

першому випадку все обмежується малесеньким букетиком квітів на підлозі тауерської каплиці Св. Петра-у-Кайданках, на тому місці, де її прах було перепоховано наприкінці ХІХ ст. У другому випадку йдеться про цілу систему великих за розміром меморіальних знаків, які відзначили останній шлях короля, та його поховання поряд із іншим англійським монархом.

### **1.5. СВІТОГЛЯДНА КУЛЬТУРА І СВІТОСПРИЙМАННЯ В НАУКОВОМУ ПОЛІ ГУМАНІТАРНОГО ЗНАННЯ І СОЦІАЛЬНОЇ ТЕОРІЇ: МІЖ «ВИЯВАМИ» І «ПРОПОЗИЦІЯМИ»**

Світосприймання не належить до усталених понять в українських культурологічних студіях. У дискурсі культурології застосовується поняття світоглядних засад історичного розвитку культури. Генеалогія поняття «світоглядні засади» та його синтез із поняттям історії загалом, на нашу думку, відсилає нас до поняття світогляду. Водночас, світосприймання – це процес відображення дійсності в свідомості людини, який полягає у встановленні зв'язку, сполучення людини із навколишнім світом, у визначенні людиною сенсу й власного місця в існуючому світі. В якому сенсі дійсність й існуючий світ мають значення для людини? І, якщо людина наділяє дійсність та існуючий світ сенсом, то що виявляється у цій співвіднесеності зовнішнього і внутрішнього? Цими і багатьма іншими питаннями «живиться» видноколо наукового поля гуманітарного і соціального знання, бо в цих питаннях і за допомогою цих питань відбувається розширення обрії пізнання.

Особливе значення у розширенні епістеми наукового поля гуманітарних і соціальних знань мають культурологічні студії. На нашу думку, в сучасному науковому полі гуманітарного і соціального знання сформувався теоретичний масив, який викликає певні застереження, бо розроблення різноманітної тематики і виокремлення культурологічних студій у самостійний напрям досліджень призвело до перерозподілу культурного капіталу в науковому полі гуманітарного і соціального знання. Культурологічний проєкт гуманітарного і соціального знання сприймається більш широко представниками наукової спільноти. Філософія культури, філософська антропологія, соціальна філо-

софія не надихають аудиторію. Вони здаються застиглими, ускладненими утвореннями попередньої епохи, коли ідеографія та ідеократія визначали сутність наукового доробку знань. Тож ми можемо, на наш погляд, констатувати, що сучасне наукове поле гуманітарного і соціального знання перебуває у стані «епістемологічного розриву» (у тому сенсі, який поняттю епістемологічного розриву надав Гастон Башляр). Епістемологічний розрив проявляється у тому, що філософські концепції і філософствування перетворились у масовому уявленні на «реліктив» наукового поля індустріальної цивілізації. Інтелектуальний досвід філософії засновується на умінні вибудовувати складні концепції, ускладнювати прості питання, втомлювати аудиторію риторичними формулами і виконувати роль у відповідності до сценарію. В ньому, на підставі філософської методології, немов «викарбовуються» основні напрямки філософського світорозуміння. Провідною рисою філософствування постає «сходження до причин» існуючого стану речей або пошук відповіді на чому-питання. Культурологічні студії подають позицію з іншого боку. В них не ставиться питання: чому і від чого утворився існуючий стан речей, а культура як така є позначенням існуючого стану речей. Проблема полягає не в тому, чому даний стан речей виник, бо він існує, а в тому, чому ми сприймаємо цей стан речей саме як даний або такий, що мав би бути іншим, але є таким як є. Позиціонування філософії як основного способу розуміння існуючого стану речей із точки зору культурології не належить, а лише претендує на певний універсалізм. Втім, філософський універсалізм є не універсалізмом як таким, а лише певною традицією інтелектуального досвіду, який зумовлюється конкретно-історичними та біографічними ситуаціями. Саме цю втрату філософією преференцій контролю над інтелектуальним досвідом і констатує, на наш погляд, ситуація зростаючої популярності риторики з використанням потенціалу семантики префіксу «пост...» у науковому полі гуманітарного і соціального знання. Ця ситуація, на наш погляд, визначається критикою філософського інтелектуалізму, наукового світосприймання, методології раціоналізму і перерозподілом культурного капіталу серед авторів наукового поля гуманітарного і соціального знання. І власне таку ситуацію й позначають поняттями постмодернізму, пост-постмодерну, пост(нео)класичної культури, метакультури тощо.

Проте, маємо зазначити, що пропонована програма переорієнтації наукового поля гуманітарного і соціального знання із філософських розмірковувань до культурологічних студій не належить до ре-

дукціонізму або спрощення досліджуваної проблематики. Як нам убачається, суттєвим є те, що філософська практика розмірковування, що апелює до вибудовування діалогічних конструкцій, має багатий досвід взаємодії представників із різним потенціалом і надбаннями. Проте філософія не завжди сприяла порозумінню і уникненню конфлікту інтерпретацій. Філософський дискурс переважно звертався до домінантної позиції. І тому так зване «сходження до витоків», «онтологічного повороту», риторика «постправди», які набули популярності в сучасному філософствуванні, є радше поетичними метафорами, ніж ідеями, що віддзеркалюють певні реалії соціального життя і переорієнтації інтелектуального досвіду з пояснювальних схем до декрипцій. Головна проблема культурологічних студій, і тому, вважаємо, їхнє філософське підґрунтя, полягає не в тому, щоби спостерігати, пояснювати, змінювати світ і культурне буття людства, а в тому, щоби надати виважене, вичерпне, нестереотипне і неклішоване описання культур людства з позицій визнання рівнозначності розмаїтості культурних практик, способів світотворення, інтелектуального, релігійного і життєвого досвіду.

Використання концептів «пост...пост...», на наш погляд, рівнозначне тій ситуації, яку Зігмунд Фрейд описує мовою психоаналізу, звертаючись до біографічної ситуації Леонардо да Вінчі, у своїй відомій праці «Один дитячий спогад Леонардо да Вінчі» (*Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci*, 1910). Так званий «батько» психоаналітичного проєкту апелює до дитячих спогадів автора найвідомішого в історії мистецтва творіння, портрету «Мони Лізи» («Джоконди»), відкриває один із механізмів конструювання дитячих спогадів у дорослих чоловіків, який, як нам здається, віддзеркалює прагнення авторів наукового поля гуманітарного і соціального знання скористатись префіксом «пост», щоби позначити особливості сприйняття існуючого стану справ у соціальній реальності й культурному житті індивідів, спільнот, людства.

Аналізуючи спогади Леонардо да Вінчі, З. Фрейд відкриває феномен трансферу, а саме – творення спогадів на підґрунті фантазму, що дозволяє людині, яка сприймає реальність, створити прийнятний образ існуючого. Аналогічно чинять ті, хто акцентує на багатозначності префіксу «пост» і його пристосованості до застосування при позначенні різноманітних явищ, ситуацій, станів. Так, використання філологічних меж дискурсу, його лінгвістичних ресурсів «пост» дає можливість теоретикам створювати сприятливий

для своєї соціальної проповіді образ теперішнього часу, а відтак, сама мова, яка слугує основним ресурсом творення сенсів, дозволяє згенерувати темпоральний вимір соціальної реальності від теперішнього в минуле, і від зв'язку теперішнього з минулим у майбутнє. А з іншого боку – прихильники риторики «посткультури», «постлюдини», «постправди» тощо герметизують поняття витоків, мас, масштабів, щоби в процесі інтерпретацій, які породжуються цією специфічною риторикою, кодифікувати існуючий стан справ у клішованому філософському світосприйнятті та життерозумінні. Власне, вважаємо, що саме претензія на творення метанаративних приписів і пояснюють популярність риторики, заснованої на використанні семантичного потенціалу префіксу «пост» і етимологічних визначень у сучасних дискурсах наукового поля гуманітарного і соціального знання, оскільки в широкому сенсі ними можна прояснювати уподобання і преференції будь-якої інтерпретації існуючого стану справ. Це та ж ситуація, яка в історії людства нерідко повторювалась, приміром, коли астрологія і астрономія або хімія й алхімія визначалися спільною приналежністю до епістеми передбачення. Так, сер Ісаак Ньютон із однаковим завзяттям переймався інтерпретаціями руху небесних тіл і Апокаліпсису.

Відтак, зрозуміло, що значущість фантазму риторики «пост» не в тому, щоби поглибити розуміння реальності, а в тому, щоби увести до наукового поля гуманітарного і соціального знання практики філософії доби індустріальної цивілізації і зберегти культурний капітал, авторитет, гегемонію, монополію певних інтелектуалів на дискурси світоглядних засад і орієнтацій.

Наступна складова панування риторики «посткультури», «постлюдини», «постправди» є критика раціонального світосприйняття і життерозуміння. І хоча вона, безсумнівно, наслідує ідею офіційно санкціонованого і авторитарного мислення, маємо зазначити, що її основний тренд спрямований не стільки на критику існуючого в культурному житті спільнот стану справ, а тих способів розуміння переваг різноманіття, які підтримувались раціоналістичним проектом соціальної реальності і взаємодії. Популярність застосування риторики «посткультури», «постлюдини», «постправди» – у здатності запропонувати аудиторії, яка користується послугами наукового і гуманітарного знання, ідентитарну ідеологію. Ідентитарні конструкції відрізняються від ідеологічних проектів, які були запропоновані у соціально-філософських теоріях XIX–XX століть. Насамперед, мар-

ксизмом, лібералізмом, націоналізмом. На наш погляд, критика раціоналізму перетворилася на ангажовану в популістську апологію ідентитаризму, яка живить заперечення демократії, її соціальних і політичних виявів, знецінює переваги демократичного устрою, плюралізму, культурного різноманіття. Нарешті, постановка проблеми ідентичності є важливою складовою сучасної риторики «посткультури», «постлюдини», «посправди» в її проєкті постгуманізму, а політичний ідентитаризм прикриває популістську міфологію обраності. Вона полягає у переконанні соціальних мас в тому, що кожний представник спільноти становить неповторне вираження універсальних рис і типових ознак всієї спільноти. Загроза популізму, який розмірковує над суттю історичного буття народу, на нашу думку, полягає в тому, що він нехтує універсальністю як правами людини, так і практик дискримінації, пригнічення, примусу.

Отже, риторика «посткультури», «постлюдини», «постправди» не є проєктом, що намагається критично поцінувати існуючий в конкретно-історичному суспільстві стан справ, врахувати неповторність кожної біографічної ситуації, а є засобом збереження практик перерозподілу культурного капіталу в науковому полі гуманітарного і соціального знання на підставі консервації світоглядних орієнтирів і ігнорації розмаїття форм світосприймання і життєрозуміння в існуючому в сучасному світі стану справ.

Загальне поняття форм світосприймання охоплює міфологічний, релігійний, мистецький способи конструювання суб'єктивного світу. Дослідники української світоглядної культури застосовують цей концепт для позначення тенденцій у змінах соціокультурної сфери. Основним завданням соціального і гуманітарного знання в Україні, вважаємо, є перетворення досліджень етнічної світоглядної культури на дослідження передумов формування української нації в сучасному світі. Засадничі напрямки дослідження світоглядної культури в епістемологічному полі наукової літератури утворюють широке дослідницьке поле в сфері гуманітарних (релігієзнавство, філософія, філологія), соціальних та поведінкових наук (соціальна психологія та політологія), у теоретичному обґрунтуванні соціальних запитів і потреб у сферах, що пов'язані з дозвіллям і рекреаційною функцією культури, крос-культурними комунікаціями тощо. Спільною рисою рефлексій, які дозволяють сформулювати простір репрезентації форм світосприймання, є акцентуація контекстних факторів суспільного буття. Узагальнення

строкатої тематики можна сформулювати наступним чином: форма світосприймання відображає переконання в тому, що в процесі становлення особистості, групових взаємозв'язків, організації уяви, кристалізації змісту вірувань у міфі, релігії, творчості проявляються архетипові, архітектонічні фактори, які інтегрують особистісне, індивідуальне до символічного, семантичного універсуму.

На відміну від культури історії, екологічна культура, прояви якої знаходяться у площині зростання світового виробництва товарів та послуг, споживання ресурсів, міграційних процесів, проблем інформаційної освіченості, належить до детермінант існування людства. Із кризою культури історії безпосередньо пов'язані демографічні зміни, оскільки саме демографічні процеси є підґрунтям якісних змін людства як історичного феномену. Країни прагнуть захищатися парканами, стінами. Внаслідок цього світовий та національно-державний простір стають все більш відмінними. І нищення археологічних пам'яток на Близькому сході є символом занепаду державно-національного перерозподілу світу. Слід зазначити, що дослідження національної екологічної культури є тим предметом в науковому полі гуманітарного і соціального знання в Україні, що потребує окремої розвідки. Дана розвідка спрямована на з'ясування особливостей української візії світотворення, її зв'язку із культурною експансією російської імперської моделі символічного виробництва і виокремлення впливу історизму на вітчизняну культуру світосприймання.

Українська світоглядна культура утворюється у своєрідному трикутнику форм світосприймання: традиція кордоцентризму, проєкт філософської науки в Україні, національна українська філософія. Через традицію кордоцентризму успадковуються релігійно-філософські пошуки сенсу існування. Втілення проєкту наукової філософії є способом кодифікації мислення через «основне питання філософії». І, нарешті, двадцять перше століття є добою відкриття автентичного мислення. Його специфікою у філософській культурі в Україні є вивільнення розуміння від авторитету радянського способу мислення. Цей своєрідний «трикутник» прокладає «вісь», навколо якої обертаються шляхи соціокультурного світотворення. У цьому процесі вибудовується історіософське потрактування культурного буття індивідів та спільнот, а саме – екзистенціальні пошуки, літературно-мистецькі шукання, світоглядні боріння, політичні дискурси сподівань. Отже, візії людини, суспільства, культури,

впроваджені історіософською рефлексією, утверджують поняття світу в матриці граматичної архітектоники часу, тобто розподіленням у минулому, теперішньому та майбутньому часі; тоді як архітектоніка світосприймання сучасності є запереченням історизму, який вимагає минулого в якості підтвердження теперішнього.

Ймовірно, що наголошений в гуманітарному і соціальному знанні «кінець історії» є зміною епістемологічної ситуації історичного світосприймання. Історія як наука про спосіб буття людства завершилася. Сучасність не належить ні тривалості минулого, ні передбачуваності майбутнього; вона має власне минуле і майбутнє. Якщо розширити значення метафори історичного часу, запропоновану Ханною Арендт, то епістемологічна ситуація «кінця історії» позначає сучасність як іншість і минулого, і майбутнього, тобто поєднання нез'єданого [10]. Тож, епістемологічна ситуація «кінця історії» перетворила культуру історії на непередбачувану послідовність та неупорядкований перебіг подій.

Магія історії належить до однієї із характерних рис ситуації, яка склалася в гуманітарному і соціальному знанні. Згадаємо, що незмінною метою історизму від часів Платонових подорожей до Сицилії та до сучасних апеляцій до минулого в політичних риториках становить стратегія сервітюду. Історик обслуговує панівний клас, приховуючи інструменти примусу в запобіжних засобах, що постають як природжені ідеї із власне історичної свідомості у вигляді «традиційних зав'язків», «віковічних інтересів», «природних прагнень», «історичної долі, призначення, місії». Історизм гарантує ефективність інструментарію домінування в культурному полі, оскільки кожна дія влади може бути розглянута із позиції історичної доцільності або логіки історичного процесу. І, якщо епістемологічні обрії історизму незмінні, оскільки його концептуальна виваженість не має меж у теперішньому часі, то змін зазнають його якісні характеристики. Тож змінним є пафос магії минулого. Змінюються претензії істориків. Вони наголошують на особливому призначенні своєї дисципліни, яке перебільшує і «ремесло історика», і статус *magistra vitae*. Історизм пропонує вирішення гамлетівського питання: забезпечити перерваний зв'язок часу та увіковічнити прагнення людства до справедливості.

Історична магія минулого, як і кожне інологічне знання, є засобом примирення із ідентичністю. У кожній нації у сучасному світі є родова травма, оскільки їхня більшість утворилося із кровопролит-

тя. І навіть сьогодні можна чути від експертів та медіакоментаторів, що громадські та етнічні конфлікти засвідчують творення нації. Тож історизм творить пафосну науку, яка легітимізує кровопролиття. Хоча слід зазначити, що освячення «крові», «землі», «плоті», «жертвності» є традицією авраамічних релігій. Дар землі обітованої не був безкровним даром. Проте історія та релігія є конкурентами символічного виробництва. Насилля є субстанцією соціального примусу. Між тим, не слід уважати, що насилля та примус є природними властивостями культурного поля. Як форми примусу можуть бути відкритими та прихованими, так і розуміння примусу може бути сакральним та десакралізованим. Сакралізовані форми для культур аграрної та індустріальної цивілізації, десакралізація примусу відбуваються в умовах поширення практик контролю, спостереження, цензури інформаційного поля, а також засобами виробництва соціокультурних репрезентацій світу у медійному та інформаційному просторах.

Сучасність перетворила культуру історії на індустрію пам'яті. Цифрові технології дозволяють зображати історичні події на високому рівні поліграфії; кінематограф задовольняє вимогам унаочнення минулого; маркетинг забезпечує розповсюдження еталонів, зразків, взірців серед споживачів; індустрія подорожей гарантує необмежений доступ до артефактів. Одним із непередбачуваних наслідків цих процесів належить феномену сучасного минулого. Він засвідчує мемуаризацію гідності, коли історичний наратив компенсує минулим існуючу ситуацію, впроваджуючи приклади того, чим можна пишатися і навколо чого можна розбудовувати свої цінності. Саме компенсація відчуття гідності та компліментарність дефіциту практик визнання є продуктом, який пропонує індустрія пам'яті споживачам. Індустрія пам'яті, як і кожна сучасна індустрія, інформатизована і комерціалізована форма історичного світосприймання. Її виробничим завданням є провокація відчуття соціального задоволення минулим. Вона не обмежується проблемами закономірностей історичного процесу. Соціум підтримує споживання історії у культурному полі, оскільки в такий спосіб влада захищає свідомість від наріжних проблем, яким не здатна дати ладу. Приміром, пристосувати людину до сучасних форм тероризму. А вони спрямовані не проти політичної влади; вони не становлять спротив насиллю; сучасний тероризм намагається нищити спосіб життя, цінності. Демонструючи тендітність людського



існування та світового благополуччя, він руйнує етос людства. Сучасність унікальна, у цей же час, занурюючись у минуле, людина нехтує сьогочасним.

З іншого боку, крім занепадання гідності і нестачі визнання, сучасні суспільства стикаються із проблемою випробування демократичних цінностей тероризмом. Тероризм має форми прямого насилля, або відбувається у софістичних гібридних формах. Тому протистояння терору використовує політичну історію, зокрема й з метою реабілітації класичних форм тоталітарного світосприймання. У культурах історії країн колишнього СРСР відбувається символічне виробництво історичної пам'яті світових війн, особливо Другої світової. Культ пам'яті «переможців», «визволителів», «провідників» стали частиною світосприймання на рівні повсякденності. Наприклад, культ Йосипа Сталіна (Джугашвілі) несе не тільки відчуття задоволення минулим, а й імпліцитно заперечує терористичну природу політичного режиму сталінізму. Пострадянський прозеліт «культу батька народів» уважатиме абсурдним отождоження сталінських репресій із політичним терором. Так само прихильник сталінізму буде схилитися у бік антиамериканської риторики, а також буде споживачем конспірологічних теорій. Очевидно, що благовісники неосталінізму, антиамериканізму, конспірології, антиглобалісти намагаються відтворити світ, що вписується в есхатологічну картину «незримої боротьби» сил та ієрархій, а культура історії є споживанням динамічних образів їхнього протистояння. У практиках конспірологічного, популістського мислення відчуття загрози і соціальної несправедливості є доміантними рисами культурних практик. Вони відіграють провідну роль у мобілізації спільнот. Найбільш гнучким засобом маніпуляції уявними і реальними загрозами в сучасному соціумі є терор. Терор не тільки як форма безпосередньо насилля в політичній діяльності, а й як спосіб індивідуального ставлення. Терористичні акти мають на меті змінити «світ» і «місце людини в світі». У сучасному світі терор перетворився на засіб соціального виховання. Наша гіпотеза полягає в тому, що індустрії історичної пам'яті, з одного боку, і практики тероризму – з іншого є протилежними сторонами однієї, так би мовити, медалі. Вони є результатом соціокультурної репрезентації світу. Саме соціокультурна сфера створює той уявний простір, який пропонує своїм споживачам індустрія пам'яті, і до якого заохочує апологетика тероризму. Відзначимо, що будь яка історія при-

зводить до визнання терору як ефективного способу управління суспільством. В свою чергу, соціокультурні репрезентації світу можуть розглядатися не тільки під кутом суспільно-історичного підходу в межах соціальної онтології, а й виокремлюватись засобами критичної філософської рефлексії із форм безпосереднього і символічного примусу. Пропонований нами структурно-конструктивний підхід дозволяє вирізнити інституційні та структурні елементи примусу, які задіяні в індустрії історичної пам'яті і тероризму. Дана розвідка засновується на ідеї протилежності організаційної та комунікативної форми примусу. Організаційна форма примусу відображає перетворення в культурі міфу та мови насилля на інституційні функції порядку та дисципліни. Тоді як комунікативні форми примусу, як-от переконання, заохочення, спонукання, належать до способів фабрикації соціокультурних уявлень. Суттєві ознаки комунікативних форм примусу визначаються імперсональним, імпліцитним змістом сприйняття. У будь-який час вони залишаються завуальованими, утаємниченими; і, оскільки належать до фактів свідомості, їх неможливо об'єктивувати або персоніфікувати. А, відтак, корелюють із апріорними формами апперцепції трансцендентальної естетики – простором та часом у космологічному та антропологічному сенсах.

Отже, «звернення до світу» становить важливу рису філософії в Україні. Теми актуальних дискусій стосуються впливу перетворювальної діяльності людини в світі. Це проблеми екології, меж зростання світового виробництва та споживання товарів та послуг, міграційних процесів, проблем інформаційної освіченості перебувають у полі постійної уваги політики, громадянського суспільства, мистецтва та медіа. В процесі символічного виробництва відбувається розпорошення тематичного змісту дискусій. Їх окремі фрагменти перетворюються на об'єкти коментарів, оціночних суджень, предмет аналізу, експертних оцінок, використовуються у перформансі. Світ є, так би мовити, «ходовим товаром» символічного виробництва. В соціальному середовищі політичні, експертні, медійні дискурси утворюють семантично замкнені конструкти, які отримують статус домінант розуміння горизонту чуттєво-практичної діяльності людини в світі. Завдання філософії полягає у «розщепленні» однорідного стилю розуміння. Відповідно, мету даного дослідження визначає з'ясування особливостей соціокультурної репрезентації світу. До зазначеної мети належать структур-

но-конструктивні елементи світоглядної культури. Серед способів збалансованості індивідуально орієнтованого ціннісного змісту – світосприймання та цінності культури, в яких виробляються форми людської самобутності.

У сфері міждисциплінарних досліджень української світоглядної культури можна виділити кілька підходів до її концептуалізації: літературно-історичний, філософсько-поетичний, ідентичнісний. Проте, слід зазначити, що відкритим залишається аналіз символічного виробництва в культурному та соціальному полі.

Представники літературно-історичного підходу обстоюють тезу полістилізму світосприймання української інтелектуальної культури. Її феноменальність та універсалізм проявляється в поєднанні образно-творчого та понятійного мислення. Прикладами реалізації такого підходу є концепції «філософського метажанру» Богдана Тихолаза та термінологічної еволюції філософських текстів Оксани Новоставської [214; 320]. Автори розгортають проблему філософського дискурсу, фокусуючи увагу на дослідженні світоглядної позиції Івана Франка. Історико-біографічний матеріал стає підґрунтям для авторських синтезів навколо проблем духовно-світоглядних пошуків, творчої еволюції, кристалізації динамічного процесу мовомислення у формі філософського дискурсу. Філософсько-історичний підхід розвивають концепції, в яких провідну роль відіграє тема своєрідності та специфічності філософського дискурсу в Україні. Тематично вони пов'язані із осмисленням «відповідального ставлення людини до буття» (В. Микольченко) [196], місцем філософії у духовних пошуках особистості та пошуку, «власного стилю» філософствування в межах всієї культури. Горизонт сучасної української філософії має два своєрідні полюси, які становлять орієнтири розуміння світу та людини в світі. Один позначено традицією кордоцентризму. Вона наслідує релігійно-філософські пошуки сенсу людського буття в світі. Інший – із втіленням проєкту наукової філософії, із характерною для двадцятого століття постановкою «основного питання філософії» та відкриттям у двадцять першому автентичної філософської традиції, представленій в незаангажованих радянською цензурою теоріях соціального буття особистості та народу. Між цими двома полюсами пролягає своєрідна «вісь», яка становить «осьовий час» філософії в Україні: екзистенціальні світоглядні пошуки літературно-мистецької, філософської, політичної думки. Можна говорити, що навколо питань світоглядного та жит-

тевого спрямування вибудовується філософсько-історична традиція та філософсько-культурне трактування проблеми людини в сучасному світі.

Ідентичнісний підхід спрямований на узагальнення фундаментальних особливостей української культури світосприйняття. В цьому прагненні філософський дискурс відображає циркуляцію ідей та пошук порозуміння між різноманітними пластами та тенденціями соціального буття. Проте чи не основне його завдання полягає в апології та раціоналізації пригнічених за добу радянської влади стратегій розуміння. Здається парадоксальним, але попри те, щоби здійснити деконструкцію радянсько-більшовицького стереотипу «українського буржуазного націоналізму» в межах ідентичнісного підходу, відбувається його реінтерпретація та переоцінка. Відтак, у культурному та соціальному полі постає міфічний образ «українського націоналізму».

Пояснити цей феномен можна по-різному, проте, видається, що такий стан інтелектуального досвіду відображає намагання використати філософський дискурс для перерозподілу символічних ресурсів політичного поля. Зрозуміло, що це давня філософська трагедія, достатньо згадати про сицилійські подорожі Платона. Імовірно, що вона відбувається кожного разу, коли філософія втрачає свою зацікавленість світом і розпочинає перейматися «соціальною терапією», вибудовуючи проєкти «найкращого із світів» у минулому або в майбутньому і в сьогоденні.

Бачення людини, суспільства та культури, впроваджуване у вітчизняній соціально-філософській рефлексії та культурній антропології, засновується на усталеній традиції осмислення теперішнього часу з позицій минулого. Особливістю теперішнього часу в сучасному світі є те, що він не належить ні до тривалості минулого, ні до передбачуваності майбутнього. Історія сучасного людства відрізняється від традиції передбаченої послідовності та здатності людини впорядкувати перебіг подій. Ця історія також не є новітньою. Якщо шукати витоки її розуміння у сенсі, набутому вірою в прогрес, або еволюцію людства, то вона не має сенсу. Історія, звернемо увагу іще раз, у тому планомірному поступі історичних подій, як вона передавалась через вчення Д. Віко, Г. Ф. В. Гегеля, К. Маркса та інших провідників концепції історичного буття людства, народів, націй, завершилась. Це не зумовлюється актом, в якому втілилась «місія поводиря» та «винайдення землі обітованої», що становить

характерну ознаку есхатологічних та апокаліптичних моделей історії, успадкованих від авраамічних релігій. В них перебіг часу, есенція якого була подана в образах «винайдення землі обітованої» та «поводиря», поступився місцем універсальній міфології героя. В сучасній культурі історія перетворилася на виробничий процес. Його метою є виготовлення пам'яті. В сучасному суспільстві кожний може придбати або сконструювати собі те минуле, яке видається більш привабливим. Історія в сучасному соціумі інкорпоровалася до системи споживання продуктів медійного та політичного перформансів. У сучасному світі влада та медіа є найбільшими замовниками історії. Попит на минуле та прогнозоване майбутнє становить недорогий та прибутковий сегмент ринків символічного виробництва в сучасному суспільстві. Цифрові технології дозволяють зображувати історичні події на високому рівні поліграфії, кінематографу, розповсюджувати артефакти для мільйонів споживачів в усьому світі. Тривалість подій в сучасному світі відрізняється від традиційної передбачуваної послідовності, а також здатності впорядкувати їхній перебіг. Витоки сучасної тривалості подій немає сенсу шукати в переконаннях, які людство здобуло вірою в прогрес або еволюцію людства.

Привабливість історичних проблем полягає в тому, що вони надають можливість захищати свідомість від реальних викликів сучасного світу: тероризму, екології, міграції. Їхня нестерпність ставить перед людиною нехарактерне для останніх тисячоліть завдання: повернутися до світу. Світ становить унікальну реальність, якому часова та просторова визначеність людського існування надають життєвого сенсу.

Культура змушена підтримувати споживання історії, оскільки сучасна людина не має достатнього досвіду спротиву терору. Тероризм демонструє хисткість людського існування та світового благополуччя. Наприклад, світове кіномистецтво, починаючи від успішного світового прокату фільму-катастрофи «Аеропорт» (Сполучені Штати, 1970, режисер Джордж Сітон) готує людину до сприйняття специфічних подій, що можуть відбуватися за надзвичайних обставин. У них група людей або одноосібно приймають доленосне по відношенню до людства рішення. Це не вирішення якоїсь реальної проблеми. Це кожного разу запозичені із традиційної практики пророцтв ідея справедливого покарання та праведного життя. Імовірно, що тероризм засновується на небажанні людства

визнати, що воно не може претендувати на місце вінця творіння, що світ створений не для задоволення людиною її потреб, що унікальність існування життя в світі є випадковою подією.

Міграційні проблеми ставлять під загрозу нарцисизм національних спільнот. Нація із точки зору сучасної людини існувала завжди. Національні історії, починаються із первісних часів, не мають завершення. Як ми стали нацією? Які традиції перетворили нас на націю? Чи достатньо ми пишаємося своїми національними особливостями? Одна з потужних критик глобального світу зумовлюється відсутністю далекоглядної перспективи державно-національного суверенітету. Країни прагнуть захищатися парканами, стінами, але світовий та національно-державний простір стають все більш відмінними. Екологічні проблеми сучасного світу повертають людство до світу. Не як до категорії метафізичних розмислів, а в міфологічному сенсі. Людство утворює генеалогічний універсум. До його складових належать родовід поколінь, кінцевість існування та залежність від природних сил. Природа мислиться не тільки як об'єктивна умова існування, а й як вираження долі людини у світі. І так само як оракул повідомляв, наприклад, Едіпу про перебіг імовірних подій, так само і футурологічний прогноз надає можливість зазирнути у майбутній стан справ.

Сучасна культура має налаштувати людину на непередбачуваність подій. І здається, що світотворення як соціокультурний феномен має враховувати узагальнений принцип непередбачуваності та неповторюваності подій з позицій агностицизму. Згадаємо, що сучасне природознавство утвердилось разом із визнанням людиною принципу непізнанності світу. Проте в соціальних науках та антропології подібного повороту не сталося. Із точки зору соціальних та історичних наук світ має залишатися пізнаним. І та впевненість, з якою окремі теоретики соціальних та історичних наук обстоювали фундаментальні закони людського розвитку, навіртає на думку, що ці теоретики цікавились статусом науковості власних теорій. Соціальне значення культури, а не науки слугує підґрунтям соціальної філософії, філософії культури та культурної антропології.

Різномірним є не світ. Поняття світу не має особливої значущості для наукового знання і пізнання. А ось дослідження уявлення про світ відіграє важливе значення у формуванні наукового поля гуманітарного і соціального знання. Втім, маємо звернути увагу, що для гуманітарних і соціальних знань, які спотворюються офі-

ційно санкціоновані стилі мислення, стереотипні точки зору і думки, зрозуміти, що світ залишається світом попри будь-який зміст уявлення, є недосяжним. І розуміння світу має враховувати цей факт невідповідності існування світу і здатності уявляти світ. Ідея соціокультурного світотворення засновується на розширеному трактуванні парадоксу Фітча. Здається, що в ньому ясно виражене те особливе ставлення до світу, що отримало назву агностицизм. Сформулювати його можна наступним чином: «Якщо припустити, що світ є пізнаним, то слід припустити факти, які є пізнаними та непізнаними одночасно».

Іммануїл Кант позначив цей феномен, як непізнаність світу, а в радянській філософській традиції це відношення світу до пізнавальних можливостей розуму позначене терміном агностицизм. Термін був інкорпорований в офіційній філософській доктрині із учення відомого еволюціоніста та критика позитивної філософії Томаса Гакслі. Проте радянське запозичення ґрунтувалося на негативному трактуванні агностицизму в загальній філософії. Це пояснювалося неприкритою претензією офіційної радянської доктрини на універсальний характер історичного знання.

Отже, радянська версія перетворила філософію на метод «всезнаючої» та «всерозуміючої» науки, якщо описати цей романтичний замисел в іронічній термінології В. Кузена.

Перетворення філософії на «скромну науку» зумовлене визнанням того, що пізнаними можуть бути лише елементи соціального цілого. Представлена в структурному конструктивізмі, аналіз соціально-просторових структур П. Бурдьє (Pierre Bourdieu) і поняття світотворення Н. Гудменом (Nelson Goodman) аналітика культурного та соціального поля дозволяє окреслити нові напрямки критичної філософської рефлексії соціокультурної міфології, яка генерується науковою упевненістю, політичною безапеляційністю, релігійною переконаністю в можливості однозначного трактування предметно-ціннісного знання, ціннісно-функціонального розуміння світу та символічно-ціннісної орієнтації людини в світі [72; 407]. Відтак проблему соціокультурної репрезентації світу варто розглядати як феномен інтеграції соціальної реальності до індивідуальної свідомості.

У соціальному конструктивізмі, представленому феноменологією, марксистська ідея перетворювальної діяльності людини в світі набула незаангажованого ідеологією виявлення. Водночас, струк-

турно-конструктивний аналіз символічної влади та соціального простору дозволяє поставити питання, які належать не тільки до проблем інтерпретації знання суспільства та культури, а й задля використання ресурсів філософії для впливу на соціальні та культурні практики, щоби протиставити стратегіям символічному примусу стратегію відкриття нових форм соціального руху в глобалізованому світі.

Безпосереднє визначення суспільства та культури є складним питанням, оскільки значення кожного з них залежить від філософських принципів, методологічних настанов, ідеологічних постулатів та інших апріорних приписів мислення, які визначають дослідницьку, наукову, педагогічну діяльність, коментарі тощо. Отже, виникає певна низка питань, які виражають сутність співвідношення суспільства та культури.

Традиційно успадковані соціальні презентації світу засновуються на паралелізмі сенсів природного та історичного часу. Від «коперніканського перевороту в мисленні» світ не став більш зрозумілим, хоча природознавство включило космологічний вимір до обріїв людського розуміння. Історичні, соціальні науки, антропологія – вся царина практичного мислення не наблизилася, а радше віддалила від людини реальність світу. Гуманізм більшою мірою вплинув на природознавство, ніж на науки, об'єктом пізнання яких є людина.

Людська самобутність у світі визначається соціокультурним розмаїттям життєвих світів, повсякденного, умоосязного, футуристичного. Важливу роль у розгортанні цих концепцій відіграли праці Едмунда Гуссерля, Альфреда Шюца, Мартіна Гайдеггера та інших представників феноменології. На ґрунті представлених ними ідей утворився самостійний напрямок феноменології соціального досвіду, фундаментом якого є соціокультурний світ людини.

Із точки зору феноменологічного підходу осередком соціального досвіду є повсякденність, спілкування, вірування. Важливий внесок у постановку проблеми соціально значущого знання зроблено працями Макса Шелера, Петера Бергера та Пітера Лукмана. Їхній висновок щодо існування субструктур та суперструктур, які слід розглядати як відношення людської діяльності та світу, створеного цією діяльністю, являють основу соціального конструктивізму. Цей напрямок охоплює теоретичні проблеми соціології комунікації, релігії, знання, становлячи один із основних напрямків діалектики соціальних наук.



Проблеми діалектики соціальних наук є одночасно не тільки проблемою розбудови всеохоплюючого поля соціальних наук, що є важливою складовою інституалізації знання. Сучасний світ ставить і не менш складну проблему, яка знаходиться у площині невизначеності демаркації між знанням, яке наближає нас до розуміння реальності, і знанням, яке є засобом емансипації людини в світі.

Ідея соціокультурного світу представляє контекст розмежування неоднорідних начал соціального знання: світу, що змінюється під впливом людської діяльності, та людини, що перетворює світ. Попередні моделі розуміння соціальної реальності, яка засновувалася на принципах однорідності, утримуваних у царині історичного часу, не завжди можуть бути демарковані від ідеології, маніпуляції та практик примусу.

Для узвичаєного в філософії поняття світогляду «космос» та «природа» поставали взірцем дійсності й гарантом достовірності. Кожна нова подія наукового життя, новий технологічний прорив чи крок шляхом інтеграції наукових досягнень у виробництво, споживання актуалізують в наш час питання цілісності соціокультурних параметрів існування людини та спільноти.

Поняття соціокультурного світу виконує регулятивну функцію, встановлюючи межу претензіям людського розуму на всеохоплююче розуміння взаємодії, реальності, уявлення. Лементи про загрози, які становить сучасний світ для людини, вимоги змінити людину заради майбутнього, віщування «експансії» техніки в буття, Інтернету в соціальному житті лунають і лунатимуть далі. Втім шлях розуміння, того, що ми глибокодумно позначаємо словами сучасність, сучасний мають осягнути сутність нової суб'єктивності. Її зв'язку із витоками комунікативних стратегій. Спрямованістю сучасної людини перебувати у межах власної ідентичності, уподобань, спілкуватися заради самозадоволення, вдаватися до солідарних дій заради самовідчуття, долати бар'єри спілкування і розбудувати «китайський мур» непорозуміння.

Поняття соціокультурного світу відображає конкуренцію стратегій символічного виробництва на базовому рівні соціальної реальності. Соціокультурні репрезентації світу фіксують результати, здобуті реалізацією стратегій в науковому полі гуманітарного і соціального знання. Способи соціокультурної репрезентації світу належать до регулятивних елементів культурної традиції певної спільноти. Вони репрезентують змінність зв'язку поля людської уяви

із формами символічного виробництва людських уподобань, прагнень, сподівань, утворених знаннями та дією. У вітчизняній філософській рефлексії соціокультурний світ утворює поліваріативну динамічну картину фрагментів мистецтва розуміння світу та світосприймання, об'єднаних функціонально-ціннісним баченням соціального буття та людської самобутності. Соціокультурна репрезентація світу в українській філософській традиції засновується на символічному образі світу, який формується за добу Бароко та деформується в межах імперського проєкту «любомудрія».

Проєкт «любомудрія» є аналогічною до «золотого століття» метафоричною конструкцією, яка утворилась при переході від Просвітництва до романтизму. Слід зазначити, що виразного розуміння феномену перетворення барочного мистецтва «премудрості» на романтичне «любомудріє», не врахувавши фактор української літературної культури, неможливо. Для цього, в якості еталонного зразка, звернімося до творів Григорія Квітки-Основ'яненка, оскільки в них представлені тенденції, що характеризують стереотипні елементи масової (популярної) культури імперії, яка великою мірою вимовляла українською задля того, щоби імітувати реальність в «імплантованих» у мистецьке виробництво формах французької та німецької літератур. Він являє собою негативне переосмислення «премудрості» через критику «книжної вченості», «письменства», «словесного красномовства», еволюція якої завершується софіологією. Трансформація дискурсивних форм «премудрості», «мудрості», «любомудрія» засвідчують, що світорозуміння є неоднозначним і суперечливим соціокультурним явищем. Ним виражається прагнення поглянути на світ із середини культури. З антропологічної точки зору «премудрість» виявляє контраверсійність людського осмислення світу, яка не прописується відмінністю форм «художньої» та «наукової» рецепції світу.

Пропоноване пояснення значущості ідеї світу в соціокультурному проєкті «любомудрія» полягає в наступному. Імперська православна бюрократія не мала опертя у соціальній реальності. Якщо скористатись зауваженням М. Вебера, то цей стан управління можна характеризувати в наступний спосіб: мотиви покірності по відношенню до православної імперської бюрократії були відсутніми. Символи імперського володарювання – це придушення спротиву (приміром, повстання стрільців), будівництво флоту, творення армії – все це раціональні форми управління. Але наявності формаль-

но-правових норм застосування насилля недостатньо для соціального конструювання. Відтак, поряд із геополітичним простором імперського володарювання слід було сконструювати простір соціального володарювання, який засновувався би не на формально-юридичних безпосереднього примусу-насилля, а на символічних формах прихованого примусу (використане в даному випадку розрізнення безпосереднього та символічного примусу є складовою теорії соціального поля П. Бурдьє). Тому, імперська православна бюрократія мала скористатися структурами культурного виробництва, а вже після цього поширити на цей, сконструйований імперським культурним виробництвом соціальний простір, дію формально-юридичних норм. Можливо це парадоксально, але імперії виникають перш, ніж ті, хто кориться імперському пануванню. Адже імперське володарювання обґрунтовує не гіпотеза природної легітимності влади, а телеологічними теоріями її необхідності. Внаслідок цього, приміром, твердження, що «імперія встановлює мир», має взаємовиключні сенси: (i) раціонально-телеологічний – «імперія встановлює мир, оскільки поза межами імперії панує хаос»; (ii) природничо-раціональний – «імперія встановлює мир, оскільки нищить будь який спротив».

На наш погляд, відмінність зазначених сенсів пояснюється відмінністю способів аргументації володарювання, а саме – раціонально-телеологічний та природничо-раціональний. Кожний з них є схемою пояснення мотивів покірності, (визначення легітимації відповідно до поняття мотивів покірності походить із теорії трьох чистих типів легітимного панування М. Вебера). Раціонально-телеологічний засновується на переконанні, що суспільство складається із споріднених елементів цілого, а природничо-раціональний – на утвердженні гіпотези первинного стану суспільства, який може, приміром, становити «війна всіх проти всіх» (відповідно до варіанту гіпотези суспільної угоди Т. Гобса). Перевагою такого потрактування соціокультурних світів є розроблення альтернативи історизму. Також варто взяти до уваги, що історизм через наратив творення держави російської інкорпорує в епістемологічне поле «залишки» еволюції російського історичного гешталту в радянський. Щоби запобігти наслідку їхнього впливу, при визначенні меж застосування поняття соціокультурних світів в епістемологічному полі соціогуманітарного та соціокомунікативного пізнання, варто взяти до уваги наступні положення:

По-перше, принаймні у європейському геофізичному просторі до 1991 р. були упроваджені не лише природничо-раціональні способи аргументації володарювання (засновані, здебільшого, на гіпотезі суспільної угоди), а й раціонально-телеологічні, які можуть засновуватись на секулярній релігії так само, як і на релігійних віруваннях (концепція секулярної релігії розроблялась Р. Ароном, але ідею секулярної релігії, незалежно від поглядів Р. Арона, піддав критиці М. Федоров у своїй філософії спільної справи) [16]. Відтак, історичистське потрактування соціокультурного світу має орієнтуватися або на ідеократичну, або на теомомну конструкцію спільності; альтернативою такому потрактуванню є віднесення типових рис певного соціокультурного світу до універсальних форм соціокультурної взаємодії.

По-друге, до теомомних конструкцій спільності відносяться як форми соціальної поведінки та наративи, які зорієнтовані на конфесійну приналежність або ж на духовних лідерів. Ідеократичні конструкції виконують компенсаторну функцію. Упроваджуючи спільний проєкт майбуття або ідею спільності, вони надають можливості зрівноважити негативні наслідки раціоналізації соціуму та розчаклування вірувань у пафосі уявного об'єднання. Відтак, ідеократичні конструкції створюють особливий стан соціуму, в ньому приналежність індивіда до спільноти визначається не через визнання суспільством його ідентичності, а через визнання індивідом свого зв'язку з проєктом спільного майбутнього або з об'єктивною ідеєю, якими може бути визначена спільність. У «розбудові» / «втіленні» цього проєкту / ідеї індивід бере особистісну участь. Приміром, постає учасником будівництва комунізму – СРСР, тисячолітньої держави – Німеччина у період нацистського панування, нової країни – східноєвропейські країни народної демократії, перетворення червоними кхмерами Камбоджі на Кампучію, відродження традицій – фашистська Італія, збереження традицій – франкістська Італія, обстоювання «третього шляху» – СФРЮ епохи маршала Й. Б. Тіто, Румунія доби «кондуктатора» Н. Чаушеску тощо.

По-третє, застосування раціонально-телеологічних способів аргументації володарювання засновується на уявленні, що суспільство становить нерозривну цілісність, і, до того ж, спільна мета або національна ідея сприяють виявленню цієї цілісності. І соціокультурні світи в ідеократичних конструкціях перетворюються на ейдетичні образи соціальної реальності, в якій віддзеркалені типові ри-

си ідеально-спорідненої спільноти або спільноти, як втіленої ідеальної взаємності.

По-четверте, ейдетика соціокультурного світу або всеосяжний образ конкретно-історичної спільноти ґрунтується на синкретизмі міфологічно-поетичних і раціонально-правничих засобів конструювання соціальної реальності.

По-п'яте, конструювання радянського способу світотворення є специфічним різновидом дискурсу Великої ідеї. Завдання такого дискурсу не залежить від ідеї, яка впроваджується через нього, а саме – національна, соціальна, расова тощо. Такий дискурс завжди спрямований на вибудовування ієрархії в середині соціальних полів. Його метою є максимальна уніфікація політичної і правової конструкції соціуму, яка має сприяти перетворенню цієї ієрархії на життєво-світові реалії.

Отже, історицистське потрактування соціокультурного світу України застосовує історичний наратив Хмельниччини, який є конкретно-історичним виявленням феномену малоросійства. Вважаємо, що дослідження соціокультурного світу України, яке виходить за міфопоетичне коло українсько-російського контексту, що відтворює історицизм, дозволяє визначити той рівень соціального запиту на взаємне порозуміння або консенсус (якщо використовувати термінологію феноменологічного проекту соціокультурної теорії при означенні проблематики соціокультурних світів), яким задовольняється сучасне українське суспільство. Переконані, що суть проблеми соціального порозуміння є універсальною, а не специфічною проблемою застосування принципу соціокультурного розмаїття при розбудові соціальних полів. І кожне суспільство, конфігурація соціальних полів у якому потрапило під вплив гравців політичного поля, залежить від здатності гравців політичного поля підтримувати існуючий стан справ, в якому самі ж вони отримують привілеї від власного панівного становища. І у цьому стані, коли не консенсус, який здобутий агентами соціальних полів, а привілейоване положення гравців політичного поля, визначають структури соціальної реальності, відтворювана історицизмом тема малоросійства в соціокультурному світі України підтримує дискурси дискримінації, роз'єднання, сегрегації. Через них твориться контекст риторик пошуку «внутрішнього ворога». Подібна тематика, вважаємо, висвітлює стан суспільства, в якому діють механізми самовідтворення традиційної або харизматичної влади, яка не може бути

вираженням ані раціональної, ані цілераціональної соціальної дії. Дискурси історизму фіксують це в риториках «пошуку власного шляху», антиномічності соціокультурного світу України. І в цьому аспекті філософський зміст проблематики соціокультурних світів перетворюється на соціально-теоретичну рефлексію. В соціогуманітарному та соціокомунікативному пізнанні історизм сприяє утвердженню бінарної ейдетики соціокультурного світу України – на першому етапі конструювання соціальної реальності, а на другому – пошуку засобів запобігання негативного сценарію розвитку українського суспільства, наголошуючи на необхідності уникнення на шляху будівництва української державності історичних помилок, на кшталт малоросійського сприйняття реалій соціально-політичного життя. На основі цієї ж національно-патріотичної ейдетики, яку історизм виводить із українсько-російського контексту імперіального культурного виробництва.?

У соціокультурній репрезентації світу імперська влада, як і абсолютизм, не являють собою «пустелю деспотизму» (як зазначає Р. Арон, це позначення увів Ш. Л. Монтеск'є, щоби розмежувати суспільства, в яких відсутня чітка диференціація соціальних інститутів від суспільств із інституційно-усталеними традиціями [16]). Проблема полягає в тому, що «петербурзька деміургія» викликала у частини інтелектуалів, як-то, приміром, Вольтер, Д. Дідро, Ф. М. барон фон Грімм, А. фон Гумбольдт, Ж. Верн, М. Твен та ін., захоплення і повагу. Фіксація «деміургів імперії» у соціокультурному просторі триває і за межами імперського культурного плато. Досить нагадати, що Олександрплац у Берліні названо на честь імператора Олександра I, монументи царю-визволителю Олександру II – в Софії, Пловдиві, Ченстохові, меморіал Олександру III – в Пуллапаа (Естонія) тощо. Інтелектуали схильні були пов'язувати імперію з європеїзацією, прогресом, модернізацією безкрайніх просторів на півночі та сході трьох континентів Європи, Азії, Північної Америки, зрештою перетворились на видіння «блискавичного Санкт Петербургу», яке, на наш погляд, походить від літературних настанов Ф. Прокоповича та панегіриків А. Кантемира. Вважаємо, що «петербурзька деміургія», яка еволюціонує в «блискавичний Санкт Петербург», визначається українсько-російським культурним контекстом, беручи до уваги зауваження М. Вебера про те, що особливості соціальної структури визначаються культурою. Але виникає питання, що у даному випа-

дку розуміти під культурою, і в який спосіб культура визначає соціальні структури?

Особливістю її потрактування у політичному полі є те, що і панівні, і підвладні – кожна соціальна група має свій проєкт теперішнього, минулого та майбутнього. Значущість поняття соціокультурних світів полягає у тому, що кожне суспільство можна розглядати як множину соціокультурних світів, в якій кожний окремий світ є світом приналежності індивіда до певної соціальної групи. Водночас, варто також взяти до уваги, що соціокультурні світи можуть бути сконструйовані в іншому сенсі, ніж у сенсі приналежності. Їх можна розбудувати аналітично, виокремлюючи за відмінними ознаками вікових, конфесійних, гендерних, расових особливостей і сексуальної орієнтації. І, нарешті, конструювання соціокультурних світів може бути здійснене засобами рефлексії. Із цієї перспективи варто вирізнити великі історичистські доктрини (на кшталт авраамічних історіософій або марксистської, нацистської версій всесвітньої історії) панівних соціальних груп і спільнот від культурно-політичних проєктів спільної історії.

На перший план у культурно-політичному проєкті виходять якісні чинники історичного процесу. На відміну від історичистської доктрини культурно-політичний проєкт є стратегічною, а не системною конструкцією. І тому замість схоластичних і догматичних потрактувань історичного часу, зведення соціальних явищ, процесів, феноменів до дії нормативних факторів, культурно-політичний проєкт є задумом, обґрунтування якого апелює до виявів людського духу, особливостей ментального складу тощо. І, якщо історичистські доктрини є догматичною конструкцією, яка визначає історичну соціальну місію певного соціального класу або спільноти, то культурно-політичні проєкти – це задуманий план дій для певної спільноти, соціальної верстви, групи. Саме тому культурно-політичні проєкти, на наш погляд, належать до виявів інструменталізму історичного розуму. Приклади Чехії, Ірландії, Ізраїлю є приміром успішної реалізації культурно-політичних програм відродження і творення новітньої державності після тривалого періоду її занепаду та відсутності, при високому рівні асиміляції, а, подекуди і недоброзичливо налаштованих соціокультурних контекстів. Варто підкреслити, що культурно-політичні проєкти, зорієнтовані на такі соціокультурні чинники як мова, національна гідність, спротив всім тим настроям, які ставлять під сумнів право і здатність певної спільноти на самостійне державне життя, як-от, приміром, чехів, ірландців,

євреїв. І метою культурно-політичного проєкту є розбудова держави не задля національного відособлення, а заради співіснування у світовому співтоваристві націй. І з одного боку, пропонований у культурно-політичному проєкті план дій здатен сприяти як оновленню соціокультурного контексту, так і його консервації у життєво-світових реаліях, що оновлюються. В останньому випадку пропонований для певної групи, спільноти, класу план визначає низка питань часово-просторової організації соціуму. Специфічною рисою консервації соціокультурного контексту є конструювання ерехтеївського міфу спільноти. Привертає увагу, що сучасний політичний популізм, обстоюючи тезу про світ, який можна розділити на національні «квартири», орієнтує аудиторію на можливість поєднання ерехтеївської міфології із застосуванням розмежувального принципу на національному та інтернаціональному рівнях соціокультурної взаємодії. Ще однією специфічною рисою консервативних культурно-політичних проєктів є їхнє тяжіння до філософсько-історичного аналізу проблем соціокультурного розвитку. Нарешті, у сучасному науковому полі історичитська епістемологія постійно розширюється. Поряд із класичними історичитськими доктринами та культурно-політичними проєктами на ринку ідей з'являються продукти оновленої історичитської соціальної інженерії. Вона акцентується на духовних, ментальних, нормативних соціальних інституціях, культурній самобутності, вирізнення її специфічних рис в історичному досвіді, наголосах на культурних, автентичних, етнічних складових у життєво-світових реаліях сучасної людини. Новітній історичизм генерує дискурси уособлення, застосовуючи їх із метою виокремлення, впорядкування, класифікації спільнот, кодифікації системи розмежувань у системі соціогуманітарного та соціокомунікативного знання, актуалізації у культурологічних студіях. Отже, в історичитській епістемології поняття соціокультурних світів є узагальнюючим поняттям відмінностей, особливостей, специфічних рис конкретної спільноти, яке сфокусоване на виразних моментах соціокультурної взаємодії.

Специфічна орієнтація наукового поля на медійні відображення сучасних життєво-світових реалій при розробленні проблематики соціокультурних світів може бути проілюстрована таким прикметним фактом. Так поряд із «соціокультурним світом України» можна знайти позначення «соціокультурний світ Франції», «соціокультурний світ Китаю», але цим репрезентація розмаїття життєво-світових реалій і обмежується. Більше того, можна прослідкувати



таку радикальну точку зору, яка, на наш погляд, зародилася у глибинах східнохристиянського месіанізму. Згідно з нею, проблематика соціокультурного світу України є зрозумілою лише для українців, а, відтак, досліджувати соціокультурний світ, приміром, Франції мають французи, тоді ж як китайці розуміються на «китайщині» тощо. Відтак, медійні впливи на застосування і розроблення проблематики соціокультурних світів виявляють, що «ядром» історицистської епістемології є ідентитарна міфологія (ідея епістемологічної цінності міфу не є новітньою, думку про те, що міф має пізнавальну цінність, висловлював вже Аристотель, розглядаючи концепції першоначала в ранній грецькій філософії). Небезпекою міфологічного ядра історицистської епістемології є утвердження соліпсизму, обмеження принципу соціокультурного розмаїття ружністю, кліше, стереотипами, доктринальними настановами, що проявляються у конкретно-історичній або біографічній ситуації. Відтак, при критичному розробленні проблематики соціокультурних світів вихідними є такі питання: яким чином припустиме існування інших соціокультурних світів?

На нашу думку, упровадження поняття соціокультурного світу завжди спирається на специфічний епістемологічний код, а, відтак, соціокультурні світи є різними способами кодифікації способів і шляхів творення життєво-світових реалій. Оперативне визначення епістемологічного коду може бути таким: епістемологічний код виражає транс-методологічне завдання соціокультурної теорії, його вирішення спрямоване на встановлення ієрархії в межах уподобань представників певної спільноти, яка призводить до структурно-функціональної диференціації її членів. Епістемологічний код соціокультурної теорії не є стадіальним або історичним, а він є налаштованим на розкриття таких властивостей об'єкту дослідження, які не змінюються навіть при його значній деформації в історичному часі та просторі.

Отже, феномен «малоросійства» демонструє, що правлячий клас імперії не був тим «монолітом», в якому влада могла знайти своє опертя, «монолітом» був імперський державний апарат. На нашу думку, історицизм, у тому вигляді домінантної культурно-історичної програми, якою він постав і у культурному виробництві Російської імперії, а зрештою і у радянській добі, є наслідком того, що літератори-інтелектуали, яких називають «істориками», мали забезпечити імперський апарат державного управління власною

соціальною історією, оскільки ні імперська державна бюрократія, ні імперської, ні постімперської доби радянського управління соціального підґрунтя не мала. І те, що культурне виробництво інтегрувало феномен «малоросійства» до системи імперських орієнтирів світосприймання, засвідчує визнання іншої, ніж та, що була сконструйована інтелектуалами-літераторами, соціальної реальності, наявність іншого, ніж схвалений імперською бюрократією, способу життя, інше світовідчуття і життєрозуміння, інші, ніж солдатські та міщанські, пісні, переживання, спогади тощо. Проте це визнання права на іншість через приналежність до не-домінантної групи було евфемістичним і пейоративним, але феномен малоросійства засвідчує визнання права на іншість, якого не було, приміром, у героїв М. Гоголя або А. Чехова. «Маленька людина» або пересічний імперський чиновник не мали такого права на ішість, тому можливість бути собою була їхньою недосяжною мрією, їхнім сновидом.

Утім, вважаємо, що це не знайшло підтримки серед слов'янофільських, русофільських кіл, і до того ж малоросійство не сталося у нагоді й православному освіченому середовищу. Тож феномен малоросійства належить до конкретно-історичних виявів соціокультурного світу України, а, відтак, застосувати його до народів-об'єктів імперських геополітичних інтересів було неможливо. Крім того, варто висловити «еретичну» точку зору, що у формуванні національної самосвідомості малоросійська козацька старшина у порівнянні з козащиною часів Хмельницького зробила крок уперед.

Отже, малоросійство являє собою феномен соціокультурного світу України. Вважаємо, що феноменом малоросійства засвідчується інкорпорація українського історичного наративу до імперсько-російської історичної нарації про збирання православних земель Руських.

Метафоризуючи дискурс, він спрямовує увагу своєї аудиторії не до обставин деполітизації українського суспільного життя, а до утвердження думки, що прагнення до творення самостійної держави, яке знаходить своє виявлення у «культурі української землі» або «українстві» не залежить від будь-яких обставин суспільного життя. В такий спосіб автор відкриває новий вимір реальності. Він не є історичним, соціальним, метафізичним, він є реальністю соціокультурної взаємодії.

Тож, епістемологічний код є елементом певного впорядкування подій, до якого апелює та на який спирається соціокультурна тео-

рія, творячи проеретичну послідовність історичного нарративу. Відтак, чи слід соціокультурні світи розглядати як складову позначень, застосування якого дозволяє окреслити межі спільноти?

Аналіз епістемологічного коду соціокультурної теорії дозволяє стверджувати, що він розбудовується на естетичних принципах. Він дозволяє виокремити пластичність погляду автора-теоретика, набуті «єдності інтересів», як це зазначає М. Юрій, відобразити його неповторність, тобто те за що він як автор несе відповідальність перед собою та іншими. На нашу думку, епістемологічний код надає відслідкувати зв'язок авторського погляду та обраної ним соціальної позиції.

Що ж до застосування поняття «тип соціокультурного мислення», то, на наш погляд, «малоросійство» можна розглядати як тип мислення лише за тієї умови, якщо процес мислення ототожнювати з формами світосприйняття та життєрозуміння. Це означало б приписати універсальній людській здатності до суджень суто індивідуалістично-психологічні ознаки. Втім, мислення – це не лише психологічний процес сприйняття, а й спосіб виформовування життєво-світових реалій, оскільки мислення здатне визначати дії. Адже кожна людина застосовує свою природну здатність до суджень так само, як свою спроможність до пересування. Недарма, в українській мові «дійти розумом» до якоїсь речі, «докопатись» до суті, істини, коріння, позначають такі жі реальні справи, як і «дійти» пішки до Київської лаври, приміром, або «риючи, докопатись до води». Тому, хоча можна впроваджувати поняття соціокультурного типу мислення, але розуміти під соціокультурним типом мислення все ж таки варто феномен, а не тип.

Особливу роль для інтерпретації соціокультурної репрезентації світу відграє соціокультурна теорія. Нею забезпечується аргументація геополітичного перерозподілу на користь імперського панування, приміром, для обґрунтування з'єднання розділеного між різними державами єдиного соціокультурного світу росіян у федерацію, яка не має кордонів, або німців у Третньому Рейху. В імперському нарративі особлива роль відводиться Україні. На теренах України відбуваються ключові події, на які орієнтується російська імперська ідентичність, а саме – православ'я. Так, хрещення Києва є телеологічним підґрунтям тези «збирання земель руських». Причому це одна з найстаріших історичних нарацій, що була розроблена «на світанку» Санкт-Петербурзької імперії Ф. Пропоковичем та його посполитими

соратниками. Причому, як на нашу думку, важливо, що «збирання земель руських» було сконструйоване на основі контамінації московського нарративу «про Третій Рим» (утвореного за часи «воzz'єднання» Москви, Казані, Астрахані, до якого через століття долучився Переяслав) дискурсом телеологічної легітимації влади православного монарха-автократора.

Для вжитку поняття «культурний світ» характерним є широкий спектр позначень. Цьому сприяє, по-перше, відсутність конкретно-го, простого і ясного визначення поняття, оскільки його семантична основа, лексеми «світ» і «культура» є аморфними. Власне словом «світ» позначається все існуюче, але не в сенсі буття, існування, сутності. Тому визначити поняття світ визначити не можливо. Ним позначається будь-яка річ, яка може потрапити в зміст людського сприйняття, уявлення, мислення. І розвиток природознавства є процесом диференціації знання світу й існування. Якщо виразити цей процес мовою метафор, то знання світу залишилось вірі. Наступною складовою невизначеності поняття «світ культури» є релятивізм того, що позначається словом культура. Якщо намагались бути точним, то семантика слова культура асоціюється із будь-яким позначенням із області біології. Те, що слово культура стало позначенням специфічних результатів людської діяльності, на наш погляд, відображає процес поступової секуляризації наукового поля гуманітарного і соціального знання, який мав місце впродовж дев'ятнадцятого першої половини двадцятого століть. Тож, із неясності позначень того, що має назву «світ» і «культура» виникає епістемологічна, так би мовити, туманність, а саме «світ культури». Цім словосполученням можна позначити будь-які надлишки людського розуміння. І такі конструкти як «культурний світ людства», «культурні світи народів», «аборигенні культурні світи» тощо відображають не відображають жодної нової області гуманітарного і соціального знання. Ця диспозиція, в якій розрізняються структури і універсалії, є специфічним виявом соціокультурної теорії. На наш погляд, у цій специфіці відображається конкуренція стилів конструювання у виборюванні інтелектуалами і спеціалістами домінантної позиції в тій частині наукового поля, яка організована дискурсами соціокультурної теорії. Характерною рисою дискурсів соціокультурної теорії є «поліморфізм», який зумовлений «поліграфізмом» «відповідальних» інтелектуалів, властивістю. Слід зазначити, що специфічною для наукового поля в Україні є не

стільки традиційна конкуренція між «новими» і «старими», «академією» і «живою» або «реальною» наукою, «теорією» і «практикою», скільки конкуренція між «Законом» і «Енциклопедією», тобто унормованим та впорядкованим знанням. «Відповідальні» інтелектуали завжди можуть опертися на нормативно-правову базу, або ж актуалізувати у своїх працях нормативні вимоги і потреби державного будівництва. Унаслідок специфічного конкурентного середовища, що склалося у науковому полі в Україні, соціокультурна теорія розпорошується в сегментах соціогуманітарного, соціокомунікативного знання та культурології, що призводить до інтеграції у науковому полі, оскільки в кожному сегменті відтворюється одне й те саме конкурентне середовище. Відтак, чіткого розмежування між застосуванням поняття соціокультурних світів у соціогуманітарному, соціокомунікативному знанні та культурології не має та не може бути, оскільки всі ці сегменти наукового поля є наслідком розподілу соціокультурної теорії між соціальними установками та політичними імплікаціями «відповідальних» інтелектуалів. Тож врахування ефекту сегментації соціокультурної теорії є складовою розв'язання питань соціальної детермінації теоретико-методологічного змісту проблематики соціокультурних світів у соціокультурній теорії.

Водночас, при зверненні до практичної складової проблематики соціокультурних світів, яка має розглядатися у праксеологічному сенсі, варто опертися на позицію, що відображена у комунікативному підході. При з'ясуванні питань соціокультурної теорії це передбачає врахування (і) комунікативно-етичної компетенції, яка виробляється учасниками соціокультурної взаємодії – з одного боку, а також, в іншому аспекті – (ii) врахування значущості генералізованих форм соціокультурної взаємодії, уявлення, які вироблені в процесі соціально-теоретичної рефлексії самих інтелектуалів і спеціалістів. Відтак, філософсько-методологічний аналіз потрактування соціокультурних світів у праксеологічному сенсі передбачає визнання того факту, що соціально-просторова організація суспільства зумовлює індивідуальну орієнтацію агентів у соціальному полі або ж позиція агентів у соціальному полі зумовлюється інфраструктурною організацією соціального поля. Він сприймає її відповідно до власної позиції та згідно із тим, що відображає його особистісне розуміння життєво-світових реалій. Суттєвою ознакою нинішніх спільнот є те, що технологічний розвиток суспільства, не змінюючи позиції агентів у соціальному полі, перетво-

рив їх на користувачів, а позиція користувачів у соціальному полі є генералізованою, тобто у соціально-комунікативному плані всі користувачі, знаходячись у різних позиціях у соціальній реальності, є рівними у реаліях інформаційно-комунікативної системи. Відтак, життєво-світові реалії сучасної людини включають новий тип рівності. Поряд із юридичною, політичною, соціальною, гендерною та іншими типами рівності утвердився новий соціально-комунікативний тип рівності, що, водночас, потребує, принаймні, уваги з боку соціальної філософії, а також його філософсько-аналітичного осмислення. Отже, соціально-філософський підхід до проблеми соціокультурних світів дозволяє виявити певний конфлікт між універсалізмом позицій агентів у соціальному полі та генералізованими формами цих позицій у процесі комунікації. І саме цей факт надає можливість констатувати зміни у життєво-світових реаліях у нинішньому соціумі, що відбуваються у відповідності до умови інтерсуб'єктивності.

Отже, сучасна культура має налаштувати людину на непередбачуваність подій. І здається, що шляхи соціокультурного світотворення мають урахувувати узагальнений принцип непередбачуваності та неповторюваності подій з позицій агностицизму. Згадаємо, що сучасне природознавство утвердилось разом із визнанням людиною принципу непізнанності світу. Проте в соціальних науках та антропології подібного повороту не сталося внаслідок панування культури історії. З історичної точки зору світ має залишатися пізнаним. І та впевненість, із якою окремі теоретики історичного світосприймання обстоювали фундаментальні закони людського розвитку, навертає на думку, що ці теоретики зацікавлені в експансії власного стилю розуміння.

Соціальне значення культури, а не форм історичного світосприймання слугує підґрунтям соціальної філософії, філософії культури та культурної антропології. Сучасний світ ставить і не менш складну проблему, яка знаходиться у площині невизначеності демаркації між знанням, яке наближає нас до розуміння реальності, і знанням, яке є засобом емансипації людини в світі. Тож подальші перспективи дослідження шляхів соціокультурного світотворення спрямовуються не на апологію конструктів минулого, а являють собою комплексне вивчення комунікативних стратегій. І саме комунікативні стратегії відповідають потребам кожної окремої людини на самореалізацію, спілкування, солідарні дії, а також усвідомлення випробувань їхніх цінностей сучасністю.