

### ТРИДЦЯТЬ РОКІВ НЕЗАЛЕЖНОСТІ УКРАЇНИ: ЗДОБУТКИ, ПРОБЛЕМИ І ПЕРСПЕКТИВИ

А. Єрмоленко (модератор), С. Йосипенко (модератор),  
Є. Головаха, О. Білий, О. Майборода, М. Бойченко, Т. Гардашук,  
В. Загороднюк, Є. Бистрицький, О. Мішалова, В. Кузнецов,  
Н. Вяткіна, В. Нечипоренко

---

*Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України та науково-теоретичний часопис «Філософська думка» з нагоди ювілею нашої держави зорганізували круглий стіл, який відбувся 25 червня 2021 року в online режимі. Відеоконференція за модерування Анатолія Єрмоленка та Сергія Йосипенка тривала майже п'ять годин — нібито забагато для такого формату, однак чи не замало для розуміння всієї повноти та багатоплановості суспільно-політичних проблем, які постали перед нашою країною за ці тридцять років її розвитку. Відкрив ювілейний захід член-кореспондент НАН України Анатолій Єрмоленко, який привітав учасників і представив гостей з інших установ Академії: Євгена Головаху з Інституту соціології, Олександра Майбороду з Інституту політичних і етнонаціональних досліджень імені І.Ф. Кураса та учасника багатьох українських революцій Олесь Донія (Центр досліджень політичних цінностей). Круглий стіл пройшов у відвертій атмосфері, яка поєднувала високого рівня фаховості і щирі громадянську зацікавленість учасників, він показав широту проблемного поля і намітив перспективні напрями нових досліджень. Більшість учасників круглого столу підготували тези своїх доповідей, котрі ми пропонуємо увазі читачів. З Днем незалежності, Україно!*

**Сергій ЙОСИПЕНКО** (модератор) — доктор філософських наук, заступник директора з наукової роботи, завідувач відділу історії філософії України Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.  
<http://orcid.org/0000-0001-5928-6638>

#### ІСТОРИЧНІ ТА ІНТЕЛЕКТУАЛЬНІ ПЕРСПЕКТИВИ НЕЗАЛЕЖНОСТІ

Незалежність України була проголошена 22 січня 1918 року Четвертим універсалом Української центральної ради, який визначив Українську народну республіку «самостійною, ні від кого незалежною вільною суверенною державою українського народу». Відтак 24 серпня 1991 можна вважати днем відновлення Незалежності. Нагадую про це лише для того, щоби наголосити на двох досить різних історичних перспективах, визначених цими датами.

Першу перспективу я назвав би «довготривалою»: в її оптиці проголошення Незалежності України є результатом українського націєтворення, що, як практично всюди у Центрально-Східній Європі, відбувалося не у межах власної національної держави. Уся політична думка української діаспори короткого ХХ століття визначена поразкою Незалежності, проголошеної

у 1918 році, і навіть попри те, що творення національної держави зразка 1918 року сьогодні виглядає досить неполіткоректним, ця перспектива залишається інтелектуально впливовою не лише серед спадкоємців тих ідеологічних течій, що домінували в діаспорі. У 2018 році Україна мала шанс відсвяткувати (одночасно з іншими країнами Центрально-Східної Європи) сторіччя проголошення своєї Незалежності, однак, незважаючи на всю рішучість тодішньої влади у галузі історичної пам'яті, цього так і не сталося. На мою думку, значною мірою тому, що таке святкування могло підважити другу перспективу, політичний вплив якої є визначальним у сучасній Україні.

Другу перспективу можна назвати «короткотерміновою»: в її оптиці проголошення Незалежності України 24 серпня 1991 року є результатом гри історичних чинників, які призвели до розпаду СРСР. У своєму крайньому варіанті ця перспектива прямо суперечить першій, про що свідчать численні симптоми на кшталт заяв президента Леоніда Кучми: «скажіть мені, яку державу будувати» чи «національна ідея не спрацювала». Суперечність двох перспектив обернулася протистоянням двох основних політичних таборів в Україні 1990 — початку 2000-х років: колишніх дисидентів та посталих на хвилі перебудови «націонал-демократів», що розглядали Незалежність України в оптиці першої перспективи, з одного боку, і корпусу червоних директорів та колишніх партійно-комсомольських апаратників, які мислили категоріями другої перспективи й були політичними представниками (колишніх) «радянських людей» — з іншого.

В цю «внутрішню» суперечність втручається третя, «зовнішня» перспектива, яку можна назвати «ідеологією прав людини». Ця ідеологія відіграла помітну роль у розвалі СРСР як «ззовні», так і «з середини»: саме її беруть на озброєння українські дисиденти після Гельсінських угод 1975 року, намагаючись артикулювати національно-визвольні прагнення українців у термінах прав людини. Так, у своїй програмній заяві «Наші завдання» (1978) Українська Гельсінська група проголошує: «...кожен, хто думає про права людини на Україні, стикається з проблемою національних прав українського народу. Національні права стали вагомою частиною загальнолюдських прав нації, що прагне відстояти себе під сонцем. Саме зі засад єдності загальнолюдських і національних прав українських громадян виходила Українська Група Сприяння Виконання Гельсінських угод»<sup>1</sup>. Однак зі здобуттям Незалежності ситуація змінюється: права людини були непоганим інструментом для відстоювання національних прав українців у СРСР, але чи можуть вони бути інструментом для реалізації їхнього права на власну національну державу?<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *Українська Гельсінська група 1978—1982. Документи і матеріали* (1983). Упор. і ред.: О. Зінкевич (с. 22). Торонто, Балтимор: Українське Видавництво «Смолоскип» ім. В. Симоненка.

<sup>2</sup> І ширше — чи можуть вони бути політичною програмою для побудови нової демократичної України? У 1980 році у статті «Права людини — не політика» Марсель Гоше наполягає, що права людини не можуть бути основою жодної політичної програми, окрім як програми боротьби з тоталітаризмом та авторитаризмом; повертаючись до неї у 2000

Для реконструкції інтелектуальної атмосфери початку 1990-х років я звернувся до текстів Василя Семеновича Лісового — українського дисидента, філософа й політичного мислителя, який намагався осмислювати українські проблеми в широкому інтелектуальному контексті. У своїй статті, що вийшла друком між проголошенням Незалежності 24 серпня та референдумом 1 грудня 1991 року під назвою «Захід і права націй», він порушує це питання як питання зв'язку прав людини та прав націй і заявляє: «Тезу, що реалізація індивідуальних прав людини автоматично веде також до реалізації прав колективних і, зокрема, прав націй, я вважаю загалом хибною. Вона істинна лише остільки, оскільки реалізація перших є необхідною умовою реалізації других...»<sup>3</sup>

Тут потрібно зробити зауваження, передусім щодо коректності терміну «права націй»: у західній літературі та міжнародно-правових документах йдеться про права народів, а не націй. У Статуті ООН термін «нації» вживається у значенні тих націй, які утворили цю організацію, тобто держав-націй, натомість у статтях 1 та 55 (так само як у Розділі VIII Гельсінських угод) йдеться про «рівні права та самовизначення народів». Термін «права націй» відсилає радше до радянської традиції, започаткованої відомою статтею Леніна «О праве наций на самоопределение» (1914). У цій традиції під нацією назагал розуміли те, що сьогодні називають «етнічною» нацією, і критика Лісовим «марксизму та інших редуccionістських концепцій соціальної філософії» за те, що у них «нація недооцінена як культурне явище»<sup>4</sup>, справедлива лише остільки, оскільки вони ставлять культуру не на перше місце<sup>5</sup>. У будь-якому разі, йдеться не про відмінності словника чи труднощі перекладу: незважаючи на два різні інтелектуальні підґрунтя, в обох українських перспективах Незалежності під нацією мають на увазі передусім «етнічну» націю. Водночас популярний сьогодні погляд на етнічну націю «як на культурне явище» у контексті «ідеології прав людини» перетворює культурну належність окремих індивідів на царину реалізації їхніх культурних прав, але ніяк не впливає на власне політичні права етнічних спільнот.

---

році він наголошує: «з висоти теперішньої ситуації я не бачу що, по суті, можна було б змінити в цій формулі. Їй можна було б дорікнути лише за те, що вона є трохи ослабкою порівняно з проблемою, яка постала перед нами. Справа не лише в тому, що права людини недостатньо для визначення якоїсь політики, справа в тому, що перетворюючись на активний первень демократії, права людини стають, одночасно, джерелом труднощів для самих себе на шляху перетворення на політику» (Гоше, М. (2006). *Демократія проти себе самої*. Пер. з фр.: О. Йосипенко, С. Йосипенко (с. 307). Київ: Український Центр духовної культури).

<sup>3</sup> Лісовий, В. (2019). *Україна: повернення часу. Політико-філософські роздуми*. Упор. Н. Вельбовець, В. Лісова (с. 503). Київ: Дух і літера.

<sup>4</sup> Там само, с. 508.

<sup>5</sup> Так, згідно з відомим визначенням Сталіна: «Нация есть исторически сложившаяся устойчивая общность людей, возникшая на базе общности языка, территории, экономической жизни и психического склада, проявляющегося в общности культуры» (Сталин, И.В. (1946). *Марксизм и национальный вопрос [1913]*. В: Сталин, И.В. (1946). *Сочинения* (т. 2, с. 296). Москва: ОГИЗ; Государственное издательство политической литературы).

Варто зауважити також, що співвідношення прав людини та прав народів і/чи націй у 1970—1980-х роках було предметом як інтелектуальних дискусій, так і політичного розмірковування у багатьох регіонах світу. В царині теорії (у аспекті як зв'язку цих прав, так і того, хто є носієм права на самовизначення) ця проблема залишилася нерозв'язаною, однак у царині політики тут відбуваються помітні зміни. Політична еволюція від Гельсінських угод (1975) до Паризької хартії для нової Європи (1990) робить очевидним, що триумф «ідеології прав людини» усуває права народів з політичного порядку денного в Європі: в останньому документі вони згадуються лише один раз у контексті дружніх відносин між державами-підписантами і лише після посилення на такі засади цієї дружби, як «демократичні цінності, права людини та фундаментальні свободи».

Натомість для Лісового (так само, як для українського дисидентського руху загалом) «...визнання права націй на самовизначення є важливим елементом міжнародного правового порядку»<sup>6</sup>, а права людини та права нації є однаково важливими, бо якщо «...перший тип прав потрібен, аби побудувати “розумний” соціальний порядок, то другий — аби побудувати “розумний” міжнародний порядок»<sup>7</sup>. Однак триумф «ідеології прав людини» порушує цю схему, яка лежала в основі Гельсінських угод: принципом міжнародного порядку стають права людини, точніше вони стають принципом будь-якого політичного порядку, скасувавши поділ на «внутрішній» та «міжнародний» порядок (зокрема, одне з наріжних понять Гельсінських угод — «внутрішні справи» — у Паризькій хартії взагалі відсутнє). Далі я спробую продемонструвати, як поєднання цих трьох перспектив позначається на способах самовизначення українців доби Незалежності.

В обох українських перспективах під нацією мають на увазі передусім «етнічну» націю, однак у другій перспективі (з огляду на неприйняття української держави як держави української нації саме у такому розумінні) їй протиставляють націю «політичну». Протиставлення цих двох понять набуває в українському контексті небаченого вигляду: під ними розуміють не два різних шляхи формування держав-націй на Заході та Сході Європи, а два цілком окремих і відмінних різновиди націй; саме внаслідок такого протиставлення політичну націю позбавляють визначальних ознак нації етнічної, зокрема будь-якої культурної спільності. У цьому контексті національна держава постає не як політична форма поруч з іншими політичними формами, такими, наприклад, як імперія (її сприймають лише крізь призму негативної конотації «тюрми народів»), а як своєрідне політичне оформлення націй; різноманітність політичних форм зводиться, отже, лише до протиставлення національних та багатонаціональних держав.

Окрім того, розуміння політичної нації в сучасній Україні позначене поєднанням двох перспектив: «короткотермінової», яка невіддільна від

<sup>6</sup> Лісовий, В. (2019). *Україна: повернення часу...* (с. 380). Там само, с. 505. Там само, с. 505.

<sup>7</sup> Там само, с. 505.

переконання, що Україна виникла 24 серпня 1991 року та її потрібно будувати як політичну націю «з чистого аркуша», та перспективи «ідеології прав людини», яку беруть за ідеологічну основу такого будівництва. На мою думку, саме під впливом останньої тут постають два припущення: що спільнота нинішніх українських громадян є суто механічним зібранням самодостатніх індивідів, чий політичні уподобання, культурна належність тощо є предметом лише їхнього власного вільного вибору (який, своєю чергою, є наріжною цінністю «ідеології прав людини»); а також, що для того, щоб їх щось об'єднувало, так зрозумілі індивіди повинні укласти суспільну угоду, утворивши в такий спосіб політичну націю.

Бібліографія досліджень теми суспільної угоди є надто великою та різносторонньою, тому, щоби не повторювати хрестоматійні речі, я обмежуся лише двома важливими в українському контексті міркуваннями — щодо предмета і суб'єкта такої угоди. Ідея єдності, хоч би як ми її називали — суспільний ідеал, національна ідея тощо, не може бути результатом суспільної угоди, бо вона є її необхідною умовою; як зауважував Лісовий у «Феномені громадянства» (1996), «...погоджуючись із висловом, що “нація — це безперервний плебісцит” варто зауважити: щоб такий плебісцит відбувався, нація вже має існувати»<sup>8</sup>. В цьому розумінні навіть референдум 1 грудня 1991 року<sup>9</sup> лише засвідчив факт існування української нації та не може розглядатись як акт її заснування. І друге: говорячи про нову суспільну угоду чи про плебісцит, не можна забувати розрізнення, яке Жан-Жак Русо робить «...між волею всіх і загальною волею; остання керується тільки спільним інтересом, перша — тільки інтересом приватним і є лише сумою партикулярних волевиявів»<sup>10</sup>. А отже, потрібно, вочевидь, щоб у самовизначеннях українців доби Незалежності поруч із правами людини було присутнє щось на кшталт прав народу і/чи нації, тобто якийсь «спільний інтерес», який би не зводився лише до «суми партикулярних волевиявів». Це означає, що дискусія щодо зв'язку прав людини та прав народу і/чи нації залишається актуальною, й не лише в контексті міжнародного права: така дискусія може стати важливим чинником будівництва сучасної держави-нації, якщо в її перебігові вдасться окреслити так зрозумілий спільний інтерес.

---

<sup>8</sup> Там само, с. 170.

<sup>9</sup> Хоча саме він (а не голосування Верховної Ради УРСР 24 серпня цього ж року) фактично спричинився до остаточного розпаду СРСР.

<sup>10</sup> Русо, Ж.-Ж. (2018). Про суспільну угоду, або Принципи політичного права. В: Русо, Ж.-Ж., *Вибрані трактати* (с. 291). Пер. з фр.: О. Йосипенко, С. Йосипенко, О. Хома. Харків: Фоліо.

**Євген ГОЛОВАХА** — доктор філософських наук, член-кореспондент НАН України, заступник директора з наукової роботи Інституту соціології НАН України.  
<https://orcid.org/0000-0003-2961-1262>

### **НЕЗАЛЕЖНІСТЬ В УЯВЛЕННЯХ ГРОМАДЯН УКРАЇНИ: ІСТОРИЧНІ ВІЗІЇ І СУЧАСНІ ПРОБЛЕМИ ЗБЕРЕЖЕННЯ ДЕРЖАВНОГО СУВЕРЕНІТЕТУ**

Спроби узагальнення досвіду тридцяти років незалежного існування української держави подумки повертають мене в радянське минуле, де визначальним методом філософського осмислення будь-якого явища була діалектика. А як без діалектики зрозуміти те, що нація, яка щойно здобула омріяну незалежність, одразу починає мріяти про те, щоби частини цієї незалежності позбутися? З перших років незалежності й до сьогодні українські державні діячі наголошували й наголошують на необхідності приєднання до ЄС, де їм самим буде дуже важко підтримувати свої суто «суверенні» корупційні схеми й користуватися «суверенним» правом пострадянських можновладців не додержуватися законів і норм моралі, коли йдеться про особистий зиск.

Своєю чергою, пересічні громадяни України з перших років незалежності не могли обрати конкретний шлях позбавлення своєї держави частини суверенітету: в різних опитуваннях 50—60% ладні були приєднатися до якогось союзного новоутворення з Росією, 40—50% — до ЄС, і тільки 10—15% вважали, що ні до кого не треба приєднуватися, зміцнюючи натомість суверенітет власної держави. Дуже багато було тих, хто одночасно готовий був приєднатися хоч до Росії, хоч до Європи, аби тільки все було спокійно. Після Євромайдану і російської агресії ця суперечність була вирішена: переважна більшість громадян України (52—60%) в опитуваннях 2014—2021 років обирала Євросоюз і тільки 20—25% — Росію.

Як же вирішилася суперечність політичних уявлень щодо майбутнього геополітичного вибору? За кращими зразками діалектичного мислення: ліпше віддати частину суверенітету демократичному Євросоюзу, ніж повністю втратити суверенітет в обіймах неоімперської Росії.

А власне, чому серед українців так небагато тих, хто вірить у спроможність молодій незалежній державі самотужки вирішити всі зовнішньо- та внутрішньополітичні проблеми розвитку на декларованому шляху побудови правової демократичної держави, яка забезпечує гідні умови життя для своїх громадян? Те, що населення України майже одноставно підтримало незалежність на грудневому референдумі 1991 року — це, на мою думку, ще один яскравий прояв своєрідної «діалектики політичних уявлень» громадян посттоталітарної країни. Адже опитування, проведені незадовго до референдуму, показували, що близько половини населення в тій чи іншій формі підтримували ідею участі України у відродженні Радянського Союзу. І коли незалежність почала асоціюватися у свідомості людей із загостренням кризи, одразу виникли масові сумніви в тому, що Україна є справді незалежною і що в неї взагалі є перспектива як у незалежній державі. Про це свідчили

результати опитування громадської думки, проведеного в Києві, Донецьку, Львові та Сімферополі по репрезентативних для дорослого населення цих міст вибірках центром «Демократичні етичні ініціативи» з 27 квітня до 10 травня 1994 року. На запитання «Чи є Україна справді незалежною державою?» відповіді (у відсотках) розподілилися так: Київ (так — 37, ні — 47, не визначились — 16); Львів (37, 50 і 13 відповідно); Донецьк (31, 52 і 17 відповідно); Сімферополь (19, 57 і 24 відповідно). Як можна бачити, в усіх цих знакових для України містах скептично налаштовані мешканці становили більшість.

Але скептичне сприйняття сучасного стану держави — це ще не вирок для її подальшого суверенного розвитку. А от песимізм щодо майбутнього, як свідчать результати відповідей на запитання «Чи маєте віру в майбутнє України як незалежної держави?», тільки 22% сімферопольців і 35% жителів Донецька відповіли позитивно, тоді як не вірили в перспективу незалежності 52 та 48%. Натомість серед жителів Києва і Львова спостерігалася протилежна картина: 62 і 67 відсотків відповідно зберігали віру в життєздатність України як незалежної держави. Що відбувається сьогодні у містах, переважна більшість мешканців яких не вірила в незалежне майбутнє України, ми добре знаємо.

За даними моніторингового опитування Інституту соціології НАН України (липень—серпень 2020 року) з використанням Індексу державної суб'єктності України (автор методики — Є. Головаха) переважна більшість громадян України в усіх регіонах радше негативно оцінює суб'єктність своєї держави майже в усіх сферах її функціонування. Але це, на моє переконання, не є вирішальним для майбутнього української незалежності. Вирішальним може бути тільки втрата більшістю громадян віри в те, що в Україні є майбутнє як у суверенної держави.

**Олег БЛІЙ** — доктор філологічних наук, професор, провідний науковий співробітник відділу філософії культури, етики та естетики Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.  
<https://orcid.org/0000-0003-0997-1535>

### **ІДЕНТИЧНІСТЬ І УЯВЛЕНА ДЕРЖАВА**

Якщо поглянути на історію виникнення держав, вона рясніє численними несподіванками, що аж ніяк не прогнозувались ініціаторами державотворення й часто-густо поставали як випадок, викликаний всілякими констеляціями подій. Але при цьому поза сумнівом залишається той факт, що держава є цивілізованою формою або однією з форм, у яких постає цивілізація, на відміну від форм первісного гемайншафту. І з цього погляду видається знаменною і знаковою та теоретична шана, що її висловив Річард Рорті на адресу дистинкції між варваром і цивілізованою людиною, запропонованої Йозефом Шумпетером. Ця дистинкція полягає у непорушному дотриманні певних переконань, незважаючи на усвідомлення їхньої відносної (релятивної) цінності, що й відрізняє цивілізовану людину від варвара. Вона сим-

волізує вибір тих чи тих цінностей як системи норм, що їх неупинно збирається дотримуватись індивід. Розвиваючи цю дистинкцію, Рорті вважає, що саме визнання випадковості словника, що в ньому карбуються найвищі сподівання, є визнанням випадковості свідомості цивілізованої людини, яка залишається вірною цій випадковості. Можливо, як жодна інша, історія Сполучених Штатів Америки підтверджує це судження. Адже відомо, що батьки-засновники країни під цією назвою цілком усвідомлювали релятивну цінність ідеології, покладеної в основу американської конституції. Але саме вірність своїм переконанням, попри цілковиту випадковість їхнього походження, забезпечила міцність державного фундаменту й довге життя конституційних норм. Цілковито ймовірно, саме тому у юриспруденції Сполучених Штатів виняткового значення набуло так зване прецедентне право із його повагою до випадку, а то й, сказати б, апологією випадковості. Така випадковість є продуктом трансцендентальної здатності уяви, бриколажем, з одного боку, й утіленням волі до ідентичності символічно об'єднаних спільнот, з іншого. Символічна солідарність стає засновком для творення держави як граничного втілення волі до ідентичності, способом творення історії як бази для легітимації. У цьому сенсі показовим є вислів, що справжня історія — це історія переможців. Уявлена символічна держава є *ультима раціо* в аргументативній стратегії національної ідентичності.

Уявлена держава Тараса Шевченка є продуктом індивідуальної долі і романтичного умонастрою, що запанував на європейських теренах на рубежі XVIII—XIX віків. Цей умонастрій надав фундаментальної ваги таким поняттям, як народ, індивідуальність, нація, світовий дух, народність, народна душа. Звідси й унікальна здатність Шевченка, що нею так захоплювався Пантелеймон Куліш — «древні могили розкривати і на скривавленій землі, як по пергаментях, правду святу вичитувати». Звідси і ті парадигми української національної ідентичності, які накреслив Шевченко у своєму поетичному світові. На хвилі романтичного умонастрою підноситься і постає романтична держава. Вона являє собою боротьбу сильних пристрастей і сильних героїв, роботу цілеспрямованої історичної уяви. Романтичний герой нещадний у викритті соціального зла, потворних форм державної влади. У риторичних фігурах його творчості — прагнення бути виразником настроїв громади, її захисником і трибуном. Дається взнаки засадова онтологічна умова національної і всякої іншої ідентичності — потреба бути разом, бути належним. Природу такої належності Мартин Гайдегер пояснював *стурбованістю*, яку індивід переживає, коли відчуває загрозу бути поза рамками, у примітивній самотійності, неубезпеченим. Спонукаючи індивіда до заступницької рішучості, стурбованість утворює базу ідентичності. Саме таке усталення *належності* через заступницьку рішучість ми спостерігали на київському революційному Майдані.

Шевченкова уявлена держава, що виростає на героїчних і трагічних образах минулого України, є виразним усталенням такої належності. Шевченкові



поетичні реконструкції національного ідеалу являють собою яскравий синтез історичного випадку і профетичної пропозиції. Романтична держава — це уявно існуюча форма державного устрою, притаманна усім державним утворенням, це ансамбль сталих утворень самої свідомості, поданих у формі міфу. Її примітна риса — віра в діяча-героя, здатного докорінно змінити умови людського існування. Можна навіть стверджувати, що таким культурним героєм, який стоїть біля витоків державності, є впливовий поет чи утопіст-революціонер, якщо скористатися визначенням Рорті.

Держава із самого початку усталюється як символічний, уявлений порядок. Перш, ніж розпочинається здійснення рації держави, відбувається унаявлення особливої символічної мережі, призначення якої — санкціонувати певний спосіб соціального об'єднання. Символотворення (вивищення тих чи тих чеснот, що їх уособлюють історичні постаті), стає можливим лише за умов існування попереднього «будівельного матеріалу».

Символічний світ уявленої держави є продуктом випадковості й водночас частиною порядку речей, латентно присутнього в історичних наративах. Воля до вірування санкціонує символічне значення випадків й отже, санкціонує самий *порядок речей* як суголосний ансамбль випадковостей. Великий наратив української історії, розгорнутий Тарасом Шевченком — виразний приклад такої символізації. Саме завдяки їй забезпечується сталість спільноти як субстанції, яка щоразу матеріалізується й відтворює передумови для ідентичності.

Будь-які спроби знайти реальне або раціональне обґрунтування історичної колективності, об'єднаної в поняття «етнос», «нація», завжди завершувалися поразкою. Адже умови для ідентичності формуються у площині уявлюваного, де царюють випадок, метафора і непередбачуваність дискурсивного пристосування. За Корнеліусом Касторіадисом, саме поняття «нація» передбачає потрібне імажинативне відсилання до спільної історії — тому що ця історія є справжнім минулим, є спільною, а все, що відомо з неї й що править за базис колективної ідентичності у свідомості людей, є глибоко міфічним. Історія є цариною колективного й індивідуального уявлюваного, що зумовлює той чи той порядок речей, веремію соціальних акцидентцій. Ось чому боротьба за історію, контроль історії є частиною боротьби за національну ідентичність як історичну колективність. Так відбувається перетворення прагматичної волі до вірування на волю до ідентичності. Так історичний розум перетворюється на розум політичний, найдієвішою формою якого є уявлена Держава.

Ми є свідками драматичного і навіть трагічного втілення грандіозного проекту уявленої української держави Тараса Шевченка. Її новітніми символами стали герої вулиці. Будівнича сила мистецького світу поета у всій його цілісності.

Важливим виміром державотворення є образ самого себе, що є предметом креативної здатності індивіда до символічного самотворення й само-

відтворення. По своєму унікальним підтвердженням державотворчої здатності сильного поета є діяльність Тараса Шевченка, якою водночас цілком можна визначити як утопічного революціонера, як гравітаційний центр українського державотворення. І сильний поет, і утопіст-революціонер завжди орієнтуються на мовну інновацію, на самоствердження через метафору, через новий словник, як і нову форму суспільної організації, через соціальні акцидентії й історичні виправданості.

Вільям Джеймс вважав центральним спонукачем прагматичної дії волю до віри, волю до вірування, яка втілюється через цілу систему акцій: мертвих і живих, вимушених, або тих, що їх уникають, моментальних або тривіальних. Найбільш важливим і принциповим положенням прагматичної конструкції Джеймса для нашої теми є акцидентний характер вірування. За Джеймсом, наша віра є пристрасним утвердженням жадань, в яких нас підтримала соціальна система. Існування держави як такої, і національної держави зокрема, неодноразово підтверджувало звичку не вірити у те, що *не має користі*.

Воля до віри в інноваційну метафору як мистецьку мрію дорівнює волі до віри в національну державу як образ самоідентифікації, віри в уже наявне. Держава, попри всі намагання юристів збагнути способи її легітимації, залишається у своїй основі порядком наявності речей (Фуко), усталеної внаслідок вольового акту віри і гри випадковості.

**Олександр МАЙБОРОДА** — доктор історичних наук, член-кореспондент Національної академії наук України, заступник директора з наукової роботи Інституту політичних і етнонаціональних досліджень імені І.Ф. Кураса НАН України.  
<https://orcid.org/0000-0003-0920-4598>

## **ПЕРСПЕКТИВИ ЦИВІЛІЗАЦІЙНОЇ СУБ'ЄКТНОСТІ УКРАЇНИ У ХХІ СТОЛІТТІ**

Цивілізаційна ідентичність України розвиватиметься одночасно і в екзогенній, і в ендогенній парадигмах. Суть екзогенної парадигми полягатиме у виборі геополітичних союзників і, відповідно, у цивілізаційній адаптації, у слідуванні моделі найрозвинутішої цивілізації. Самостійний ендогенний розвиток може реалізуватися як через консервацію кожним народом власної цивілізаційної спадщини, так і через її піднесення на більш високий рівень. Поки що серед українців не проглядається остаточної відповіді на питання щодо вибору між двома моделями, яка б збирала їх переважну більшість.

Екзогенна парадигма цивілізаційного розвитку в Україні відразу почала втілюватися через мавпування ліберальної суспільно-політичної моделі в надії перестрибнути через високотехнологічний індустріальний уклад відразу в постіндустріальний. Основа ліберальної моделі — приватна власність на засоби виробництва. Масштабно процес формування великих приватних власників відбувався за президентства Леоніда Кучми. Сам він намагався

зберегти державний контроль над економікою, але для цього більша її частина мала б залишатися у державній власності. Та нам треба бути чесними перед самими собою: ми, суспільство загалом, самі вимагали від нього швидшої приватизації у побоюванні, що збереження переважної частки економіки у державних руках може стати економічною основою для регенерації командно-адміністративної системи, для приходу до влади лівих сил, які носительovali за Радянським Союзом.

Результатом прискореної приватизації стала поява класу великих власників з оточення Кучми, який зараз називають олігархатом. Такий прошарок є в усіх розвинених країнах, і там результатом його діяльності є технологічний прогрес. В Україні олігархат спричинив утворення неофеодалізму та руйнування високотехнологічних галузей, занепад науки. Чому так сталося в Україні?

Для відповіді на це питання треба згадати соціальне середовище, з якого походив наш олігархат. Воно являло собою сукупність радянської компартійної, управлінської, господарської номенклатури, здебільшого радянізованої, русифікованої, байдужої до майбутньої долі українського народу, звиклої жити за московськими вказівками. Цьому прошарку психологічно ближчим виявився криміналітет, який тим паче був байдужим до долі України.

Українському олігархату найбільше пасує термін «креоли». Застосування цього терміну, який щодо до України запропонував вживати Микола Рябчук, наражається на критику як нібито пропаганда розколу в українському суспільстві, намір поділити його за різними «гатунками». Насправді ж термінологія Рябчука являє собою не пропаганду, а фіксацію реального стану речей: в Україні дійсно є велика частка людей, байдужих до збереження, утвердження і розвитку ідентичності національної більшості — автохтонного українського етносу. Вони аж ніяк не відчують себе другорядними, ба більше, вважають, що саме вони є уособленням сучасної глобальної тенденції, носіями модерності, та постійно таврують активістів національно-культурного розвитку як «поведених» українців.

В Україні впродовж тридцяти років розгортається пряма і не пряма полеміка між протагоністами двох стратегій — проєвропейської і проєвразійської. Перші — це здебільшого представники українських культурних та інтелектуальних кіл (ті самі «поведені» українці), які не мають доступу до виробничих ресурсів, аби довести переваги своєї стратегії. Ті ж, хто такі ресурси має, переважно складаються з євразійців, вільних від якихось національних сентиментів. Підсумки господарської діяльності останніх наочні.

Отже, який загальний результат матричного слідування екзогенній парадигмі? Ліберальна модель впроваджена, але для вузького олігархічного прошарку. Для більшості населення встановлено неофеодальний лад, де панують ті, кого метафорично можна вважати «креолами», які або ніколи не вважали себе частиною українського народу, або культурно і ментально відірвалися від нього. Для них цілком природно опікуватися не розвитком науки й технологій, а вичавлюванням легкодоступних ресурсів, дарованих природою,

і продаванням їх на Захід. Цим їхні проєвропейські кроки і обмежуються. Зараз вони на кошти, награвані у народу, створюють медіа-канали, через які намагаються психологічно підготувати той самий народ до повернення у кремлівське стійло.

Крім того, на медіа-ресурсах вони ведуть маніпулятивну гру із суспільними настроями, не передбачаючи всієї небезпеки від такої гри для них самих. Йдеться про те, що аби увільнити себе від звинувачень за загальний соціально-економічний стан країні, вони нав'язують думку, що за технологічний, економічний і соціальний прогрес має відповідати винятково держава. Відомо, що держава, як сукупність бюрократичних інституцій, функціонує на командно-адміністративних засадах. Однак у демократичному суспільстві ця система обмежена органами управління, а в тоталітарному — охоплює суспільство загалом, усі його сфери. Якщо вдасться нав'язати суспільству звинувачувальний комплекс щодо держави, то, можливо, про олігархат забудуть, і забудуть такою мірою, що зможуть поставити питання рубя — якщо за передові напрями прогресу несе відповідальність бюрократія, то для чого потрібен олігархат у базових галузях?

Набуття належної економічної спроможності має реалізуватися в ендогенній парадигмі цивілізаційного розвитку з опорою на власний творчий потенціал та з огляду на наявні матеріальні ресурси. Поки що ендогенний компонент цивілізаційної парадигми проявляється збереженням патерналістської психології, що панувала й у домодерний, і в радянський періоди. Зрозуміло, що європейці навряд чи визнають європейським народ із такими комплексами.

Видається надмірним загальне захоплення концептом постіндустріального суспільства, яким догматизується зменшення ролі і значення традиційного промислового виробництва на користь так званого третього сектору економіки. Україна історично затрималася на індустріальній стадії. У цьому факті містяться не тільки негативні, а й позитивні моменти. Принаймні в процесі відродження своєї економіки українцям доведеться знову усвідомити значення матеріального виробництва і сполученої з ним психології — значущість працелюбності, раціональності, дисциплінованості, соціальної відповідальності тощо.

Серед компонентів, які забезпечують цілісність та інтегративний характер цивілізації, першорядну роль відіграють норми, цінності і символи. Моральні норми і цінності відображаються у праві. Відповідно, цивілізаційна ідентичність українців розвиватиметься залежно від того, як універсалізація права в сучасному світі сполучатиметься з їхніми традиційними правовими звичаями та уявленнями. Українцям було б варто знаходити власні аргументи у пошуках моделі, яка, з одного боку, стимулювала б обов'язкову для ліберальної економіки ділову активність і конкурентність, а з іншого — містила б амортизатори від небезпечних прояв конкурентності — агресивності, аморалізму, байдужості до природного середовища, до знедолених.

Загальний стан України та ситуація у її відносинах із Європейським Союзом дають мало надії на те, що цивілізаційна ідентичність нашої країни зміниться завдяки зміні її геополітичного статусу. Для досягнення цивілізаційного статусу «європейців» українцям належить здійснити важку роботу зі своєї духовної трансформації, набути психологічних рис, необхідних для рівноправної участі в діалозі сучасних цивілізацій. Для свого цивілізаційного самоутвердження українцям слід позбутися надмірного педалювання своїх історичних травм, страху перед майбутнім, натомість утверджувати в собі національний оптимізм, впевненість у власні сили.

**Михайло БОЙЧЕНКО** — доктор філософських наук,  
професор кафедри теоретичної і практичної філософії  
Київського національного університету імені Тараса Шевченка.  
<https://orcid.org/orcid.org/0000-0003-1404-180X>

### **НЕЗАЛЕЖНІСТЬ ЯК ВИКЛИК: ПЕРЕСТРУКТУРУВАННЯ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА**

Україна йде шляхом запізнитої європейської нації. Як колись Німеччина після 1945 року долала тоталітаризм і поступово виборювала свою незалежність з-під протекторату країн-переможниць у Другій світовій війні, так і Україна з 1990-х років дуже повільно, але неухильно будує свою економічну, політичну, правову, культурну, ідеологічну незалежність. Цей процес і досі не завершено не лише для України, але, можливо, і для самої Німеччини, та й для багатьох країн Східної Європи.

Цілком імовірно, процеси здобуття класичної незалежності модерних часів поступово заміщуються й перекриваються іншими — процесами міжнародної і глобальної інтеграції, коли на зміну незалежності дедалі частіше й дедалі більшою мірою приходить взаємозалежність. Певний ступінь взаємозалежності різних країн існував завжди, в усякому разі, у межах цивілізованого людства, однак ступінь взаємозалежності в наш час є незрівнянно вищим, а у перспективі буде ще зростати.

Чи означає це, що незалежність взагалі і державна незалежність зокрема стали певним анахронізмом, а можливо, взагалі — рудиментом чи навіть атавізмом? Так вважають деякі дослідники — як в Україні, так і у світі. І це не лише прихильники космополітизму. Багато хто з адептів і розробників нових імперських ідей експлуатує такий космополітизм — як відкрито, так і використовуючи «в темну» наївних космополітян — для руйнування національних держав з метою поглинення їх у сферу впливу нових імперій, які матимуть «справжню» чи то сказати «супернезалежність». Тоді йдеться про нібито випадковість, необов'язковість незалежності України, а про саму українську державу говорять, як про «failed state», тобто «невдалу державу», мало не історичну помилку.

Щоби відповісти на питання, чи потрібна незалежність, варто подивитися на нього не лише з ціннісних та ідейних позицій, але також і прагма-

тично, функціонально. Не відмовляючись від цінностей, але фундуючи їх функціонально.

Зокрема, варто звернутися до відомих праць Юргена Габермаса, який аналізував соціальні процеси, що відбувалися у Німеччині років п'ятдесят тому та багато в чому аналогічні до тих, які ми переживаємо нині<sup>11</sup>. Йдеться передусім про критику ідеологій, з одного боку, і структурні зміни громадянського суспільства — з іншого.

Не варто педалювати тему національної ідеї — зараз не час весни ідеологій і навіть не час їх критики, а радше час втоми від ідеологій і політичного цинізму. Не апатії, адже громадяни активно цікавляться політикою і приходять на вибори, — але крайнього політичного й ідеологічного цинізму. Якщо й кажуть про національну ідею, то вона утверджується не як ідеологія, а як певна суспільна атмосфера, якщо вжити термін французького постмодерніста Мішеля Мафесолі. Але щоби з'ясувати, яким є соціальний базис національної ідеї і чи є він взагалі, краще дивитися у соціологію та антропологію, а також економіку і політику як системи.

Нерідко нарікають на наше суспільство, на наш народ — нібито він якийсь не такий, незрілий або взагалі нерозумний у принципі. Але, як висловлювався Фридрих Гельдерлін, «Де небезпека чигає — там порятунок росте»<sup>12</sup>. Підстави для незалежності українського громадянського суспільства слід шукати у ньому самому.

Передусім варто говорити про незалежність українського громадянського суспільства. Спробуємо звернутися до виявлення стейкхолдерів української незалежності, якими є стейкхолдери українського громадянського суспільства. Під стейкхолдером ми маємо на увазі людину, групу осіб або окремі організації, чії дії або рішення можуть критично впливати на успішність системи<sup>13</sup>.

По-перше, на відміну від радянських часів, в Україні сформовано середній клас — так, ще недостатньо стало структурований, так, ще дещо вразливий, але саме цей середній клас стабільно народжує соціально-політичні революції і у такий спосіб не дає себе придушити олігархічно-адміністративним соціальним силам. Не дає також і придушити паростки демократії в Україні, які ще належно не укорінилися. Це є першим соціальним, економічним і політичним підґрунтям нашої державної незалежності. Саме представники цього класу першими і дуже швидко мобілізувалися на захист нашої незалежності у 2014 році, коли фактично провалилися деякі державні інституції. Це — нова соціологія України.

<sup>11</sup> Габермас, Ю. (2000). *Структурні перетворення у сфері відкритості: дослідження категорії громадянське суспільство*. Пер. з нім. А. Онишко. Львів: Літопис.

<sup>12</sup> „Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch“. Hölderlin, F. (2021). Patmos. <https://www.projekt-gutenberg.org/holderl/gedichte/chap131.html>

<sup>13</sup> Див., наприклад: Stakeholder (corporate) (<https://en.wikipedia.org/wiki/Stakeholder>).

По-друге, в Україні відбулася зміна поколінь, яка сягнула вже і персонального складу нашого політичного класу. Так, це не надто «якісний» політичний клас чи не надто «якісне» покоління, як висловлюються деякі наші політики і як жартують у соціальних мережах. Але це, безумовно, нове покоління, новий політичний клас, і свою якість вони можуть сформувати лише зсередини, вирощуючи власний політичний досвід, набиваючи власні політичні гупі. Хоч би якими сумнівними здавалися, чи об'єктивно були якості цього покоління та його політичного класу, вони інстинктивно і по-троху все більш рефлексивно хочуть бути панамі у власній країні (хоча й називають себе «слугами»). Це також є соціальним базисом незалежності України. Це — якоюсь мірою нова антропологія України.

По-третє, в Україні сформувалася нечисленна, але дуже впливова група представників національного великого бізнесу. Ці люди також прагматично зацікавлені у збереженні незалежності України, але лише на певних умовах — умовах їхньої власної вигоди. Це найменш надійні захисники незалежності України, і водночас, якщо їх вмотивувати, вони можуть стати найбільш впливовими її захисниками. Це — логіка системи економіки.

Нарешті, по-четверте, хоч би яким неоднозначним було українське чиновництво та український політикум, професійні політики, вони чи не найбільше зацікавлені у збереженні незалежності української держави. Ані їхня недостатня компетентність, ані їхня доволі висока корумпованість не є тим, що може перекреслити цей природний патріотизм державних бюрократів. Втім, ці некомпетентність і корумпованість самі є викликом незалежності України. Треба, щоби здобуття та утримання влади в Україні було неможливим для тих, хто є некомпетентним і схильним до корупції. Це умова самовідтворення політичної системи України.

Отже, якими є виклики й загрози незалежності?

Щодо першого пункту. В усьому світі, як і в Україні, відбувається становлення класу прекаріату<sup>14</sup> — класу, який мало або частково задіяний у активному суспільному житті; класу, який виглядає більшою мірою схожим на своєрідних сучасних «рантьє», які лише очікують на свій «базовий соціальний дохід», тобто постійні й беззастережні субсидії від держави чи інших спонсорів (а такими можуть бути і інші держави, і потужні міжнародні транснаціональні корпорації). Частка таких громадян поки неухильно зростає у кожній країні світу. Ці люди явно є стійкою електоральною базою для політичних популістів — вони одне одного годують і підтримують. Але щоби щось ділити, треба це щось мати: хто зароблятиме той бюджет, на значну частку якого претендують прекаріат і популісти? Роботи?

Тут ми переходимо до третього пункту — капітанів бізнесу. Адже робітв теж треба комусь проектувати, виготовляти, утримувати, врешті, керувати всіма цими процесами — для цього всього теж потрібні ресурси, як потрібні

<sup>14</sup> Standing, G. (2011). *The Precariat: The New Dangerous Class*. Bloomsbury: Academic.

вони для будь-якого виробництва, зокрема роботизованого. Тому капіталізм теж ніхто не скасовував, і популізму і прекаріату буде не більше, ніж на це будуть згодні капітани бізнесу. Тому дуже важливо, щоби ці капітани бізнесу також були зацікавлені у незалежній Україні, щоби їм було вигідніше мати справу в Україні, ніж десь у світі, щоби їм було вигідніше інвестувати у розвиток України, а не виводити прибутки в інші країни світу й інвестувати у розвиток цих інших країн. Тому боротьба з олігархами має своїм результатом надати певну політичну культуру для капітанів бізнесу, а не зруйнувати їх як клас чи витіснити їх за кордон. Так само детінізація капіталу не має бути знекровленням середнього класу, а дійсно має стати виведенням його з економічної й політичної тіні. Для цього слід створювати в країні сприятливе правове й економічне поле, а не проводити разові амністії тіньових прибутків.

Це вже стосується четвертого пункту — дій політичного класу і чиновництва. Деякі різкі політичні рішення і популістичні кампанії здатні кинути серйозний виклик середньому класу і капітанам бізнесу в Україні. Але відповіддю на цей виклик швидше буде нова соціальна революція, а не знищення національного середнього класу і великого бізнесу.

Щодо другого пункту. Великим викликом незалежності української держави все ж залишається космополітизм. Саме новітній космополітизм найбільшою мірою є джерелом політичного цинізму щодо національної незалежності. У випадку України цей космополітизм набуває втілення переважно з російською мовою (а не англійською, як було б, можливо, більш очікувано). І в цьому є певний симптом, але й певне полегшення боротьби з космополітизмом — бо боротьба з цим «симптомом» виявляється, дещо парадоксально на перший погляд, боротьбою проти російського неоімперіалізму.

Але зазіхання на незалежність українського громадянського суспільства з боку нового імперіалізму є насправді спільним викликом для всіх стейкхолдерів незалежності українського громадянського суспільства. І тут незалежність української держави є найкращим засобом захисту від таких імперських зазіхань. Попри очевидність такої тези, на практиці її не так легко дотримуватися, коли викликають справедливу критику дії окремих представників чинної влади в Україні. І все ж варто з позицій громадянського суспільства критикувати ці дії окремих осіб і окремих політичних сил, однак у жодному разі не здійснювати критику українських державних інституцій.

**Тетяна ГАРДАШУК** — доктор філософських наук,  
завідувач відділу логіки та методології науки  
Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.  
<https://orcid.org/0000-0003-1831-2021>

## **ЕКОЛОГІЧНИЙ КОЛОНІАЛІЗМ ТА ДЕРЖАВНИЙ СУВЕРЕНІТЕТ: ДОСВІД УКРАЇНИ**

Державна незалежність неможлива без суверенітету над національними природними ресурсами та екологічної безпеки.



Зв'язок між колоніальним становищем країни (етносу, нації), станом довкілля та природними ресурсами є предметом багатьох досліджень з соціальних і політичних наук. Для опису цього зв'язку використовують термін «екологічний», або «енвайронментальний колоніалізм» (environmental colonialism), а також термін «екологічний імперіалізм»<sup>15</sup>.

Дослідження з екологічного колоніалізму фокусуються на аналізі широкого діапазону колоніальних і постколоніальних практик і їхніх екологічних, політичних, етичних та соціально-економічних наслідків. Вони безпосередньо дотичні до колоніальних і постколоніальних студій, феміністичних і багатьох напрямів екологічних студій, теорії справедливості (насамперед, у тематичному екологічної справедливості), культури, мови, літератури тощо. Значна увага приділяється методології подолання негативних наслідків екологічного колоніалізму. З'ясування зв'язків між політикою колоніалізму, антиколоніальним рухом і довкіллям дає змогу глибше зрозуміти природу сучасних екологічних риз і пов'язаних із ними соціально-економічних проблем та окреслити шляхи їхнього подолання.

Відповідно, важливо з'ясувати зв'язок між екологічними кризами в Україні, її минулим колоніальним становищем та постколоніальним досвідом розв'язання екологічних проблем як складової розбудови незалежної держави та формування національної екологічної політики. Такі дослідження набувають актуальності у зв'язку з переосмисленням національної історії та реінтеграції в європейське та світове співтовариство, що неможливо без виявлення, оцінювання та подолання наслідків (травм) перебування у складі інших імперій, насамперед російської та радянської.

Водночас ці наміри наражаються на певні труднощі, зумовлені тим, що російська та радянська імперії практично не входять до сфери аналізу провідних представників колоніальних і постколоніальних студій, які здебільшого фокусуються на близько- та південно-східних, африканістичних, карибських, індологічних дискурсах. Ці дискурси, за Едвардом Саїдом, породжені і є «частиною загального європейського намагання правити віддаленими землями й народами»<sup>16</sup>. Сам Саїд, зосереджуючись на модерних західних імперіях ХІХ—ХХ століть, свідомо не чіпає такі імперії, як Австро-Угорська, Російська, Османська, Іспанська та Португальська, але вказує, що «це зовсім не означає, що російське панування в Середній Азії та Східній Європі, панування Стамбула над арабським світом, португальське домінування над сучасними Анголою й Мозамбіком та іспанське — над Тихоокеанським регіоном і Латинською Америкою були або милостивими (а тому заслужували на схвалення), або хоч трохи менш імперіалістичними»<sup>17</sup>. І далі:

<sup>15</sup> Crosby, A.W. (1986). *Ecological Imperialism. The Biological Expansion of Europe, 900—1900*. 2nd Edition. S.I.: Cambridge University Press.

<sup>16</sup> Саїд, Е. (2007). *Культура й імперіалізм*. Пер. з англ.: К. Ботанова, Т. Цимбал. Київ: Кристика.

<sup>17</sup> Там само.

«Росія, однак, здобула свої імперські землі майже винятково за рахунок сусідів. ... Росія ковтала всі землі й народи, що прилягали до її кордонів, які в такий спосіб розширювалися все далі й далі на схід і південь»<sup>18</sup>.

У найбільш загальній формі колоніалізм визначають як підкорення одних народів і держав іншими, більш могутніми, що згодом поширюють на них свій суверенітет. Значущими рушіями колонізації були: людська цікавість і прагнення до відкриття нових земель (розширення Ойкумени); ідеологічні та релігійні мотиви, як от пошуки «Раю на землі»; здобуття нових земель і ресурсів<sup>19</sup>.

Екологічний колоніалізм можна визначити як втрату суверенітету над «материнською землею» та правом використовувати її природні ресурси. Колонія сприймається як джерело ресурсів, а природа редукується до товару, який користується підвищеним попитом на ринках метрополії та створює додану вартість. Додатковий попит на певні природні ресурси, коли цілісні природно-господарські системи колонізованих територій потрапляють під тиск зовнішніх ринків, призводить до порушення екологічної рівноваги, економічної сталості та господарської адаптивності. Крім того, для корінного населення природа має не тільки товарно-інструментальне значення, слугуючи джерелом їжі та сировини для виготовлення житла, одягу, знарядь праці тощо, а й наповнюється значущим сакральним, релігійним, символічним, естетичним, освітнім змістом. Колонізація не лише обмежує місцеве населення у використанні природних ресурсів, а й підважує інші сфери його буття, його ідентичність. Наприклад, для українців степ наповнений значущим сакральним і культурно-історичним змістом і не може зводитися лише до території аграрного виробництва.

На колонізованих територіях причиною екокризових ситуацій, які можуть перерости в глибокі та затяжні екологічні кризи, може бути зміна структури населення, що тісно пов'язана зі зміною структури природокористування. У таких випадках динаміка природокористування постає не як поступова адаптація етносу та довкілля, а як раптова, стрибкоподібна і здебільшого негативна зміна, що має згубні наслідки як для етносу, який витісняється на маргінес, так і для природних екосистем (приклад: індустріалізація Донеччини, Луганщини, Півдня України).

Із розвитком індустріалізації колонії, постколоніальні та периферійні землі починають використовуватися метрополіями не лише як джерело сировини і ресурсів, а й як території для розміщення виробництва, тобто як реципієнт екологічних ризиків. Ця тенденція зумовлена такими чинниками: 1) перенесення шкідливих виробництв із підвищеними екологічними ризиками на віддалені території і обезпечення населення метрополії; 2) використання дешевшої робочої сили та нижчих стандартів охорони праці й

<sup>18</sup> Там само.

<sup>19</sup> Еліаде, М. (2018). *Пошуки. Історія і смисл в релігії*. Пер. з англ.: А.М. Басаурі Зюзіна. Київ: Дух і літера.

здоров'я як працівників таких підприємств, так і населення загалом; 3) очікування меншого спротиву екологічно небезпечним виробництвам з боку колоніального чи постколоніального населення.

Наслідками такої політики стають забруднення та деградація довкілля, техногенні катастрофи з великими людськими жертвами і шкодою довкіллю (наприклад, освоєння Півночі СРСР у 1960-ті роки; Бхопальська трагедія на заводі з виробництва мінеральних добрив американської корпорації Union Carbide (1984); вирощування бавовника в середньоазійських республіках колишнього СРСР; непропорційно велика концентрація об'єктів атомної енергетики на території УРСР і катастрофа на Чорнобильській АЕС (1986). тощо).

Від початку розпаду світової колоніальної системи науковцями здійснено чимало досліджень, які з різних позицій висвітлюють тему взаємозв'язку довкілля, природних ресурсів, колоніальних і постколоніальних практик та стратегій розвитку постколоніальних країн. Вони утворюють методологічну основу для аналізу українських реалій з огляду на перебування України в складі Російської та радянської імперій та формування принципів управління національними природними ресурсами.

Аналіз особливостей природокористування в Україні у складі Російської імперії та СРСР<sup>20</sup> переконливо свідчить про її колоніальний стан, що відповідає таким ознакам, як використання колоній як джерела ресурсів та робочої сили; реципієнта екологічних ризиків та забруднень; зміна структури населення, типів природокористування; порушення історичної тяглості.

Екологічний спротив, який уособлювали екологічні організації та рухи, став вагомим чинником у відновленні державної незалежності України<sup>21</sup>. Це свідчить про зв'язок між експлуатацією природи й експлуатацією корінного населення (етносу, нації) та про єдність боротьби за визволення з-під колоніального гніту і за право на якісне життя в безпечному довкіллі.

Водночас слабкість державних інститутів, громад і структур громадянського суспільства, нерозвиненість та нестабільність економічної системи має наслідком те, що Україна досі є вразливою перед тиском зовнішніх ринків, що негативно позначається на природі й природних ресурсах, усій соціально-економічній системі та екологічній безпеці держави. Крім того, небяжку загрозу становить так звана «внутрішня колонізація», коли природні ресурси переходять до національних владних еліт чи олігархічних кланів та експлуатуються за колоніальною моделлю.

Подолання цих викликів є одним із головних завдань для України та її суспільства.

---

<sup>20</sup> Гардашук, Т.В. (2013). Охорона природи в Україні як складова частина культури. В: *Історія української культури в 5 томах. Т.5: Українська культура ХХ — початку ХХІ століть. Книга 4*. Київ: Наукова думка.

<sup>21</sup> Гардашук, Т. (2017). *Екологістський рух як складова громадянського суспільства. В: Громадянська освіта: від теорії до практики*. Київ: СтилоС.

**Валерій ЗАГОРОДНЮК** — доктор філософських наук,  
професор, завідувач відділу філософської антропології  
Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.  
<https://orcid.org/0000-0002-8707-4226>

## **НАЦІОНАЛЬНА ІДЕЯ І ЄВРОПЕЙСЬКІ ЦІННОСТІ**

Чи існують єдині всезагальні європейські цінності, а чи це поняття має історичний, соціально-культурний характер? Як корелюється це поняття з національною ідеєю? У який спосіб воно тематизується у різних типах філософування, і на якій соціальній онтології воно ґрунтується? Перелік цих та інших дотичних питань можна продовжувати, але, мабуть, і вже артикульованих досить для того, щоби дійти висновку, що європейські цінності — це радше проблема, ніж певна даність.

Дійсно, коли капіталізм зруйнував національні перегородки, та історія стала всесвітньою, з'явилися онтологічні підстави для декларації певних всезагальних цінностей. Нині на перший план висувається унікальність, своєрідність різних культур. Іншими словами, радикально змінилося соціально-онтологічне підґрунтя усвідомлення та маніфестації цінностей. І якщо для філософії епохи Модерну з її культом розуму, гуманізму, просвітницькими ідеалами «Свободи», «Братерства», «Рівності» питання про всезагальні європейські цінності було самоочевидним і не потребувало обґрунтування та серйозної аргументації, то для сучасних мислителів така теза є сумнівною.

Коли йдеться про сучасні європейські цінності, то насамперед під ними розуміють ліберальні цінності з їхнім безумовним приматом цінності людини та її прав. Як ця наріжна теза лібералізму корелюється з національною ідеєю, адже остання ґрунтується передусім на праві нації? Наразі маємо суперечність: або лібералізм із його акцентом на людині, або національна ідея з пріоритетом нації. Чомусь про це не замислюються численні проповідники національної ідеї, не розуміючи або нехтуючи тією обставиною, що право однієї нації може вступати у конфлікт із правами інших націй.

Як справедливо зазначає Мирослав Попович, статус фундаментальних західних цінностей залишається дуже спірним. «Найістотніше для європейської свідомості питання полягає в тому, чи взагалі будь-які ідеї та цілі формуються суспільством у цілому, зокрема реалізуються в принципах, ідеалах і цілях нації і держави, — чи цілі мають ставити перед собою тільки окремі люди, а справа держави та інших загальнонаціональних інституцій — стежити за дотриманням норм. До першого рішення схильні ліберали і соціалісти, до другого — консерватори»<sup>22</sup>.

Соціал-демократичним цінностям свободи, справедливості, солідарності протистоять нібито рівнозначні консервативні цінності: відповідальність, власність, нація. Рівнозначні ці цінності тому, що не має бути свободи без відповідальності, справедливості без власності, солідарності без нації

<sup>22</sup> Попович, М. (2010). *Істина. Правда. Життя. Думки небайдужої людини* (с. 51). Київ.

(хоча останнє й викликає певний сумнів: згадаймо, наприклад, гасло «Пролетарі всіх країн, єднайтеся»). Насправді ці гасла виявляються нерівнозначними, адже те, що повинно бути, є певним ідеалом, а не нормою життя. Дійсно, ми часто відповідаємо, не маючи свободи вибору, шукаємо справедливість без жодної власності, добиваємося одностайності без урахування інтересів нації. Соціал-демократи тлумачать свободу як демократичну і гуманістичну цінність. На противагу цьому, консерватори наголошують на свободі як праві на володіння власністю. Схожа колізія простежується й у витлумаченні справедливості. Якщо для соціал-демократів справедливість ґрунтується на рівності всіх людей, то для консерваторів легітимність вимоги рівності стверджується лише у межах певних соціальних груп. Аналогічно цьому солідарність для соціал-демократів визначається моральним інтересом і об'єднує рівних людей. Натомість консерватори витлумачують солідарність з огляду на інтереси власності<sup>23</sup>.

Відмінність між консерваторами і лібералами полягає не лише у тому, що перші мають більш широку і строкату соціальну підтримку, тоді як останні традиційно є партією великої буржуазії. Принципова ідеологічна розбіжність між цими правими політичними силами полягає в тому, що для лібералів головною цінністю є людина, консерватори ж надихалися ідеєю національної державної величі. Втім, ця ідея в сучасній Європі згасла і перебуває в тіні більш сильної ідеї європейськості. Європейська інтеграція означає кінець не національних суверенітетів європейських націй, не їхньої державності, а класичної національної ідеї як ідеї державної величі, могутності й непереможності. Традиційний європейський консерватизм глибоко підірваний саме інтеграційними процесами<sup>24</sup>. Зазначу, що останнім часом ейфорія від інтеграційних процесів у Європі поступово спадає. Йдеться не лише про демарш Великої Британії, але і про ситуацію з Covid-19.

Проте більш принциповим буде підкреслити певну спільність проблем, з якими зіткнулися сучасні європейські консерватори й українські можновладці на шляху до інтегрованої Європи. І ті, і ті вочевидь мають розпрощатися з національною ідеєю, орієнтуючись на європейські цінності попри їхній культурно-історичний характер.

**Євген БИСТРИЦЬКИЙ** — доктор філософських наук, провідний науковий співробітник відділу філософії культури, етики та естетики Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.  
<https://orcid.org/0000-0002-0068-9608>

### **ПРО ДИСКУРС ІДЕНТИЧНОСТЕЙ В СУЧАСНІЙ ДЕМОКРАТІЇ**

Олесь Доній, окреслюючи широку панораму українського руху за останні десятиліття, вказав на поняття «ідентичність», яке сьогодні набуло попу-

<sup>23</sup> Попович, М. (1997). *Україна: праві і ліві* (сс. 22—23). Київ: Київське братство.

<sup>24</sup> Там само, с. 65.

лярності, а також поглибленої тематизації у світовій філософії. Обрана мною тема для нашого обговорення — якраз щодо дискурсів ідентичності. Тобто різних колективних форм комунікації, в центрі яких — два основних питання. А саме: визначення такого колективу — групи чи спільноти — щодо інших, а також самовизначення кожного щодо відчуття чи усвідомлення власної приналежності до тієї чи іншої спільноти.

У контексті цього круглого столу дозволю собі два спогади, які, гадаю, стосуються моєї теми. Перший — про добу кінця 1980-х і самого початку 1990-х років, коли у Мирослава Поповича змінювалася і формувалася ідентичнісна точка зору мірою нарощування сили й потужного впливу національного Руху на суспільні зміни, що тоді відбувалися, і коли він, зрештою, став видатним громадянином України. У той час директора Інституту Володимира Шинкарука і мене, оскільки я був секретарем партбюро, викликав «на ковер товариш Кравчук» — на той час перший секретар компартії України з ідеології. (Водночас Попович, нагадаю, був тоді заступником з ідеології інститутського партбюро.) І ось нас із Шинкаруком Кравчук запитує: «Як ви допустили, що у вас в інституті працюють осередки Руху?» Не чіпатиму тут весь трагікомічний антураж ситуації — монолітну серйозність та водночас смішну для тієї доби незалежних суспільних рухів пустоту такого запитання та й усієї сцени. Шинкарук, звичайно, як дисциплінований і високоповажний партієць, волів радше утриматися, а я наважився спитати: «А що тут можна зробити? Назвіть нам підстави, на яких можна було би припинити роботу таких осередків Руху». — Йшлося, завважмо, про Рух за перебудову за його формальною назвою, тобто де-юре, на підтримку оголошеної Горбачовим перебудови. — «То що, зброєю розганяти будете?» (В цей час якраз ми переживали події в Грузії, у Тбілісі та в Прибалтиці, коли озброєні військові розганяли національні протести). І відповідь Кравчука була приблизно така: «За потреби ми будемо це робити» (тобто припиняти силою.)

Це я згадую той час, коли тараном національного руху, тобто силою повсталого національної ідентичності, через комуністичні уявлення й інститути на тлі свободи слова наполегливо пробивали собі шлях ліберальні політичні свободи. Майбутнє нашої незалежності народжувалося в розумінні єдності національно-культурної і політичної ідентичностей: незалежна Україна — демократична держава. Для спрощення викладу я буду розуміти під єдиним поняттям культурної ідентичності — етнонаціональні переживання власної приналежності і, відповідно, тотожній цьому дискурсу колективної солідарності. Очевидно, що в цьому спрощенні криються різні модальності «культурної» ідентичності, скажімо, етична солідарність, відчуття моральної відповідальності за колективне буття, що входить у складний феномен національної ідентичності як певної, реалізованої у державному утворенні, єдності культурної і політичної ідентичностей. Так само під політичною ідентичністю я матиму на увазі політичну організацію влади, зокрема, якщо ми вже згадали історичний приклад Руху, колективної сили культурної ідентичності.

Або, в термінах Арендт і Габермаса, комунікативної сили дискурсу культурної ідентичності.

Другий випадок — 2011 рік. Мене запросили московські колеги з російського Інституту філософії бути викладачем на школі молодих вчених — аспірантів із різних республік колишніх Радянського союзу, які на той час вже набули незалежності. Я зробив доповідь на тему актуальності *національної ідентичності як філософської проблеми*. Несподівано, коли я завершив, піднявся наш добрий знайомий, видатний московський філософ, етик та кантознавець, Ерик Соловйов і оголосив: «Євгене, хоч би як я тебе цінував, але ж проблеми ідентичності не існує». На що, звичайно, з місць почулося, що ні, для них є така проблема. Це також стосується того, про що я хочу сказати, а саме: в певних рамках традиційного філософського наративу в обличчі Ерика Соловйова це було, очевидно, нападом на святе святих. Або, скажу так, у межах універсальної кантівської етики (як важливого джерела модерного ліберального світогляду) питання визнання впливу якоїсь особливої національно-культурної ідентичності, а отже, її особливостей етичної звичаєвості (нім. *Sitte*), є замахом на всезагальність категоричного імперативу та напад на безумовність визнання людської гідності поза всіма національними кордонами. Навіть натяк на визнання етичного впливу культурно особливою на моральність вчинку тягне за собою всі ті складні питання, які постають перед нами сьогодні. Це, наприклад, питання історичної істини. Це також етично пов'язане з ним питання справедливості надання політичної (конституційної) переваги одній культурній ідентичності (скажімо, мовне питання) в умовах мультикультурності. Або питання історичної справедливості, наприклад, оцінювання з погляду універсальності моралі і права дій провідників та бійців ОУН.

Сьогоднішнє повстання партикулярних культурних ідентичностей наштовхується й на те, що можна назвати універсальною політичною ідентичністю сучасного світу. Йдеться про те, що гіперболізовано висловив Френсис Фукуяма в метафорі кінця історії ідеологічних конфліктів завдяки універсалізації ліберальної демократії Заходу як кінцевої форми політичного урядування.

Тепер скажу вже більш наближено до наших сьогоднішніх подій про особливості тиску такого ліберально-політичного світогляду, політичної ідеології, на «національну ідентичність». Так, кілька днів тому мені надіслали для рецензії рукопис доволі відомих авторів — українського письменника і нашого ж експерта-політолога, в якому руба ставиться питання: чому ми політично сваримося, стаємо ворогами на основі захисту різних власних етнонаціональних ідентичностей. Йдеться передусім про найбільші етнонаціональні спільноти — україно- та російськомовну. Автори ставлять хороше питання: навіщо ми ворогуємо і втрачаємо суспільну солідарність, а отже, внутрішню єдність і державну міць (суб'єктність, єдність, ідентифікацію нас всіх в єдиному державному суб'єкті) через розбіжності між політичними

уподобаннями та стратегіями, ґрунтованими на різних національно-культурних ідентичностях? Адже ми всі «за» Україну як суспільство, скажу так, узагальнюючи популярну сьогодні думку, з ліберально-демократичними цінностями. Головне, кажуть, нам треба дотримуватися таких, європейських, до речі, цінностей, як універсальні права людини, реалізувати ідеали громадянської рівності, зокрема рівності перед законом тощо. Треба бути дуже архаїчними, щоб бути не солідарними щодо ідеї демократичної рівності? І якщо таку солідарність побудувати на основі рівності й поваги до цих великих універсальних принципів, то яка різниця, якою мовою люди говорять? Головне, щоби всередині країна була солідарна, отже, і економіка зростатиме, і все інше соціальне міцнітиме. Додам, що дуже подібні за суттю підходи, які апелюють до так званої течії *глокалізації*, сьогодні поширюють наші окремі діячі в соцмережах. Згідно з ними, національно-локальне й універсальне глобальне мусять бути у певний спосіб поєднані без войовничих суперечностей. Ідеї глокалізму, народжені в оптимістичну добу повалення Берлінського муру, мали за мотивувальний приклад цивілізаційний поступ ліберально-демократичного світу та розширення кордонів фінансово-економічних взаємин вільного ринку.

З цього політико-економічного погляду національно-культурні особливості є вторинними, дополітичними, як сказав би не лише Габермас. Тобто такими, що кінцево (або в історичній перспективі) мають підпорядковуватися тому самому спільному для розвинутого світу способу політичної організації спільнот. Нам також добре відомий вислів нашого Президента: «Давайте тримати політику подалі від цього питання» — питання «яка різниця» щодо історичної пам'яті, підтриманої пам'ятниками та топонімами комуністичної доби, котрі відбивають постаті або явища, прямо або опосередковано спрямовані проти буття української нації та культури.

Справді, не так просто аргументовано відповісти на цю заманливу картину бажаного підведення особливостей тих чи тих ідентичностей під універсальні цінності, принципи й норми такої апріорі найпрогресивнішої політичної організації спільноти. Здається, політична формула знайдена: ліберально-демократична політика створює можливості для справедливого мультикультурного розвитку. У цій, «політичній», перспективі, очевидно, що питання, на яку спільну, базову культуру спадщину має орієнтуватися державна політика, є менш значущим, вторинним. Головне — вибудувати сучасну політичну ідентичність. Демократію, що в прямому перекладі є народо-владдям. Фактично, тут відбувається некритичне змішування двох способів ідентифікації спільноти і людей у спільноті — політичної і національно-культурної ідентифікацій. Втім, за всіх зусиль розчинити культурні ідентичності в найдемократичнішій політичній організації суспільства потерпають від зворотних ударів наших етнонаціональних приналежностей. Які, хоча ми їх лише уявляємо, набувають реальної, навіть фізичної сили революційних переворотів, патріотичного опору ворогу тощо з боку громадян-носіїв такої



ідентичності. Найсвіжіший приклад такого громадського супротиву — рух «*Black lives matter*», який виник у фактично зразковій країні ліберальної демократії — США. Рух, який вказує на факт, що навіть найрозвинутіша політична ідентичність не збігається з культурною самоідентифікацією громадян.

Іншими словами, ідентичність громадсько-політична або, якщо говорити ще прискіпливіше, юридично-правова, відрізняється від її культурного виміру, модальності. Кажучи «юридична», я маю на увазі, що право втілюється в життя як нормоутворювальна та правозастосовча діяльність влади, і не тільки політичної влади, а й певних інститутів національного правочинства — державних інститутів юстиції, справедливості. У ліберально-демократичному світі це означає забезпечення свободи і справедливості для всіх. У цих політичних умовах право на культурну самовизначеність, своєю чергою, трансформується в політичні і правові вимоги. Взагалі, за умови політичного вивільнення, як ми бачили в революційні періоди Руху чи наших Майданів, дискурс культурної ідентичності виходить, у прямому сенсі, на політичну сцену, стає комунікативною силою, яка впливає на зміни, тобто формування, системи права. Усе це означає, що в умовах ліберально-демократичної політики різні культурні (етнонаціональні) спільноти мають рівні права щодо визначення норм права і політики ідентичності на державному рівні. В таких дискурсах універсальні принципи сучасних ліберальних демократій наштовхуються на внутрішні суперечності культурницького характеру, які постійно відновлюються в політичних і суспільних дискусіях та остаточно не розв'язуються у вимірі правової рівності.

У цій апорії двох вимірів суспільної ідентичності перебуває сьогодні й українське суспільство. Демократія забезпечує комунікативний простір для політичного зіткнення в культурній самоідентифікації громадян різних орієнтацій, які я досить побіжно й загалом позначу як проукраїнську та проросійську. Що, гадаю, зрозуміло у світлі поточної внутрішньої політичної боротьби та в зовнішньому контексті воєнного конфлікту з Росією. Йдеться насамперед про досить вільний вибір громадянами суперечливо-різних культурно-ціннісних орієнтацій у демократичних конституційних межах державного цілого.

Тут я хотів би лише намітити шлях філософсько-теоретичного розв'язання цієї апорії ідентичностей. Така можливість відкривається, якщо ми зробимо наголос не на колективних характеристиках ідентичностей як рухах спільнот, що обстоюють власні культурні та політичні права. В умовах ліберальних свобод для всіх, хто так чи так втягнутий у дискурси ідентичностей, а отже, вимушений визначатися з ідентифікацією, варто зосередитися на здатності судження кожного. Я маю на увазі, що в сучасному світі тотальної відкритої комунікації дискурси ідентичності формуються на перетині множини голосів, висловлювань кожного учасника. Коли питання визначення власної ідентичності стає, як останніми роками і сьогодні, популярною темою масової комунікації в соціальних мережах та через ЗМІ.

Якщо дуже скоротити, йдеться про формування двох типів суджень ідентичності — суджень громадсько-політичної самоідентифікації, з одного боку, та суджень, які опираються на культурну ідентифікацію громадянина — з іншого.

Щодо громадянсько-політичної ідентичності, то вона має раціоналізований характер. Раціоналізація цього типу спирається на просте доступне положення: ми всі рівні перед законом. Оце поняття нашої рівності перед законом, перед певними нормами, раціоналізованими нормами є якраз поняттям ідентичності кожного кожному і всіх — суспільному цілому. Ідентичність — це якраз там, де ми рівні самі собі або рівні іншим. Що це за судження, що це за комунікація, на які судження вона спирається? Вона спирається на раціональні судження. Тобто норма закону встановлює, що можна робити, а що не можна. Що є суспільною реальністю, а що не є такою. Закони та інші нормативно-правові акти визначають права і обов'язки громадян. Правовий дискурс засадничо (я не беру тут до уваги процедуру самого підведення конкретного випадку під загальну норму, тобто сам судовий процес) складається із суджень підведення моїх уявлень під існуючі загальні норми. В умовах правової рівності всіх такі загальні норми здатні сприйматися як опори соціальної справедливості (англ. justice). Універсальність таких норм може ототожнюватися з уявленням про здатність права грати роль істини для суб'єктів, що конфліктують. Соціальна справедливість через право легко здатна ототожнюватися з істиною. В цьому пункті, до речі, виникає зв'язка влади і істини.

Другий тип судження, який є засадничим для дискурсу, якщо його віднести до національно-культурної ідентичності, має герменевтичний, тобто інший (згадаємо Канта) характер суджень рефлексії. Наприклад, тут йшлося про ідею України. Ідею України кінцево не визначити жодному. Її визначав Олесь Доній — і це лише одне з незліченних визначень знаходження універсального уявлення для переживання особливої культурної ідентичності. Це судження рефлексії. Я б визначив її як екзистенціальну ідею — аналогічно до ідей розуму у Канта, хоча не щодо природи, а щодо світу людини й самого існування людини. В такій інтерпретації ідея України, української ідентичності, як, до речі, і кожної культурної ідентичності, висловлюється просто як ідея буття. Це ідея буття. Буття ідентичності як кінцевого сенсу колективного і, відповідно, персонального буття тих, хто до неї належить, живе, існує в сенсах цієї свідомої чи несвідомої належності цілому.

Судження (висловлювання) завжди має екзистенціальний, тобто смислобуттєвий характер. Це значить, що люди, свідомо чи ні, належать до певної культурної ідентичності; для них бути в ідентичності — це сенс буття, це життєва цінність. І це можна продемонструвати, скажімо, в критичних, екзистенціальних, ситуаціях на вчинках тих, хто в сучасних локальних конфліктах ризикує або, навіть, жертвує життям заради обстоювання саме етнокультурної незалежності. Оце надзвичайно важливо. Саме в цьому пункті

виникає нагальне питання: як поєднати те, що раціоналізується в судженнях, які претендують на об'єктивність і всезагальність, із тим, що існує на смислбуттєвому рівні як екзистенціальні умови судження.

Висловлю це в інший спосіб. Коли ми говоримо про судження, дискурс у модальності національно-культурної ідентичності, йдеться про те, що ми орієнтуємося не лише на раціональні аргументи або судження пояснювального типу, які підводять наш досвід під загальне правило, норму, яка відбиває ту чи ту реальність. У справах культури в гру вступають екзистенціальні характеристики дії судження. Відомий висновок Канта про те, що буття не є предикатом у судженнях про реальність. Проте, коли ми говоримо про судження, які формують дискурс у модальності національно-культурної ідентичності, йдеться про те, що ми орієнтуємося не лише на раціональний вимір судження. На судження пояснення. Останні, так би мовити, реїфікують ідентичність. Реїфікують — тобто переводять її у статус реальності, яку немовби можна пояснити так само, як речі пояснюються в судженнях про зовнішню реальність. Звичайно, йдеться про соціальну реальність правових норм. Втім, вона сприймається так само, як об'єктивна реальність існування зовнішнього світу. Ми легко застосовуємо поняття закону і для права і для фізики.

Натомість у модальності культурної ідентичності в гру вступають екзистенціальні характеристики продукування нашого судження. На відміну від відомого висновку про те, що буття не є предикатом суджень про реальність, у герменевтиці висловлювань про реальність культурної ідентичності переживання сенсу буття нетематично впливає на оцінку об'єктивності (дійсності, реальності) того, про що йдеться в таких судженнях. У цьому сенсі буття стає певною частиною предиката в таких судженнях. Ми можемо спостерігати це на численних прикладах суперечок про історичну реальність, перспектива якої вибудовується залежно від неусувної культурницької позиції, культурної самоідентифікації того, хто судить. З позиції різних культурних ідентичностей про ті самі події судиться протилежно. Як, наприклад, та сама подія війни на Донбасі — агресія чи громадянська війна? Ми спостерігаємо це сьогодні не лише в протилежних оцінках історичних подій. Ми бачимо це у дискусіях, які мають справу з феноменом постправди, тобто у дискусіях про «істинну реальність», уявлену з позицій захисників тієї чи тієї культурної ідентичності. Це зіткнення ідентичностей сягає сьогодні аж рівня академічного, немовби неупередженого і «об'єктивного», істинного і справедливого судження не лише пересічних громадян, а й істориків в Україні, і не лише у нас.

Поєднання цих двох різних за особливостями ідентифікації суджень — громадсько-політичного та культурницького — у єдиному дискурсі завжди суперечливе. Вочевидь, одним зі шляхів певного подолання цієї суперечливості є максимальне прояснення апіорі нетематичного позиціонування «прибічника» тієї чи тієї культурної ідентичності. Втім, якщо ми приймаємо

тезу про екзистенціальний, буттєвий характер ідентифікуючої приналежності людини, то визначена вище суперечність не долається на комунікативному рівні дискурсу. Буття не редукується до висловлювань, хоч би як ми жертвували життям за право сказати. Тому, можливо, варто говорити в термінах дискурсивних практик, коли комунікація поєднана з реальними діями, а саме з боротьбою за владу представників, що обстоюють ту чи ту ідентичність. Тобто неунікнений в сучасних суспільствах із ліберальною політичною конфлікт культурних ідентичностей не має суто теоретико-експертного розв'язання. Він вирішується в різноманітних практиках формування нації як образу і поняття єдності політичної і культурної ідентичності. В демократичних умовах це, сподіваюся, можливо без крайніх насильницьких дій.

**Олена МІШАЛОВА** — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Криворізького державного педагогічного університету.  
<https://orcid.org/0000-0001-5469-6451>

### **НАЦІОНАЛЬНА ІДЕЯ VS НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ**

*По-перше*, сучасна Україна є однією з найдавніших європейських культурних традицій, котра бере початок у ранньому Середньовіччі — Давньоруська держава з центром у Києві (незважаючи на те, що саме слово «Україна» з'являється набагато пізніше). Українська культурна традиція є однією з найбагатших у політичному (згенерувала три політичні моделі — монархічну, республіканську, змішану), етнічному (поліетнічна з найдавніших часів і до сьогодні), релігійному (християнство, іудаїзм, іслам) та загальнокультурному (ґрунтується на цікавому поєднанні, синтезі, діалозі, а також конфлікті вищезазначених параметрів) сенсах.

*По-друге*, поняття «національна ідея» та «національна ідентичність» досить «нові», вони виникають у ХІХ столітті. На той момент українці не мали своєї національної держави, сучасні українські землі були у складі Австро-Угорської та Російської імперій. Цим зазвичай пояснюють відсутність сформованої національної ідеї та «розмитість» поняття національної ідентичності українців (що має наслідком відсутність національної єдності та монолітності). Така теза і правильна, і неправильна одночасно.

Відсутність безперервної державної традиції та власної національної держави у ХІХ—ХХ століттях, колоніальний статус українських земель у складі інших держав, звичайно, мали низку негативних наслідків (відмінний історичний досвід і пам'ять, відтік найталановитіших до центрів імперій, відсутність усталених державних інститутів тощо). Однак, перебуваючи у складі різних імперій та культурних регіонів, ми не лише здобули негативний досвід, але й успадкували досвід позитивний: досвід життя і виживання у різних цивілізаційних системах, досвід міжкультурної та міжрелігійної комунікації і взаємодії. Наприклад, формування Української греко-католицької церкви дало українцям змогу зберегти свою національну ідентичність та культурну своєрідність. Також варто згадати діяльність братств, які об'єднували

православних українців у прагненні зберегти свою релігійну і культурну ідентичність. Вони організували і фінансово утримували цілу мережу братських шкіл, провадили культурно-просвітницьку діяльність. Сучасною мовою братства XVI—XVIII століть можна назвати першими українськими неурядовими громадськими організаціями. Тому не випадково в найтяжчі роки україно-російської війни, у 2014—2015, ми могли спостерігати потужний волонтерський рух, що, на мою думку, є сучасним продовженням традиції українців єднатися у братства (вільна свідомо самоорганізація громадян задля виживання і суспільного блага). Ця традиція міститься в нашому культурному коді.

Внаслідок успадкування різного культурного досвіду ми — сучасні українці — маємо культурний та політичний вибір, тобто можемо обирати, куди нам рухатися (перед росіянами, наприклад, навіть питання вибору не стоїть; вони нічого не обирають у своїй країні).

*По-третьє*, на мою думку, саме формулювання питання «національна ідея» vs «національна ідентичність» є методологічно неправильним, заснованим на застарілому поняттєво-категоріальному апараті XIX століття, коли під поняттям «нації» розуміли перш за все етнонаціональну або мононаціональну спільноту. На сьогодні ми розглядаємо націю не лише як етнічну спільноту (котру поєднує спільність етнічного походження її членів), а більшою мірою як політичну спільноту (що засновується на спільному громадянстві незалежно від етнічного походження її членів). Тому кожен сучасний українець може поєднувати свою національну (тобто національно-політичну) ідентичність українця з ідентичністю етнічного походження (наприклад, поляк, росіянин, болгарин, німець, угорець, кримський татарин), не протиставляючи їх. Отже, ми можемо говорити про українців кримсько-татарського — угорського — польського — російського — білоруського — німецького — болгарського — грецького походження тощо. Український випадок не є унікальним, тому що такі сучасні розвинуті західні країни, як США, Канада, Великобританія, Франція також ґрунтуються на політичному розумінні нації.

Нарешті, *по-четверте*, національною ідеєю української нації має стати ідея захисту рівних прав і свобод та обов'язків вільної людини у вільній державі. Сучасний постіндустріальний інформаційний світ культурно фрагментований та мінливий, тенденція до ще більшої фрагментації буде лише посилюватися з часом. Цей процес дуже змістовно описує Елвін Тофлер у книзі «Третя хвиля» (1980). Тофлер наголошує, що сучасні політичні системи, структури державного апарату, принципи політичного лідерства та ідеології не працюють. Вони не працюють не тому, що погані, а тому, що безнадійно застаріли й не відповідають сучасним запитам розвинутого суспільства (він називає їх експонатами політичного музею). Симптоматично, що за рік до цього Жан-Франсуа Ліотар у праці «Стан постмодерну» (1979) також говорить про «недовіру до “великих нарративів”» (ідеології — це теж «великі нарративи»).

Який вихід із такої ситуації? На мою думку, відповідь на це питання може дати інший сучасний американський мислитель — Френсис Фукуяма, який пропонує поняття «світоглядної ідентичності», що означає «бути нацією, яку об'єднують певні переконання», а не етнічна спільність, раса, релігія тощо. Він активно осмислює й аналізує ситуацію США як «культурно неоднорідної демократії, яка хоче вижити»<sup>25</sup>.

Тож, на моє глибоке переконання, єдиним ефективним чинником об'єднання культурно неоднорідних суспільств у сучасному світі й на майбутнє може стати ідея захисту і поваги до прав та свобод людини.

**Володимир КУЗНЄЦОВ** — доктор філософських наук, головний науковий співробітник відділу логіки та методології науки Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.  
<http://orcid.org/0000-0002-8193-8548>

#### **НОТАТКИ СТОСОВНО СТАНУ ТА ДЕЯКИХ ЗАВДАНЬ ФІЛОСОФІЇ НАУКИ В УКРАЇНІ**

Почну з посилання на статтю пана Вадима Локтева<sup>26</sup>, яка свідчить про відверто байдуже ставлення держави в особі її попередніх та сучасних керівників до Національної академії наук України. Згідно зі Статутом Академії, її місією є здобуття нового знання про наявні матеріальні та умовні реалії, що досліджують її інститути, — від математичних і мовних, хімічних і біологічних аж до правових та історичних об'єктів, явищ, подій, станів, процесів тощо. Стандартною формою подання здобутих знань є оприлюднення наукових текстів, тобто тез, статей, збірок праць, матеріалів конференцій, монографій та підручників. Відсутність розуміння науки та адекватної інформації про специфіку дослідницької праці не дає можливості пересічному громадянину або державному діячу зрозуміти та оцінити зміст, значення, новизну та перспективи практичного застосування нових знань, які містяться у текстах. Наслідком є ототожнення текстів із папірцями та, на жаль, поширене у владних колах тлумачення академічної науки як коштовного та некорисного для держави виробництва папірців.

Якщо у суспільній свідомості панує таке спотворене уявлення про науку, то на яке розуміння філософії науки можна розраховувати? Вона теж продукує тексти, метою та змістом яких має бути продукування нового (мета)знання про науку. Вважаючи, що наука виробляє знання про будь-що, що потрапляє в її поле зору, тексти з філософії науки мають містити узагальнене та обґрунтоване метазнання про сучасне наукове знання: його організацію, типи, будову та складники, властивості, функції, розвиток, умови виникнення, потрібні ресурси та чинники прогресу, взаємозв'язок та взаємозалежність

<sup>25</sup> Див.: Ф. Фукуяма «Ідентичність. Потреба в гідності й політика скривдженості».

<sup>26</sup> Локтев, В. (2021). Чи має фундаментальна наука належний статус в Україні? *Вісник Національної академії наук України*, 6, 50—56.

його окремих систем тощо. Тобто філософія науки продукує, з погляду можновладців та платників податків, папірці про папірці.

Порівнюючи стан та долю української науки та філософії науки, потрібно згадати, чому радянська держава підтримувала майже весь спектр наук. Природничі науки розвивалися переважно заради використання здобутих ними знань для виробництва зброї воєнно-промисловим комплексом Радянського Союзу<sup>27</sup>. Це певною мірою пояснює помітне відставання вітчизняних наук про людину від світового рівня, а також біологічних та медичних наук — від фізико-хімічних наук про природу<sup>28</sup>. Соціальні й гуманітарні науки підтримувалися лише як знаряддя комуністичної апологетики та ідеологічної індоктринації. Найбільш важливими з них вважалися науковий комунізм, науковий атеїзм та історія КПРС, що потерпала багато «поворотів».

У радянську добу формою існування філософії науки були так звані філософські питання сучасного природознавства, що лише побіжно згадувалися в курсі марксистсько-ленінської філософії та досліджувалися у відділі філософських питань сучасного природознавства Інституту філософії АН УРСР та поодинокими особами на кафедрах філософії університетів. Створення цього відділу було зумовлено суто ідеологічними вимогами, а філософські питання природознавства трактувалися як засіб підтвердження принципів діалектико-матеріалістичного світогляду та знаряддя його удосконалення на ґрунті новітніх досягнень природничих наук. З погляду філософів із діаспори, праці з цих питань відрізнялися у кращій бік на тлі інших напрямів філософської думки<sup>29</sup>.

«Теоретичним» підґрунтям розроблення філософських питань науки слугували ленінська декларація про необхідність укріплення союзу науковців і філософів<sup>30</sup> та періодичні згадування про неї у рішеннях та постановках партійних органів. Організаційними формами цього союзу були спільні конференції та праці, методологічні семінари в інститутах за супроводом Інституту філософії. Особливо ці форми активізувалися у часи перебудови. Проте не дивно, що з забороною КПРС та її бойового загону Компартії України зникли і ці форми «ідеологічного» примусу. Участь більшості науковців у цьому уявному союзі була умовно «добровільною», хоча завжди були дослідники, які цікавилися філософським усвідомленням сучасного рівня науки.

<sup>27</sup> Головкин, В. (2003). Воєнно-промисловий комплекс (ВПК). В: *Енциклопедія історії України*, т. 1: А—В. Київ: Наукова думка. Одержано з: [http://www.history.org.ua/?termin=Voienno\\_promyslovyj\\_kompleks](http://www.history.org.ua/?termin=Voienno_promyslovyj_kompleks)

<sup>28</sup> Габович, А., Кузнецов, В. (2008). Украинская наука в свете сравнительного наукометрического анализа. В: *Тексты докладов III Всероссийского социологического конгресса*. Одержано з: [http://www.isras.ru/publications\\_bank/1227949926.pdf](http://www.isras.ru/publications_bank/1227949926.pdf)

<sup>29</sup> Витвицький, Б. (1984). *Філософія, політика та політика у філософії (Огляд Філософської думки за 1970—1979 роки). Сучасність, липень—серпень*. Ч. 7—8. (с. 211). Одержано з: <https://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/3180/file.pdf>

<sup>30</sup> Ленін, В. (1974). Про значення воєвничого матеріалізму. В: *Повне зібр. тв.* (т. 45, с. 25). Київ: Політвидав України.

У далекому 1994 році на Європейській конференції з історії науки я поставив питання не про сучасний статус науки, як пан Локтев у 2021 році, а про майбутній статус філософії науки у незалежній Україні<sup>31</sup>. Сьогоднішня підтримало мій песимізм стосовно її долі. Зокрема, філософським питанням природознавства не знайшлося місця в ювілейних числах «Філософської думки»<sup>32</sup>, що підсумовували доробки Інституту філософії з часу його заснування. За пару років був ліквідований і відділ.

Виникає питання, як стимулювати оживлення та культивування природного інтересу до філософії науки з боку науковців та студентів? Про її важливість свідчить постійне намагання творців науки до філософського усвідомлення природи науки та їхнього шляху до зроблених ними відкриттів, а також кореляція між рівнями розвитку науки та філософії науки у провідних країнах світу. Невипадково курси з філософії науки читають у майже всіх ключових університетах. Під впливом прогресу сучасної науки виникають і пропозиції про необхідність переосмислення їхнього змісту та принципів положень<sup>33</sup>.

Якою мірою наявні курси та запропоновані зміни до них пасують до українських умов? На жаль, більшість пострадянських книг/підручників/посібників із філософії науки переважно зорієнтована на контингент, який складається з філософів, та мало пристосована для її викладання студентам природничих, суспільних та гуманітарних спеціальностей.

Спілкування з багатьма випускниками українських вишів та відомими у світі представниками природничих наук демонструє їхнє нігілістичне ставлення до філософії взагалі, точніше до прослуханої ними інформації про неї під час навчання в університетах та/або підготовки до кандидатського іспиту з філософії. У цього «упередження» є багато відомих учасникам круглого столу причин, на яких я не буду зупинятися.

На мою думку, є певний шлях подолання цього нігілізму. Він полягає у кроках із розвитку та викладання для нефілософів як загальної філософії науки, так і науково-центрованих філософій науки. Прикладами останніх є філософія математики, філософія біології, філософія економіки, філософія психології тощо. Відповідні курси були б ефективним знаряддям формування свідомого, вільного, а не примусового ставлення до філософії та філософської рефлексії з боку нефілософів. Але постає наступне питання: як викладати ці курси? Для відповіді на нього бажано виокремити широке та вузьке розуміння предметної галузі філософії науки.

<sup>31</sup> Kuznetsov, V. (1998). Ex-Soviet philosophy of science and its teaching. Totalitarian past and uncertain future. In: *Science, Philosophie et Histoire des Sciences en Europe* (pp. 78–81). Paris: European Communities. Одержано з: [https://www.academia.edu/50801465/Ex\\_Soviet\\_philosophy\\_of\\_science\\_and\\_its\\_teaching\\_Totalitarian\\_past\\_and\\_uncertain\\_future](https://www.academia.edu/50801465/Ex_Soviet_philosophy_of_science_and_its_teaching_Totalitarian_past_and_uncertain_future)

<sup>32</sup> Інститут філософії — 70 років (2016). *Філософська думка*, 6.

<sup>33</sup> Див., наприклад: Agazzi, E. (2012). Rethinking philosophy of science today. *Journal of Philosophical Research, Supplement*, 37, 85–101.



Широке розуміння типове для більшості як західних, так і пострадянських її тлумачень. Воно полягає в інтерпретації філософії науки як науки про науку. До речі, його дотримуються й провідні українські фахівці<sup>34</sup>. Проте це розуміння не враховує, що науку, крім філософії науки, досліджує ще купа інших метанаук. Сюди входять наукознавство, історія науки, історіографія науки, аксіологія науки, соціологія науки, психологія науки, лінгвістика науки, економіка науки, етика науки, наукометрика, менеджмент/управління наукою, педагогіка/дидактика науки, культурологічні штудії науки, прагматика науки, прогностика науки тощо.

Згідно з вузьким розумінням, філософію науки доцільно розглядати як дослідження засобів та механізмів отримання нового наукового знання, тобто вона має бути центрованою щодо традиційної епістемологічної проблематики. До речі, її результати можуть сприяти модерному філософському розумінню такої форми пізнання, як теорії. Базисним предметом дослідження має стати конкретна наукова теорія як необхідний та складний інструмент здобуття нових знань, який удосконалюється в процесі цього здобуття<sup>35</sup>. На цій основі відкриваються можливості більш обґрунтованого вирішення традиційних та новітніх проблем філософії науки. Не буде перебільшенням стверджувати, що уявлення про наукову теорію, яких дотримується філософ науки, визначають його бачення філософії науки, її будови, завдань, можливостей та перспектив. Варто також додати, що метазнання про наукові теорії як найвищу форму наукового пізнання, закладають міцний фундамент для інших метанаук про науку тією мірою, якою вони розглядають її як соціальний інститут породження нового знання. Як свідчить мій досвід викладання філософії фізики для магістрів з фізики НаУКМА, формування у них свідомого розуміння будови, складників, функцій, закономірностей та варіантів розвитку наукових теорій забезпечує магістрам можливість самостійно та критично опанувати історію та сучасні напрями світової філософії науки.

Наприкінці декілька слів про актуальні завдання філософії науки на українських теренах. Це вихід з-під впливу радянської та російської філософії науки та активне долучення до сучасної світової філософії науки; реанімація справжнього союзу з представниками конкретних наук (спільні конференції, семінари, праці тощо); поглиблення зв'язків з університетами через розробку та читання спецкурсів із сучасної філософії науки, адаптованих до спеціалізацій студентів; розширення в Інституті філософії аспірантури та докторантури з сучасної філософії сучасної науки; більш активне до-

<sup>34</sup> Див., наприклад: Лук'янець, В. (2003). Філософія науки. В: *Енциклопедичний філософський словник* (с. 689—690). Київ: Абрис; Добронравова, І., Мельник, В. (s.a.). Наука філософія. В: *Енциклопедія сучасної України*. Одержано з: [http://esu.com.ua/search\\_articles.php?id=70607](http://esu.com.ua/search_articles.php?id=70607)

<sup>35</sup> Kuznetsov, V. (2021). Modified structure-nominative reconstruction of practical physical theories as a frame for the philosophy of physics. В: *Епістемологічні дослідження в філософії, соціальних і політичних науках*, 2021, 4, 1. [у друці].

лучення до Вищої школи філософії університетських викладачів не лише філософських курсів.

**Наталія ВЯТКІНА** — кандидат філософських наук,  
старший науковий співробітник відділу логіки і методології науки  
Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.  
<https://orcid.org/0000-0003-4839-1146>

### **«ВІЧНІ» ФІЛОСОФСЬКІ ПИТАННЯ, АКАДЕМІЧНА СВОБОДА І ПРОГРЕС**

Кожна важлива та суспільно значуща дата вимагає підбиття підсумків в усіх галузях діяльності, а отже, й у філософії, якщо її розглядати як інституційну наукову діяльність, індивідуальну й колективну.

Цей виступ має потрійну мету. По-перше, розглянути розвиток філософії через «вічні питання», які філософія перед собою ставила; по-друге, проаналізувати поняття саме розвитку і пов'язаного з ним поняття прогресу, і як ці обидва поняття стосуються філософії; і по-третє, прив'язати процес підбиття підсумків розвитку (якщо він відбувається) до обов'язковості досягнень і передбачити майбутні війни показників досягнень і результатів до академічної свободи.

**«Вічні» питання.** На обговорення цих проблем мене надихнули нещодавні публікації Криса Делі<sup>36</sup>, професора філософії Манчестерського університету, у відомому інтернет-журналі «Аеон», що його видає невтомний Nigel Warburton, і деякі інші публікації. Йдеться про те, що філософія має завдовжки 2500-літню історію і велику кількість проблем. Серед них є глобальні, як-от: Чи існує свобода волі? Чи існує зовнішній світ? Чи існує Бог? А також є такі, що потребують аналізу й визначення. Це такі питання, як: Що робить речення істинним? Що робить вчинок справедливим? Що таке причинний зв'язок? Що таке людина?

Це лише декілька проблем, а їх, як ми знаємо, набагато більше. На їхнє вирішення витрачені століття. І з жодної проблеми не існує задовільного розв'язання. Філософія постає як безліч аргументів без кінця. І все це завершується новими прикладами нерозв'язності тієї чи іншої проблеми. З цим важко сперечатися, бо інакше воно призведе до нового витка аргументації за і проти.

Постають запитання: чому філософські проблеми протистоять вирішенню? Як правильно оцінювати ефективність і розвиток філософії, її поступ як наукової галузі? Чим вимірювати цей поступ? І чи варто це робити?

Хтось мудрий сказав, що, наполягаючи на практичній корисності наук і дисциплін, ми забуваємо про те, що творче будівництво починається з відмови від практичної корисності.

<sup>36</sup> Daly, C. (2021). Philosophy's lack of progress. In: *Aeon / History of ideas Knowledge Thinkers and theories*, 11 June 2021.

Але скільки я пам'ятаю, кожна зміна влади і ті, хто при владі, завжди починали з того, що цікавилися: «А чим там займаються наші філософи, наскільки ефективно витрачають бюджетні (наші, народні, суспільні тощо) кошти, яка практична користь від їхніх досліджень? З часів панування марксизму-ленінізму у свідомості цих людей закарбувалося «практика — критерій істини» і далі цього гасла, засвоєного з університетських куцих курсів, думка не просунулася відтоді й навіки.

На захист філософії у всіх її розгалуженнях мушу сказати, що сучасний її стан є дуже розмаїтим, із безліччю міждисциплінарних і трансдисциплінарних галузей досліджень — від застосування філософії у дослідженнях і побудовах штучного інтелекту до нейронауки всіх рівнів, економіки — поведінкової, учасницької, креативної, етики цифрової епохи, когнітології та безлічі інших. І, що важливо, зберігаються напрями досліджень філософії — історії філософії, онтології і метафізики (традиційної й аналітичної), філософської антропології, соціальної філософії, гносеології, епістемології, логіки у всіх її класичних і сучасних розділах. І це ще, звісно, не весь перелік.

Але на цьому раціональний оптимізм і закінчується. Бо оцінити рівень і розвиток філософії на сучасному етапі виявляється неможливим. І це проблема не лише нашої країни. Навіть у так званих благополучних країнах рівень розвитку філософії важко оцінити. Ані кількість випущених монографій та статей, ані масштаб і частота проведених конференцій не дають уявлення про результати діяльності всіх дослідницьких сил філософської галузі планети. Філософія демонструє зростаючу винахідливість без якогось консенсусу, як вважає Крис Делі. Звісно, для прогресу консенсус не такий уже потрібний. Але ступінь досягнення, наявність певного консенсусу (або його відсутність) могли б стати одним із показників досягнутого прогресу.

А чи існує цей самий прогрес у філософії? Ухиляючись від чіткої прямої відповіді, можна відповісти, що так, до певної міри. Кажуть, що до Гегеля все йшло доволі чітко й визначено, аж до кульмінації розвитку абсолютного ідеалізму. Але потім, як реакція на систему Гегеля, філософія розпалася на безліч напрямів і течій. А втім, якщо ти не гегельянець, ти мусиш пояснити, чому, бо Гегель і досі залишається подразником і розділовою межею поміж філософами. Це, звісно, сказано трохи жартома.

Але це є характерною ознакою філософії будь-якого напрямку — у вирішенні сьогоденних проблем з'ясовувати свої стосунки і визначати позицію, спираючись на минулі філософські системи, знаходячи відповідь у минулому, перебуваючи з минулим у діалозі через тексти, їх переклад і тлумачення.

Питання про розвиток і прогрес і пов'язані з ними ідеї змагальності не є новими в історії людства. Але особливого імпульсу вони набули після закінчення Другої світової війни, коли треба було відбудовувати міста і промисловість, відновлювати університети і школи, одним словом — будувати економіку заново. На той час це був єдиний спосіб протидії стагнації й хаосу. Але одним своїм визначенням і поділом країн на розвинені й недорозвинені

(країни третього світу), міжнародні організації закріпили нерівність держав і громадян, загальмувавши їхній розвиток. Скільки шкоди заподіяла некрітично сприйнята ідея розвитку і прогресу в повоєнному житті людства, можна дізнатися зі «Словника з розвитку» під редакцією Вольфганга Сакса<sup>37</sup>. А тут можна лише зауважити, що вимірювання показників розвитку в будь-яких галузях науки може здійснюватися з дуже багатьма застереженнями і конвенціями щодо процедур вимірювання.

Інакше, чим можна виміряти ефективність тристорінкової статті одного з найвідоміших філософів сучасності Едмунда Гетье (1927—2021) «Чи є знанням обґрунтоване та істинне переконання?», опублікованої 1963 року? Цій статті (а окрім неї Гетье надрукував ще два матеріали за все життя) на її 50-ліття Фред Дрецке присвятив аналітичний панегірик, назвавши її «золотою» річницею видатної праці Едмунда Гетье<sup>38</sup>.

Якщо вимірювати показники впливу посторінково, тоді ця тристорінкова стаття входить до найвпливовіших філософських есеїв ХХ століття, за показником як передруків, так і цитувань і дискусій, що досі не припиняються. Отже, гонитва за індексами різних штибів, за кількісними показниками публікацій і цитувань одразу перетворюється на марне витрачання зусиль, грошей і нервів. І про це вже більше десятиліття йдеться у дискусіях західних колег-гуманитаріїв, які беруть під сумнів і відповідні індекси, і саму систему реєг-review, коли експерти відмовляють у публікаціях якісним матеріалам.

Одним-єдиним запитанням, формулюванням проблеми Гетье продемонстрував усьому світові (ненавмисне), що вміння ставити запитання є чи не головним показником ефективності і професійного рівня у філософії. А майже вся історія розвитку філософії свідчить, що саме дискусія, діалог, обговорення проблем, які хвилюють людей, громаду, спільноту, є найбільш цінним її проявом, що філософські проблеми не є пустою грою слів.

Порівняння з наукою майже завжди не на користь філософії. Починаючи з оцінок філософських теорій, точності їхніх прогнозів, перевірюваності результатів, ролі інтуїції, джерела якої не завжди відомі. Наукові дані не вирішують суто філософських проблем, але на них варто спиратися й використовувати.

І вже зовсім безпідставно, але з упертою впевненістю, можна стверджувати, що філософські проблеми є набагато складнішими, ніж наукові, і потребують набагато потужніших зусиль і більших коштів для свого вирішення. Бо філософські проблеми, вправно сформульовані, здатні тримати традицію, тяглість, культуру дискусії, витягати із забуття аналогії сучасних подій, що про них суспільство часами воліє забувати, застосовувати інтелектуальну логічну техніку аргументації.

<sup>37</sup> Sachs, W. (2010). *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*. S.l.: Zed Books.

<sup>38</sup> Dretske, F. (2015) *Gettier and justified true belief: 50 years on*. Retrieved from: <https://www.philosophersmag.com/essays/10-gettier-and-justified-true-belief-50-years-on>

Але є одне «але». Для того, щоб це відбувалося, суспільство має дотримуватися принципів академічної свободи, того, що Сергій Пролеєв у своєму інтерв'ю інтернет-виданню «Nuxley» назвав «автономією розуму». На мою думку, це стосується не тільки відсутності обмежень на теми досліджень, можливостей викладати і публікувати свою думку відкрито, а й відсутності змушення відповідати показникам, які дослідник вважає безглуздими і такими, що обмежують його час і право на дослідження.

І якщо суспільство хоче тримати руку на пульсі глобальних проблем і шляхів їхнього вирішення, воно мусить замислитись, як навчати, ретельно готувати і шанувати тих, хто тримає високий рівень дискусії, здатен вести діалог з усіма верствами суспільства і не обслуговує окремі політичні сили, невігластво яких може поставити державу разом і з цією силою на межу катастрофи.

Не забуваймо, що «суперечності, що виникають під час дискусій, уособлюють собою не стільки конфлікт різних видів досвіду, скільки позиції влади всередині однієї соціальної структури, що ототожнила себе з тими чи іншими можливими інтерпретаціями догматизованої традиційної істини»<sup>39</sup>.

Дослідження, наративи різного роду, традиції, події минулого й сьогодення, комунікації реальні й віртуальні дають поживу філософській уяві, створюють задоволення й інтелектуальний привілей бути філософом (усіх гендерів), бути самим собою.

**Віталій НЕЧИПОРЕНКО** — кандидат філософських наук, старший науковий співробітник відділу соціальної філософії Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.  
<https://orcid.org/0000-0003-0198-5289>

### **ЯКА ДЕРЖАВА ПОТРІБНА УКРАЇНІ: СЕРВІСНА, СОЦІАЛЬНА, ПРАВОВА?**

Ерик Гобсбаум у книзі «Коротка історія XX віку, 1914—1991» орієнтувався на дві дати — початок світової війни в 1914 році та крах комунізму (на жаль, тільки європейського) в 1991 році. Один із цвяхів у його труну забила Україна, 24 серпня 1991 року, коли Верховна Рада України ухвалила історичний документ — Акт проголошення незалежності України. У вищевказаній книзі Гобсбаум цитує італійського історика Лео Валіані: «(XX) століття продемонструвало ефемерність ідеалів справедливості та рівності, однак також і те, що в разі збереження свободи завжди можна почати спочатку...»<sup>40</sup> Українці обрали свободу, щоби почати будувати свою державу і своє суспільство спочатку. Звичайно, історичні процеси такого масштабу не починаються й не закінчуються в момент, але доволі символічно, що у відліку, запропонованому

<sup>39</sup> Мангайм, К. (2008). *Ідеологія та утопія*. Пер. з нім.: В. Швед (с. 16). Київ: Дух і літера.

<sup>40</sup> Гобсбаум, Е. (2001). *Вік екстремізму. Коротка історія XX віку. 1914—1991*. Пер. з англ.: О. Мокровольський. Київ: ВД «Альтернативи».

відомим істориком, незалежність України починається на зламі століть і належить більше часу прийдешньому.

Ми позбувалися однієї з найжорстокіших держав минулого — *агресивної* до цивілізації, жадібної до тотальної власності, найстрашнішої в духовному та фізичному насильстві до власних і чужих громадян. Сьогодні багато говорилося про втрати і здобутки нашої незалежності і свободи, але, без сумніву, руйнація старої і побудова нової держави — найбільше досягнення і найбільша проблема нашої країни. Акт проголошення незалежності України і ухвалення нової Конституції заклали фундамент для розбудови модерної держави і модерного суспільства в їхньому первинному сенсі (а не перекрученому більшовицькому, в якому держава поглинула суспільство). Держави, яка обмежена правом і суспільними інтересами, а не волею правителя(-лів). «Коротке» ХХ століття продемонструвало боротьбу конкуруючих образів держав: класичні ліберальні набували ознак демократичних республік, монархії перетворювалися на соціальні держави, в деяких прижився державний капіталізм радянського зразка. Згодом розвиток постіндустріального господарства стимулював появу «держави загального добробуту», а її надмірне зростання породило ідею «мінімальної держави» лібертаріанства. Крах радянського режиму на певний час породив ейфорію «кінця історії», однак ліберально-демократичними державами країни Східної Європи (за винятком Балтійських) так і не стали, Україна поки не виняток. На якому ж етапі розбудови держави ми перебуваємо нині?

Якщо розглядати політично «нейтрально» — на етапі розбудови «сервісної держави». Активно Україна почала розвивати державні послуги після успіхів у цій сфері Грузії часів Саакашвілі, особливо у сфері адміністративних послуг. Багато хто пам'ятає, якою проблемою ще років 10—15 тому було отримання закордонного паспорта: черги в РАГСі із напівлегальними списками, посередники, які пропонували «пришвидшення справи», біганина за довідками від державних органів тощо. Згодом було ухвалено Закон України «Про адміністративні послуги»<sup>41</sup>, який, з одного боку, виглядав прогресивно, оскільки впорядковував цю сферу й робив її зручнішою для громадян, з іншого — цілком вписувався в тогочасну стратегію авторитарної влади — заробляти якомога більше на населенні, адже дотичні до надання послуг громадянам могли створювати приватні фірми, бенефіціарами яких були б наближені до влади люди.

Проте після Революції Гідності сервісна діяльність держави не знизилася, а лише зростала; з'явилися спеціальні Центри надання адміністративних послуг, метою яких проголошувалася зручність для громадян, прогнозованість результату та відсутність корупційних ризиків. Проте сервісна політика держави перебувала на периферії суспільної думки з огляду на активну фазу російської агресії та загальної стурбованості економічними проблемами

---

<sup>41</sup> Закон України «Про адміністративні послуги» (від 06.09.2012 № 5203—VI).

на фоні невдач антикорупційних реформ. Саме ці чинники і сприяли приходу до влади популістів на чолі з В. Зеленським, виконавцем ролі президента у популярному комедійному серіалі «Слуга народу».

Попри всі політичні недоліки та вади чинна нині влада йде у фарватері розбудови послуг суспільству, вона навіть називає себе «слуга народу» (англ. servant of the people. Однокорінне слово до «сервант» — «сервіс», service). І не просто називає, але й активно просуває ідеологію публічних та державних послуг населенню як сенсу свого існування. Президент постійно пропагує «державу в смартфоні» в різних її проявах, його політична сила активно протиставляє себе попередній бюрократії, байдужої до потреб людей. До речі, не тільки президент активно рекламує сервісну політику держави, мер Києва теж наслідуює його в розвитку сервісної програми «Київ цифровий».

Економіка послуг — прямий наслідок розвитку постіндустріального суспільства, і цей факт потрібно тверезо оцінювати, а не політизувати, як це роблять «критики неолібералізму». Зменшення частки промисловості в господарствах розвинутих країн здебільшого говорить про їхні успіхи в економіці, а не про «всесвітню змову фінансового капіталу». Один із піонерів високих стандартів публічних та державних сервісів — Велика Британія — активно позбавлялася старих індустріальних підприємств у державній власності упродовж 1980—1990-х років, але все ще залишається п'ятою за обсягом економікою світу. Саме завдяки економіці послуг, яку супроводжує неупинний прогрес державних служб.

Спочатку в Британії, потім у США в державній політиці почали впроваджувати технології (дизайн послуг) NPM — New public management, підходи, які мали на меті і скорочення державних видатків на бюрократію, і орієнтацію на тих, хто отримує послуги від держави (від освітніх та медичних до адміністративних). Принципами сервісної держави визначалися такі: *пріоритет людини (Human-centred)*, *співпраця з громадянами (Collaborative)*, *повторюваність, врахування досвіду (Iterative)*. Визначення терміна *public service (публічні послуги)* саме по собі теж не надто складне: 1) діяльність з постачання товару (наприклад, електроенергії чи газу) або послуги (наприклад, транспортування) членам громади; 2) послуга, що надається в інтересах суспільства; 3) державне працевлаштування і державна служба (*civil service*)<sup>42</sup>.

Що не так із вітчизняною версією сервісної держави? Для прояснення суті негараздів із цією проблемою варто застосувати *метафору будівлі*: фундаментом є міцна правова держава, стіни і дах уособлюють соціальну сутність сучасних держав, які регулюють економічне й соціальне життя соціуму, а оздоблення та всіляка інфраструктура будинку (електрика, водогін, опалення тощо) — це вже сервісна держава. Тож коли у будівлі міцні фундамент, стіни і дах, вона легко пристосовується до «косметичного ремонту», поклика-

<sup>42</sup> Early service design and theory. In: *Wikipedia*. Retrieved from: [https://en.wikipedia.org/wiki/Service\\_design#Early\\_service\\_design\\_and\\_theory](https://en.wikipedia.org/wiki/Service_design#Early_service_design_and_theory)

ного осучаснити дім та зробити його більш затишним та ефективним. Однак спроба зробити це з будинком із слабкими фундаментом та стінами, із дахом, що протікає, матиме протилежний ефект.

Сервісна політика сучасних ліберально-демократичних держав — це певне пристосування до реалій постіндустріального суспільства, в якому високі вимоги до сфери послуг поширюються й на державу. І оскільки ліберально-демократична держава — «приручений Левіафан»<sup>43</sup>, сервісна політика формується виключно в інтересах суспільства, а не для зиску бюрократії чи владарів. Дещо інша ситуація в пострадянських країнах, де спостерігається тенденція маскування сервісною політикою недоліків у виконанні базових функцій держави (підтримання правопорядку, судочинства тощо). Так, впровадження «сервісу» та «комфортні камери» в слідчих ізоляторах жодним чином не покращать погану роботу досудового слідства, яке може тривати роками й закінчитися безрезультатно. Так само сервіс «суд у смартфоні» не замінить судову реформу, не скасує корумпованість судової системи та інші її вади.

*Надмірна демократизація* впливу на поточну політику через сервіси електронної демократії без добре налаштованої професійної державної служби може дедалі більше заганяти нас у популістську систему, яка завжди несе загрозу авторитаризму. Так, популярний нині сервіс електронного урядування «Громадський бюджет» — прекрасна можливість громад визначати актуальні потреби, але експертне та фахове оцінювання державних і муніципальних фінансів — насамперед відповідальність влади. Як показує вітчизняний досвід, обивателі охочіше проголосують за парк розваг, аніж за спеціалізовану лікарню. Не менш поширений сервіс «Громадянські петиції» — теж гарний інструмент, але виключно петиції не позбавлять вад пострадянської політики непотизму та кумівства. Ще більшу небезпеку не до кінця сформованому громадянському суспільству становить ідея впровадження онлайн-виборів: величезний ризик фальсифікацій переважає наразі зручність та швидкість процедур.

*Надмірна, нав'язлива орієнтація на зручність, легкість та задоволення від отримання публічних (державних послуг)*<sup>44</sup>. Ця орієнтація дуже суперечлива: то політична влада обіцяє лібертаріанський підхід до держави, зобов'язуючись зменшити податковий тиск для бізнесу та впровадити антикорупційні електронні сервіси, то обіцяє населенню «вдвічі зменшити комунальні тарифи», тобто застосовує гасла «соціальної держави». Головне у публічних послугах — не сама зручність, а *націленість на суспільне благо* або на підтримання враз-

<sup>43</sup> Acemoglu, D., Robinson, J. (2019). *Narrow Corridor: States, Societies, and the Fate of Liberty*. N.Y.: Penguin Press.

<sup>44</sup> Нещодавно був інцидент в аеропорту Києва, коли «слуга народу» М. Тищенко затримав відліт літака через бажання знімати відео свого відльоту. Це яскравий приклад збоченої «сервісної свідомості» багатія і політика: все ніби існує для його зручності, тому дотримання правил необов'язкове.



ливих груп населення. Зручність високо цінується багатими, але суспільство процвітає, якщо більшість людей відчуває справедливість, солідарність, захищеність та позитивні перспективи в майбутньому. Розвинене громадянське суспільство, яке контролює державу, отримує від неї публічні послуги, які посилюють і вдосконалюють базові функції держави. Тому наше завдання, як інтелектуальної частини громадянського суспільства, полягає в проясненні прогресивної ролі сервісної держави, але поряд із завданням охорони наших прав та свобод, які не можна обміняти ані на які швидкоплинні «зручності». Незалежна Україна постала на зламі століть і варто боротися за те, щоб політики не повернули нас у минуле століття «крайнощів та екстремізмів», щоби наша держава справді була на службі нашого суспільства.