільових орієнтирів і водночас недостатньо переконливі чи навіть загальнопровальні – для інших.

Жодна цивілізація і епоха не мають гарантій того, що їм вдасться передати такий ментальний інструментарій своїм наступникам. Точніше, формально сам факт передачі цілком можливий, а от щодо змістовної ефективності, щодо засвоєння переданого і застосування його на практиці за

нових конкретно-історичних обставин є чимало об'єктивних і закономірних сумнівів. Річ у тім, що кожен ментальний інструментарій максимально дієвий лише за ендемічних обставин, тобто в умовах тієї цивілізації, якій вдалося його створити і використати для своїх конкретних потреб; натомість у трансісторичному сенсі він не має ключового значення.

Можна зробити три висновки: по-перше, якщо слідувати за Люсьєном Леві-Брюлем («Первісне мислення», 1922), то категорії мислення не є універсальними, тому вони не можуть бути зведені до категорій, котрі використовуються ХХ століттям; по-друге, форми мислення залежать насамперед від матеріальних інструментів (техніки) або концептуальних засобів (науки), які й роблять ці форми можливими. Нарешті, на противагу уявленням наївного еволюціонізму, не існує безперервного й обов'язкового прогресу (як переходу від простого до складнішого) в ланцюзі різновидів ментального інструментарію» [71, с. 22-23].

Основний принцип критичного мислення полягає у визнанні примату функції (функціональності) над формальним визначенням предмета. Зазначений пріоритет Жарко Петан проілюстрував іронічною формулою: навіть найбільше число потребує підтримки нулів. Якість критичної рефлексії набуває вагомого значення для дослідників (дослідження) справедливості, які намагаються надати своєму проекту справедливості переконливих, привабливих, спокусливих ознак. Надання переваги функціональності як примату критичного типу мислення дозволяє сформулювати стосовно феноменів справедливості максимально об'єктивну оцінку.

Чи не найбільш переконливу ілюстрацію субстанційних ознак та інструментальних можливостей критичного мислення виклав у «Новій моделі всесвіту» П. Успенський: «Плоска істота, прийшовши до думки про третій вимір, має дійти висновку, що реального тіла двох вимірів не буває взагалі, – це лише уявна фігура, розріз тривимірного тіла або його проекція на двовимірний простір. Припускаючи вірогідність четвертого виміру, ми так само змушені

визнати, що реального тіла трьох вимірів не існує. Реальне тіло характеризується хоча б якимись ознаками четвертого виміру, інакше ми матимемо справу з уявною фігурою, проекцією тіла чотирьох вимірів на тривимірний простір – щось на зразок куба, намальованого на папері» [65, с. 105].

Звичайно, дослідницько-аналітична цінність критичної рефлексії полягає передусім у тому, щоб виявити і викрити оманливу видимість буття, ті ілюзії, що спричинені недосконалістю пізнавального апарату людини. З цього приводу П. Успенський влучно зауважував: «Той факт, що ми не бачимо в предметах їхнього четвертого виміру, повертає нас до *проблеми недосконалості нашого сприйняття*. Про людське око Гельмгольц одного разу сказав, що якби йому принесли від оптики настільки бездарно зроблений інструмент, то він не взяв би його. Справді, ми бачимо не тіла, а лише їхні поверхні, сторони і лінії. Ми ніколи не бачимо куба повністю, загалом, а лише його незначну частину. З четвертого ж виміру куб можна бачити з усіх боків одразу, а також зсередини, ніби з центру» [65, с. 106].

Різниця між кубом трьох вимірів та кубом чотирьох вимірів полягає в тому, що куб чотирьох вимірів реальний, тоді як куба трьох вимірів насправді не існує; він – лише своєрідна проекція чотиривимірного тіла на тривимірний простір. Зрештою, всесвіт чотирьох вимірів, або чотирьох координат, насправді є таким же недостатнім, як і всесвіт трьох вимірів. Можна сказати, що людство досі не володіє всіма даними, необхідними для побудови адекватної моделі всесвіту, оскільки і три координати старої фізики, і чотири координати нової є недостатніми для змалювання всієї багатоманітності явищ всесвіту. «Три виміри простору (спрямованість, тривалість, швидкість) можна вважати продовженням вимірів простору, тобто «четвертим», «п'ятим» та «шостим» вимірами простору. «Шестивимірний» простір – це, безперечно, «евклідовий континуум», однак з такими властивостями й формами, які нам цілковито незрозумілі. Шестивимірна форма тіла для нас незбагненна» [65, с. 439].

Ось ще одна ілюстрація обмеженості людського сприйняття: «Наш розум відмовляється не лише уявляти собі результуючу фігуру з кривих ліній, а й навіть осмислити її; ми втратили б будь-яку спроможність орієнтуватися в цих непрохідних хащах, якби нам не допомагали *прямі лінії*. В цьому сенсі можна осягнути призначення прямих ліній у системі світоглядних координат: прямі лінії – аж ніяк не наївність Евкліда, як намагається довести неевклідова геометрія і пов'язана з нею нова фізика; вони – поступка слабкості нашого мисленнєвого апарату, завдяки якій ми спроможні хоча б приблизно тлумачити реальність» [65, с. 444].

Між іншим, тривимірність часу цілковито аналогічна тривимірності простору. Простір ми вимірюємо лінійно; так само ми оперуємо і феноменом часу, однак у структурі часу нам досі до снаги виміряти лише дві координати з трьох, а саме: тривалість та швидкість. Спіраль часу – класичний приклад «тривимірної лінії», яка потребує для своєї побудови три координати. Однак автентична спіраль часу не схожа на жодну з відомих нам ліній, оскільки в кожній своїй точці вона має потенціал, вузли, розгалуження (своєрідна перманентна точка біфуркації).

Критичну рефлексію на тему тригонометрії варто поглибити таким висновком: плоска істота зрозуміє третій вимір лише тоді, коли запліднить своє мислення ідеями перспективи та рельєфу. Припущення іншого виміру є необхідною передумовою інкорпорування у світогляд креативних ідей очікуваної перспективи та бажаного рельєфу. Сформульоване засобом критичної рефлексії зауваження є надзвичайно важливим методологічним засновком як для ефективного оперування феноменологією справедливості, так і для побудови гнучкої і дієвої концептуалістики справедливості [37, с. 85].

Справді, за відсутності рефлексійно-розважливого припущення іншого виміру неможливо розраховувати ні на об'єктивну оцінку ситуації в суспільній сфері, ні на структурування виразного просторового рельєфу та часових перспектив соціального об'єкта наукового дослідження чи праксеологічного

оперування. Як слушно зауважував С. К'єркегор, ідею Бога можна зрозуміти й розшифрувати саме як проекцію в безмежність власного потенціалу людини, як гіпостазування її ідеалів, як власне ідеальне Я. Дослідницько-функціональна значущість критичної рефлексії полягає у виявленні й викритті спрощених стереотипних підходів до оперування дійсністю. Умовно таку ваду світосприйняття можна назвати методом «прямих ліній». Її суть полягає в констатації неспроможності людського розуму осмислити об'єкт, який є результуючим ефектом великої кількості кривих ліній.

У цьому випадку критична рефлексія робить діалектичне і водночас дещо парадоксальне визнання: маємо справу з об'єктивною даністю необ'єктивного відтворення дійсності на рівні пересічної індивідуальної свідомості, що зумовлено недосконалістю механізмів сприйняття, засвоєння і відтворення дійсності. Тлумачення буттєвої феноменології назагал є виразно суб'єктивним, однак суб'єктивізм цей – цілком об'єктивний і навіть неухильний. Тому виникає закономірне запитання: як, яким чином і в який спосіб слід реагувати на об'єктивно-неухильний суб'єктивізм пересічної індивідуальної свідомості? [30, с. 69].

До переліку дієвого інструментарію аргументованої відповіді на сформульоване запитання можна віднести, по-перше, критичне мислення, по-друге, філософську рефлексію, по-третє, концептуалізацію предметних сфер, які виявилися жертвами спрощених уявлень. Критичне мислення ефективно викриває ілюзії, філософська рефлексія істотно поглиблює поверховість, а концептуалістика акцентує увагу на субстанційній змістовності явища (предмета, події тощо), на його смисловій наповненості, абстрагованій і розглянутій ізольовано від конкретної форми вираження.

Значущість концептів (а відтак і концептуалістики загалом) полягає в тому, що вони автентично співвідносяться з відповідною предметною сферою не часто. Скоріше, навпаки: концепти – це засоби, які організують способи бачення (конструювання і конституювання) реальності. Концепт є «контуром,

конфігурацією, констеляцією деякої події» [24, с. 46]. У концепта повинно бути щонайменше дві структурні складові, інакше це не концепт, а плагіативне витлумачення вже існуючого поняття. Приміром, картезіанський концепт *cogito* мав три складові: *сумніватися, мислити, бути*.

Оскільки концепція фіксує граничні для певної сфери (фрагмента дійсності) значення, а філософія є теорією оперування граничними основами буття, то найбільш адекватною концептуальній сутності вважається саме філософія, котру можна тлумачити як дисциплінарність із метою породження й обґрунтування концептів. Філософія *de facto* визначає «концептуальні можливості дійсності» (за висловом Полані), «концептуальні основи» (за версією Колінгвуда), «інтелектуальну традицію» (на думку Тулміна). Це дозволяє з'ясувати, чому прогрес філософії з точки зору концептуалістики вимірюється не кількістю запитань, на які вона спроможна відповісти, а кількістю запитань, які вона в змозі сформулювати (звичайно, йдеться про запитання, що стосуються сутнісних, визначальних факторів становлення того чи іншого сегмента дійсності).

Велич філософії визначається тим, що інтенціюють і до чого спонукають її концепти, а основна мета полягає в тому, щоб «знайти ту єдину точку, в якій співвідносяться між собою концепт та творчість» [24, с. 21]. Теза про співвідношення концепту та творчості надзвичайно важлива: вона виявляє конкретно-історичну міру діалектичної взаємозалежності когнітивної динаміки (творчості) та статичності (концепта). *De facto* цей показник окреслює ступінь перспективізму філософської концептуалістики та пропозиційності.

Як зазначали Жіль Дельоз та Фелікс Гваттарі, «критикувати – означає констатувати, що старий концепт, занурений у нове середовище, сходить нанівець, втрачає свої смислові складові» [24, с. 41]. Цим була зауважена ще одна ефективна інструментальна функція критичного мислення, а саме: виявлена кореляція між смисловими параметрами будь-якого концепту (справедливості зокрема) та сутнісними (світоглядними, аксіологічними,

телеологічними, етичними і т. ін.) параметрами соціуму. Таким чином, кожен соціокультурно і ментально суверенний формат суспільства володіє власною ієрархією смислових пріоритетів, що окреслюють змістовність уявлень про справедливість. Це пояснює не лише природу різнотлумачень соціуму та справедливості, а й принципову неможливість їх уніфікованої інтерпретації (може йтися хіба що про певний рівень уніфікації тлумачень) явищ суспільної та справедливої етіології.

Як любив повторювати Сократ, мало *дивитися* – треба ще й *бачити*. Отже, вичерпне й аргументаційно достовірне відтворення сутнісних аспектів справедливості засобом логіки понять, виявлення істотних факторів її функціонування, а також з'ясування її взаємозалежності і взаємовпливу із системою соціального середовища виявляється доволі проблемним або й узагалі неможливим поза пізнавальним інструментарієм філософської рефлексії. З огляду на цю обставину вкрай необхідним дослідницьким завданням є осягнення потенціалу і дієвості рефлексії, критичного мислення, концептуалістики, цілепокладання та смислотворення – принаймні в тих частинах, які найбільш креативні й евристичні в контексті становлення багатоманітної симптоматики справедливості.

Рефлексія насичує атмосферу сприйняття справедливості такими методами, способами, принципами й критеріями, які надають сприйняттю адекватних, об'єктивних і комплексних ознак, себто роблять його придатним для наукового оперування, легітимним з точки зору аргументаційності, креативним і евристичним з позицій динаміки розгортання. Саме рефлексія, її конкретно-історичний формат визначає епістемологічні перспективи й наслідки дослідження факторів духовного життя суспільства в цілому й чинників справедливості зокрема. На інструмент рефлексії покладають надії і під час розв'язання такої важливої філософської проблеми, як з'ясування граничних узагальнень справедливої буттєвості. З цього приводу Фрідріх Хайек зазначав: «Треба привести в дію значні інтелектуальні зусилля, аби належним

чином притлумити в собі загальнолюдську схильність хибно інтерпретувати відмінності, тенденційно вбачаючи в них протиріччя» [92, с. 108].

Для філософії рефлексія є фундаментальною інтенцією, засобом досягнення субстанційної мети. Саме інструментарій рефлексії дозволяє уникнути ілюзійних нашарувань гносеологічного і в цілому когнітивного процесу, допомагає осягнути, чому протиставлення на кшталт егоїзм/альтруїзм, добро/зло і т. п. насправді є неусвідомленою єдністю. Для аналітичної зручності таку єдність колись піддали інтелектуальному препаруванню, мисленнєвій вівісекції і препанації інструментом розуму, а згодом – з причин легендарної академічної неуважності – факт розчленування опинився на далекій периферії уваги.

Рефлексія як спосіб філософського оперування – це мислення з приводу самого мислення, мислення щодо граничних основ думки, буття, соціальної процесуальності тощо. Осягнути взаємопереходи таких методів, засобів і результатів філософської процесуальності означає зрозуміти фундаментальну логіку й субстанційні закономірності становлення людини, історії, людства.

Акцентуючи увагу на інструментальній значущості рефлексії, слід водночас наголосити на складності цього механізму. З метою ілюстрації варто згадати притчу про сороконіжку, яка доволі динамічно просувалася вперед доти, доки не вирішила дослідити, яким чином вона це робить. І чим глибше ця істота заглиблювалася в таїну процесів свого пересування, тим важчим для неї виявлявся кожен крок. Врешті-решт все закінчилося цілковитим паралічем рухових функцій. Воістину надмірна схильність до самостереження призводить до розладів найбільш узвичаєних, спонтанних, доведених до автоматизму життєвих функцій: сну, процесу споживання їжі, вимови окремих звуків та слів тощо.

Ентоні Гідденс виокремлював два рівні рефлексії: дискурсивну свідомість (спроможність пояснювати дійсність, раціоналізувати її) та практичну свідомість (сукупність знань, які підсвідомо використовуються під час

інтерпретацій явищ, феноменів і подій). Підсвідоме знання не дає однозначної відповіді на відношення між мотивом та дією (стимулом та реакцією). Дискурсивний же тип свідомості відповідає на запитання, чому та чи інша дія є саме такою, а не іншою. Найскладніший аспект полягає в тому, що дуже часто причини дій знаходяться поза досяжністю рефлексійного інструментарію. Втім, хоча природу дій визначити непросто, однак цілком реальною залишається можливість виявити стимули, що спонукали до конкретного типу дії. Гідденс виокремлює такі стимули дій: почуття довіри та рутинізацію.

Почуття довіри – це сукупність безсвідомих процесів, які Гідденс назвав «захисним коконом», певною онтологічною системою безпеки. Воно є результатом підсвідомого бажання зменшити тривогу і внаслідок цього подолати страх перед невизначеністю. Така безпека підтримується методом рутинізованої взаємодії зі світом, внаслідок чого відбувається прийнятна інтерпретація дій за допомогою накопичених знань. Під рутинізацією Гідденс має на увазі процес, який забезпечує усталеність зразків поведінки. Так забезпечується стабільність соціальних інститутів і структур. Основна ж функція рутинізації – передбачуваність і почуття безпеки.

Ентоні Гідденс аналізує соціальну дію в двох функціональних іпостасях: як рефлексійну (мотивовану) і як дію, яка не передбачає мотивів, а є спонтанною реакцією на зовнішнє середовище. Останній вид діяльності передбачає безсвідоме прагнення безпеки, яке досягається засобом рутинізації, котра, у свою чергу, забезпечується інституційно закріпленими формами (ритуалами). Будь-який інституційний зразок існує у двох форматах – регіоналізованому та рутинізованому. Власне, на рівні таких контекстів і відбувається взаємодія, під час якої індивід використовує відповідні правила та ресурси, відтворюючи соціальні структури.

Рефлексія функціонує засобом співвіднесення досвідних даних найрізноманітнішої етіології – переважно, методом переходу від попереднього ідеологічного досвіду до нового. У таких випадках первісний досвід має статус

певного опорного нормативу, конвенційно узгодженого й узвичаєного сенсу, щодо якого новий досвід справедливості є своєрідною інформацією для роздумів, гіпотетичністю, що набуває необхідного значення й доцільності (тобто нормативується, легітимізується й інституціалізується) в тому разі, якщо в сенсі ідеації (себто сутнісного опису, виявлення ідеальних, «рафінованих» властивостей) виявляється еквівалентним чи хоча ж би приблизно рівнозначним попередньому ідеологічному досвіду.

Цю функцію рефлексії Людвіг фон Мізес назвав «відтворенням досвідного алгоритму», який адекватно поширює порядок попередньої дійсності на порядок новітніх значень. У таких випадках рефлексія виконує функцію не лише адаптора чи ретранслятора досвідної нормативістики, узвичаєності й стереотипізму, а й також своєрідного індикатора, під дією якого рельєфно окреслюються визначальні характеристики, властивості, особливості справедливої буттєвості.

Освальд Шпенглер якось зауважив: шум оркестру – це вже цивілізація, але ще не культура. Збагнути таку дійсність дає можливість філософський акт метаноїї, під час якого суб'єкт коригує свій світоглядний формат засобом думки, рефлексії. Він приводить свої світоглядні обрії у відповідність до новітніх уявлень про дійсне та належне, адже рефлексія – це мислення засобом опозицій (здебільшого бінарних) та альтернатив. Поза альтернативною й опозиційною структуризацією мисленнєвої діяльності рефлексія неможлива в принципі. Вона повинна володіти ефективними механізмами порівняння альтернатив на підставі сформованих ієрархій і субординацій пріоритетів. Не обов'язково, щоб такі ієрархії виявилися бездоганними з точки зору універсальності й загальноприйнятності (це в принципі неможливо), однак конче необхідно, щоб зазначені ієрархії виконували функцію своєрідних аналітичних азимутів.

Рефлексія завжди акцентовано інтенціональна, тобто вона концентровано спрямовує свідомість суб'єкта на об'єкт. Це виявляється підґрунтям для ще

однієї характерної особливості рефлексії, яка визначає міру детермінованості сприйняття, оперування і засвоєння дійсності засобом рефлексії. Йдеться про використання рефлексією методу асоціацій та аналогій. Як зауважив із цього приводу Карл Густав Юнг, контурам чорнильної плями цілком до снаги запустити механізм дії принципу вільних асоціацій, оскільки фактично будь-які безладні й довільні форми стимулюють асоціативний процес. Леонардо да Вінчі у своєму нотатнику констатував: «Для нас не становитиме великих труднощів час від часу зупинятися і розглядати плями на стінах, мерехтіння вугілля у вогні, хмари, болото під ногами і подібні речі, які викликають дивовижні, неймовірні ідеї» [77, с. 21]. Така креативність рефлексії є надзвичайно цінним надбанням.

Рефлектувати – означає перш за все відображати. Якщо логіку й послідовність цієї тези продовжити, то матимемо вердикт: адекватність і автентичність відображення визначають ґрунтовність і ефективність процедур рефлексії. Крім того, варто зауважити: значущість рефлексійної практики визначається не лише й не стільки фотографічним принципом відображення, скільки креативно-евристичним інструментарієм.

Рефлексію не випадково функціонально уподібнюють до огранювання: наскільки недосконалими, «сирими» є матеріали, до яких не була вжита процедура майстерного огранювання, настільки аморфними й непереконливими залишаються невідрефлектовані твердження з приводу того чи іншого об'єкта уваги. Тільки рефлексійне огранювання спроможне здійснити необхідну трансформацію, перетворити потенційно коштовний алмаз в надзвичайно дорогоцінний діамант.

На перший погляд, у цьому є певний парадокс: адже огранювання не надає алмазу нових якостей; навпаки – воно на власний розсуд препарує, розчленовує unio mistica (містична єдність – *лат.*) алмаз, бракуючи його значну частину. Механізм дії рефлексії, її спосіб обробки інтелектуальної сировини не просто подібний до наведеного методу: він – абсолютна аналогія. Саме така

позірно волюнтаристська й деструктивна інструментально-функціональна особливість препарування дійсністю набуває особливої цінності для інтелектуального прогресу людства, оскільки лише вона виявляється надійним методом, способом, засобом розмежування зерна та полови, відокремлення та виокремлення індивідуального, корпоративного і суспільного зерна із полови буттєвої спонтанності.

Методологічно й асоціативно рефлексія ідентична тому поєднанню ґрунту й температури, яке так переконливо змалював Іполит Тен у «Філософії мистецтва»: «Цю епоху прекрасної і досконалої винахідливості ви можете порівняти з вузькою смугою, де на гірському схилі вирощують виноград: внизу він ще недобрий, вгорі – вже перестав бути добрим. У низині повітря надто важке, на пагорбі ж воно занадто прохолодне – такою є причина і загальний закон. Якщо й трапляються окремі винятки, то вельми незначні. Крім того, вони завжди підлягають поясненню: безперечно, внизу також може з'явитися поодинокі лоза, яка завдяки надзвичайним сокам і збігу обставин створить чудові грона наперекір навколишньому середовищу. Однак лоза ця так і залишиться наодинці – вона не породить собі подібних... Так само і біля верхівки гори можна натрапити на декілька добірних лоз, але ви знайдете їх лише в місці, де поєднані особливі обставини: якість ґрунту та вплив якогось джерела надають рослинам таку поживу й захист, яких нема й не може бути скрізь, деінде. Таким чином, авторитет закону залишається непохитним; він дозволяє дійти до висновку, що перспективи визрівання виноградних лоз зумовлені особливістю ґрунту та температурою. Так само незмінним є закон, котрий регламентує становлення великого живопису: ми маємо всі підстави шукати ментальні та етичні передумови, від яких такий тип живопису залежить» [64, с. 65].

Іншими словами, чим досконаліша рефлексія, тим ширшою виявляється смуга життєдайного ґрунту для винограду переконливої аргументаційності й концептуалістики, інструментально придатної для аналізу будь-якого

проблемного сегмента суспільної дійсності взагалі й справедливості зокрема. А от відсутність такого ґрунту рефлексійності робить виноград теоретичних вердиктів щодо справедливості зокрема і соціальної буттєвості загалом безнадійно далеким від оптимальної доведеності й переконливості.

Рефлексія є надзвичайно складним і взаємозалежним поєднанням перцептивних та апперцептивних когнітивних процедур і технік, де під перцепцією розуміється непевне, невиразне сприйняття об'єкта чи предмета дослідження, а під апперцепцією – ясне, чітке осягнення, «єдність свідомості» (Імануїл Кант), механізм засвоєння людського досвіду та пізнання, який дозволяє оперативно синтезувати (асимілювати) нові світоглядні надбання, схрещуючи їх із попередніми уявленнями. На жаль, дуже важко вичерпно деталізувати логіку понять зазначеного висновку, проте його креативність і дослідницький перспективізм не викликають сумнівів, а отже, мають ознаки важливої методологічної передумови когнітивного оперування рефлексією.

Висновки до третього розділу

Кожна соціокультурна і конкретно-історична тотальність слугує, послуговуючись терміном М. Гайдеггера, своєрідним «домом буття», в якому відбувається становлення оригінальних (у сенсі притаманних лише цим буттєвим явищам) уявлень як про світ у цілому (картина світу), так і про його окремі аспекти, явища, тенденції і проблеми, з-поміж яких чільне місце посідають уявлення про справедливість. Чому чільне? Тому, що вони виконують вкрай важливі регламентно-інструментальні функції практично в кожному соціумі, демаркуючи формально гомогенну дійсність на гетерогенні структурні компоненти, розмежовуючи дійсне та належне, добро та зло, бажане, прийнятне та неприпустиме.

Іншими словами, попри трансчасову істотність уявлень про справедливість в принципі, себто з міркувань соціальних потреб і запитаності

масовою свідомістю, кожна соціокультурна ойкумена створює особливий контекстуальний фон, детермінативний вплив якого призводить до появи цілком оригінальної (принаймні в сенсі стилістичних особливостей) габітуалізованої на рівні масової свідомості парадигми справедливості. Це стає можливим з причин змістовної багатоманітності кожного повноцінного соціокультурного середовища, кожен елемент якого в процесі повсякденної маніфестації здійснює латентний, здебільшого непомітний, але при цьому послідовний і безкомпромісний вплив на індивідуальну і суспільну свідомість.

Це саме той випадок, коли, як люблять повторювати китайці, краплина камінь точить: тривалість впливу зазначених чинників на свідомість урешті-решт призводить до світоглядного переформатування свідомості, до появи цілком відповідних детермінативним настановам уявлень про будь-які явища дійсності й навіть евентуальності. Рівень категоризму твердження можна підняти навіть вище: це призводить не лише до появи деякої сукупності уявлень, а й навіть до ієрархізації такої сукупності в оригінальній послідовності – знову-таки цілком когерентній відповідній соціокультурній тотальності.

Наведене концептуальне положення про особливість причино-наслідкових зв'язків, які лежать в основі формування і еволюціонування уявлень про справедливість, перекидають місток до проміжного висновку, згідно з яким для забезпечення ефективності теоретико-інтерпретаційного оперування чужою культурою з метою виявлення її логіки і закономірностей сприйняття справедливості необхідно передовсім реконструювати «життєвий світ» цієї культури, вжитися в нього: лише в такий спосіб можна досягнути смислу, покликання і цілепокладання її імперативів і пріоритетів.

У ситуації розлогої смислової і критеріальної варіабельності індивід змушений рефлексувати, аналізувати, співвідносити різні часткові аспекти справедливості з універсальними імперативами. Перевага такого стану речей не підлягає сумніву, адже він сприяє індивідуальному пошуку, виявленню та ієрархізації уявлень про справедливість. Однак існує і недолік, який полягає в

тому, що цей статус-кво істотно обмежує можливості смислового й значеннєвого узагальнення в окресленій предметній сфері.

Труднощі з напрацюванням консенсусних норм справедливості зумовлені різними причинами. Передовсім слід враховувати, що масовій свідомості притаманне не так абстрактне і трансісторичне проникнення у сутність речей, як співвідношення реальності з певним сегментом конкретно-історичного досвіду, тому спроби елімінувати загальнолюдську перспективу, відштовхуючись від взірця певної конкретно-історичної картини світу часто призводять не до об'єктивності, а до упередженості й непорозумінь. Головною перешкодою на шляху реалізації принципу справедливості є надмірна суб'єктивістська ангажованість – як влучно зауважив Людвіг фон Мізес, «відсутність бажання слухати за умов гіпертрофованого бажання бути почутим».

Основні причини неспівпадіння, розбіжності й суперечливості дефінітивних параметрів справедливості зумовлені, по-перше, складною структурою її природи, по-друге, антиномічністю її понятійного конструкту. За великим рахунком, йдеться про одне й те ж, оскільки поліаспектність ідейно-світоглядної буттєвості значною мірою визначає антиномічні протиріччя між кількома положеннями, кожне з яких формально є легітимним з точки зору логіки і функціональності справедливості.

Для побудови ефективної моделі справедливості необхідно оперувати якомога більшою кількістю чинників, що роблять вирішальний ексегетичний внесок у практику функціонування феноменів справедливості. Ефективність такої моделі справедливості є конкретно-історичною (тут-і-тепер), а не трансісторичною і універсально-всезагальною (скрізь-для-всіх-і-назавжди). Ця обставина зумовлює доцільність рефлексійно-феноменологічного (значеннєвого) підходу, котрий акцентує увагу на необхідності проведення ретельної інструментальної демаркації засобів актуалізації потенціалу

справедливості, а також тих критеріально-сміслових диференціалів, завдяки яким відбувається оцінка дійсності за шкалою справедливості.

Оскільки уявлення про справедливість утворюють системну сферу, яка складається з поліаспектних елементів, то інструмент системності й міждисциплінарності є найбільш адекватним і ефективним дослідницьким інструментом оперування проблематикою справедливості. В свою чергу, системний рівень уявлень про справедливість постає елементом соціальної системи, соціокультурної і ментальної дійсності, світоглядно-аксіологічної, ригористичної та деонтологічної картин світу. Врахування багатоманітності наведених взаємозумовленостей вкрай необхідне для побудови коректної системи епістемологічних координат щодо феномена і явища справедливості.

Список літератури до третього розділу

1. Адлер А. Понять природу человека / пер. Е. А. Цыпина. СПб. : «Академический проект», 1997. 256 с.
2. Адорно Т. Проблемы философии морали / пер. с нем. М. : Республика, 2000. 239 с.
3. Арутюнян М. П. Миф и идеал в структуре мировоззрения // Миф и идеал в современном мире : Сб. науч. ст. по материалам междунар. конф. «Запад–Восток : Образование и наука на пороге XXI в.». Хабаровск, 2001. С. 4–24.
4. Барт Р. Избранные работы: семиотика, поэтика / пер. с фр. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. М. : Прогресс, 1989. 616 с.
5. Бауман З. Индивидуализированное общество / пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева. М. : Изд-во Логос, 2002. 390 с.
6. Бергер П. Социальное конструирование реальности Трактат по социологии знания / пер. Е. Руткевич. М. : Московский философский фонд, «Academia-центр», «Медиум», 1995. 323 с.
7. Берлин И. Стремление к идеалу // Вопросы философии. 2000. № 5. С. 51–62.
8. Булгаков С. Н. Философия хозяйства. М. : Наука, 1990. 412 с.
9. Бунге М. Причинность. Место принципа причинности в современной науке / под. ред. Г. С. Васецкого. М. : Иностр. лит-ра, 1962. 511 с.
10. Вебер А. К вопросу о социологии государства и культуры // Культурология. XX век. Антология. М. : Юрист, 1995. 703 с.
11. Виндельбанд В. История философии. М. : Ника-Центр, 1997. 560 с.
12. Волков Ю. Г. Идеология и гуманизм / Волков Ю. Г., Малицкий В. С. М. : АНО РЖ «Соц.-гуманит. знания», 2004. 608 с.
13. Гёррес Й. Волшебный рог мальчика // Эстетика немецких романтиков. М. : Искусство, 1987. 736 с.

14. Гёррес Й. Спалохи и другие статьи из журнала «Аврора» // Эстетика немецких романтиков. М. : Искусство, 1987. С. 205–268.
15. Гирц К. Интерпретация культур / пер. с англ. М. : «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. 560 с.
16. Голан А. Миф и символ. М. : Руслит, 1993. 375 с.
17. Гомбрих Э. Символические образы // Вопросы философии. 2001. № 7. С. 139–148.
18. Грабельных Т. Т. Концепция ментальности в закрытых социальных пространствах. М. : Прометей, 2000. 284 с.
19. Грин Р. 48 законов власти / пер. с англ. Е. Я. Мигуновой. М. : РИПОЛ Классик, 2001. 576 с.
20. Губерський Л. В. Культура. Ідеологія. Особистість : Методолого-світоглядний аналіз / Губерський Л. В., Андрущенко В. П., Михальченко М. І. К. : Знання України, 2002. 580 с.
21. Гумплович Л. Основания социологии // Тексты по истории социологии XIX–XX веков. Хрестоматия. М. : Наука, 1994. 383 с.
22. Гуцуляк О. Європейські «нові праві»: «метаполітика» через «деміургію» // Людина і політика. 2001. № 6. С. 64–74.
23. Гэлбрейт Дж. К. Справедливое общество. Гуманистический взгляд. Часть вторая. Проблема личности в постиндустриальном обществе // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология / под ред. В. Л. Иноземцева. М. : Academia, 1999. 640 с.
24. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / пер. с фр. С. Н. Зенкина. М. : Ин-т эксперим. социологии; СПб. : Алетейя, 1998. 288 с.
25. Дискурс и дискурсивный анализ. Определения, статьи и материалы по теме. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://filologia.su/diskurs>.
26. Загорднюк В. Класична раціональність і постнекласична наука // Генеза. 1995. №1 (3). С. 3–14.

27. Ильин И. А. Проблемы духовной культуры религиозной философии : В 3 т. Берлин : Obelisk, 1923. Т. 1. 191 с.

28. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації [пер. з нім. А. Єрмоленко, В. Єрмоленко]. К. : Лібра, 2001. 400 с.

29. Йоргенсен М. В. Дискурс-анализ. Теория и метод / М. В. Йоргенсен, Л. Дж. Филлипс; пер. с англ. 2-е изд., испр. Х. : Изд-во «Гуманитарный центр», 2008. 352 с.

30. Кірюхін Д. І. Історія ідеї справедливості: уявлення про справедливість за умов поліса // Мультиверсум. Філософський альманах: зб. наук праць / гол. ред. В. В. Лях. Вип. 84. К., 2009. С. 62–73.

31. Кірюхін Д. Справедливість як предмет соціально-філософської рефлексії // Наукові записки [Національного університету «Острозька академія»]. Сер. : Філософія. 2011. Вип. 8. С. 388–396.

32. Комина Н. А. Анализ дискурса в интеракциональной социолингвистике [Электронный ресурс] Режим доступа : http://teneta.rinet.ru/rus/ke/komina_na_analiz_diskursa.htm.

33. Кронер Р. Самоосуществление духа. Прологомены к философии культуры // Культурология. XX век. Антология. М. : Юрист, 1995. С. 254–291.

34. Левкулич В. В. Еволюція уявлень про справедливість : фактори і причинно-наслідкові звязки // Науковий вісник. Серія «Філософія». Харків : ХНПУ, 2017. Вип. 49. С. 239–250.

35. Левкулич В. В. Справедливість як предмет дискурсу і діалогу // ВІСНИК КНТЕУ. 2018. № 1 С. 77–87.

36. Левкулич В. В. Справедливість як світоглядна проблема нормативної теорії // Гілея : науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол. ред. В. М. Вашкевич. К. : ВІРУАН, 2017. Випуск 123 (№8). С. 204–207.

37. Левкулич В. В. Сучасність у смисловому полі дискурсу справедливості / В. В. Левкулич // Науковий вісник. Серія «Філософія». Харків: ХНПУ, 2017. Вип. 48 (частина II). С. 82–92.
38. Лессинг Т. Ницше, Шопенгауэр и Вагнер // Культурология. XX век. Антология. М. : Юрист, 1995. 703 с.
39. Литературная газета. 2005. 26 апреля.
40. Лоренц К. Так называемое зло. К естественной истории агрессии / К. Лоренц. Обратная сторона зеркала. М. : Республика, 1998. С. 62–242.
41. Лотман Ю. Текст в тексте / Ю. Лотман. Труды по знаковым системам. Тарту: Издательство Тартусского университета, 1981. С. 45–64.
42. Лук'янець В. С., Кравченко О. М., Озадовська Л. В. Сучасний науковий дискурс : Оновлення методологічної культури. К. : Центр практ. філософії, 2000. 304 с.
43. Луман Н. Общество как социальная система / пер. с нем. А. Антоновского / под ред. О. Никифорова. М. : Логос, 2004. 232 с.
44. Майерс Д. Социальная психология. СПб. : Питер, 1998. 688 с.
45. Макинтаир А. После добродетели : Исследования теории морали / пер. с англ. М. : Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. 384 с.
46. Мангейм К. Диагноз нашего времени. М. : Юристъ, 1994. 704 с.
47. Милевская Т. Дискурс и текст: проблема дефиниции [Электронный ресурс] Режим доступа : <http://teneta.rinet.ru/rus/me/milevskat-discourseandtextdfn.htm>.
48. Миф, мечта, реальность: постнеклассические измерения пространства культуры. М. : Научный мир, 2005. 256 с.
49. Монтень М. Опыты. Книга третья. М. ; Л. : Наука, 1960. 496 с.
50. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / пер. с нем. Е. Герцук и др. М. : Культурная Революция, 2005. 880 с.

51. Ницше Ф. Странник и его тень // Ф. Ницше Избранные произведения : В 3 т. ; пер. с нем. М. : REFL-book, 1994. Т. 2 : Странник и его тень. 398 с.
52. Ницше Ф. Сумерки идолов, или как философствуют молотом / Ницше Ф. Соч. в 2 т. М. : Мысль, 1990. Т. 2. 829 с.
53. Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Ницше Ф. Соч. в 2 т. М. : Мысль, 1990. Т. 1. 829 с.
54. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое / Ницше Ф. Соч. в 2 т. М. : Мысль, 1990. Т. 1. 829 с.
55. Поздняков Э. А. Философия политики. М. : Весь мир, 1993. 544 с.
56. Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии / пер. с англ. / под ред. В. А. Лекторского и В. И. Аршинова. М. : Прогресс, 1985. 343 с.
57. Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск : Изд-во Новосибирского ун-та, 1995. 535 с.
58. Руссо Ж.-Ж. Способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов? // Онтология культурологической мысли. М. : Мысль, 1996. С. 47–69.
59. Самчук З. Ф. Генеалогія і архітектоніка ціннісної сфери суспільної дійсності // Наукові записки. ІШЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України 2010. С. 8–32.
60. Сёрль Дж. Р. Рациональность в действии / пер. на русский язык: А. Колодий, Е. Румянцева. М. : 2004. [Электронный ресурс] // Центр гуманитарных технологий. Режим доступа : <http://gtmarket.ru/laboratory/basis/6669>.
61. Сталь Ж. де. О литературе, рассмотренной в связи с общественными установлениями. М. : Искусство, 1989. 476 с.
62. Топ-9 самых зловещих проклятий в истории [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://telegraf.com.ua/zhizn/zhurnal/859423-top-9-samyih-zloveshhih-proklyatyi-v-istorii.html/>.

63. Тулмин Ст. Человеческое понимание / пер. с англ.; общ. ред. и вступ. ст. П. Е. Сивоконя. М. : Прогресс, 1984. 327 с.
64. Тэн И. Философия искусства. М. : Республика, 1996. 351 с.
65. Успенский П. Д. Новая модель вселенной. СПб. : Издательство Чернышёва, 1993. 560 с.
66. Фромм Э. Психоанализ и религия / Э. Фромм. Психоанализ и религия ; Искусство любить ; Иметь или быть? : Пер. с англ. Киев: Ника-Центр, 1998. 400 с.
67. Фромм Э. Пути из больного общества // Проблема человека в западной философии. М. : Прогресс, 1988. 546 с.
68. Хайдеггер М. О «Сикстинской мадонне» / М. Хайдеггер Работы и размышления разных лет. М. : Гносис, 1993. С. 262–264.
69. Хюбнер К. Истина мифа. М. : Республика, 1996. 448 с.
70. Чукин С. Г. Ю. Хабермас versus А. Макинтайр: к вопросу об основаниях современного философствования // Серия «Мыслители», Размышления о философии на перекрестке второго и третьего тысячелетий. Выпуск 11 / К 75-летию профессора М. Я. Корнеева. Санкт-Петербург : Санкт-Петербургское философское общество, 2002. С. 76–97.
71. Шартье Р. Интеллектуальная история и история ментальностей: двойная переоценка? // Новое литературное обозрение. 2004. № 66. С. 17–47.
72. Швырев В. С. Рациональность в спектре ее возможностей // Исторические типы рациональности / Отв. ред. В. А. Лекторский. Т. 1. М. : ИФРАН, 1995. С. 71–87.
73. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности (опыт адогматического мышления) / Л. Шестов // Сочинения. М. : Раритет, 1995. 431 с.
74. Щербенко Е. В. Заборона учення як вихідний принцип сучасної цивілізації // Сучасна цивілізація : гуманітарний аспект / Поліщук ; відп. ред. : І. Ф. Курас. К. : Академперіодика, 2004. С. 417–442.

75. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М. : Флинта : МПСИ : Прогресс, 2006. 352 с.
76. Юлов В. Ф. Научное мышление. Монография. Киров : 2007. Центр гуманитарных технологий [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://gtmarket.ru/laboratory/basis/>.
77. Юнг К. Г. К вопросу о подсознании // Юнг К. Г., Франц М.-Л. фон, Хенденсон Д. Л., Якоби И., Яффе А. Человек и его символы. М. : Серебряные нити, 1997. 368 с.
78. Юнг К.-Г. Психологические типы // Юнг К.-Г., Франц М.-Л. фон, Хенденсон Д. Л., Якоби И., Яффе А. Человек и его символы. М. : Серебряные нити, 1997. 368 с.
79. Ясперс К. Ницше и христианство / пер. с нем. Т. Ю. Бородай. [б. м.] Изд. «Медиум», 1994. 114 с.
80. Barry B. Justice as Impartiality. New York: Oxford University Press, 1995. 299 p.
81. Berlin I. Two Concepts of Liberty / I. Berlin. Four Essays on Liberty. London : Oxford Univ. Press, 1969. P. 121–172.
82. Buchanan A. Rawls's law of peoples: rules for a vanished Westphalian world // Ethics. Chicago, 2000. Vol. 110. # 4. P. 697–721.
83. Cassirer E. The Myth of the State. New York : Doubleday & Co, 1955. 355 p.
84. Daniels N. Two Approaches to Theory Acceptance in Ethics // Morality. Reason and Truth. New Essays on the Foundation of Ethics. Ronman and Allanheld Publishers. 1985. P. 25–48.
85. Dworkin R. Neutrality, equality, and liberalism // Liberalism reconsidered. Totowa (N. Y.), 1983. P. 1–11.
86. Dworkin R. What Is Equality? Equality of Welfare // Philosophy and Public Affairs. 1981. Vol. 10. P. 185–246.

87. Dworkin R. What Liberalism Isn't // The New York Review of Books. 1983. Vol. 20. P. 47–50.
88. Forkosch M. D. Justice // The Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas. Ed. by Ph. P. Wiener. Vol. 2. New-York: Charles Scribner's Sons, 1974. P. 653–659.
89. Groethuysen B. Philosophie de la Revolution. Paris : Plon, 1956. 247 p.
90. Guillaume O. Analysis of Reasonings in Archeology: The Case of Greco-Bactrian and Indo-Greek Humanismatics. Oxford University Press, 1990. 248 p.
91. Hagege C. L'Homme de paroles. P. : Folio Essais-Fayard, 1985. 406 p.
92. Hayek F. A. New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas. Chicago : University of Chicago Press, 1978. 314 p.
93. Justice. Views from the Social Sciences / Ed. by Ronald L. Cohen. New York, London : Plenum Press, 1986. 283 p.
94. Kukathas C. Rawls : A Theory of Justice and its Critics. Stanford, CA: Stanford University Press, 1990. 395 p.
95. Kymlicka W. Contemporary Political Philosophy : An Introduction. Oxford : Clarendon Press, 1990. 320 p.
96. Maiastro : Renaissance del'Occident? Paris : Plon, 1979. 324 p.
97. Masuda Y. The Information Society as Postindustrial Society. Wash. : World Future Soc., 1983. 234 p.
98. McLuhan M. The Medium is the Message : an Inventory of Effects. San Francisco, Ca. : Hardwired, 1996. 327 p.
99. Moral Thinking. Its Levels, Method and Point. Oxford : Clarendon Press, 1981. 228 p.
100. Pareto V. Transformazioni della democrazia. Milan : Corbaccio, 1921. 141 p.
101. Popper K. Gessamelte Werke // Erkenntnis. Vienna : Springer, 1934. Vol. V. S. 161–178.

102. Smith P. Incentives and justice : G. A. Cohen's egalitarian critique of Rawls // Social theory and practice. Tallahassee, 1998. Vol. 24. #2. P. 205–235.

103. Tillich P. Anxiety-Reducing Agencies in Our Culture. New-York : Grune and Stratton, 1950. 318 p.

104. Toynbee A. A Study of History. Vol. 1. London : Oxford University Press, 1934. 617 p.

105. Vaihinger H. The philosophy of «As if». A system of the Theoretical, Practical and the Religious Fictions of Mankind. New York, Harcourt, Brace Co. ; London, Routledge & K. Paul, 1935. 218 p.

РОЗДІЛ 4.

СПРАВЕДЛИВІСТЬ У ДЗЕРКАЛІ ВИКЛИКІВ СУЧАСНОСТІ

4.1. Історична (не)справедливість як фактор функціонування суспільства

Столітній період від початку Першої світової війни і аж до наших днів минув під егідою боротьби з історичними несправедливостями. Це була епоха спроб відкоригувати історичні несправедливості як на локальному, так і на регіональному та глобальному рівні. Титанічні зусилля, які були покладені на вівтар таких тектонічних зрушень, свідчать про те, що недотримання вимог справедливості в сенсі історичного процесу й наслідків попереднього соціокультурного розвитку має для масової свідомості сучасного формату статус передумови, необхідної і достатньої для докорінних перетворень, трансформацій і реструктурування соціального середовища в широкому онтологічному діапазоні [92, с. 17-18].

Льву Карсавіну належить рефлексійно блискуче порівняння народу із симфонічною особистістю. Таке ототожнення недвозначно натякає на потребу великої кількості вміло поєднаних аргументаційних інструментів, завдяки яким можна актуалізувати симфонічний потенціал народу, забезпечити солідарну й ентузіастичну підтримку того чи іншого ідейно-цілепокладаючого пріоритету суспільного розвитку. Між іншим, в умовах саме німецької інтелектуальної традиції гармонійне *complexion oppositorum* (поєднання протилежностей – *лат.*) вишуканої простоти мінімалізму з максимальною функціональністю лаконізму виявилось надзвичайно ефективним аргументаційним симбіозом, який неодноразово активізував життєву мотивованість і віру в свої сили німецького народу [95, с. 370].

Наведені особливості дискурсу (якщо останній тлумачити в дусі Мішеля Фуко – тобто як соціально зумовлену організацію системи мовлення)

функціонують у надзвичайно широкому корелятивному діапазоні, зазнаючи детермінативного впливу багатьох факторів. Ілюстративним апофеозом цієї тези є сформульований у 1934 році Рудольфом Карнапом «принцип терпимості», який надає канонам логіки релятивних ознак: себто кожна суверенна свідомість може започаткувати «власну логіку», обрати таку форму мови і аргументації, таку систему аксіом і правил побудови, яку вважатиме найбільш ефективною, продуктивною та/або перспективною за тих чи інших конкретно-історичних умов. Карнап наполягав лише на одному регламентаційному обмеженні – необхідності внутрішньої логічної і принципово-методологічної несуперечливості індивідуального типу аргументаційної логіки.

Зазначеній тезі Карнапа хоч і була притаманна, на перший погляд, надміру анархістська методика систематизації аргументів, проте вона виявилася цілком адекватною самій природі аргументаційної переконливості: справді, якщо кожен суверенний суб'єкт інтерпретації так чи інакше творить власну систему аргументаційної нормативістики, то безглуздо намагатися цю обставину ігнорувати або намагатися її заперечити, спростувати лише на тій підставі, нібито вона «недосконала», навзаєм пропонуючи «бездоганні й універсальні» механізми аргументаційної доведеності.

Інша річ, інтерпретаційна парадигма сучасності не передбачає права на функціональний суверенітет багатьох автономних «логік аргументацій», інакше йшлося б про якусь статистику – і не більше [96, с. 238]. На відміну ж від «всеїдної» статистики, властиво науковий підхід якщо і передбачає розгляд великої кількості автономних феноменів (у даному випадку – феноменів аргументаційного гатунку), то лише під кутом зору виявлення в цій калейдоскопічно-мерехтливій геретогенності гомогенних закономірностей, логік і автоматизмів функціонування, зумовлених не тут-і-тепер дійсністю, а закономірностями природних, субстанційних особливостей об'єктів дослідження. Знайти однакове в різному – ось призначення і цілепокладання

наукової форми оперування когнітивним масивом будь-якого формату, гатунку і профілю [6, с. 96].

Асиметрія як імператив соціальної форми буття постає фундаментальною основою причинно-наслідкових зв'язків у сфері несправедливості – починаючи з принципової неможливості консенсусного бачення (теорії, загальноприйнятої парадигми) справедливості й закінчуючи вердиктами щодо міри справедливості тих чи інших практичних (емпіричних) даних (явищ, процесів, тенденцій) [87, с. 217-218].

Фактор історичних несправедливостей не є чимось екстраординарним чи вузькоприкладним. Це стає достеменно зрозумілим, якщо врахувати, що «колізії історичних несправедливостей притаманні навіть Священному Писанню. Варто пригадати особистість сподвижника Христа – Петра (справжнє ім'я – Симон), який посідає особливе місце серед апостолів: його іменем відкривається кожен перелік дванадцяти обраних учеників... Як канонічні, так і апокрифічні Євангелія констатують, що Петро постійно засвідчував свою любов і вірність Христові, але після таємної вечері Христос передрік його трикратне відречення «в ту ніч, ще до того, як проспівася півень». Коли ж Христос був схоплений, то Петро не лише тричі відрікся від Учителя, а й клявся, що взагалі не знайомий з Ісусом. Щоправда, згодом були сльози і каяття, яких виявилось достатньо для того, щоб зберегти місце в топ-рейтингу християнської церкви» [20, с. 154].

У сучасній науковій свідомості змістом історичної істини є оцінна характеристика знання в контексті співвідношення з предметом історичного дослідження та процесуальністю історичного мислення. Треба враховувати, що для повсякденної свідомості історична пам'ять важливіша, ніж істина. На рівні повсякденного життя найбільшу значущість для людини має екзистенційний, а не абсолютний чи науковий аспект істини. Ця обставина пояснює причинно-наслідковий зв'язок емоційного ставлення до історичних подій і фактів.

Натомість для наукової свідомості істина важливіша, ніж пам'ять: їй прагнуть надати максимальної достовірності [38, с. 14].

Історична пам'ять – це «певним чином сфокусована свідомість, яка відображає особливу значущість і актуальність інформації про минуле в тісному зв'язку із сьогоденням і майбутнім. Історична пам'ять вибіркова: вона нерідко робить акценти на окремих історичних подіях, ігноруючи інші. З'ясування, чому відбувається саме так, дає підстави для тверджень, що актуалізація і вибірковість пов'язані насамперед зі значущістю історичного знання та історичного досвіду для сучасності, для подій і процесів, що відбуваються нині, і їх можливого впливу на майбутнє. У цій ситуації історична пам'ять нерідко персоніфікується, формуючи через оцінку діяльності конкретних історичних особистостей враження, судження й думки про те, що має особливу цінність для свідомості й поведінки людини в конкретно-історичний період» [89, с. 9-10].

Історична свідомість має статус невід'ємного атрибута самосвідомості сучасного гатунку, а також національної, соціально-політичної, аксіологічної і телеологічної особистісної ідентифікації людини. Історична свідомість – це усвідомлення себе, своїх онтологічно-аксіологічних пріоритетів у суперечливому й різноспрямованому потоці історичного часу. Вона володіє специфічним предметом – відображенням історичного на рівні людської свідомості. Об'єктом її відображення є соціальне минуле [13, с. 243-244].

Значущість фактора історичних несправедливостей зумовлена деструктивним впливом, який він справляє на духовне життя суспільства, на взаємини між суб'єктами і об'єктами історичних несправедливостей. Доволі показово, що більшість сучасних проблем пов'язана насамперед і в основному з історичними несправедливостями, з потребою сатисфакції, за відсутності якої індивідуальній і суспільній свідомості важко перегорнути чергову сторінку історії [55, с. 98-99].

Найскладніший аспект історичних несправедливостей – уникнути під час спроб їх подолання тенденційності й «перегинання палки». Хоч Мао Цзедун і любив повторювати вислів «вигнуту палицю випрямляють методом вигинання в зворотний бік», однак на практиці дуже важко знайти оптимум зворотного вигинання, тому часто й доводиться мати справу із ситуацією, коли «з водою виливають і дитя» – цілком виправдані кроки роблять у сукупності з такими, що мають непередбачувані чи навіть відверто негативні наслідки, що запускає механізм своєрідної «ротації» історичних несправедливостей, вирватися із зачарованого кола яких з часом щоразу більш складно.

Генеалогічна проблемність феномена історичної несправедливості полягає в неоднозначності й поліаспектності причин, що її породжують. Тут опосередковано чи безпосередньо діють (взаємодіють) такі фактори і чинники: а) суперечливість національного розвитку, б) характер і специфіка міжнаціональної взаємодії (його еволюція), в) недоліки процесів модернізації, національно-державного будівництва, суверенізації тощо.

Серед причин історичних несправедливостей можна назвати такі:

- 1) специфіку національного розвитку з притаманною йому нерівномірністю й суперечливістю;
- 2) особливості міжетнічної взаємодії, історичні перипетії відносин етносів, відмінності в їх соціальних та етнічних статусах, національній самосвідомості й стереотипах, що сформувалися щодо один одного;
- 4) обділеність національно-периферійних груп через їх відставання в процесі модернізації;
- 5) спроби, зусилля й прагнення піднести соціально-економічний, культурний рівень народів, що знаходяться на більш низькому ступені розвитку, без урахування їх національних інтересів і специфіки;
- 6) недоліки національно-державного будівництва, суверенізації і автономізації;
- 7) протиріччя між взаємопов'язаними процесами інтеграції, регіоналізації та локалізації;
- 8) ослаблення етнічної солідарності (надетнічного «ми») як іманентно притаманного етнічної якості.

Наведені причини містять як об'єктивний, так і суб'єктивний аспект, включають у себе чимало компонентів і рідко зустрічаються в чистому вигляді. З огляду на цю особливість складно достеменно стверджувати про конкретну ієрархію причин і подій, котрі лежать в основі історичної несправедливості, постають вирішальними детермінантами тієї чи іншої історичної несправедливості [40, с. 259].

Небезпеку цих факторів для взаємодії фігурантів історичних несправедливостей не варто недооцінювати. Отже, особливої актуальності й світоглядної визначальності набуває аспект неупередженого, об'єктивного дослідження характеру, каузальності й особливостей історичних несправедливостей в єдності впливу їхніх наслідків на долю різних народів. Істотне значення має розуміння неприпустимості політизації проблеми історичних несправедливостей, використання цієї проблемної сфери як розмінної монети для досягнення тих чи інших кон'юнктурних інтересів.

Безперечно, історичні несправедливості не можуть не викликати психологічних і політичних збурень, але слід мати на увазі, що перевищення деяких показників психологічного супроводу і політизації робить примарними перспективи ефективного і заощадливого подолання наслідків історичних несправедливостей, позаяк призводить до формування й закріплення на рівні масової свідомості негативних стереотипів, які, в свою чергу, спричиняють хибне цілепокладання, яке на практиці матеріалізується в чергову історичну несправедливість.

Наведене положення має виразне методологічне значення: на ресурсно-функціональний оптимум розв'язання будь-якої соціально-історичної проблеми можна розраховувати лише в тому разі, якщо вміло застосовано принцип симетрії, себто якщо проблема є наслідком не зовсім (не насамперед) психологічної (чи будь-якої іншої причини), то використання насамперед цього інструментарію має незначні шанси на успіх.

Втім, у будь-якому разі передовсім необхідно здійснити ґрунтовний аналіз усіх значущих факторів, які мають ознаки детермінант історичної несправедливості. Наступним кроком має бути транспарентний діалог, обмін думками всіх історичних суб'єктів історичної несправедливості (чи пак – спадкоємців цих суб'єктів). Вкрай бажано, необхідно, щоб це був, по-перше, діалог, а не нагромадження монологів, позаяк монолог завжди містить спокусу суб'єктивізму, тенденційності й тієї напівправди, яка часто гірша за відверту брехню. По-друге, діалоговий спосіб спілкування повинен здійснюватись не кулуарно (на рівні уповноважених представників чи еліт), а прозоро, відкрито, бо лише в такому разі виникають передумови для усвідомлення несправедливості й неприпустимості тих чи інших історичних подій на широкому соціальному ґрунті, на рівні масової свідомості країн, суспільств і народів.

Це вкрай важливо для того, щоб сатисфакція за історичну несправедливість виявилася справедливою і прийнятною для всіх фігурантів історичних перипетій, щоб вона не уподібнювалась гіперкомпенсації у вигляді приниження історичних кривдників, бо інакше ланцюгова реакція історичних несправедливостей триватиме постійно або принаймні доти, доки один із кривдників не буде повністю винищений у результаті війни чи геноциду [25, с. 36].

На сучасну пору маніпуляції з історією відбуваються насамперед у контексті легітимації нових держав, обґрунтування пріоритетів розвитку, запропонованих політико-господарськими елітами, а також із метою нівелювання комплексу меншовартості. Здебільшого створення історичних міфів супроводжується меседжем «відновлення історичної справедливості». [41, с. 23]. Найбільш проблемними характерними особливостями і наслідками історичних несправедливостей слід визнати їх потенційну конфліктогенність: на ґрунті несправедливості такого гатунку високою є ймовірність політичної, міжнаціональної господарсько-економічної та іншої напруги. Можна

виокремити проблемні поля й суто теоретико-концептуального рівня: приміром, чим є для перспектив справедливості відсутність несправедливості – достатньою чи лише необхідною умовою?

Принагідно зауважимо, що кожна утопія – це передовсім реакція на несправедливість, на фактичний статус-кво несправедливості. Утопія – це концептуальна схема (система), яка змальовує досконалий суспільний порядок; утопія – це система (сукупність) поглядів, в основі якої принципова можливість побудови ідеального суспільства. Як зазначає Т. Бахтіна, «утопія є філософією ідеалу, а не стратегією його здійснення» [9, с. 34].

Цілком природно й закономірно, що одним з основних інструментів оперування проблематикою історичної несправедливості є аспект пам'яті. Пам'ять може бути репрезентована принаймні трьома формами: пам'ять як набутий досвід; пам'ять як традиція (вірування); пам'ять як комеморація (себо як «політика пам'яті»). Пам'ять завжди постає змістовно-концептуальною протилежністю такого феномену свідомості, як забуття. Історична пам'ять сприяє усвідомленню причетності суб'єкта до долі історичної спільноти і формується в процесі цього. Історичне пізнання – це поглиблення і систематизація історичної пам'яті [77, с. 255].

Важко спростувати тезу, відповідно до якої «історична свідомість особистості наповнена оцінками, які пронизують її історичну пам'ять й мислення, впливають на мотиви пізнання історії, набувають дієвості при прийнятті особистістю рішень. Водночас історія дозволяє людині адекватно оцінювати себе, не перебільшувати й не применшувати значущість своїх діянь, сприймати їх у контексті досвіду людства» [85, с. 240].

Як аргументовано доводить Т. Дуткевич, «історична пам'ять віддзеркалює світогляд й уподобання людини, її оцінки, цінності. Актуалізація в пам'яті конкретних історичних осіб, властивостей їх вдачі й особистісних якостей слугує індикаторами того, що становить собою особливу цінність для людини, що зачіпає її «за живе». Історична пам'ять особистості відзначається

суб'єктивізмом. Окремі події та їх наслідки можуть виявлятися у гіперболізованих варіантах. Втім, історична пам'ять, хоча й відзначається фрагментарністю та суб'єктивізмом, але дозволяє утримувати у свідомості особистості основні події минулого, перетворюючи історичне знання у різні форми світоглядного сприймання минулого досвіду, його фіксації у легендах, казках, епосах» [28, с. 343].

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

Завдяки пам'яті суб'єкт спроможний примножувати свій досвід, нагромаджувати знання й оперувати в уяві та мисленні образами. Когнітивною підставою можливості альтернативних історичних конструкцій є методологічно виправдане уявлення про невизначеність теорії емпіричними даними, зокрема історичними джерелами. Величезним масивом історичних документів є свідоцтва повсякденного життя. Зокрема, серед новгородських берестяних грамот виявлені господарські розпорядження, уривки будинкових книг і навіть листівки про кохання.

Такі історичні документи, як правило, містять індексні вислови персоніфікаційного (він, вона, вони) та просторово-часового (сьогодні, завтра, вчора, там, тут, поряд, неподалік и т. п.) характеру. Особливість індексів полягає в тому, що вони контекстуальні. Це означає, що їм не можна надати значення інакше, як у рамках контексту їх вживання. Програмне вивчення властивостей природних мов свідчить про те, що їх вичерпне переведення в

«об'єктивістські» вислови неможливе, як і неможливо усунути їх залежність від контексту. Це означає, що на одному й тому ж корпусі джерел можливі різні історичні реконструкції [76, с. 117].

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

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

Психологічна мнемоністика отримала найбільший розвиток у працях А. Асмолова, Л. Виготського, А. Леонтьєва, А. Лурія, які розглядають пам'ять як запам'ятовування, збереження і відтворення індивідом свого досвіду, а також у працях З. Фрейда, Е. Фромма, К. Юнга, в яких осмислено феномен колективної душі та колективного несвідомого.

У дослідженні соціопам'яті з позицій соціологічного підходу основне значення мають праці Е. Дюркгейма, П. Бергера, Т. Лукмана, Л. Леві-Брюля, А. Шютца. Концепція Е. Дюркгейма про «колективну свідомість» і «соціальні факти» помітно вплинула на теорію французького соціолога Хальбвакса, який

уперше вводить поняття «колективної пам'яті». У своїй концепції Хальбвакс відмовляється від нейрофізіологічної основи пам'яті й замість цього виявляє соціальну зумовленість і соціальні межі, без яких не могла б формуватися й існувати індивідуальна пам'ять.

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

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

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

за допомогою вербальних, графічних, електронних і віртуальних засобів комунікації.

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

Первісним суб'єктом соціопам'яті є колективний суб'єкт. Лише після того, як індивід включається в різноманітні соціальні групи й колективні форми діяльності, він стає суб'єктом власної діяльності, в тому числі мнемічної. Колективний суб'єкт існує поза окремим індивідуальним суб'єктом, репрезентуючи себе не лише за посередництва внутрішньої структури свідомості індивідуального суб'єкта, а й за допомогою зовнішньої предметно-практичної діяльності та колективної, корпоративної, пізнавальної діяльності з системою об'єктивованого знання.

Колективність закритих соціумів відрізняється від колективності відкритого суспільства: якщо в традиційній культурі включеність індивідуального суб'єкта здебільшого в нормативно закріплені соціальні спільноти забезпечувала йому жорстку інституційну захищеність і певну частку особистої безвідповідальності, то у відкритих суспільствах соціальні групи й інститути об'єднують індивідуальних суб'єктів, які володіють високим ступенем самостійності.

Інформаційний аспект мнемічної матриці закритих суспільств позиціонує пам'ять як систему знань і незаперечних догм, котрі мають закритий характер: накопичуються, зберігаються і передаються в межах однієї прошарку чи касти, передаються від покоління до покоління у вигляді професійних знань, захищених від зовнішнього світу. Діяльнісний аспект мнемічної матриці закритих суспільств репрезентує соціопам'ять як колективну діяльність з ціннісно-сислової реконструкції і максимального відтворення «сакрального» минулого в межах сьогодення. Інституційний аспект визначає соціопам'ять як сукупність громадських, станових, «цехових» інститутів, які безпосередньо впливають як на тіло (зовнішній контроль), так і на свідомість (внутрішній контроль).

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

Мнемічна матриця закритих суспільств, якій притаманна однорідна структура і безпосередній спосіб дії, здійснюється за допомогою традицій. Натомість мнемічна матриця відкритих суспільств утворює неоднорідну структуру, зміст якої опосередковується і залежить від таких елементів: активність і рефлексійність суб'єктів соціопам'яті, котрі відповідно до своїх інтересів і цілей приймають, трансформують або зовсім відкидають «істини»

минулого; діяльність соціальних груп і співтовариств, які задають «рамки» спогадів і сприйняття минулого; діяльність «творців» пам'яті (ЗМІ, владна еліта), які залежно від своїх інтересів актуалізують, створюють, підтримують або витісняють ті чи інші образи минулого [12, с. 114-115].

Наслідком опосередкованості й конструктивності соціальної пам'яті у відкритих суспільствах є її ризикогенність. У просторі соціопам'яті можна виокремити такі території виникнення ризиків: ризики, пов'язані з вертикальними, або діахронічними, протиріччями, котрі виникають при взаємодії минулого та сьогодення; ризики, пов'язані з горизонтальними або синхронічними протиріччями, які постають результатом взаємодії різних культур зі своєю соціальною пам'яттю і національною самосвідомістю; ризики, що виникають при здійсненні «політики пам'яті»; ризик втрати пам'яті про минуле (манкуртизм).

Розвиток інформаційного та комунікаційного простору і структури суспільства безпосередньо впливає на становлення простору соціальної пам'яті, який зазнає істотних перетворень, розширення і поглиблення: вербальний простір доповнюється графічним, а з появою сучасних інформаційних (комп'ютерних) технологій виникає електронний і віртуальний простір пам'яті.

Соціальна пам'ять реалізується в трьох вимірах: як інформаційна система, як інституційна система і як система соціокультурної діяльності. У реалізації соціальної пам'яті як інформаційної системи в закритому суспільстві головне значення, пов'язане з комунікаційною та трансляційною функцією, мають міф та символ. Як система соціокультурної діяльності, соціальна пам'ять постає колективною діяльністю з ціннісно-сміслової реконструкції і відтворення на рівні сучасного «сакрального» минулого. Нарешті, як інституційна система соціальна пам'ять за допомогою табу і ритуалів набуває внутрішньої та зовнішньої спрямованості. Якщо внутрішня контролює свідомість індивіда, то зовнішня – тіло.

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

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

Важко не погодитися зі світоглядним акцентом І. Дзюби: «Необхідно повернути Україні імена великих діячів, митців та вчених, «привласнених» іншими культурами, – і тут ми майже нічого ще не зробили, – але на цьому фоні безмовності серйозної науки процвітає аматорство... Не вільна від патріотичного гіперболізму і сфера літературознавства. Ще Пантелеймон Куліш знаходив в українській літературі середини XIX століття зразу трьох геніїв, рівних Шекспірові – причому, поставивши в один ряд постаті різної величини: Шевченка, Квітку і Гребінку, чим дав привід для глузування в російській критиці. Сьогодні із Шекспіром стало модним порівнювати Миколу Куліша. Тим часом, у решті світу нікого із Шекспіром порівнювати не наважуються – настільки це самотня у своїй недосяжності вершина. Довільність наших критеріїв та оцінок, неадекватність мислення, заниженість мірок і смаку, самовихваляння, що переходить часом у пустопорожню веломовність, зумовлену низькою якістю духовного життя суспільства і – не в останню чергу –

тривалою відірваністю від загальнолюдської культурної атмосфери. Такий наш стан ... підриває довіру до нас і нашої здатності на адекватну самооцінку» [26, с. 12].

Наведена цитата навмисно розлога, щоб передати проблемну гостроту процесів, пов'язаних із історичною пам'яттю та значенням її відтворення для перспектив українського державотворення.

Історичній пам'яті притаманна вибірковість: особистість може пам'ятати певні історичні події й ігнорувати інші, об'єктивно не менш важливі. Історична пам'ять стосується насамперед дат, подій і видатних осіб. Вона віддзеркалює світогляд й уподобання людини, її оцінки, цінності. Актуалізація в пам'яті конкретних історичних осіб, властивостей їх вдачі й особистісних якостей слугує індикаторами того, що становить собою особливу цінність для людини, що зачіпає її «за живе». Історична пам'ять особистості відзначається суб'єктивізмом. Окремі події та їх наслідки в ній можуть віддзеркалюватись у гіперболізованих формах. Втім, хоча історична пам'ять і відзначається фрагментарністю та суб'єктивізмом, вона все ж дозволяє утримувати у свідомості особистості основні події минулого, перетворюючи історичне знання в різні форми світоглядного сприймання минулого досвіду, його фіксації у легендах, казках, епосах. Іншим критерієм когнітивного компонента історичної свідомості є історичне мислення як уміння відтворювати історичне минуле, відчувати епоху, орієнтуватись в історичному просторі й часі, розкривати причинно-наслідкові зв'язки в історії, оперувати історичними фактами, визначати їх достовірність [20, с. 153].

Історична пам'ять – надзвичайно важливий соціальний феномен. Вона стосується багатьох аспектів людського буття, питань героїчного та трагічного в історії, має світоглядне значення, яке важко переоцінити. Ця тема потребує ґрунтовних – системних і комплексних – досліджень. Серед багатьох існуючих проблем, що є дискусійними, Алейда Ассман приділяє увагу питанням пам'яті, пригадування і забуття в контексті зростання цифрових технологій, бо такі

«ключові метафори писемності непомітно розчиняються в знаках цифрового письма» [4, с. 145].

Середня Наддніпрянина почала називатися Руссю ще до приходу варягів у Новгород 854 року. Якщо географічною межею Русі тривалий час були печеніги (аж поки їх не витіснили з Північного Причорномор'я у 1048 році степові суперники – торки), то історичною межею існування Русі вважається злам першої-другої чверті XII століття. Щоправда, розсипатися на складові частини мозаїчне територіальне утворення почало значно раніше: вже в рік смерті Володимира спостерігалися виразні ознаки загрози цілісності цієї держави. Йдеться про фрондуєчу позицію Новгорода, в якому посадником київського князя на той час був син Володимира Ярослав. Замість підтримки батька він став на бік новгородських бояр і в 1014 році відмовився платити данину Києву, що означало фактичний намір відокремитись від Києва. Відповіддю Володимира Святославовича стала підготовка до війни з Новгородом. Однак смерть князя-батька стала на заваді кривавим сутичкам із сином. Щоправда, це не вберегло від протистояння двох центрів Русі, в результаті чого Ярослав отримав одноосібне правління.

Українці ніколи не визнавали позбавлення своєї країни назви «Русь»: галицько-волинські князі відрекомендовували себе «господарями Руської землі», а на їхніх печатках був напис «король Русі»; гетьман Богдан Хмельницький в офіційних документах та дипломатичній переписці номінувався «господарем всієї Русі», «єдиновласником і самодержцем руським». Між іншим, партнери по дипломатичним взаєминам наведені титули під сумнів не ставили, як, зрештою, і статус їхніх власників не заперечували.

Коли у 1173 році Ростиславичам було запропоновано залишити Київ і піти до Смоленська, то літопис зазначає: «І заремствували вельми Ростиславичі, що їх позбавляють Руської землі». Коли у 1148 році київське на новгородське військо пішли війною на Суздальщину, то літопис чітко розмежовував новгородців та Русь: «І послали вони новгородців та Русь

пустошити Ярославль», «І прийшли новгородці та Русь з Ярославля і здобичі багато принесли».

Як переконливо ілюструє Ю. Грица, «різномітлумачень історичних подій між Україною та Росією безліч. Наприклад, якщо російська історична свідомість вважає несправедливою «зраду» Богданом Хмельницьким «акту возз'єднання», то українська історична свідомість витлумачує несправедливою саму угоду і її подальше тлумачення Москвою. До слова, двома роками після укладання угоди з російським царем Богдан Хмельницький підписав практично аналогічний договір зі шведами, примудряючись при цьому ще й віртуозно балансувати між Росією та Туреччиною. Іван Виговський через рік після присяги російському царю підписав Гадяцький договір з Польщею, а ще через місяць після цього – зі Швецією. Юрко Хмельницький прирік російські війська на загибель під Чудновим через рік після присяги на вірність. Іван Брюховецький, який відрекомендував себе «вірним холопом російського царя», дотримувався слова аж 5 років, після чого перейшов на бік Речі Посполитої» [20, с. 147].

Для спростування імперських амбіцій Росії доволі показово, що Московія сплачувала данину Кримському хану як правонаступнику Золотої Орди аж до 1700 року. Більше того, в історії залишилися свідчення того, що церемоніальний ритуал сплати данини був регламентований до найменших дрібниць, починаючи з того, що як вірний васал московський цар не просто зустрічав кримського посла на Поклонній горі, а віддавав йому свого коня, сам же пішим ішов поруч у Кремль, де поступався кримському послу треном і ставав перед ним на коліна [5]. Лише після такої прелюдії розпочиналася предметна розмова про обсяги і номенклатуру данини. Виходячи з того, що так тривало впродовж багатьох десятиліть, можна зробити логічний висновок: наведена прелюдія московськими царями не вважалася образливою і неприйнятною.

У часи Золотої Орди спільним для Московії та загарбників була релігія у вигляді гібриду ісламу та християнства аріанського гатунку, котрому притаманне однакове вшанування Ісуса та Магомета. Сепаратизація віросповідування відбулася лише в 1589 році, коли Москва взяла за взірець грецький канон, а Казань зупинила свій вибір на класичному ісламі. Між іншим, слово «москва» не перекладається жодною мовою світу, оскільки ця назва зобов'язана своїм походженням невеличкому племені Мокші, в перекладі з мови якого москва означає «брудна вода». Слово «кремль» також не має нічого спільного зі слов'янською генеалогією: воно достеменно татарське й буквально означає укріплення на височині. «Території сучасних Псковської, Новгородської та Смоленської губерній Росії в IX–XI століттях належали слов'яно-руським князівствам, які до угро-фінської Московії не мали жодного стосунку доти, доки Московія не окупувала їх відповідно в 1462, 1478 і 1654 роках. На інших теренах Росії (Московії) слов'янські племена і народи не мешкали ніколи» [5].

Суздальські околиці Київської держави Руссю ніколи не йменувалися. Це відверто визнає навіть Петро Толочко, зазначаючи, що «письмові джерела не відобразили назву «Русь» у застосуванні до північноруського населення». Назви «Київська Русь» ніколи не існувало з однієї простої причини: Русь іншою і не може бути; це земля довкола Києва у радіусі 150 – 250 кілометрів (у межах теперішніх Київської, Житомирської, Чернігівської, частково Сумської, Черкаської, Вінницької та Полтавської областей). Назва Київська Русь з'явилась із подачі Петра I, аби натякати на існування й іншої Русі – Суздальської, Московської, Новгородської тощо.

Не маючи жодних етнологічних підстав претендувати на назву «Русь», російська пропаганда намагається вивести таке термінологічне успадкування з династичних прав Рюриковичів. Однак це абсолютно некоректно, адже якщо Габсбурги в різні часи керували Австрією, Угорщиною, Іспанією, Португалією, Чехією, деякими італійськими королівствами і навіть Мексикою, то це не

означає, що існує якийсь «єдиний габсбурзький народ», котрий об'єднує перераховані країни. Між іншим, монархи з генеалогічного дерева Рюриковичів володарювали також у Швеції, Угорщині, Франції, Польщі, Литві та Чехії. У цих країн називатися «Русь» не менше підстав, ніж у нашого північно-східного сусіда.

Державне ядро майбутньої Росії – Суздальське князівство – було державним об'єднанням народу меря. Пікантно, що території довкола міст Рязань (колишня Ерзя) та Костроми (які мають виразні угро-фінські назви і розташовані в епіцентрі цього етнічного масиву) на якомусь етапі становлення російської державної пропаганди набули статусу «еталона руськості». Тітки в угро-фінських кокошниках разом з дядьками у багряних угро-фінських косоворотках співають угро-фінські частушки російською мовою, переконуючи себе і весь світ у тому, що вони є рафінованими слов'янами. Сюрреалізм – та й годі!

Принагідно зазначимо, що «етнонім «російський народ» абсолютно штучний, вигаданий, синтетичний, а тому не має ніякого права на існування, бо не має під собою найголовнішого свого засновку – народу. Етносу, племені, народу, нації «русскіє» не існувало ніколи. Мало того, як пише Костянтин Єрусалимський, доктор історичних наук, фахівець у галузі історії східної Європи, історії кириличної рукописної книги і книжкової справи, до кінця XVI століття словосполучення «російський народ» не зустрічається ніде, а з кінця XVI століття його використовували лише за межами Московського князівства [78]. Це означає, що термін «російський народ» ніколи мешканцями Московії не використовувався для самоназви – це так само, як ми дивуємося, що мешканці Берліна чи Мюнхена не відгукуються, коли їх називають німцями: насправді ж вони це роблять не з причин невічливості, а просто тому, що для них термін «німці» ніколи не був самоназвою.

То як же так – люди, які називають себе «русскіє», нібито є, а етносу і нації росіян нема? Як це можливо? Розгадку цієї інтриги слід шукати в сфері

релігії. Зробимо стислий історичний екскурс: Київ став метрополією – новою столицею християнського світу, християнська церква з центром у Києві почала називатися Руською, а всі віруючі цієї церкви – русичами, руськими! У 1051 році князь Ярослав без погодження з Константинопольським патріархом на власний розсуд призначив митрополитом Іларіона. Коли ж у 1054 християнство остаточно розкололося на православне з центром у Константинополі та католицьке з центром у Римі, то Київ фактично став окремою конфесією, Руською з центром у Києві. І весь народ Києва, Новгород, Полоцьк – почав іменуватися руським, але не народом, а за віросповіданням. Що стосується Москви, то вона хоч і була православного віросповідання, але своїм духовним корінням сягала Асирійської церкви Сходу, одним із постулатів якої було категоричне протиставлення себе Риму.

Візантія була поліетнічним утворенням, підконтрольним візантійському імператором. У ньому домінували етнічні греки, які мали «римський» громадянський статус. На теренах Візантії поняття «romeї» набуло конфесійно-політичного змісту, натомість «елліни» асоціювалися з язичниками. У свідомості мешканців імперії кровна спорідненість із римлянами зумовлена річищем ідеї «*translatio imperii*» – еволюційної трансформації Рима I в «Новий Рим II». Адекватність такої міфологеми буттєвим реаліям не заперечували навіть опоненти імперії – навпаки, ними здійснювалися невдалі (то іронічні, то курйозні) спроби її привласнення (варто згадати хоча б імперію Карла Великого).

Після падіння Константинополя в 1453 році Іван III ініціював доктрину, згідно з якою Москва єдина спроможна ефективно розпорядитися духовно-історичним спадком Константинополя. Тому він присвоїв собі титул спадкоємця Візантійського престолу, а другою назвою Москви затвердив словосполучення Третій Рим. Окрім Константинопольського престолу Іван III почав претендувати ще й на престол Київський, який прагнув поглинути разом з Руською церквою. Фактично Москва перетворилась на Православний

Халіфат, у державній доктрині не було місця національному питанню, а вся увага приділялася виключно віросповіданню. Етнічна демаркація в умовах тодішньої московської церковно-політичної культури була недоречна, адже ким був народ Московського князівства? Він весь без залишку належав князю, тобто всі були рабами князя, а у раба нації немає.

Згідно з А. Дж. Тойнбі, цивілізації зароджуються і розвиваються насамперед на основі релігійної приналежності. Розвиваючи це концептуальне положення деякі вітчизняні дослідники наполягають, що «остаточне розмежування східного та західного напрямів християнства у вигляді розколу на католиків та православних було зумовлене насамперед політичними реаліями 1054 року. У їх догматичному розколі одним із основних був аспект «філіюкве» – доповнення до символу віри, згідно з яким Святий дух походить не лише від «Бога-отця», а й «від Сина». Ця поправка богослужбовою мовою означала не що інше, як те, що «духом» наділений і «Син Ісуса Христа», а насправді – його намісник папа Римський. «Філіюкве» – це претензії папства на вселенську владу. Це положення стало своєрідним обґрунтуванням експансіоністської політики Ватикану» [46, с. 85].

На рівні навіть фахового середовища доволі поширений стереотип, згідно з яким «причиною відмови Києва від латинського варіанту християнства було небажання князя Володимира потрапити у васальну залежність від папського престолу, враховуючи, що Папська держава, як і вся Західна Європа в ті часи знаходилися на нижчому цивілізаційному рівні розвитку, ніж Візантійська імперія» [46, с. 67]. Насправді перший релігійний розкол християнства відбувся лише в 1054 році, себто значно пізніше від прийняття Руссю християнства під тиском князя Володимира. Крім того, не слід ігнорувати історичний факт, що з католиками і католичками Центральної і Західної Європи вінчалися троє дітей Володимира Великого, шестеро – Ярослава Мудрого, двоє – Ізяслава. Загалом нараховується близько 200 шлюбних угод руських князів із представниками європейських династій.

Поняття «русскій народ» набагато ширше, ніж етнос, бо включало в себе різні народи – українців, поляків, білорусів, литовців і балтів – усіх, хто був однієї віри – руської. У Московії питання нації не порушувалося аж до реформ Петра I, тому до XVIII століття в усіх друкованих джерелах інформація про Росію подається за допомогою лише таких псевдоетнічних понять, як «православне всенародство», «християнський народ», «християнські люди», «московські люди християнства».

Отже, в ті часи мало значення не національно-етнічне походження людей, а їх віросповідання. До початку XX століття в Московії і в Росії поняття «русскій» не використовувалося як найменування титульної нації. Мало того, в Московії поняття «руський» прийшло лише в другій половині XVII століття завдяки українській книжності, яка почала проникати в Москву. «Русскімі» росіяни не стали і за Петра I, бо, наприклад, у донесенні фельдмаршала Бориса Шереметьєва, посланому Петру влітку 1703 року, зазначалося, що місцевий люд Новгороду, Валдая і Пскова, значно толерантніший до шведів, ніж до них» [78]. Про що це свідчить? Та про те, що люди руської віри – русичі – чинили опір московським окупантам.

Однак унаслідок тривалих і методичних репресій до кінця XVII століття київське православ'я було повністю знищене, а священники, які відмовилися визнавати верховенство Московської Православної церкви, страчені. Була розроблена нова ідеологічна формула, яка пояснювала поглинання російської церкви: «русскій – значить православний, православний – значить русскій». Це було одночасно і логічно, і зручно, і не потребувало додаткових пояснень. Тим не менше, на початку XIX століття (після того, як усі землі заселені православними росіянами Росією вже були захоплені) виникла проблема: у Російській імперії не залишилось легальних підстав для подальшої експансії в Європу. Тоді ідеологам Третього Риму стало зрозуміло, що ідея релігійного поділу народів себе остаточно вичерпала і треба створювати щось нове. Потрібно було знайти дещо об'єднуюче, що слугувало б причиною для

виправдання загарбницьких зусиль. Цією світоглядною максимою стала ідея панславізму, яка фактично була калькою із популярної в ті часи ідеї пангерманізму.

Розробкою концепції панславізму в Росії наприкінці 1830 року займався Михайло Погодін. Він висунув такі основоположні тези: істинна віра слов'янського світу – Московське Православ'я; чільна роль Росії серед слов'ян; об'єднавча місія Росії-матінки; Росія – захисниця православної віри і всіх слов'ян. Паралельно, поки у свідомість слов'янських народів вживлялася думка що росіяни – це «руськіє», титульній нації слов'янського світу нав'язувався постулат, що вони, власне, і є оці «руськіє».

Наміри політичного об'єднання слов'ян під омофором Російської імперії вперше набули концептуальної оформленості завдяки Андрію Самборському та Василю Малиновському. Їх геополітичні проекти позиціонувалися як інструмент звільнення слов'ян від османського, австрійського та німецького панування і створення слов'янської федерації під егідою Росії. Із середини XIX століття новим об'єктом пропаганди стала міфологема «Святая Русь», а наприкінці XIX – на початку XX століть почала посилено популяризуватися ідея «російськості».

На спроби надати кожному з етапів «нової ідентичності» статусу сакральності й ледве не «Божого провидіння» варто реагувати із розважливою іронією: насправді Росія претендувала на провідну роль у слов'янському світі не з причин «Божого провидіння», а лише тому, що на той час вона була найсильнішою з-поміж слов'янських держав, хоча (і це – справжній гротеск!) сама вона, за великим рахунком, не була слов'янською, позаяк її корінний етнос – угро-фіни. Між іншим, в різні часи аналогічні пропозиції об'єднання слов'ян під своєю егідою виказували Сербське царство і Болгарія: в тих випадках також не обійшлося без згадки про «Боже провидіння»...

Загалом термін «руській» закріпився як номінативний ідентитет солдатів Російської імперії в роки воєн із Туреччиною в другій половині XIX століття.

Після падіння Російської імперії термін «русскій» підхопили більшовики: він став однією з найважливіших ознак особистісного еталона. Канонічного статусу отримав ідеальний тип, який виник унаслідок симбіозу трьох ідентитетів, що мали бути поєднані в одному індивідові: по-перше, робітник-пролетарій; по-друге, комуніст; по-третє, «русскій».

Однак і тут не обійшлося без іронічних курйозів: «русскіми» часто-густо відрекомендовували себе ті, хто навіть візуально був несумісним з таким етнонаціональним ідентитетом. Це призводило до дискредитації і девальвації змістовних ознак російськості, внаслідок чого назва «русскіє» набувала все більш аморфних ознак і чим далі, тим більше використовувалася для позначення всіх громадян СРСР безвідносно як до етнонаціональної достовірності, так і до п'ятої графи у паспорті [69].

Принагідно зауважимо, що Іспанія впродовж тривалого часу йменувалася Іберією, а Франція – Галлією. Ще багатший досвід історичних перейменувань у їхнього північного сусіда: до англосаксонського завоювання Великобританія називалася спочатку Британією, потім – Альбіоном, ще згодом – Англією, а сьогодні використовує одразу дві назви. У X столітті Німеччина назвала себе на честь Риму, а Румунія зробила аналогічний крок навіть у XIX столітті. Отже, зміна назви не є чимось екстраординарним і неможливим у принципі.

Це підводить до думки, що історичну спадщину самоназви Русь треба повернути і не зважати на те, що поряд знаходиться Росія, адже є Литва та Латвія, Іран та Ірак, Словаччина та Словенія, тож не варто з цього приводу культивувати комплекси. Ярослав Дашкевич заперечує доцільність «фантастичних етимологій безумовно автохтонного слова Україна», натомість рекомендує «слідувати законам лінгвістики». За версією видатного державного діяча доби УНР Сергія Шелухіна, назва Україна, Вкраїна та Країна є синонімами, які віддзеркалюють уявлення про шматок землі, який одрізано (викроєно, украєно) від цілого і який після цього стає самостійною окремішністю.

Сьогодні абсолютна більшість росіян буде здивована, коли дізнається, що якби в 1700 році на вулицях Москви когось назвали б руським, то він довго чesав би потилицю, не розуміючи, про кого йдеться. Але для того, щоб пролізти в «прорубане вікно в Європу», треба було привласнити і попіаритись на відомому в історії бренді. Отже, Московія почала претендувати на сусідні землі Русі – Україну та Білорусь. Московські царі ніколи не намагалися інтегруватися в руський світ, замість цього вони прагнули захопити його трон.

Еллінізований термін «Росія» для позначення своєї країни московська влада почала вживати лише наприкінці XV століття, коли там зародилася ідея Москви як «Третього Риму». Остаточно ж Московія була перейменована в Росію (Російську імперію) царським указом Петра I в 1721 році. Це нагадує випадок зі Священною Римською імперією, утвореною германськими племенами у 962 році. Тоді етнос, який не мав жодного відношення до Риму, також намагався використати популярний історичний бренд, чим упродовж більше восьми століть смішив освічену частину Європи. Імператори цієї імперії постійно штурмували Рим, каялися перед папами, безмежно грішили і тонули в ріках, але це так і не змінило суті справи: Рим залишився Римом, а германці – варварами-германцями, які почали про це підозрювати лише в XVI столітті, додавши до назви Священної Римської імперії (*Sacrum Romanum Imperium*) істотну конкретизацію – німецької нації (*Nationis Germanicae*).

Зрештою, Петро I не лише силоміць голів бороди, а й наклав табу на носіння жінками Московії чадри на азійський манер, а також заборонив гареми – тереми, де жінок тримали під замком. Щоб московітів уперше в історії почали вважати слов'янами, Петро I в поїздках по Європі добився перенесення східних меж Європи від кордонів між Московією та Великим Князівством Литовським аж до Уралу, включивши географічно Московію до складу Європи. Так втілювалася в життя стратегія «прорубування вікна в Європу».

Україні слід відновити історичну справедливість і повернути автентичну історичну назву Русь. Це варто зробити хоча б тому, що неможливо

аргументаційно переконливо відповісти на запитання школярів і студентів: «Чому в усіх оригінальних творах йдеться про руські букварі, руську мову, руський народ і руських князів?» Ми повинні припинити морочити голови дітям в школах поясненнями, чийм князем був Святослав – українським чи руським, чому Богдан Хмельницький називав себе русичем і про яку Русь ідеться у гоголівського Тараса Бульби? Якщо цю назву близько двох сотень років тому вкрали і привласнили північно-східні сусіди, то це не наша провина, а отже, нам її не варто і приховувати.

Вислів Ключевського про те, що «з Андрієм Боголюбським великорос уперше вийшов на історичну арену», має чимало смислових підтекстів, основними з яких є два: по-перше, безкомпромісний розрив зі світоглядно-цивілізаційним фактором Києва, наслідком чого було руйнування, пограбування і спалення автохтонних руських міст, по-друге, започаткування принципово іншого стилю правління, який з часом закріпився на рівні політичного менталітету і посилювався необхідними для його обслуговування соціальними інститутами, *de facto* проклавши шлях новій цивілізації. Між іншим, започаткована князем Андрієм Юрійовичем традиція неймовірного для сучасного цивілізованого світу симбіозу майже клінічної набожності та катувань, гвалтувань і вбивств, які абсолютно несумісні не лише з тим чи іншим різновидом віри в Бога, а й із елементарною людяністю, відтоді практично ніколи не припиняла історичний поступ на рівні самодержавного політичного і релігійного управління Росією та поневоленими нею народами.

Винятки траплялись лише тоді, коли гонінь зазнавав інститут церкви. У ці нетривалі періоди на повну силу працював маховик лише політичної деспотії. Втім, невдовзі політичний Олімп усвідомлював, що додаткова точка опори нехай навіть у вигляді біснுவатої Церкви не завадить, тому владно-управлінське соло перетворювалось на гармонійний дует.

Як розпачливо констатував Федір Тютчев, російська історія до Петра Великого – суцільна панахида, а після Петра Великого – суцільна кримінальна

справа. У книзі «Короткий погляд на російську історію» автор одного з перших проектів скасування кріпосного права Костянтин Каверін визнавав: наш історичний рух абсолютно протилежний європейському; якщо Європа започаткована блискучим розвитком індивідуального фактора, то в нас історія розпочалася з достеменною відсутністю особистісного начала. В «Апології божевільного» Петро Чаадаєв сформулював низку показових риторичних запитань: невже ви думаєте, що якби Петро I знайшов у свого народу багату й плідну історію, живі перекази й глибоко вкорінені громадянські установи, то він шукав би нову форму? Невже ви вважаєте, що якби перед ним постала чітко окреслена і яскраво виражена народність, то інстинкт організатора не змусив би його звернутися до цієї ж народності за засобами, необхідними для відродження країни? З іншого боку, чи дозволила б країна, щоб у неї забрали її нібито величне минуле і нав'язали їй минуле Європи?

Доволі симптоматичним є аспект «самобутності» Росії і «унікальності» її культури: «Про яку самобутність тут взагалі може йти мова? У сучасній Росії «російського» значно менше, ніж аборигенного в сучасній Австралії. Неважко помітити, що в XVIII столітті відбулася культурна, наукова і політична колонізація диких просторів Московії. Колонізатором, як відомо, виступила Європа, а руки Петра I стали її інструментом. При трансформації в нову реальність «споконовічне» й «питомо російське» було викинуте на смітник історії, як непотріб. І не з причин русофобії, а просто за непотрібністю. Все, чим прославилася Росія після Петра, на 100% – європейські запозичення.

Якщо країна живе сьогоденням і майбутнім, то хибність або потворність історії не є для неї проблемою. Чимало держав визнали своє минуле диким і без жалю з ним розлучилися. І лише Росія продовжує наполягати на своїй «самобутності», намагаючись минулим коригувати реальність. Втім, із самобутністю у неї і до петровських «пертурбацій» були кепські справи. Варто лише згадати той факт, що найбільш «сакральні» точки Московії – Кремль і собори – спорудили італійські авантюристи. За шалені гроші вони зробили

московитам грубу копію замків Сфорца і Скалігерів. Цей плагіат і став «перлиною давньоруського зодчества» [68].

Принагідно зауважимо, що в козацькі часи в Україні мисльменними були навіть селяни. Натомість значна частина оточення Петра I була взагалі неписьменною (наприклад, Александр Меньшиков). Культурний і освітній рівень України середини XVII століття був на декілька голів вищим, ніж у Росії. Приміром, Гійом де Боплан відзначав практично поголовну грамотність і високий культурний рівень українців того часу, чого він не міг сказати про росіян. Сторіччя під зверхністю Москви не минули даремно: у 1913 році частка неписьмених в Україні-Малоросії складала понад 80% [56].

Розвінчування знакових постатей української історії не належить до пріоритетів об'єктивності й неупередженості, але якщо хтось нажив історичних статків не в праведний спосіб, то з'ясувати цю обставину в режимі аргументаційної відкритості й прозорості не лише можна, а й треба – це справа честі науковця.

4.2. Справедливість на терезах постмодерну

На уявлення про справедливість цілком і повністю поширюється принцип розвитку. Це означає, що попри деяку сутнісну інваріантність, такі уявлення з часом набувають семантичних, конотативних і стилістичних відмінностей, які є тим більш виразними, чим істотна оригінальність історичної епохи, в межах якої уявленням про справедливість доводиться функціонувати. Наша сучасність, або як ще її називають «епоха постмодерну», не є винятком із окресленого загального правила: як і попередні епохи, вона також неухильно здійснює на сферу суспільної свідомості загальною і на уявлення про справедливість зокрема значний детермінативний вплив, який віддзеркалює насамперед і в основному світоглядно-аксіологічну ієрархію епохи. Сприйняття індивідуальною і масовою свідомістю цих змістовних і проблемних атитьюдів (настанов) не є тотожним

(дзеркально ідентичним), воно завжди зазнає певних корекцій (похибок, які віддзеркалюють конкретно-історичні особливості свідомості), але в кожному разі такий вплив завжди відбувається, факт його присутності безсумнівний.

У резонансній праці «Уявні спільноти» Бенедикт Андерсон концептуалізував тезу, відповідно до якої суспільства слід розрізняти не за критеріальним маркером складності політико-управлінської, господарсько-економічної та іншої організації, а за домінуючим стилем мислення, життєдіяльності й репрезентації. Проблема полягає в тому, що «суспільство, яке складається з істотно відмінних культур, не може ставити перед собою значних спільних цілей і підтримувати належний внутрішній порядок. Однією зі спроб розв'язання цієї проблеми стала політика (чи пак – світоглядна парадигма) мультикультуралізму, котра активно впроваджується впродовж кількох попередніх десятиліть розвиненими країнами. Йдеться про припущення, нібито в межах однієї країни можуть повноцінно розвиватися різні культури. Однак внаслідок застосування цього підходу замість одного плюралістичного соціуму виникло чимало різних спільнот, які перебувають на різних щаблях розвитку. Західні країни зіштовхнулися з проблемою замкнених етнічних ойукмен, виразно відокремлених від загальнонаціональної культури не лише за етнорелігійною, а й за економічною ознакою. Врешті-решт такий стан речей поставив під сумнів саме існування державності» [1, с. 304-305].

У монографічному дослідженні «Соціальне: витоки, структурні профілі, сучасні виклики» здійснено дослідження соціального (соціальності) як буття, котре підпадає під критеріальні маркери смислу, конституюваного демаркаційними лініями комунікації, епістемології, аксіології, телеології [66, с. 136]. На додаток до двох усталених, традиційних типів суспільства (колективістських та індивідуалістських) концептуалізовано третій тип – плюралістський, який постає змістовною ознакою кількох попередніх десятиліть і в наш час має виразну тенденцію до набуття монопольного статусу.

Це не означає, що колективістські та індивідуалістські змістовно-стилістичні риси зникають чи сходять нанівець: сутність відмінностей полягає в тому, що вони втрачають свою інструментальну визначальність на тлі симбіотичного нашарування змістовно-спонукальної регламентації такої функціональної розмаїтості сучасного соціуму, як глобальне суспільство, суспільство масового споживання, інформаційно-комунікативне суспільство, суспільство спектаклю, суспільство ризику, постсекулярне суспільство тощо [35, с. 290-291].

Кожен із цих структурних компонентів, форматів, елементів суспільної системи сучасного типу вносить свої істотні корекції в повсякденну дійсність як сучасних соціумів загалом, так і кожного індивіда зокрема. Тому адекватне осмислення, аналіз і концептуалізація сьогочасної соціальної дійсності об'єктивно й закономірно передбачає комплексну, системну, взаємопотенціуючу дію багатьох факторів і чинників, які визначають змістовий ідентитет, сутнісні ознаки і функціональний потенціал сучасного суспільства [14, с. 206].

Поліаспектне дослідження суспільства як системи здійснив Ніклас Луман у книзі «Суспільство суспільства». Він змалював процес виникнення суспільства як історично-цивілізаційного феномену людства загалом і західної цивілізації зокрема [49, с. 417-418]. Динаміку еволюціонування таких ключових сфер соціальності, як Політика і Економіка, Релігія і Мистецтво, Наука і Освіта досліджено крізь змістовну призму концептів автопоезису, інформації, комунікації, функції, хаосу та системи.

Між іншим, наскільки б парадоксально це не звучало, однак резонансний у наш час феномен корупції цілком може бути системоутворюючим імперативом, за відсутності якого система суспільства розсипається, як картковий будинок. І це не просто гіпотетичне припущення: історії відомі чимало прикладів того, як спроби усунення корупційної гравітації призводили до розпаду узвичаєних соціальних зв'язків, а це тягло за собою або руйнування

соціуму, або його істотне послаблення, що, врешті, робило його жертвою зовнішніх експансіоністських зазіхань [15, с. 131]. Цю тезу не слід розуміти як застереження проти поступальної боротьби з корупційними явищами, але варто мати на увазі, що така боротьба буде тим більш ефективною, чим більшою мірою вона враховуватиме ієрархічну сукупність змістовно-проблемних факторів (диспозицій), що лежать в основі корупції (зрештою, як і будь-якого іншого соціального явища і тенденції).

Вочевидь, потребує обґрунтування закон когерентного розвитку елементів соціальної системи і такий його ілюстративний інструмент, як принцип автомобільної пробки. Потреба і сутність цих теоретико-методологічних засобів полягає в тому, що, на відміну від стереотипізованої міфологеми, перспективи розвитку суспільства дуже часто визначаються не авангардними, форвардними напрямками (сферами) суспільного функціонування, спроможними зробити якісний стрибок суспільства на більш високий функціонально-життєдіяльнісний щабель, а відсутністю відверто депресивних сфер (елементів суспільної системи), які за принципом автомобільної пробки мінімізують, зводять до максимально низьких показників загальний рівень соціальної динаміки, суспільного поступу.

Іншими словами, в абсолютній більшості випадків для ефективності й поступальності соціальних перетворень вирішальне значення має не стільки евристичність та інноваційність, скільки організованість і впорядкованість [51, с. 123]. У цьому разі йдеться не про тактичне переакцентування пріоритетів, а про перегляд самої ієрархії пріоритетів, про розгляд пріоритетів під принципово іншим ракурсом, функціонально-інструментальним кутом зору. Тут простежуються аналогії з будівництвом: хоча кожна будівля має фундамент, стіни і дах, але одночасне будівництво всіх елементів цієї системи призведе до фіаско: необхідно починати з фундаменту, потім переходити до стін, а насамкінець зводити дах. Відповідно будівля соціальних перетворень

потребує передовсім організованості й упорядкованості, на фундаменті яких уже можна задовольняти архітектурні фантазії евристичності й інноваційності.

Принагідно зауважимо, що абсолютна більшість соціальних революцій і масштабних збурень були результируючим ефектом не ленінської формули «низи не можуть, верхи не хочуть», а кардинальної розбіжності між очікуваннями масової свідомості та фактичним станом речей у суспільстві. Чим більшим і глибшим було провалля, окреслене цими чинниками, тим вищих позначок досягала вірогідність соціального цунамі. Саме фактор відповідності дійсного належному в усі часи й народи виконував функцію основного барометра справедливості; нехтування ж цим фактором чи ігнорування його автоматично підвищувало рівень конфронтаційності й конфліктогенності.

Попри значні дослідницькі зусилля, скеровані в напрямі виявлення сутнісних ознак і причинно-наслідкових зв'язків суспільної дійсності й евентуальності, важко не погодитись із Джоном Дьюї, який наголошував на існуванні величезної прірви між компендіумом фактів, які стосуються суспільства сучасного формату, та їх теоретичним оформленням, упорядкуванням, структуризацією, ієрархізацією, концептуалізацією. Іншими словами, доводиться констатувати некогерентність соціальної теорії сучасній практичній дійсності, а відтак – невиконання нею тієї функції, яка є її основним покликанням [29, с. 74-75].

Принципова незавершеність, неостаточність соціальної процесуальності і дійсності в цілому зумовлює як багатоманітність інтерпретативних акцентів, так і розлогість вірогіднісних сценаріїв еволюціонування суспільства, імплементації на практиці його потенціалу, ефективності використання ресурсних можливостей. Істотна особливість полягає в тому, що категорії на кшталт свободи, справедливості, гідності і т. ін. неможливо окреслити кількісними параметрами, позаяк їхня змістовна сутність є достеменно якісною [17, с. 74-75]. Цей теоретико-методологічний акцент украй необхідний, позаяк він слугує своєю дорожньою картою, яка забезпечує змістову демаркацію

предмета дослідження і дозволяє уникнути прикрих і доволі поширених на рівні соціальних дисциплін колізій, коли одному й тому явищу надають різних смислових параметрів або різні явища позначають однаковими змістовими маркерами.

Об'єктивні труднощі зумовлені насамперед і здебільшого тією обставиною, що соціальна гомогенність є засобом онтологічного антипода – інструментальної дискретності розділеності, розчленованості, переривчастості [23, с. 68]. Сучасні аналітичні зусилля часто дискредитовані суперплюралістичним, релятивістським баченням соціальних процесів: генезису соціальної дійсності відмовляють у повторюваності й закономірностях, натомість кожен факт і тенденцію тлумачать окремо, поза системою решти фактів і явищ [36, с. 488-489].

На тлі таких недоліків найбільш доречним і перспективним є використання феноменологічного підходу, який окреслює онтологічний простір, діапазон буттєвих можливостей. Загалом можна виокремити три категорії чинників, які визначають життєдіяльність соціуму: 1) чинники, що апріорі заперечують можливість існування соціуму, роблять його в принципі неможливим; 2) чинники, які необхідні для існування соціуму, тобто в принципі відкривають можливість для його життєдіяльності, але можуть виявитися недостатніми, тобто такими, що апостеріорі стануть на заваді виникненню і/або функціонуванню, розвитку соціуму; 3) чинники, що необхідні й достатні для існування соціуму, тобто апріорі й апостеріорі роблять можливість його виникнення, функціонування і розвитку реалістичною і навіть неминучою.

На думку Вільфредо Парето, попри стереотипізоване уявлення про суспільтне буття як рафінований осередок раціональних причинно-наслідкових зв'язків, більшість соціальних феноменів є результатом ірраціональних і волонтаристських зусиль соціальних суб'єктів, які лише зрідка камуфлюють свої наміри видимістю логіки і всезагального блага. Насправді людина

керується як інстинктивними «залишками», так і логізованими «похідними» цих залишків.

Як аргументовано стверджує В. Парето, «попри поширений стереотип щодо вирішального значення раціонального чинника в перебігу суспільного розвитку, насправді основною рушійною силою є не завжди узгоджені з канонами логіки вчинки, зумовлені сукупністю інстинктивних намірів, бажань та інтересів, котрі споконвіку притаманні людині й утворюють усталену психічну константу будь-якої людської дії» [59, с. 324]. Цей спонукально-мотиваційний комплекс Парето назвав «залишком» (residue): «Людині генетично притаманна потреба псевдологічного обґрунтування своєї алогічної поведінки постфактум. Це пояснює, чому нелогічні зусилля здебільшого супроводжуються інтерпретацією «залишків», які пояснюють і маскують їх» [59, с. 325]. Такі елементи Парето відрекомендував «похідними» (derivazioni). Розробляючи і демістифікуючи різні «похідні», він аргументовано довів, що «юридичні теорії часто постають утіленням хибних аргументів задля досягнення корисливих цілей, що моральні «похідні» слугують приховуванню аморальних цілей, а релігійні – прикривають ниці почуття, притаманні практично всім епохам і народам» [59, с. 327].

З одного боку, уявленням про справедливість постають апріорною мотиваційною спонукою еволюціонування соціального статус-кво в напрямку впорядкованості. З іншого боку, змістова визначеність щодо справедливості в абсолютній більшості випадків є апостеріорним наслідком досягнення принаймні деякого прогресу в питанні про подолання світоглядно-аксіологічного хаосу.

Змістова еволюція справедливості відбувається за кількома онтологічними напрямками, основними з-поміж яких є такі: по-перше, в процесі латентного і стихійного функціонування суспільної свідомості, яка в он-лайн режимі здійснює перманентну корекцію уявлень про справедливість; по-друге, під впливом увиразнення ідеї справедливості внаслідок перегляду

спеціалізованою (не масовою) свідомістю концептуальної ієрархії її сутнісних ознак; по-третє, в результаті корекції практичної сфери застосування принципів справедливості. Приміром, можна констатувати, що з плином часу суперечки про соціальну справедливість набули переважно догматичного і схоластичного характеру, перетворившись на академічне заняття замкненого кола теоретиків. Це трапилось насамперед тому, що соціальна справедливість віддзеркалює настільки вузький кут зору на справедливість, що часто теоретико-методологічний інструментарій, який ефективно спрацьовує в цій предметній сфері, виявляється практично недієздатним для оперування справедливістю як загальногуманістичним і культурно-цивілізаційним феноменом трансісторичного гатунку.

Значна частина труднощів змістового увиразнення справедливості є похідною від кризового стану сучасного суспільства і держави. Зокрема, на відміну від більшості поширених у наш час концептуальних обґрунтувань, Ентоні де Ясаї позиціонує державу «не як пасивний інструмент, який слугує інтересам суспільства в цілому, класу або соціальної групи, а як активний суб'єкт, який переслідує власні інтереси. Таке тлумачення є аналогічним підходу економістів до вивчення виробничої фірми, однак на відміну від останньої держава прагне максимізувати не прибуток, а обсяг владних повноважень і використовувати останні для досягнення власних кінцевих цілей, якими б вони не були. Головним інструментом держави при цьому є завоювання підтримки визначальних соціальних груп і перерозподілу на їхню користь сукупного багатства. Внутрішня логіка розвитку держави з часом неминуче призводить до того, що воно набуває тоталітарних рис, причому незалежно від суб'єктивних якостей і намірів конкретних правителів» [84, с. 218].

Загалом останнім часом у соціальній теорії все частіше й наполегливіше звучить теза про «смерть соціального». Зрештою, в цьому немає нічого екстраординарного, адже ще М. Гайдеггер наполягав на необхідності

відмовитися від вживання поняття «соціальність», якому притаманна «неусувна вада змістовної невизначеності». Солідаризуючись із цією тезою, Е. Фромм розпачливо констатував, що «потенціал абсолютної більшості соціумів використовувався для забезпечення потреб і цільових орієнтирів незначної частини суспільства, яка використовувала решту членів суспільства як засіб для досягнення своєї мети. Меншість застосовувати владу насамперед задля того, щоб не дати більшості розвинути свої здібності. Так соціум неминуче вступав у конфлікт із людяністю» [75, с. 533]. Очевидно, не варто здійснювати розлогу аргументацію на користь того, що «суспільство, яке слугує цілям тих небагатьох, хто намагається використати решту як засіб», не може вважатися справедливим ні апріорі, ні апостеріорі.

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

Утім, деякі фактори і чинники є настільки очевидними, що не можуть не утворювати корпус консенсусу. Зокрема, треба визнати відчутну нестачу в сучасному інтелектуальному середовищі критично-рефлексійних зусиль. Це виразно проілюстрував Брінк Ліндсі [47, с. 306-307], переконливо з'ясувавши, що глобалізація не є феноменом лише сучасності, а має розлоге історичне коріння. Насправді, сучасна національна держава постає своєрідною ностальгічною фікцією: вона економічно неефективна і змушена підкорятися логіці світової економіки.

Експертне середовище в цілому погоджується з тезою, що «економічна глобалізація попередньої чверті століття не є ні унікальною, ні незворотною. Світ пережив чимало хвиль глобалізації, остання з яких мала місце наприкінці XIX – початку XX століть. Нинішня хвиля викликана не розвитком технологій і

політикою «ринкового фундаменталізму», а загальним розчаруванням у практиці всеосяжного державного регулювання. Поступальний розвиток світової економіки і підвищення добробуту широких мас вимагають більш фундаментальних політичних та ідеологічних змін, ніж «глобалізація» [7, с. 179].

Чимало дослідників кризовий стан сучасного суспільства пов'язує із занепадом інституту держави. Цей концептуальний засновок з різних позицій обґрунтували Мартін ван Кревельд у книзі «Розквіт і занепад держави» (1999) [43] та Жак Барзен у резонансній праці «Від піднесення до занепаду» [88]. Обидва автори вважають, що національна держава сучасного типу перебуває у фазі затяжного занепаду з причин передовсім втрати віри громадян у спроможність політико-управлінської еліти виконувати свої обіцянки. Люди не відчують поваги і рівноправного партнерства влади. Якщо ж держава не виконує означених функцій, то потреба в ній, правду кажучи, відпадає.

Ще одна знакова постать сучасного суспільствознавства – Ентоні де Яссаї – взагалі наполягає, що навіть найбільш альтруїстична держава не може переслідувати інші цілі, ніж свої власні [84, с. 322-323]. Для держави лише власні цільові орієнтири мають безперечне значення – будь-яка інша мета реалізується за залишковим принципом. Бертран де Жуневель міркує в тому ж напрямку, стверджуючи, що владі властиве неусувне прагнення експансії, яке має розгалужене психологічне коріння і непередбачувані наслідки [30, с. 250-251].

Цілком природно припустити, що кризовий стан сучасного суспільства істотно зумовлений тими особливостями, які відрізняють його від попередніх історичних форматів суспільства. Справді, «якщо істотна частина валового суспільного продукту створюється в тому секторі господарства, де не праця, а інший тип діяльності – творчість – відіграє ключову роль, де панують інші відносини, там закономірно складаються нові причинно-наслідкові зв'язки розвитку, діють нові критерії, системи оцінок. Як наслідок – це вже не

«економічна людина» Адама Сміта облаштовує там свій життєвий простір і не економічне співтовариство утворене сукупністю цих людей! А яке ж? Постекономічне» [3, с. 462].

І тут з'ясовується цікава особливість: «В умовах, коли матеріальні цілі вже не мають над людьми колишньої влади, внутрішній розвиток особистості стає необхідною і достатньою умовою прогресу людини і суспільства. Однак саме в наш час – як ніколи дотепер – очевидно, що у своїх внутрішніх спонуках і індивідуальних цілях люди набагато більше відрізняються, ніж у стимулах і прагненнях, які об'єднували їх раніше» [34, с. 117].

Пітірім Сорокін наполягав, що «соціальний простір повністю відрізняється від простору геометричного» [65, с. 497]. Сутність обґрунтування полягала в такому: по-перше, геометричний простір існував завжди і скрізь, оскільки він відображає положення фізичних тіл у просторі одне відносно одного. Приміром, у степу достатньо одного дерева, яке стоїть окремо, аби стверджувати, що воно знаходиться в геометричному просторі. Інакшою є суть справи із соціальним простором: де знаходиться окремий ізольований індивід, там нема і не може бути соціального простору. По-друге, доволі часто індивіди, які знаходяться один біля одного в геометричному просторі, істотно віддалені один від одного в просторі соціальному й навпаки. Таким чином, можна зробити висновок: виправданим є чітке розмежування соціального та фізичного просторів, оскільки доконаним фактом постає своєрідність і притаманна кожній із цих реалій змістова визначеність.

Проблема соціального, яка гостро постала в 70-ті роки ХХ століття, в наш час є актуальною тому, що сама практика, представлена в інституалізованій формі, сьогодні намагається дискредитувати соціальне, знижуючи його пафос і значущість [45, с. 15]. Соціальне часто розуміється як мінімізована основа людського існування. Соціальна сфера, соцпакет, соціальний захист, соціальна їдальня, аптека – все це подається як протекціоністські заходи, що здійснюються державою на благо людини. Зауважимо, реалізація цих заходів

фактично не вимагає зусиль і напруги з боку самої людини для забезпечення цього *minimum minimorum* повсякденного існування, а згодом і привчає її до цього *minimum minimorum* як до норми чи навіть до взірця, порівняно з яким будь-що інше вже стерео типізовано вважається відхиленням, девіацією [2, с. 82].

Суспільне може бути буттям, а буття суспільним лише в тому разі, якщо суб'єктивне стане об'єктивним фактором суспільного розвитку. Людина занадто легко самоусувається з процесу суспільного життя, а суспільство дуже легко натуралізується і механізує. Поліаспектність і системність сучасного суспільства потребує вдосконалення, підвищення рівня ефективності методології соціальних наук. Про користь такої необхідності свідчить також суперечлива смислова будова соціального світу, складні проблеми, зумовлені неоднозначними причинно-наслідковими тенденціями соціальної реальності [22, с. 60].

Необхідна певна дистанційованість і навіть почасти іронічна відстороненість від соціуму, щоб зробити його об'єктом аналізу (тим більше – компаративного аналізу). Іншими словами, потрібне – це те, що Гельмут Плеснер називав «ексцентричною позицією». Це відкріє можливості для осмислення *modus vivendi*, способу співжиття, здавалося б, несумісних одні з одними картин світу, стилів і світоглядних підходів, сприятиме розв'язанню проблеми раціональності в соціальному світі, подоланню патологічних крайнощів, нав'язливих світоглядних акцентів, боягузливої манії політкоректності, недоліків інтерпретаційної вразливості й упередженості чи, щонайменше, недостатньої об'єктивності, зваженості й збалансованості оцінок фактичного стану справ [18, с. 75-76].

Поставивши перед собою подібну мету, Гарольд Гарфінкель увів поняття етнометодології «за аналогією з етнографією, предметом якої є знання, за допомогою якого представники примітивних спільнот опановують явища в навколишньому предметному середовищі. Метою етнометодології є: виявити

методи (засоби), якими користується сучасна людина в суспільстві для реалізації всієї багатоманітності повсякденних дій» [16, с. 203]. Зрештою, це той випадок, коли стереотипізм, пов'язаний із «лезом Оккама», є недоречним, бо сутності (якщо йдеться про справжню сутність, а не про її імітаційну подобу) ніколи не буває забагато. Тому етнометодологія Г. Гарфінкеля може бути доповнена «психологією народів» М. Лацаруса і Г. Штейнтала, «психологією мас» Г. Лебона і С. Сігеле, теорією «інстинктів соціальної поведінки» В. МакДуголла.

Теорія криз і соціокультурних трансформацій посідає одне з ключових місць у сучасній культурологічній та філософській теорії. Уже на початку ХХ століття позначилася криза техногенної цивілізації, сформувався кризове світовідчуття, відображенням якого постала ціла сфера досліджень під назвою «філософія кризи». Важко знайти хоча б одного великого мислителя нашого часу, який би не порушував цю проблему. Очікування прийдешніх катастроф, розуміння гостроти і глобальності кризи пронизує творчість як західних, так і українських філософів, соціологів, культурологів.

Абрам Фет переконливо продемонстрував неусувність інстинктів, які залежно від різних культурних традицій можуть набувати нескінченно різноманітних форм. У спокійні часи вони перебувають під контролем культури, але завжди різко виявляють себе в періоди соціальної нестабільності (під час воєн, революцій, голоду) і занепаду культури. У середині 90-х років ХХ століття А. Фет розпочав роботу над книгою «Інстинкт і соціальна поведінка». У цій праці він поставив за мету «з'ясування дії соціального інстинкту в людському суспільстві, змалювання умов, котрі призводять до фрустрації його проявів, пояснення наслідки всіляких спроб придушити цей непереборний інстинкт». Рівновагу людських спільнот Фет вбачав у динамічній рівновазі двох протилежних інстинктів – відкритого ще Дарвіном соціального інстинкту, який відіграє роль своєрідної сили тяжіння, а також відкритого Лоренцом інстинкту внутрішньовидової агресії, котрий здебільшого виконує функції

відштовхування. Обидва інстинкти проявляються у людини в специфічних, лише їй властивих формах.

У 1963 році у Відні вийшла книга «Das sogenannte Böse» («Так зване зло») – основна праця фундатора етології Конрада Лоренца. У ній була детально проаналізована специфічно людська форма інстинкту внутрішньовидової агресії. У тварин цей інстинкт коригується механізмом, котрий запобігає вбивству побратима по виду: чим сильніша озброєна тварина, тим категоричніше канонізована еволюцією заборона вбивства. Але людина винайшла зброю, яка не є частиною її тіла, і проти нього природна заборона виявився занадто слабкою. Однак людина, за визначенням Лоренца, є твариною з двома системами спадковості – генетичною та культурною. Солідарні й союзницькі зусилля поширюються лише на невеличку групу «своїх», натомість стосовно «чужих» дія інстинкту внутрішньовидової агресії різко посилилася. Розрізнення «своїх» та «чужих» відбувається на підставі соціокультурних традицій.

Специфічна для людини форма соціального інстинкту, яку Фет називає інстинктом внутрішньовидової солідарності, полягає в здатності поширюватися від менших груп на більші. Правдоподібно, що на певному етапі історичного розвитку сталася мутація первісного соціального інстинкту, яка створила можливість поширювати згуртованість і взаємодопомогу на більші спільноти. З часом такий соціальний інстинкт еволюціонував у третє гасло Французької революції – «братерство». Його особливість полягає у відсутності заперечення, адже не існує поняття «небратерство», а словосполучення «недостатнє братерство» явно комічне. Фактично братерство означає ідеал, у якого нема семантичного двійника-антагоніста.

Хоча сфера соціального, як тінь батька Гамлета, неухильно тяжіє над кожною людиною, проте соціальність як атрибут і імператив Homo sapiens не є трансчасовою і навіть конкретно-історичною константою, бо світосприйняття і

поведінка абсолютної більшості людей у всі часи є не соціальними (social), а недостатньо соціальними (undersocial) або ж надсоціальними (oversocial).

Труднощі «зведення до спільного знаменника» великої кількості факторів функціонування сучасного суспільства – це не привід опускати руки: як влучно зауважив Кліффорд Гірц, «мене ніколи не переконував аргумент, що оскільки повна об'єктивність у нашій сфері знання недосяжна (а з таким твердженням важко не погодитися), то можна здатися на милість суб'єктивізму. В подібних випадках Роберт Солоу іронізував: невже з огляду на неможливість забезпечити абсолютно стерильне середовище хірургічні операції можна практикувати й на смітниках?» [19, с. 39].

Кожне соціальне явище – це результат здійснення, імплементації на практиці певних ідей. Особливість, непересічність ідеї справедливості полягає в тому, що вона є важливою конструктивною складовою, стрижнем уявлень про належне, диференціації на рівні індивідуальної і суспільної свідомості дійсного та належного. Таке функціонально-інструментальне покликання має для перспектив гармонійного і ефективного функціонування суспільства ключове, вирішальне значення. За відсутності цього регулятива годі й сподіватись на суспільний консенсус щодо пріоритетів суспільного розвитку, а проблеми з консенсусом апріорі перекреслюють перспективи гармонійного співжиття різних членів формально єдиного суспільства. Врешті-решт, якщо єдність суспільства має суто формальні ознаки, то його дезінтеграція – лише питання часу. Така послідовність причинно-наслідкових зв'язків доводить істотність світоглядно-аксіологічного і регламентно-управлінського статусу ідеї справедливості, уявлень про справедливість.

Неоціненний внесок у комплексне осмислення природи і способу дії ідей зробила фундаментальна праця Алена де Бенуа «Ідеї як вони є» (1979). Ч. Ст. Пірс підкреслював таку ознаку ідеї, як ясність. Ідеться про змістовний аспект: неясність того, що висвітлює ідея, різко знижує її шанси стати плідним

поштовхом подальших зусиль. З Пірсом можна погодитися в тому, що тільки ясні ідеї демонструють ефективно пізнання.

У розумінні М. Вебера ідеальний тип постає методичним засобом, інструментом осягнення дійсності, причин тих чи інших соціальних явищ і тенденцій. Він конструюється шляхом «уявного доведення» певних елементів «до їх повного вираження». У реальному світі всі характеристики явищ представлені не завжди, проте кожен окремий випадок легше інтерпретувати, порівнюючи з певним ідеальним типом.

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

Ідеальний тип – у крайній мірі непростий інструмент пізнання: він не є зліпком життєвих реалій, а конструюється дослідником як певна концептуальна сітка, накинута на реальність. Коли такий конструкт не збігається з реальністю, то від нього не відмовляються, а роблять висновок щодо чинного статус-кво, щодо його невідповідності за тими чи іншими параметрами ідеальній версії дійсності [53, с. 103-104].

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

Для Ф. Тьоніса ідеальний тип був важливий іншим своїм аспектом, завдяки чому він слугував йому своєрідним компасом, правильно вказував

головні тенденції або основні закономірності, за якими розвивається об'єктивна реальність, культура і суспільство. У Тьоніса ідеальні типи покликані виконувати функцію «масштабу для пізнання й змалювання реалій». Вони ніяк не прив'язані до епохи, культури або конкретної країни, а віддзеркалюють певну трансісторичну сутність або соціальну універсалію як таку.

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

Дж. Роулзом справедливість співвідноситься насамперед із категорією чесності (справедливість як чесність). З'ясування змісту цієї категорії вимагає попередньо визначити поняття «суб'єкт справедливості». Дж. Роулз вважає цей термін базисною структурою суспільства, надаючи йому значення «способів, за допомогою яких основні соціальні інститути розподіляють фундаментальні права і обов'язки, а також забезпечують переваги соціальної кооперації» [64, с. 22].

Дж. Роулз зазначає, що в сучасному суспільстві людина робить вибір тих чи інших цінностей не на власний розсуд, не в автономному режимі, а використовуючи досвід інших людей, соціальних інститутів і спільнот, передовсім орієнтуючись на успіх чи невдачі різних життєвих стратегем. З точки зору Дж. Роулза і загалом усіх теорій сучасного нейтралістського лібералізму, життєвих пріоритетів і перспектив так багато, що їх компаративний аналіз і зіставлення позбавляє можливості консенсусу, тому уявлення про справедливість як основа діяльності державних інститутів

повинна бути пріоритетною, первинною і визначальною стосовно до будь-яких телеологічних теорій [64, с. 22].

Метод рефлексивної рівноваги має ключове значення для концептуалістики Дж. Роулза. На додаток нині він доволі популярний під час розв'язання етичних проблем, які виходять за межі розуміння справедливості. Дж. Роулз звертається до ідеї рефлексивної рівноваги насамперед задля увиразнення інтуїтивної демаркації явищ і процесів, які вимірюються на терезах справедливості. В цьому контексті «справедливість як чесність постає гіпотезою про те, що принципи, які повинні бути обрані в первинному status quo, тотожні принципам, які відповідають нашим моральним судженням, тому ці принципи й окреслюють наше почуття справедливості» [64, с. 54].

Однак такі уявлення не можуть претендувати на статус принципів функціонування державних інститутів: «З точки зору моральної теорії, найбільш коректною версією почуття справедливості людини є не та, яка збігається з її концепцією справедливості, а та, котра відповідає її судженням і рефлексивній рівновазі. Ця ситуація стає можливою тоді, коли індивід здійснює компаративний аналіз наявних концепцій або переглядає власні уявлення, узгоджуючи їх із певними концептуальними пріоритетами» [64, с. 54].

Прихильники раціоналістичного напрямку виводять поняття ідеалу як розумового образу, пов'язаного з відображенням певної соціальної мети в поняттях і оцінних судженнях. Складне емоційне поле, яке виникає навколо нього, проявиться лише на раціональній основі, за наявності знання про необхідність, можливості й цілі перетворювальної діяльності. Прихильники цього напрямку розглядають ідеал у парадигмі цільових орієнтирів та засобів їх досягнення [44, с. 319].

Із позицій іншого концептуального підходу, ідеал постає картиною бажаного, моделлю належного. Визначальною якістю ідеалу вважається його аксіологічна спрямованість, здатність бути найвищою оцінкою. З позиції цього

підходу, ідеали тому й стають граничними цілями, що є найвищими оціночними орієнтирами, взірцями [63, с. 144].

Суспільний ідеал виникає на основі особистісних ідеалів, прагнень, притаманних окремим людям, носіям конкретної культури [52, с. 17]. Разом з тим у його основу покладено смисли, генеровані різними формами культури – наукою, філософією, релігією. Суспільний ідеал постає орієнтиром розвитку суспільства [67, с. 73-74].

Якщо Августин і Тома Аквінський вважали ідеалом життя аскета, засноване на заповідях смирення, терпіння й любові, то в епоху Нового часу К. А. Гельвецій і П. А. Гольбах убачали ідеал у задоволенні природних життєвих потреб людини, І. Кант вважав ідеал подоланням усіх протиріч, вказуючи на ілюзорність такого статус-кво, а тому – на принципову недосяжність ідеалів на рівні життєдіяльній практиці, Л. Фейєрбах наполягав на неприпустимості відриву ідеалу від дійсності. Про можливість практичної реалізації ідеалу йшлося в працях Г. Гегеля, К. Маркса, Ф. Енгельса, В. Леніна.

Одні мислителі визнавали важливість держави для організації суспільства на його шляху до ідеалу, інші (як-от У. Годвін, П. Прудон, М. Штірнер, М. Бакунін, П. Кропоткін) убачали ідеал в ідеї відмови від державної, правової та інституційної організації суспільства. На думку позитивістів (О. Конт, Р. Карнап, Б. Рассел) кожна людина має власні ідеали, на основі яких вибудовує свою життєдіяльність. Поняття ідеалу і свободи перебувають у неподільній єдності в екзистенціалізмі К. Ясперса, Ж.-П. Сартра, М. Гайдаггера, М. Бубера, А. Камю. Різні аспекти проблематики суспільного ідеалу висвітлювалися також у працях М. Вебера, Н. Гартмана, А. Бергсона, М. Бердяєва, П. Новгородцева, С. Франка, П. Сорокіна та інших мислителів.

М. Вебер розумів легітимацію не стільки як відповідність влади букві закону, скільки як віру в її конкретно-історичну доцільність, обумовлену її цінністю в очах індивіда і суспільства. Фактично мірі такої цінності відповідає

міра легітимності. Загалом не існує такого явища, як абсолютна легітимність: скрізь і завжди коректно вести мову про часткову, партикулярну легітимність. Це зумовлено тією обставиною, що досягти абсолютної позначки легітимності в очах усіх громадян практично неможливо – завжди існуватимуть такі члени суспільства, які з тих чи інших (здебільшого неусвідомлених та ірраціональних) міркувань заперечуватимуть (чи принаймні ставитимуть під сумнів) того чи іншого представника або інститут влади.

Вістря проблеми цього разу полягає у відсутності консенсусу й неформалізованості канонів легітимності [62, с. 136]. Точніше, такі канони взагалі відсутні й навіть неможливі в принципі – як апріорі, так і апостеріорі. Утім, це зовсім не означає, що легітимність як цільовий орієнтир представника чи інститут влади – безглузде донкіхотство і марне витрачання часу: навіть якщо показник легітимності величиною 100% є ілюзією, котра жодним чином не підлягає реалізації на практиці, це зовсім не означає, що не варто боротися за показник 90 – 95%.

Загалом уявлення про рівень легітимності влади є однією з ключових детермінант, які визначають вердикт масової свідомості щодо легітимності влади [61, с. 52]. В основі ж вердиктів щодо легітимності чільні позиції посідають уявлення масової свідомості щодо справедливості наявного status quo у сфері влади. І це стосується не лише окремих соціокультурних ойкумен чи історичних епох – окресленому вердикту притаманний усезагальний і трансчасовий принцип дії.

Легітимація має аксіологічну природу (тобто відштовхується від рівня значущості влади в особі її представника чи інституту для суб'єкта оцінки). Цілепокладаючий орієнтир легітимації загалом полягає в наданні приватному інтересу загальносуспільного характеру (значення, цінності, доцільності) [21, с. 114]. П. Бергер із цього приводу писав: «Расова міфотворчість американського Півдня слугує легітимації соціальної системи, до якої належать мільйони людей. Ідеологія «вільного підприємництва» насправді маскує

монопольний статус великих корпорацій, які якщо й зберегли дещо спільне з підприємцями старого гатунку, то хіба що перманентну готовність ошукати співгромадян» [10, с. 174].

Оскільки легітимація на рівні масової свідомості тих чи інших представників чи інститутів влади не зводиться до відповідності певним формальним приписам і канонам, то цілком логічно й закономірно, що вона не обмежується формальним покорою підлеглих і визнанням ними верховенства влади як чогось неухильного: легітимація немислима за відсутності віри у справедливість і конкретно-історичну доцільність соціальних інститутів і суспільного ладу. Таким чином, боротьба за легітимність набуває ознак боротьби за віру в неї підлеглих влади [58, с. 94].

П. Бергер і Т. Лукман виокремлюють чотири рівні легітимації. Перший – дотеоретичний – передбачає статусні регламентації. Другий рівень містить у зародковій формі теоретичні твердження і пояснювальні схеми на зразок моральних максим, стереотипів та інших способів інтерпретації життєвого світу. На третьому рівні легітимація знаходить повноцінне теоретичне обґрунтування. Нарешті, «четвертий рівень легітимації становлять символічні універсуми, котрі віддзеркалюють певну ідеальну реальність, котра виходить за межі, перевершує реальність повсякденного життя» [11, с. 157].

На думку А. Бентлі, поведінка індивіда найбільш показова в контексті його діяльності в тій чи іншій групі. Сама ж група є об'єднанням індивідів, в основі якого лежить загальний інтерес, а суспільство постає сукупністю різних груп інтересів. На переконання А. Бентлі, саме група є базовою функціонально-інструментальною одиницею соціуму, тому адекватність аналізу суспільства залежить насамперед і в основному від коректності розуміння особливостей і взаємодії груп інтересів.

Цей концептуальний акцент передбачає, що вивчення політики має ґрунтуватися насамперед на вивченні дій людей, які об'єднуються в групи для досягнення певних цілей [57, с. 42]. У межах такого дослідницько-

інтерпретативного підходу однією з ключових проблем постає узгодження інтересів окремих груп та суспільства в цілому. Завдання максимум такого узгодження – гармонізація зазначених інтересів; завдання мінімум – уникнення конфліктно-конфронтаційної фази, яка самим фактом свого існування загрожує реалізації будь-яких, усіх інтересів. Від вирішення окресленої проблеми залежить стабільність функціонування соціальної сфери і політичної системи, легітимність і ефективність влади, динаміка розвитку суспільства в цілому.

Наступним етапом розвитку теорії груп інтересів стала книга Девіда Трумена «Управлінський процес. Політичні інтереси і громадська думка» (1951). Автор ідентифікував політичну дійсність із процесом групової конкуренції в боротьбі за владу з метою монопольного розподілу ресурсів. Під «групами інтересів» Д. Трумен розумів будь-яку групу, яка має один або кілька спільних інтересів і висуває вимоги до інших груп для встановлення, підтримки або зміцнення норм і пріоритетів суспільної життєдіяльності, які визначаються спільністю поглядів цієї групи.

На думку Д. Трумена, «стабільність» суспільства визначається усталеністю групової взаємодії. Динаміка соціальних процесів у такій системі концептуальних координат утворює послідовність переходу від нестабільних взаємодій до набуття рівноваги між групами внаслідок або відновлення попередньої моделі стабільності, або створення нової. Зрештою, групи інтересів та групи тиску є атрибутом і навіть імперативом будь-якого суспільства: вони існують принаймні відтоді, як почали формуватися системи влади.

З огляду на приналежність багатьох груп інтересів одночасно до кількох сфер суспільної життєдіяльності (здебільшого бізнесової і політичної) апріорі виявляється неможливим дотримання вимоги соціальної відповідальності, адже різні сфери володіють різним критеріальним набором соціальної відповідальності [54, с. 79-80]. Цей аспект слугує додатковим аргументом на користь неприпустимості зрощення бізнесу та політики (поширеного, зокрема, в Україні), оскільки такий сценарій функціонування соціуму з причин

конфлікту інтересів в абсолютній більшості випадків стає на заваді не лише забезпеченню національних інтересів, а й загалом ефективному суспільному поступу. Критичної рефлексії потребує також поширена в технократичних колах ідея бізнесового стилю управління суспільством. Її адепти виходять із тих міркувань, що економіка загалом, а бізнес зокрема є «найбільш динамічним сегментом суспільної сфери, тому їхні інструменти, принципи і методи цілком доречні для застосування на загальносуспільному рівні» [82, с. 291]. Насправді ж суспільство є значно складнішою системою, ніж його економічно-бізнесовий елемент, тому механічне перенесення «правил гри» бізнесу на суспільство в цілому гарантовано матиме негативні наслідки – інтрига стосується лише щодо рівня негативізму таких наслідків.

Наведений концептуальний акцент перекидає асоціативний місток до багатьох інших пробних аспектів, вістря яких полягає навіть не в невизначеному (чи пак девіантно-маргінальному) статусі національних інтересів у сучасній Україні – в багатьох цивілізованих країнах світу положення про національні інтереси також не вписане в жодні реєстри і нормативні акти. Однак, на відміну від України, в цих країнах змістовий діапазон уявлень про національні інтереси вкарбований у масову свідомість на рівні залізобетонних стереотипів [80, с. 121]. Тут варто вдатись до аналогії з відсутністю у Великобританії конституції – з цього приводу англійці іронічно зауважують: де добре звичаєве право, там конституція зайва, обтяжлива, недоречна.

Натомість в Україні не лише відсутній надійний стереотипний механізм, засобом якого змістовний діапазон уявлень про національні інтереси вкарбовується в масову свідомість – у нас групові інтереси відверто фрондують і нехтують навіть абсолютно консенсусними уявленнями про національні інтереси, діючи за принципом Людовіка XIV: держава – це я. Абсолютна більшість груп інтересів сучасної України не враховує двох істотних «але»: по-перше, вони – не Людовік XIV; по-друге, варто все-таки не забувати, чим у 1789 році завершилась епоха Людовіків. Однак українська квазі-еліта і групи

інтересів чомусь легковажно вважають, що гільйотина – це життєвий хрест кого завгодно, але тільки не їхній...

Варто вдатись до ще однієї аналогії: у 1952 році на сенатських слуханнях із затвердження на посаді міністра оборони США у Чарльза Уїлсона поцікавилися, чи не призведе до конфлікту інтересів та обставина, що він чимало років пропрацював генеральним директором General Motors. Уїсон відповів блискавично: «Звичайно, ні! Адже те, що добре для General Motors, добре для всієї Америки. І навпаки». Ця фраза миттєво стала класикою американської афористики.

Коли ж групи інтересів у сучасній Україні приміряють наведену фразу на себе, намагаючись приховати свій корпоративний егоїзм, який у багатьох випадках реалізує себе за рахунок нехтування вітчизняних національних інтересів, то вони не усвідомлюють комічну нікчемність такого порівняння, не можуть збагнути, що афоризму Чарльза Уїлсона забезпечило популярність не вдале поєднання якихось слів, а та обставина, що ці слова дуже влучно відображають фактичний status quo – внесок General Motors у розвиток промислового потенціалу США, у підвищення рівня добробуту американців аж до перших позицій світового рейтингу, абсолютно прозоре ведення бізнесу без будь-яких спроб тиску чи лобювання преференцій у сфері відрахувань до бюджету та отримання конкурентних переваг.

На жаль, доводиться констатувати, що український гібрид політики й економіки у вигляді групових інтересів не лише не володіє жодною з чеснот General Motors, а й на рівні повсякденного функціонування чинить із точністю до навпаки. На тлі мізерних зусиль, які більшість груп інтересів скеровують на забезпечення національних інтересів України, вражає обсяг уваги і ресурсів, що приділяється ними формуванню так званого іміджевого капіталу. Задля досягнення такої мети діють за принципом: на рівні масової свідомості сучасного суспільства має значення не факт, а повідомлення про факт [60].

У цій системі цинічних координат створюються оранжерейні умови для так званих політичних аналітиків, а по суті й *de facto* – дармоїдів, які паразитують на довколаполітичному словоблудді. Інформаційна сфера чим далі, тим більше перетворюється на театр тіней і маріонеток. Сотні осіб ангажовані різними групами інтересів для наповнення блогів тенденційністю чіткого спрямування, тисячі осіб займаються таким же тенденційним коментуванням, репостами і «лайками». Часто ловиш себе на думці, що якби хоча б дециця цих титанічних зусиль, які призводять до сумнівного чи відверто негативного соціального ефекту, була скерована на розв'язання конкретних проблем України, то ми вже б давно жили при комунізмі (в кращому сенсі цього слова). А так – маємо те, що маємо...

Тривалий час одним із найбільш усталених світоглядних епіцентрів соціальної думки був пошук справедливих критеріїв розподілу ресурсів. Спираючись на вихідні аксіоми моральної свідомості, представники різних теорій справедливості намагалися з'ясувати, який спосіб розподілу може оптимально поєднати економічну ефективність з достатніми матеріальними гарантіями рівноправності й усебічного розвитку громадян, а винагороду зусиль і талантів – з мінімізацією недоліків заздності.

Вістря уваги цих дискусій було зосереджено на перспективах утілення ідеалу справедливості. Безперечно, кожна історична епоха вносить власні корекції в смислову ієрархію такого ідеалу. Дотепер усе ще триває інерція ідеалу справедливості у форматі «держави загального добробуту» (*welfare state*). Цей світоглядно-цілепокладаючий проект було започатковано втіленням «плану Маршала» як передумови і праксеологічної легітимації суспільства масового споживання: спочатку – у вигляді проекту, а згодом – як реальності. Аргументами в суперечці були як рефлексії, що стосуються морального статусу власності, загальнозначущих визначень «чесності» і «взаємозалежності», так і аргументи, в яких визначальним чинником, котрий обмежує можливості соціальних перетворень, були концептуалізовані економічні функції ринку і

тоталітарні тенденції, генетично притаманні державі в якості одного з імперативів [72, с. 63-64].

Мінімальною поправкою до звичних способів постановки питань соціальної справедливості було би співвіднесення перспектив побудови справедливого суспільства з превалюючими і визначальними соціально-історичними тенденціями. Їх можна по-різному позначити (глобалізація, епоха постмодерну, період «кінця історії») і по-різному оцінювати (як перешкоду або додаткову перспективу), але в будь-якому разі вони є істотним конкретно-історичним «фоном» дискурсу справедливості та теоретико-методологічної визначеності щодо справедливості.

Додатковою актуальністю в наш час позначені різні аспекти співвідношення рівності та економічної ефективності, а також конкурентності та громадської солідарності. Природним обмежувачем діяльності держави загального добробуту слугують міркування, пов'язані з побоюваннями, що зайва активність програм соціальної підтримки і страхування підірве економічне зростання, яке забезпечує матеріальні вигоди кожному з громадян. Економіка, яка динамічно розвивається, означає збільшення робочих місць і здатності громадян до самозабезпечення, а це не лише допомагає домогтися цілей держави загального добробуту іншими засобами, а й звільняє значну частину населення від «комплексу нахлібника».

Панівними світоглядно-мотиваційними трендами епохи, що інтерпретаційно маркується з використанням термінології «пост», вважаються дискурси консьюмеризму та глобалізму. Тренд консьюмеризму на практиці втілює типаж індивідів, характерною ознакою яких є не створення продуктів з певними корисними чи повчальними властивостями, а тривіальне споживання продуктової маси – причому, здебільшого безвідносно до якості споживчих властивостей. Безперечно, такий типаж виник не сам по собі, він не самодостатній, позаяк є втіленням пріоритетів і преференцій так званого

суспільства масового споживання. Це цілком об'єктивне й закономірне причинно-наслідкове явище.

Що стосується глобалізації, то її імперативом вважається всезагальна інтеграція і уніфікація, яка поширюється практично на всі істотні сфери життєдіяльності суспільств сучасного гатунку економічну, безпеково-політичної, соціокультурну [91, с. 112]. На практиці глобалізм реалізує свій потенціал засобом уніфікації законодавчих і технологічних процесів, культурного симбіозу і/або поглинання, а також (і це основне!) безперешкодного переміщення капіталів, людських і виробничих ресурсів (втім, щодо останнього аспекту існує низка застережень, позаяк міграція людських ресурсів може бути перешкодою для реалізації інших глобалізаційних пріоритетів, тоді ця опція залишається неактивованою). Глобалізація є цілком об'єктивним процесом, якому притаманний системний характер. Вона охоплює практично всі сфери життя сучасного суспільства. В результаті глобалізації світ стає все більш взаємопов'язаним і взаємозалежним [90, с. 307-308].

У книзі «Посткапіталістичне суспільство» Пітер Друкер проілюстрував, що хронологію повноцінного капіталізму варто розпочинати з 1750 року, хоча окремі ознаки капіталізму можна розгледіти від самого зародження товарно-грошових відносин. Глобалізація в контексті сучасної цивілізаційної еволюції є черговою стадією розвитку інтернаціоналізації різних аспектів суспільного життя. Їх початок можна простежити принаймні з часів возз'єднання Східної та Західної півкуль, започаткованого і простимульованого відкриттям Нового світу наприкінці XV століття.

У цьому контексті можна стверджувати про доленосне значення рубежу XV–XVI століть у започаткуванні глобалізаційних процесів. Однак, як аргументовано доводить автор парадигми світосистемного аналізу І. Валлерстайн, із ключовими ознаками глобалізації людство мало справу задовго до відкриття Колумбом Америки: по-перше, будь-які транскордонні

торговельні шляхи на кшталт «Шовкового Шляху», по-друге, кожна імперію так чи інакше генерували глобалізаційні тенденції.

Глобалізація як основна характеристика і змістовна ознака взаємозумовленості об'єктів і явищ, що мають об'єктивний, динамічний, прискорюваний характер, породжує два взаємопов'язані процеси. З одного боку, інтегруються, універсалізуються ідеї, стилі життя, цінності різних культур, народів; з іншого боку, спостерігається прямо протилежний процес, що призводить до диференціації, багатолікої фрагментації соціокультурного простору різних країн.

П. Друкер зауважив, що капіталізм і промислова революція принесли вигоду насамперед робітникам, а не капіталістам. Тому більшістю населення вони вважалися справедливими, а відтак не призвели до значних соціальних збурень і революцій, які Маркс пророкував у високорозвинених країнах ще до 1900 року. Цією ж особливістю пояснюється той факт, що після 1917 року «пролетарська революція» не поширилася на країни Центральної Європи. Зрештою, Велика депресія також не призвела до комуністичної революції, чого з упевненістю очікували Ленін, Сталін і практично всі марксисты. У наш час Марксові пролетарі перетворилися на середній клас, який не має потреби в революційному перегляді свого статусу [27, с. 127-128].

Продуктивність виробництва в епоху посткапіталістичного суспільства можна підвищити лише шляхом застосування знання до процесів праці. Цього неможливо домогтися ні за допомогою верстатів, ні за допомогою капіталу. Статистичні дані це красномовно засвідчують: якщо в 1950-ті роки робітники, зайняті фізичною працею, становили більшість у всіх на той час розвинених країнах, то станом на 1990 рік їх частка скоротилася до 20% від загального числа зайнятих, а в 2010 році становила вже не більше однієї десятої.

Економіка США, яка сукупно оцінюється у 18 трлн доларів, «у минулому році розширилася лише на 1,6%. У той же час економіка Китаю в доларовому еквіваленті сягнула позначки 11 трлн доларів, а рівень економічне зростання

знаходився на позначці 6,7%. Войовнича риторика Трампа в питаннях торгівлі може підірвати зростання експортно-залежних економік по всій земній кулі. Трамп звинувачує багатьох торгових партнерів у неприпустимому протекціонізмі, що призвело до втрати Сполученими Штатами робочих місць з причин скорочення внутрішнього виробництва. Якщо Трамп введе штрафні санкції проти Китаю на рівні 10%, то експорт цієї країни в США впаде на 25%. Про це повідомив Ха Джімінг, віце-голова китайського філії фінансової групи Goldman Sachs в Гонконзі. Відповідно, рівень ВВП знизиться на 1%. Якщо ж Пекін вдасться до заходів у відповідь, то економічне зростання в США також сповільниться – щоправда, лише на 0,25%» [93].

Як бачимо, в епоху глобальної взаємозалежності й взаємозумовленості кожен крок великого гравця у сфері політики, виробництва, економіки і фінансів автоматично тягне за собою певні наслідки як для цих гравців, так і для глобальних перспектив у цілому. Зазначена обставина додатково загострює і проблематизує аспект справедливості: з одного боку, ігнорувати порушення чи недотримання канонів справедливості недоцільно вже хоча б тому, що це тягне за собою негативні репутаційні наслідки; з іншого боку, спроби відновлення справедливості чи навіть незначних корекцій у цій сфері можуть мати непередбачувані наслідки. Таким чином, маємо класичну патову ситуацію, яка часто набуває ознак цугцвангу.

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

У цілому слід визнати, що поклоніння великим не таке вже й кепське явище, адже для багатьох знаменитостей, спосіб їх життя і досягнення успіху

служують чи не єдиним джерелом натхнення, тож позбавляти людину цього ресурсу було б щонайменше негуманно. Втім, «прагнення наслідувати героїв призвело до надмірного спрощення причинно-наслідкових механізмів, що лежать в основі життєвого успіху культових персон. Ілюстрацією цього можуть слугувати активно тиражовані в Інтернеті публікації, об'єднані рубрикою «рецептура успіху» із симптоматичними назвами: «8 способів мислити, як Уоррен Баффет», «Метод Сократа: як поліпшити своє життя» і т. ін. Блогери і журналісти висмикують окремі факти з чужого життя, публікують їх у мережі й пишуть про це книги, змушуючи читачів вірити в певний причинно-наслідковий зв'язок успіху знаменитості. Так з'являються «підприємці-прожектори» і «творці на диванах», які примітивно копіюють «секрети продуктивності» успішних особистостей, замість того щоб робити реальну справу» [81].

Зрештою, чи варто дивуватися посереднім персонажах нашої повсякденності, якщо навіть мільярдери діють аналогічним чином: «Фундатор компанії Square Джек Дорсі в усьому наслідував Стіва Джобса, вважаючи, що таким чином він досягне більшого успіху. Іноді наслідування доходило до смішного. Про цю одержимість Дорсі пише Нік Білтон у своїй книзі «Народження «Твіттер»: «Джек дізнався, що Джобс вважав себе не стільки генеральним директором компанії, скільки її редактором. Тому Джек також почав говорити про себе як про редактора, а не як про директора Square. Аналізуючи продукти своєї компанії, Джек часто використовував легендарну фразу Джобса «цього ще ніхто ніколи не робив». Згодом для змалювання особливих характеристик Square Джек запозичив у Джобса слова «чудовий», «чарівний», «несподіванка»» [81].

Він повторює ці номінативні інструменти як мантру, котра нібито може магічним чином вплинути на споживача. І навіть якщо в даному разі свідомість Джека Дорсі відштовхується від дещо інших причинно-наслідкових мотиваційних алгоритмів, на рівні підсвідомості, зокрема підсвідомості

сприйняття, це мало і має саме такий комічний вигляд. Вражає той факт, що подібні де-факто магичні спроби «вплинути на долю» відбуваються не в епоху неоліту, не під час відчайдушної спроби викресами вогонь під печерою, а в епоху інформаційної революції, флагманами якої, власне, і є такі знакові постаті, як Джек Дорсі.

Загалом доводиться констатувати факт настання ери тотальної експансії ринку абстрактних вартостей, коли «для трейдера немає різниці, куди вкладати цінні папери – в Норвегію чи Ботсвану, Еритрею чи Люксембург – головне, щоб скрізь були приблизно однакові, звичні правила ділової гри, існували порівнювані абстрактні вартості, інституційні та інфраструктурні умови для безперешкодного руху капіталів по світу у вигляді правових норм, котрі сприяють бізнесу, бірж, філій світових банків, інвестиційних фондів, комп'ютерного зв'язку і всюдисущих готелів «Меріот». У спрощеному вигляді це і є глобалізація» [33, с. 19]. Глобалізм наполягає на безальтернативності таких тенденцій, обґрунтовуючи їх аргументами глобального порядку, пояснюючи те, що відбувається, в термінах «об'єктивного й закономірного процесу».

Глобалізація справді є об'єктивним, динамічним, поліаспектним процесом, який при зіткненні з традиційними, немодернізованими культурами породжує різні форми взаємодії, серед яких «гібридизація», «креолізація», «інкапсуляція», «асиміляція» тощо. Процес глобалізації призводить не лише до створення гомогенної світоцілісності, а й створює можливості для появи варіативних культурних ідентичностей.

Детериторизація як процес скасування простору і «стиснення» часу стають ключовими факторами трансформації локальних культур і суспільств в умовах глобалізації. Докорінний перегляд взаємозв'язку життєвої локалізації та екзистенційного «ґрунту» (за Гайдеггером – «дому буття»), створює передумови співіснування різних життєвих світів, світоглядів і стереотипів, символічних універсумів і соціокультурних практик.

Процеси культурної асиміляції і культурних запозичень спостерігалися в різні історичні епохи (зокрема, Стародавня Греція та Рим). Принципова різниця полягає в тому, що сучасний культурний полілог швидкістю і темпами своїх змін каталізує інституційні зрушення на всіх «поверхах» соціокультурного поля, зачіпаючи базисні, основоположні компоненти культури, її першовитоки у вигляді мови, світоглядних цінностей, традицій. Модернізація, якій піддається соціокультурний простір, призводить до травмуючих наслідків тому, що культура є ціннісно-орієнтуючим «компасом» як для людини, так і для суспільства в цілому.

Процеси глобалізації не нові для людської історії: в різних формах вони мали місце й раніше. У зв'язку з динамізацією процесів у технологічній та інформаційній сферах ці тенденції продовжують зростати, піддаючи трансформації базові детермінанти світу – простір та час, що призводить до посилення розриву між глобальними практиками та локальним контекстом, а також позначається на повсякденному житті людей, соціальних відносинах і комунікації [37, с. 77].

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

Одна з ключових проблем сучасності полягає в нерівномірності й диспропорціях соціально-економічного розвитку. Цей фактор перманентно підживлює взаємну недовіру й напругу в глобальному масштабі. Для прикладу

«половина світового багатства знаходиться в розпорядженні лише вісімдесяти п'яти чоловік – вони володіють таким же обсягом коштів, що й 3,6 млрд жителів планети – найбіднішої частини людства. Такими є результати дослідження Oxfam – міжнародного об'єднання організацій, які скеровують свої зусилля на розв'язання проблеми бідності. У підсумковій доповіді наголошується, що порівняно з минулим роком прірва між багатими та бідними поглибилася. Якщо так триватиме й далі, то перший трильйонер з'явиться впродовж найближчих 25 років. Між іншим, щоб витратити \$1 трлн, потрібно витратити мільйон доларів щодня протягом 2738 років. «Обурює, що таке багатство знаходиться в руках меншості, тоді як один із десяти жителів планети змушений жити на суму менше \$2 на добу. Така нерівність руйнує самі основи суспільства і підриває демократію», – заявив виконавчий директор Oxfam Вінні Бьяньїма [92].

Істотною атрибутивною ознакою сучасності є така причинно-наслідкова залежність: нерівномірність соціально-економічного розвитку різних країн, континентів і регіонів віддзеркалює рівень глобальної нерівності, котрий – у свою чергу – окреслює чинний статус-кво в питанні глобальної несправедливості. Якщо уявлення про справедливість істотно впливають на солідаристсько-консолідаційні перспективи конкретного соціуму, то вердикти щодо глобальної справедливості/несправедливості істотно детермінують рівень і особливості міждержавних і міжрегіональних відносин.

Показовими в цьому сенсі є дослідження благодійної організації Oxfam, згідно з якими «найбагатший 1% невдовзі володітиме багатством, яке засвоїми обсягами буде більшим, ніж статки решти країн світу разом узятих... За умов збереження нинішніх темпів зростання 1% у 2019 році матиме в своєму розпорядженні понад 50% світової частки багатства. Багатство цього незначного сегмента людства неухильно зростає, збільшившись із 44% в 2009 році до 48% у 2014 році. 1% володіє в середньому багатством у розмірі \$2,7 млн. На протилежному полюсі знаходиться 80% населення світу, яке володіє

лише 5,5% світового багатства. Середній рівень цього багатства в 700 разів нижчий, ніж у «золотого відсотка» [86].

Безперечно, глобальна нерівність як елемент і ілюстрація глобальної несправедливості актуальна не для всіх і кожного: значна частина наших сучасників живе проблемами більш локальними й «приземленими», а дехто вважає матеріально-фінансову складову недоречною в контексті мірила справедливості – мовляв, справедливість має оперувати духовно-етичними явищами, колізіями і тенденціями, а не канонами «золотого тільця», який апіорі гріховний, а відтак і несправедливий.

Однак специфіка сучасної епохи, яка постає своєрідним симбіозом суспільства масового споживання, інформаційного суспільства і глобалізму в найрізноманітніших виявах, все-таки бере своє: пересічний індивід так чи інакше підпадає під навіювальний ефект ЗМІ, які прокладають собі шлях до рейтингових висот, рухаючись до мети найкоротшим шляхом – за рахунок експлуатації тематики багатства, краси і щастя. На вівтар цієї тріади покладено левову частку зусиль сучасних інформаційних ресурсів розважального профілю.

Загрозливі тенденції щодо кричущих диспропорцій у сфері соціально-економічного розвитку і глобальної нерівності були оприлюднені ще в 1999 році в доповіді ООН «Глобалізація з людським обличчям». У цій аналітичній розвідці зазначалося, що співвідношення між рівнем ВВП п'ятьох найбагатших та найбідніших країн світу складало: у 1960 році – 30:1, у 1990 році – 60:1, у 1997 році – 74:1. Впродовж попередніх двох десятиліть окреслена тенденція не була розгорнута в зворотному напрямі, тож нині співвідношення впритул наблизилося до позначки 100:1. Загалом, «щоб увійти у верхню половину списку жителів планети (за критерієм добробуту), необхідно володіти річним доходом понад \$3650. Щоб потрапити у верхні 10% потрібно вже \$77000, а в 1% –\$798000. Посилення нерівності стає на заваді зусиллям протистояння глобальній бідності. Показово, що це відбувається тоді, коли кожній дев'ятій

людині в світі бракує їжі, а понад 1 млрд людей змушені виживати на еквівалент, який не перевищує \$1,25 на добу. «Зростання нерівності завдає подвійного удару по знедолених – мало того, що на них припадає щоразу менша частка «економічного пирога», так ще й сам пиріг стає меншим унаслідок уповільнення розвитку економіки», – наголошує виконавчий директор Oxfam International Вінні Б'яньїма» [32]

За даними Оксфам, 1% найбагатших людей планети в сукупності володіє капіталом в \$ 110 трлн, що в 65 разів перевищує добробут найбіднішої половини населення земної кулі, генеруючи «значну загрозу існуючим політичним та економічним системам». «Неймовірно, але в ХХ столітті половина населення Землі – а це три з половиною мільярди людей – мають у своєму розпорядженні менше ресурсів, ніж група людей, яка зі зручністю розміститься в двоповерховому автобусі», – наводить сайт RT слова виконавчого директора Oxfam Вінні Б'яньїми. Невдоволення нерівністю вже призвело до низки резонансних політичних подій – таких, як перемога Дональда Трампа на виборах у США, прихід до влади Родріго Дутерте на Філіппінах і рішення про Брексіт на референдумі у Великобританії. У період з 1988 по 2011 рік доходи найбідніших 10% населення збільшилися лише на \$65 на людину, тоді як прибутки заможного 1% – на \$11800 (тобто в 182 рази більше)» [94].

Одним із істотних і доволі симптоматичних аспектів глобалізації є глобалізація нерівності: розрив між верхньою п'ятою частиною і нижньою п'ятою частиною населення Великобританії і одного з нею рівня країнах складає приблизно 5,5 : 1. Але розрив між середнім прибутком у Великобританії й одного з нею рівня країнах, з одного боку, та Бангладеш, – з іншого, складає вже близько 100 : 1. Цей розрив виявиться ще більшим, якщо взяти верхню десяту частину у Великобританії та нижню десяту частину в Бангладеш. При цьому відбувається прискорена соціальна і економічна диференціація в межах окремих регіонів: Північ генерує свій власний

внутрішній Південь, натомість Південь формує тонкий прошарок суспільства, спроможний повністю інтегруватися в економіку Півночі. Особливості наведених процесів змушують вносити істотні переакцентування в тезу про єдине світове співтовариство, єдину планетарну цивілізацію.

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

Характерна ознака золотого мільярда полягає в тому, що він споживає непропорційно велику частину природних ресурсів. Показово, що «з усього світового обсягу продовольства, виробленого для споживання людиною, втрати або відходи складають від однієї чверті до третини. У регіонах, де проблема недоїдання є поширеним явищем (наприклад, в Африці і Південній Азії), такі суттєві втрати оцінюються приблизно від 400 до 500 калорій на людину в день. При цьому в розвинених країнах світу той же показник досягає 1520 калорій» [83].

Саме золотий мільярд є основним споживачем сучасних інформаційних благ: його представники формують кістяк аудиторії комп'ютерних користувачів, мобільних цифрових пристроїв, інтернету тощо. У потилицю золотому першому мільярду дихають мільярди другий і третій, які бажають і частково вже хочуть допомогти споживати вищезазначені ресурси. А значить, непогано було б зрозуміти, які вони. Отже, «другий мільярд відрізняється від першого насамперед географічно. На Заході про золотий мільярд чули небагато, більш популярний зворотний термін – третій світ (спочатку так називалися країни, що не приєдналися ні до західного, ні до радянського

блоку). Так-от: другий мільярд проживає саме там, у країнах третього світу, що розвиваються. Це Південна Америка, Африка, Індія, почасти Китай. І коли Facebook купувала WhatsApp, вона отримала доступ саме до другого мільярду землян. Сьогодні Facebook популярна серед тих, хто може витратитися на хороший смартфон. Але там, де людина живе на 10 доларів на день, Facebook знають небагато – зате дуже багато чули і користуються WhatsApp. Бразилія, Мексика, Кенія, Нігерія, ПАР: WhatsApp займає там домінуючі позиції – ним користуються половина і більше тих, хто взагалі має хоч якийсь доступ до глобальної мережі.

Другий мільярд не може дозволити собі Galaxy S5. Він «сидить» на дешевих недосмартфонах з J2ME, Nokia Asha і Series 40, найбільш бюджетних андроїдних моделях. Мобільний телефон для його представників часто стає ще й першим комп'ютером, тому що «залізо» дороге. Але трафік ще дорожчий, тому вони особливо цінують додатки на зразок WhatsApp, які не качають марну рекламу, та ще й підміняють СМС (одну з найдорожчих інформаційних послуг)» [39].

А ось третій мільярд розділяє з попередніми двома вже «не географічна, а комунікаційна прірва. Представники третього мільярда живуть у цілому там же, в країнах третього світу – і в принципі теж готові до пришестя цифрових мобільних пристроїв. Але якщо у другого мільярда є хоч якийсь інтернет, у третього його немає взагалі! Вони банально не можуть собі його дозволити: мобільники дешевшають, але цифрові комунікації залишаються недоступно дорогими. Третій мільярд – теж верхівка, еліта, але еліта тієї половини землян, яка досі не має виходу в мережу. Підключити їх наявними засобами технічно можливо, але економічно недоцільно з огляду на великі відстані, малу щільність населення, вбогість [50, с. 424-425].

Плани «омережевлення» третього мільярда існують. Наприклад, багато галасу наробив проект «космічного вай-фаю» Outernet. На низькій орбіті планується розгорнути угруповання із сотень мікросупутників, кожен з яких

забезпечуватиме якимись матеріали з інтернету: новинами, освітнім контентом, розважальними передачами. Споживати такі інформаційні ресурси зможе майже кожен бажаючий – потрібно лише цифровий пристрій, який підтримує звичайнісінький Wi-Fi. Зв'язок буде практично одностороннім: «слухачі» не отримують можливості передавати дані в мережу, вони зможуть тільки приймати відправлене. Частково цей недолік компенсує можливість програмування передач: відправивши СМС, зайшовши на сайт та іншими способами можна буде замовляти трансляцію потрібних матеріалів конкретним супутником [39].

Другий мільярд живе в умовах страхітливого перекосу: «мобільних телефонів у нього більше, ніж туалетів. Але третій мільярд часто не вміє навіть читати! Уявіть, яким подвигом і благодіянням стануть для нього прихід і освоєння мобільного інтернету. Тож саме час задуматися, які програми й інформаційні сервіси будуть запитані його представниками. Творці WhatsApp – свідомо чи ні – зрозуміли потреби другого мільярда і зробили на цьому свої мільярди. Хто освоїть третій мільярд?» [39].

Реалістичний погляд на дійсність полягає в тому, що глобалізму абсолютно байдуже, чи будуть реалізовані потенціали національних економік. Глобалістична мегатенденція сучасності в кращому разі індиферентна, а в гішому – вороже налаштована стосовно етнонаціонального цивілізаційного формату. Річ у тім, що кожна етнонаціональна ойкумена так чи інакше, більшою чи меншою мірою функціонує на принципах протекціонізму і господарської автаркії у вигляді захисту внутрішнього ринку, а ці заходи якраз стоять на заваді фундаментальним принципам глобалізації, основним кредо якої є максимізація прибутків і рентабельності, усунення будь-яких перешкод на шляху вільної торгівлі й такого ж вільного пересування людей, товарів, фінансів і послуг. Тому цілком закономірно, що сама логіка розгортання глобалізаційних процесів надає пріоритетного значення нівелюванню

етнонаціональних бар'єрів. Фактично етноси і нації існують не завдяки, а всупереч глобалізаційній регламентації [73, с. 226].

Сутність проблемного виклику глобалізації на адресу всієї культурно-цивілізаційної сфери (більшою мірою культурної, ніж цивілізаційної) полягає в уніфікаційній мегатенденції, які різко контрастує з багатоманітністю, значущістю і еволюційною цінністю відмінностей [71, с. 522]. Глобалізація – це своєрідна *lingua franca*, якій абсолютно непотрібний культурно-цивілізаційний полілог: глобалізація вважає його зайвим, контрпродуктивним, функціонально обтяжливим, а оскільки «рентабельність» очолює божественний пантеон глобалізаційних процесів, то, згідно з цією системою світоглядних координат, усього «нерентабельного» треба позбуватися – і якомога швидше [74, с. 318-319].

Важко розраховувати на динамізм і ефективність особистісного розвитку за обставин, які Мішель Фуко саркастично відрекомендував «чвертю свободи» на тлі «трьох чвертей необхідності». Окреслений проблемний аспект насправді значно більш поширений, ніж це може здатися спочатку: він притаманний не лише відверто авторитарним і тоталітарним режимам, а й формально демократичним, заможним країнам, у яких на заваді особистісному розвитку стоїть стереотипізований імператив масового споживання або доведена до маніакального рівня доктрина успіху.

В епоху, яка іменує себе префіксом «пост», навіть те, що претендує на статус радикальних світоглядно-інтерпретаційних екзерсисів, набуває полегшеного, театрального-грайливого вигляду. Всі ключові концепти цього інтерпретаційного підходу підпадають під дефініцію понятійного конструкта, окресленого словосполученням *фантом очевидності*. Суспільно-політичне життя невблаганно перетворюється на «театр і виставу – соціальну організацію епохи паралічу історичної пам'яті» [24]. Як влучно зауважив Гі Дебор, «вистава – це ідеологія *par excellence*: вона виявляє і окреслює сутність всіх ідеологічних

систем, яка полягає в запереченні реального життя й підпорядкуванні його інтересам ідеологічного прожектерства» [24].

Жан Бодрійяр кинув іронічну шпильку, мовляв, усе йде до того, що невдовзі ми житимемо в суспільстві, в якому всі володітимуть тим, що *хочуть*, але ніхто не матиме у своєму розпорядженні того, що *треба*, тобто того, заради чого варто жити і на вівтар чого в разі потреби можна покласти своє життя. Показово, що чимало сучасних досліджень використовують поняття театру як метафору соціального життя. У рольових теоріях соціальна взаємодія розглядається як поведінка акторів, які грають ролі, сформовані в процесі соціальної еволюційної адаптації. Якщо для рольових теорій головна концептуальна одиниця – роль, то для символічного інтеракціонізму – особистість.

Історично моральна свідомість виникла в грецькому полісі як нова форма буття людини. Людина в полісі вперше стає вільним громадянином, який несе відповідальність за свої вчинки. Тобто він уже не детермінований традиціями і звичаями, які повністю визначали б усе його життя, не залишаючи місця для вибору. У полісі людина вільна робити власний вибір.

У сучасному світі склалися умови для утворення нового поліса, але вже у всесвітньому масштабі [48, с. 64-65]. Ідея світового поліса не є принципово новою: вона з давніх пір іманентно присутня в європейській інтелектуальній традиції. Вірогідно, принципи полісного устрою суспільства є базисними для світоглядної культури Заходу. Ідею всесвітнього поліса, зокрема, відображав кантівський концептуальний акцент «всесвітнього громадянства». На перетині XX – XXI століття З. Бауман виразно реінтерпретував цю ідею. Він наполягає на «необхідності глобальних структурах, здатних протистояти згубним тенденціям ринків і фінансового капіталу. На думку З. Баумана, якщо людство справді хоче впоратися з великою кількістю найсерйозніших проблем у вигляді екології, тероризму і міжнаціональної ворожнечі, то альтернативи створенню

єдиного світового поліса (за версією Канта – єдиної держави у всесвітньому масштабі) просто не існує.

Однак у цілому сучасна філософська думка досить скептично оцінює реалістичність перспектив поновлення полісного життя в наш час. До того ж не слід ігнорувати пересторогу Канта про те, що перспектива створення світової держави завжди вагітна або світовим деспотизмом, або світовою анархією: ці спокуси іманентні й генеалогічно притаманні полісній формі соціальної життєдіяльності, а надійних механізмів попередження й подолання таких недоліків ні соціум у цілому, ні його інтелектуально-концептуальна вертикаль досі не має у своєму розпорядженні.

Саме в умовах глобального світу роль моральної свідомості істотно зростає на тлі відчуження, анонімності та втрати особистих зв'язків між людьми. Це зумовлено загальною невизначеністю чи не всіх сфер життєдіяльності сучасного суспільства, а невизначеність якраз і постає джерелом та об'єктивною передумовою загострення моральної свідомості.

Висновки до четвертого розділу

Дискусії щодо різних аспектів справедливості, які точаться в наш час, розпадаються на безліч тематичних аспектів і, послуговуючись поширеним нині неологізмом з англійської, – кейсів. За умов епідемічного поширення на сферу справедливості інкрементального підходу закономірних ознак набуває необхідність генерування інтегративної і конвенційно узгодженої теорії справедливості. Попри те, що змістовна проліферація справедливості посилює міждисциплінарні позиції її змістовного підложжя, інтерпретація справедливості продовжує перебувати насамперед у сфері соціально-філософської компетенції.

Саме від соціальної філософії і філософії історії суспільство очікує комплексного, системного осмислення багатоманітної і поліаспектної

проблематики, пов'язаної із застосуванням норм і принципів справедливості, зі зважуванням дійсності на терезах справедливості, з удосконаленням критеріального інструментарію оперування справедливістю. На відміну від соціальної філософії і філософії історії дослідницький інструментарій будь-якої іншої дисципліни є більш частковин і вузькоприкладним. Такий недолік, ясна річ, не є фатальним, але в багатьох випадках він робить дослідницькі зусилля вочевидь недостатніми для виявлення причинно-наслідкових і системних зв'язків справедливості з іншими явищами і тенденціями.

У наш час ознак прогресуючої тенденції набуває невідповідність світоглядних основ існуючого соціокультурного типу суспільної життєдіяльності перспективним соціальним потребам. Цей фактор стратегічного ризику актуалізує необхідність розробки парадигмальних основ, які сприятимуть розкриттю етично-аксіологічного потенціалу і виявленню істотних механізмів взаємозв'язку якісних інтенцій людини і суспільства.

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

Уявлення про справедливість перебувають у процесі перманентного розвитку, еволюціонування. Кожна виразна історична і культурно-цивілізаційна епоха призводить до істотного (інколи навіть докорінного) перегляду ієрархії змістовних пріоритетів, що перебувають в основі таких уявлень. Епоха постмодерну не стала винятком із загального правила: сьогодення зважає на терезах справедливості насамперед різні аспекти глобалізму, інформаційного суспільства та суспільства масового споживання. Все більш резонансного

статусу набуває аспект історичної, соціально-економічної та гендерної справедливості.

У наш час інтерпретаційне підґрунтя справедливості все ще залишається критеріально невиразним і аргументаційно суперечливим. Висвітлення цієї проблематики тяжіє до сегментаризації об'єкта дослідження, а тлумаченням справедливості в цілому притаманна неприпустима з точки зору респектабельного наукового дослідження кількість розбіжностей і семантично неузгоджених, розбалансованих аспектів. Інколи масив суперечливої поліаспектності набуває навіть карикатурних, гротескних форм, які породжують симптоматику небезпечної дискредитації не лише філософського інструментарію, а й можливостей інтелекту взагалі.

У кризовій ситуації непевності соціальних перспектив, аморфності аксіологічного рельєфу й смислових орієнтирів слід орієнтуватися на дотримання регламентних вимог того, що М. Вебер назвав «етикою відповідальності». Відповідно до концептуалістики П. Бергера, вкрай важливою є також «когнітивна повага» до ідеалів, вірувань, думок і навіть упереджень інших людей, груп, культур; неприпустима зверхність до багатоманітності значень і смислів, якими живуть представники інших соціокультурних ойкумен. Лише за умови дотримання таких вимог перспективи конвенційних уявлень про справедливість набувають реалістичних, правдоподібних ознак.

Список літератури до четвертого розділу

1. Андерсон Б. Воображаемые сообщества : размышления об истоках и распространении национализма / пер. с англ. В. Николаева; вступ. ст. С. П. Баньковской. М. : Кучково поле, 2016. 416 с.
2. Андрієнко О. В. Ліберально-демократичні цінності в пострадянській Україні // Вісник Донецького національного університету економіки і торгівлі імені Михайла Туган-Барановського: науковий журнал. 2009. Випуск 2. С. 81–86.
3. Анкерсмит Ф. Р. История и тропология: взлет и падение метафоры / пер. с англ. М. Кукарцева, Е. Коломоец, В. Катаева. М.: Прогресс-Традиция, 2003. 496 с.
4. Ассман А. Распалась связь времён? Взлёт и падение темпорального режима Модерна / пер. с нем. Б. Хлебникова; пер. английских цитат Д. Тимофеева. М. : Новое литературное обозрение, 2017. 286 с.
5. Бабич М. 15 мифов российской истории [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://blog.babich.me/2014/03/15-mifov-rossijskoj-istorii.html>.
6. Барг М. А. Эпохи и идеи: Становление историзма. М. : Мысль, 1987. 348 с.
7. Бард А. Нетократия. Новая правящая элита и жизнь после капитализма. СПб. : Стокгольмская школа экономики, 2004. 252 с.
8. Бауман З. Текущая современность : Пер. с англ. под ред. Ю. В. Асочакова. СПб. : Питер, 2008. 240 с.
9. Бахтина Т. А. Утопический дискурс: концептуальные основы, эволюция и роль в современном обществе: дис. ... канд. филос. наук.: 09.00.11 / Татьяна Анатольевна Бахтина. Улан-Удэ, 2005. 175 с.
10. Бергер П. Социальное конструирование реальности Трактат по социологии знания / пер. Е. Руткевич. М. : Московский философский фонд, «Academia-центр», «Медиум», 1995. 323 с.

11. Бергер П. Общество в человеке / пер. с англ. О. А. Оберемко // Социологический журнал. 1995. № 1. С. 168–180.
12. Бодрияр Ж. Имплоссия смысла в засобах інформації; [пер. з фр. В. Ховхун] // Симулякри і симуляція. К. : Основи, 2004. 230 с.
13. Вашкевич В. М. Роль історичної свідомості сучасної студентської молоді в процесі соціалізації особистості // Гілея. Вип. 39. С. 240–249.
14. Веблен Т. Теория праздного класса / пер. с англ. С. Г. Сорокиной; под общ. ред. В. В. Мотылева. М. : Изд-во «Прогресс», 1984. 363 с.
15. Вирильо П. Тирания настоящего времени // Искусство кино. 1996. № 1. С. 130–133.
16. Гарфинкель Г. Исследования по этнометодологии. СПб. : Питер, 2007. 335 с.
17. Гидденс Э. Постмодерн // Философия истории. Антология. М. : Аспект Пресс, 1995. С. 340–348.
18. Гидденс Э. Ускользящий мир. Как глобализация меняет нашу жизнь. М., 2004. 120 с.
19. Гирц К. Интерпретация культур / пер. с англ. М. : «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. 560 с.
20. Грица Ю. Ю. Генеалогія історичної свідомості // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. 2014. Вип. 56. С. 149–161.
21. Грицак Я. Нарис історії України: формування модерної української нації XIX-XX ст. : навч. посібник. К. : Генеза, 2000. 360 с.
22. Гудби Дж. Стратегия стабильного мира. Навстречу Евроатлантическому сообществу безопасности / Дж. Гудби, П. Бувальда, Д. Тренин. М. : Междунар. отношения, 2003. 208 с.
23. Данн П. Магия эпохи постмодерна. Искусство магии в информационном пространстве современной эпохи / пер. с англ. В. М. Куприяновой. СПб., ИГ «Весь», 2008. 224 с.
24. Дебор Г. Общество спектакля. М. : Издательство «Логос», 1999. 224 с.

25. Дилигенский Г. Г. «Конец истории» или смена цивилизаций // Вопросы философии. 1991. №3. С. 29–42.
26. Дзюба І. Україна і світ // Україна. Наука і культура. 1993. Вип. 25. С. 6–16.
27. Друкер П. Новые реальности. М. : СП «Бук чембер интернеэшнл», 1994. 381 с.
28. Дуткевич Т. В. Психологічна структура історичної свідомості особистості // Проблеми сучасної психології. 2012. Вип. 6. С. 337–347.
29. Дьюи Дж. Общество и его проблемы. М. : Идея-Пресс, 2002. 160 с.
30. Жуневель Б. де. Власть : Естественная история ее возрастания. – М. : Мысль, ИРИСЭН, 2011. 546 с.
31. Залізник Л. Княжа Русь як давньоукраїнська держава [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://m.tyzhden.ua/History/69414>.
32. «Золотой процент» угрожает миру [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://www.gazeta.ru/business/2015/01/19/6380305.shtml>.
33. Ивин А. А. Искусство правильно мыслить. М. : Просвещение, 1986. 224 с.
34. Иноземцев В. Л. Современное постиндустриальное общество: природа, противоречия, перспективы. М. : Логос, 2008. 304 с.
35. Кара-Мурза С. Манипулирование сознанием. М. : Алгоритм, 2000. 432 с.
36. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М. : ГУ ВШЭ, 2000. 608 с.
37. Кессиди Ф. Х. Глобализация и культурная идентичность // Вопросы философии. 2003. № 1. С. 76–79.
38. Кимелев Ю. А. Философия истории. Системно-исторический очерк // Философия истории: Антология : Учеб. пособие для студентов гуманитарных вузов / Сост., ред. и вступ. ст. Ю. А. Кимелева. М. : Аспект Пресс, 1995. С. 3–19.

39. Козловски П. Культура постмодерна. – М. : Республика, 1997. 240 с.
40. Колінгвуд Р. Ідея історії ; [пер. з англ. О. Мокровольський]. К. : Основи, 1996. 512 с.
41. Коментарі. 16 квітня 2010 р.
42. Кралюк П. Україна VS Росія: украдена історія [Електронний ресурс] Режим доступу: <https://www.obozrevatel.com/blogs/75648-ukraina-vs-rosiya-ukradena-istoriya.htm>.
43. Кревельд М. ван. Расцвет и упадок государства / пер. с англ. под ред. Ю. Кузнецова и А. Макеева. М. : ИРИСЭН, 2006. 544 с.
44. Кремень В. Г. Філософія національної ідеї. Людина. Освіта. Соціум. К. : Грамота, 2007. 576 с.
45. Кресіна І. Національна свідомість : сутність, основні складові та рівні функціонування // Нова політика. 1998. № 3. С. 12–18.
46. Культурно-цивілізаційний вибір українського народу : монографія / Б. Б. Глотов, Д. В. Вітер; Акад. мистец. України. К., 2009. 319 с.
47. Линдси Б. Глобализация: повторение пройденного. Неопределенное будущее. глобального капитализма / пер. с англ. М. : Альпина Бизнес Букс, 2006. 416 с.
48. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М. : Ин-т экспериментальной социологии ; СПб. : Алетейя, 1998. 160 с.
49. Луман Н. Общество общества. Т. 1. Общество как социальная система. Медиа коммуникации. Эволюция. М. : Логос, 2011. 640 с.
50. Маклюэн М. Галактика Гуттенберга : Становление человека печатающего. М. : Академический Проект : Фонд «Мир», 2005. 496 с.
51. Макушинский А. Современный «образ мира»: действительность // Вопросы философии. М., 2002. № 6. С. 119–136.
52. Михальченко М. Від демократії до авторитаризму // Політичний менеджмент. 2010. № 1. С. 16–22.

53. Михальченко М. Українська національна ідея як стрижень духовного і політичного життя української політичної нації / Михальченко М., Скотний В., Бичко А. та ін. Духовне життя українського суспільства: теоретико-методологічні та онтологічні проблеми розвитку: колективна моногр. у 3 кн. Кн. 1. Київ-Дрогобич, 2009. 348 с.
54. Михальченко Н. И. Марксистская политическая идеологии (in natura). К. : Наукова думка, 1991. 280 с.
55. Могильницкий Б. Г. Историческое познание и историческое сознание // Историческая наука : Вопросы методологии. М. : Мысль, 1986. С. 96–111.
56. Невзоров О. Середній палець віри [Електронний ресурс] Режим доступу: <http://turka-ua.net/publ/1-1-0-1009?ssid=752633305624030244743&id=23&a=1&ajax=686#.W09oFf3Whhg>.
57. Новакова О. В. Модернізація українського суспільства у контексті глобальних загальноцивілізаційних змін // Грані. 2001. № 3(17). С. 37–44.
58. Палій Г. О. Проблема формування української політичної нації : аспект загальнонаціональної ідентичності // Політичний менеджмент. 2003. №1. С. 93–100.
59. Парето В. Компендиум по общей социологии. Пер. с ит. А. А. Зотова. М. : Изд. дом ГУ ВШЭ, 2008. 511 с.
60. Пирожков С. Цивілізаційний вибір України в глобалізованому світі / С. Пирожков, Н. Хамітов // Дзеркало тижня. 2016. № 28. 13 серпня.
61. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги: У 2 т. К. : Основи, 1994. Т. 2. 494 с.
62. Рансьер Ж. На краю политического. М. : Праксис, 2006. 240 с.
63. Рікер П. Навколо політики. К. : Дух і Літера, 1995. 335 с.
64. Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск : Изд-во Новосибирского ун-та, 1995. 535 с.

65. Сорокин П. Кризис нашего времени / П. Сорокин Человек. Цивилизация. Общество. М. : Политиздат, 1992. С. 427–504.
66. Социальное: истоки, структурные профили, современные вызовы. М. : Изд-во Российская политическая энциклопедия, 2009. 440 с.
67. Стратегічне прогнозування політичних ситуацій та процесів : монографія. Запоріжжя: ЗНУ, 2012. 428 с.
68. Субтельний О. Україна : історія. К. : Либідь, 1991. 512 с.
69. Уайт Х. Метаистория : Историческое воображение в Европе XIX века / пер. с англ. ; под ред. Е. Г. Трубиной, В. В. Харитонов. Екатеринбург : Изд-во Екатеринбургского ун-та, 2002. 528 с.
70. Українська мова у XX сторіччі : історія лінгвоциду. К. : Вид. дім Києво-Могилянська академія, 2005. 399 с.
71. Філіпенко А. С. Глобальні форми економічного розвитку: історія і сучасність. К. : Знання, 2007. 670 с.
72. Фливберг Б. Рациональность и власть: еще раз о кейс-стади // Социологические исследования. 2007. № 1. С. 62–70.
73. Флорида Р. Креативный класс: люди, которые меняют будущее. М. : Издательский дом «Классика-XXI», 2007. 421 с.
74. Фридман Т. Плоский мир : Краткая история XXI в. М. : АСТ : АСТ Москва : Хранитель, 2006. 601 с.
75. Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя. – Минск : Попурри, 1998. 672 с.
76. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек ; [пер. с англ. М. Б. Левина]. М. : ООО Издательство АСТ : ЗАО НПП «Ермак», 2004. 406 с.
77. Хальбвакс М. Социальные рамки памяти / пер. с фр. и вступительная статья С. Н. Зенкина. М. : Новое издательство, 2007. 348 с.
78. Чеславский О. Міфи «Третього Риму». Міф 1: «Російський народ» [Електронний ресурс] Режим доступу : <http://fakeoff.org/uk/history/mifi-tretogo-rimu-mif-1-rosiyskiy-narod>.

79. Чеславский О. К Руси Москва никакого отношения не имеет [Электронный ресурс] Режим доступа : <https://www.obozrevatel.com/society/k-rusi-moskva-nikakogo-otnosheniya-ne-imeet.htm>.

80. Шайгородський Ю. Ж. Політичні реалії і міфи «перехідного періоду» в Україні // Грані. 2009. № 5 (67). С. 118–123.

81. Щур Е. Не слушай великих: почему правила жизни Стива Джобса вам никак не помогут [Электронный ресурс] Режим доступа : <http://theoryandpractice.ru/posts/9801-no-rules>.

82. Эллюль Ж. Технологический блеф // Это человек : Антология. М. : Высшая школа, 1995. С. 265–295.

83. Эра глобализации подходит к концу [Электронный ресурс] Режим доступа : <http://hvylya.net/news/digest/era-globalizatsii-podhodit-k-kontsu-die-welt.html>.

84. Ясаи Э. де. Государство / пер. с англ. Г. Покатовича; под ред. Ю. Кузнецова. М. : ИРИСЭН, 2008. 410 с.

85. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М. : Республика, 1994. 527 с.

86. 1% самых богатых людей имеет состояние больше, чем все страны мира вместе взятые [Электронный ресурс] Режим доступа : <http://lexltd.com.ua/2349-1-samyx-bogatyx-lyudej-imeet-sostoyanie-bolshe-chem-vse-strany-mira-vmeste-vzyaty.html>.

87. Ankersmit F. R. Historical Representation // History and Theory. Vol. 27. №3. Johns Hopkins University Press, 1988. P. 205–228.

88. Barzun J. From Dawn to Decadence : 500 Years of Western Cultural Life, 1500 to the Present. Harper Collins Publishers, 2000. 877 p.

89. Connell R. Gender and Power. Society, the Person and Sexual Politics. Cambridge UK : Polity press in association with B. Blackwell, 1987. 334 p.

90. Featherstone M. Global Culture. Nationalism, Globalisation and Modernity. London : Newbury park : Sage Publications, 1990. 411 p.

91. Ferrarotti F. *The Myth of Inevitable Progress*. Westport (Conn.). – London, 1985. 208 p.

92. Gannel J. *In Search of the Political Object beyond Methodology and Transcendentalism*. N.-Y. : Edwin Mellen Press, 1983. 216 p.

93. Goldman Sachs: Как торговая война Трампа отразится на экономическом росте США и Китая [Электронный ресурс] Режим доступа : <http://finance.eizvestia.com/full/868-goldman-sachs-kak-torgovaya-vojna-trampa-otrazitsya-na-ekonomicheskom-roste-ssha-i-kitaya>.

94. Just 85 men own same wealth as half the world [Электронный ресурс] Режим доступа : https://www.oxfam.org/en/pressroom/pressreleases/2017-01-16/just-85-men-own-same-wealth-half-world?utm_source=davos&utm_medium=twitter&utm_campaign=release&.

95. Macintyre A. *Whose Justice? Which Rationality?* London : Duckworth, 1988. 410 p.

96. Mandelbaum M. *History, Man and Reason. A Study in Nineteenth Century Thought*. Baltimore ; London, 1971. 362 p.

97. Walzer M. *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*. New York : Basic Books, 2008. 364 p.

ВИСНОВКИ

Відповідно до сформульованої мети і завдань дисертації на підставі виконаного дослідження існують обґрунтовані передумови для формулювання наступних загальних висновків:

1. Діапазон варіативності сутнісних ознак справедливості надзвичайно розлогий: цей культурно-цивілізаційний феномен нескінченний за критерієм буттєвої феноменології і невичерпний з погляду багатоманітності способів репрезентації. Уявлення про справедливість істотно детерміновані багатьма аспектами суспільної дійсності, які утворюють когнітивне, аксіологічне та психологічне підґрунтя сприйняття справедливості. До переліку основних чинників, завдяки яким формуються уявлення про справедливість, належать: по-перше, цінності, потреби й інтереси; по-друге, соціальні очікування і соціальні уявлення (сміслообрази) про належний рівень і форми (ідеал) справедливості; по-третє, габітуалізовані (узвичаєні на рівні стереотипів) вимоги щодо виконання соціальних ролей, критерії оцінки належного, а також ступінь реалізації прав і свобод.

2. Уявленням про справедливість відводиться особливе місце і значення в трансформації соціального хаосу в соціальний космос. Відсутність життєдіяльних регулятивів, регламентованих певною світоглядною ієрархією справедливості, призводить до фатальної невизначеності як індивідуального, так і суспільного буття. Уявлення про справедливість постає тим спільним ціннісним знаменником, який дозволяє виносити судження про виправданість, доцільність існування суспільно-політичних структур, у межах яких розгортається життєвий сценарій кожної людини. На основі застосування цієї нормативної категорії виносяться вердикти щодо того, чи варто прийняти навколишню соціальну дійсність у наявному вигляді, чи її слід відкоригувати або й докорінно змінити чинний статус-кво суспільних відносин.

Справедливість виконує функцію однієї з легітимізованих картин соціального світу – своєрідних призм, котрі опосередковують зв'язки людини із зовнішнім світом, інтерпретують зовнішній світ, регламентують застосування щодо нього тих чи інших аксіологічних і телеологічних стратегем. Виконуючи нормативну функцію, справедливість постає тим фактором, який істотно детермінує взаємодію соціальних суб'єктів.

3. Становлення уявлень про справедливість відбувається внаслідок сукупного взаємовпливу багатьох чинників; вирішальне ж значення для порозуміння, консенсусу чи хоча б компромісу в питаннях справедливості має методологічний інструмент «спільного знаменника», роль якого найліпше виконує єдність історичного, соціокультурного і ментального досвіду. В ідеалі змістовий стрижень справедливості має бути сумірним, корелятивним ментальним прескрипціям соціуму. Міра відповідності смислового рельєфу справедливості ментальній дійсності суспільства виявляє міру обґрунтованості претензій конкретно-історичного формату справедливості на успіх у тій системі суспільних координат, яку взяли за точку дослідницького відліку. У контексті завдань адекватної інтерпретації та ідейно-світоглядного супроводу справедливості нема альтернативи врахуванню особливостей функціонування конкретно-історичного ментального середовища, оскільки саме менталітет є тією лінзою, крізь яку заломлюються розуміння, тлумачення справедливості суб'єктами суспільної процесуальності.

4. Хоча змістові ознаки справедливості наділені трансісторичною значущістю, проте вони не є константними в трансісторичному сенсі: на уявлення про справедливість цілком поширюється принцип історизму – тобто вони зазнають неухильних змін у процесі трансформації факторів впливу і ключових причинно-наслідкових зв'язків. Вирішальне значення мають соціокультурні та ментальні чинники суспільної життєдіяльності, сформовані на підставі взаємодії основних елементів системи суспільного досвіду.

Апріорі неможливо сформулювати універсальний (за критерієм прийнятності) соціокультурний (ціннісний, етичний і загалом світоглядний) кодекс щодо справедливості – тобто той нормативно-взірцевий компендіум, ієрархія значущості якого буде консенсусно закріплена всіма соціокультурними ойкуменами. Універсального змістовного інваріанта справедливості не існує в принципі: коректно вести мову лише про його часткову версію, котра поширює свої повноваження на конкретно-історичну систему буттєвих координат певної соціокультурної ойкумени.

5. За різних соціокультурних умов уявленням про справедливість притаманна різна змістовна ієрархія. Зазначені відмінності є результатом еволюціонування уявлень про справедливість і соціокультурних детермінант справедливості. Що стосується сучасної соціокультурної ситуації, то самим фактом релятивної рівноправності багатьох смислових універсумів вона заперечує генералізаційні підходи до справедливості.

Кожній оригінальній соціокультурній дійсності за принципом симетрії відповідає оригінальний смисловий вердикт щодо справедливості. Соціокультурна специфіка надає змістової і ментальної своєрідності уявленням про справедливість, задає й детермінує таку своєрідність у конкретних деталях і особливостях. Чуттєвий фон справедливості регламентує конотативну (емоційно-вольову) артикуляцію буттєвої дійсності.

Попри індивідуальні відмінності та різні сфери застосування уявлення про справедливість завжди мають у своїй основі певний об'єктивний соціокультурний статус-кво – ту сутнісну квінтесенцію, яка зумовлена історичним досвідом, потребами і усвідомленими перспективами конкретного суспільства. На рівні цієї фундаментальної детермінанти перетинаються особисті цілепокладаючі пріоритети індивідів, соціокультурні особливості суспільства, змістовно-аксіологічна специфіка епохи.

6. Уявлення про справедливість завжди відштовхуються від певної еквівалентності, а історична еволюція уявлень про справедливість полягає в

рухові від буквальної відповідності (у вигляді принципу таліона: око – за око, зуб – за зуб) до відповідності якомога більш поліваріативної. Зокрема, з часом у багатьох соціокультурних ойкуменах платою за заподіяне зло, збитки і т. ін. почав слугувати «вергельд» (здебільшого фінансово-економічний еквівалент).

В основі вибору на користь того чи іншого вердикту щодо справедливості лежить двоєдина сукупність, симбіоз соціокультурного та соціально-статусного факторів: принципова відмінність соціокультурних середовищ і соціальних статусів за принципом симетрії обумовлює несумісність уявлень про справедливість на світоглядному, аксіологічному, концептуальному, етичному, деонтологічному та інших рівнях.

7. Якщо в основі загальнофілософського тлумачення справедливості перебуває певна еквівалентність, симетрія (причин – наслідкам, покарань – злочинам, дійсного – належному тощо), то соціально-філософська складова загальнофілософського тлумачення справедливості оперує еквівалентністю, яка має не абстрактно-методологічне, а соціально-прикладне значення.

Варіативність діапазону смислових різнотлумачень справедливості детермінована насамперед істотністю соціокультурних відмінностей різних соціумів та історичних епох. Істотні труднощі для змістового у виразненні справедливості створює фактор кризового стану суспільства, який призводить до смислової невизначеності й прискороного перегляду смислових параметрів справедливості.

8. Відсутність консенсусу щодо змістової ієрархії уявлень про справедливість є наслідком багатьох причин – зокрема, поліаспектності світоглядного маркера справедливості, етичної та аксіологічної призми, крізь які оцінюється те чи інше явище на предмет відповідності канонам справедливості. Однак основне і вирішальне значення має симбіоз соціокультурних факторів, засобом якого відбувається тестування справедливості.

В основі будь-якої концепції, парадигми чи стратегії справедливості перебуває критерій симетрії між дійсним та належним – наскільки дійсне

відхиляється від належного, настільки воно несправедливе і підлягає корекції. Змістову квінтесенцію справедливості визначає відповідність дійсного належному, ступінь когерентності дійсного належному. Справедливе здебільшого є взірцевим і еталонним, а щонайменше – прийнятним, тобто таким, що не суперечить фундаментальним світоглядним уявленням про належне. Маючи на рівні масової свідомості статус належного, справедливість знаходить відображення в масовій свідомості у формі очікувань.

9. Суспільство як трансісторична єдність є фікцією: фактично різні еволюційні епохи одного й того ж суспільства – це різні суспільства, позаяк істотно різними є змістові й цілепокладаючі ідентитети одного й того ж соціуму різних епох, а саме цей критерій має ключове значення під час суспільної демаркації, типології і систематизації. Відповідно про спадкоємність у ключових сферах життєдіяльності і соціокультурну єдність соціуму можна вести предметну мову лише в межах однієї епохи еволюційного розвитку конкретного суспільства, в межах якої суспільство володіє стрункою, внутрішньо послідовною і несуперечливою системою (принаймні, гомогенною сукупністю) світоглядних, аксіологічних і цілепокладаючих уявлень про дійсність, котра створює латентний детермінативний вплив на формулювання значущих вердиктів і прийняття істотних рішень. Натомість інша історична епоха здійснює істотний (якщо не докорінний) перегляд усєї світоглядно-аксіологічної вертикалі, девальвуючи попередні пріоритети й замінюючи їх пріоритетами новими, які віддзеркалюють нові ієрархії належного, прийнятного і неприпустимого.

10. Кожне суспільство позиціонується на шкалі справедливості залежно від того, наскільки його ідейно-світоглядні, аксіологічні та політико-ідеологічні пріоритети втілені на рівні практичної життєдіяльності. Увиразнення, структуризація та ієрархізація змістових ознак справедливості відбувається під впливом поступальної концептуалізації ідеї справедливості, а також розширення сфери застосування принципів справедливості.

Ідея справедливості посідає чільне місце в ієрархії практично всіх суспільств. Це вочевидь унікальне явище, позаяк жодна інша ідея не володіє настільки високим індексом впливовості на суспільну свідомість. Ідея справедливості не зводиться до суто споглядальної конструкції: вона відштовхується від реалій соціокультурної спадкоємності суспільства конкретно-історичного формату. Найбільш перспективною як для індивідуального, так і для масового сприйняття є така пропозиційність від імені справедливості, у якій гармонійно поєднані цілі та засоби досягнення, телеологічні та аксіологічні аспекти, потенціал змістовності та його формальне підтвердження (аргументованість).

Хоча в різних соціокультурних середовищах ідея (ідеал) справедливості розвивається і функціонує по-різному, а також має різне нормативно-регламентне навантаження, проте кожна соціокультурна спільнота базується на ідейному фундаменті, котрий відображає особливості уявлень про справедливість і слугує для суспільної свідомості своєрідним цілепокладаючим взірцем.

11. Уявлення про справедливість можуть формуватися під впливом багатьох факторів і тенденцій. Зокрема, істотне значення для змістової демаркації справедливості мають особливості комунікативного середовища та інтерпретаційного інструментарію. Останнім часом усе більшого значення для формування суспільної думки набувають комунікативні засоби дискурсу і діалогу. Це актуалізує потребу аналізу їх принципів дії, а також особливостей і закономірностей застосування.

Змістовний рельєф справедливості (як, зрештою, і будь-якого іншого світоглядного орієнтира життєдіяльності кожного суспільства) істотно визначається не лише конкретно-історичними особливостями соціокультурного формату соціуму, а й комунікативним середовищем, яке має домінуючий статус у такій соціальній дійсності. Власне, комунікативне середовище постає

тією призмою, крізь яку відбувається змістове фокусування, конкретизація і акцентація соціокультурних пріоритетів щодо справедливості.

Втім, ані комунікативне середовище, ані аргументаційно-інтерпретаційний фактор не слід переоцінювати: кожен концептуальний тип справедливості має автентичний відповідник у вигляді соціокультурного формату, в межах якого такі уявлення про справедливість набувають ознак безперечного фаворита й авторитета – навіть у випадку його аргументаційної неструктурованості чи взагалі відсутності аргументаційної складової впровадження справедливості в суспільне буття.

12. Рівень легітимності влади є одним із ключових факторів, який слугує для суспільної свідомості критерієм відповідності чинної соціальної дійсності канонам справедливості. Цей фактор також визначає ефективність суспільного розвитку: суспільство з нелегітимною владою може й не скотитися до рівня *bellum omnium contra omnes* (війни всіх проти всіх – *лат.*), але воно завжди буде в кращому разі стагнаційним і ніколи не підкорить високі щаблі динамічного розвитку, соціальної заможності й конкурентоспроможності в господарсько-економічній і культурно-цивілізаційній сферах.

В основі вердиктів щодо легітимності чільні позиції посідають уявлення суспільної свідомості щодо справедливості чинного *status quo* в сфері влади. Для перспектив відповідності сучасного суспільства канонам справедливості вкрай необхідне чітке розмежування бізнесу та політики, оскільки для національних інтересів в особі держави і суспільства згубним є і політичний стиль оперування бізнесом, і бізнесовий стиль оперування політикою, і кентаврична модифікація зрощення бізнесу й політики.

13. Для предметного і об'єктивного оперування проблематикою справедливості ключового значення набуває інструмент критично-рефлексійного мислення, який полягає в застереженні від ілюзій, в упередженні їх, у виявленні недосконалості й неадекватності людського сприйняття дійсності, результатом чого є певною мірою спотворене й хибне тлумачення

реалій, де-факто неіснуюча, уявна, віртуальна картина світу, яка насправді не має прототипу на рівні фактичної буттєвості.

Ще одним важливим інструментальним результатом критично-рефлексійного мислення є можливість виявлення спрощеного стереотипного підходу до оперування дійсністю. За відсутності рефлексійного визнання суверенності іншої соціокультурної дійсності апіорі неможливо розраховувати на об'єктивну оцінку уявлень про справедливість. Значущість рефлексійних зусиль визначається креативними, евристичними висновками, які дозволяють із високим ступенем вірогідності (достовірності) моделювати особливості поведінки об'єкта дослідження (в даному випадку – феномена справедливості) та навколишнього середовища (суспільної дійсності).

14. Феномен історичних несправедливостей небезпечний насамперед тим, що він є живильним середовищем, на якому в умовах відсутності історичної сатисфакції проростають і набувають динамічного поширення войовничий націоналізм, радикалізм і екстремізм. Здебільшого саме з історичними несправедливостями пов'язується більшість сучасних геополітичних, етнонаціональних і соціокультурних проблем. І саме історичні несправедливості та спробами їх подолання спонукають до переписування історії, переосмислення ролі як окремих особистостей і історичних подій, так і народів, культур та цивілізацій.

15. Сучасне суспільство постає багатоманітною сукупністю уявлень про справедливість, які не підлягають ієрархізації, тобто в принципі, де-факто й інструментально є рівнозначними. Такий стан речей цілком об'єктивний: він детермінований багатоманітністю і водночас аморфністю соціокультурних, моральних, ціннісних і психологічних типів, які утворюють «обличчя», ідентичність, масову свідомість суспільства сучасного формату і які в умовах демократичного суспільства не можна уніфікувати, нівелювати, канонізувати, регламентувати чи дискримінувати.

Глобалізація – одна з провідних тенденцій динамізації в сучасному світі процесів взаємозалежності і взаємозумовленості соціальних явищ, культур, суспільств і способів життєдіяльності індивідів, що мають об'єктивний і динамічний характер. Соціокультурна глобалізація постає багатопрофільним процесом, який істотно детермінує відносини між релігіями та етносами, традиційними і сучасними цінностями, культурними орієнтаціями, стилями життя і споживчими пріоритетами. Однією з найбільш небезпечних тенденцій сучасності є глобалізація нерівності. Нерівномірність соціально-економічного розвитку країн і регіонів світу як результат насамперед нерівності стартових умов глобальної взаємодії віддзеркалює фактичний стан глобальної несправедливості.