

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

КОРЕЛЯЦІЯ КУЛЬТУРИ І ЦИВІЛІЗАЦІЇ В СТАНОВЛЕННІ УКРАЇНСЬКОЇ МОДЕРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Анатолій Єрмоленко

Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України

Розглянуто на основі сучасних досліджень взаємозв'язку культури і цивілізації питання взаємодії культурних і цивілізаційних чинників становлення української модерної ідентичності. Показано відносну незалежність і спорідненість концептів “культура” і “цивілізація”. Обґрунтовано примат універсалістських морально-етичних належностей щодо партикулярних етосів, які спираються на самоочевидності життєвого світу. На основі такого підходу піддано критиці схематизм парадигми “зіткнення культур” С. Гантінгтона. Цивілізаційний вибір тематизовано відповідно до модернізаційних процесів українського суспільства у площині соціальної та системної інтеграцій, отже, як творення модерних форм суспільної консолідації та ідентичності.

Цивілізаційний вибір українського суспільства – це не вибір між так званою слов'янсько-православно-християнською та західноєвропейською цивілізаціями, це вибір між регресією і модернізацією, між домодерними цивілізаційними формами, що проявилися в радянських (пострадянських) інституціях, і цивілізаційними формами, які реалізуються в сучасних інституціях деліберативної демократії.

Ключові слова: етос, життєсвіт, соціальна та системна інтеграції, культура, модерна ідентичність.

Підписавши Угоду про асоціацію з Європейським Союзом, наша влада фактично зробила цивілізаційний вибір, вибір до європейської ціннісно-нормативної системи, до правових та морально-етичних норм. Проте ще раніше, на Майдані, цей вибір зробили наші громадяни, поваливши злочинний режим, який намагався узяти курс на протилежні цінності. А чи зробили так само цей вибір усі українці? Чи мають вони взагалі робити цей вибір, і що це за вибір, вибір між чим і чим, у який спосіб це можуть зробити? І це не риторичні запитання. Згадаймо, Революція Гідності розпочалася як захист євровибору.

Проте зазначу, що не варто поділяти Майдан на Євромайдан і Майдан як Революцію Гідності. Майдан із самого початку слід розглядати як Революцію Гідності. Адже люди спершу вийшли з протестом не так тому, що захищали євровибір (хоча й це вкрай важливо), а насамперед тому, що влада, попри постійні обіцянки підписати Асоціацію з Євросоюзом, розвернулася на 180 градусів стосовно свого первинного рішення, нехтуючи думкою і вимогами свого народу, цинічно

демонструючи, що народ – ніщо, тим самим зневажаючи його. Це насамперед і обурило громадян, які не хотіли бути об'єктом у політичній грі, а прагнули бути суб'єктом вибору.

Проте слід зазначити, що цей вибір не є таким однозначним і очевидним, і навіть деякі науковці вважають, що сьогодні годі говорити про якийсь цивілізаційний вибір, мовляв, запровадженням християнства на Русі цей вибір уже давно зроблено. Так принаймні зауважив академік НАН України Петро Толочко у своїй доповіді про 1000-річчя смерті князя Володимира на щорічних зборах НАН України 2015 року, опублікованій у статті “Цивілізаційний вибір Володимира Святого”: “... по суті Володимир Святославович зробив цивілізаційний вибір на наступне тисячоліття. І коли я чую від попередньої або сьогоднішньої влади, що Європа – наш цивілізаційний вибір, я не можу збагнути змісту цього гасла. А як бути з цивілізаційним вибором Володимира? Невже ми його відкидаємо?” [8, с. 39–40]. Тим більше це стосується його книжки “Україна в огні євроінтеграції”, виданій у Санкт-Петербурзі того самого року [9].

Звісно, вибір Святого Володимира є історичним фактом, і його навряд чи можна відкинути. Проте як тлумачити цей вибір, і чи є він остаточним. До того ж цей факт аж ніяк не означає, що українці в нових історичних умовах не можуть робити свій вибір. Однак шановний академік, апелюючи до традицій, архетипів української культури, закованих у візантійській традиції, позбавив нас, сьогоднішнє покоління, такого вибору. Як тут не згадати Канта, який у своїй невеличкій праці “Відповідь на запитання: що таке просвітництво?” писав: “Жодна епоха не може взяти на себе зобов'язання та поклястись поставити наступну епоху в таке становище, коли для неї було б неможливим розширити свої (передусім українонеобхідні) пізнання, позбавитись від помилок і взагалі рухатись вперед у просвітництві. Це було б злочином проти людської природи, першоджерельне призначення якої міститься саме в цьому поступі вперед. І прийдешні покоління мають цілковите право відкинути подібні рішення як нелегітимні і навіть злочинні” [15, с. 57].

І так само, як ми не можемо вирішувати за наступні покоління, так само й не можемо бути заручниками рішень попередніх поколінь, а повинні мати “мужність жити власним розумом”, звісно, поважаючи й вибір своїх прашурів. А це означає, що, роблячи вибір, ми маємо зважати на нашу попередню історичну і культурну традицію, і на сучасні реалії, зокрема процеси модернізації і глобалізації, враховуючи й ті ризики і загрози, які доведеться долати на шляху реалізації цього вибору.

Наш сьогоднішній цивілізаційний вибір – це, зрештою, питання нашої власної ідентичності, нашого самовизначення, тобто того, що позначається займенником “МИ”. І таку самоідентичність не можна визначити позаісторичним процесом, трансісторично, раз і назавжди. За методологічний приклад тут може правити суперечка між Карлом-Отто Апелем та Річардом Рорті. Рорті вирішує питання ідентичності, звертаючись до тягlosti американської традиції, простою

констатацією: “Я американець!” На це твердження Апель відповідає так: “Якби ця його історична (або етноетична) теза була коректною, я мав би заявити: “Я німець!”.

“Але, – продовжує Апель, – я утримався від такої претензійної заяви, бо навряд чи можна точно визначити, до якої саме *етноетичної* традиції я звертаюся, позаяк універсалістська та республіканська етика Канта... не закорінилася свого часу в політичних інституціях та *common sense* німецької етично-політичної традиції” [2, с. 363]. Відтак виникає запитання, до якої власне традиції слід звертатись, адже Німеччина переживала різні часи, зокрема й трагічні часи націонал-соціалізму [там само]. Тобто ідентичність народу має певну історичну тяглість, у якій реалізуються і комунітаристські, і універсалістські тенденції. Дитрих Бюлер у Передмові до “Відповідальності за майбутнє” [3, с. 9] говорить про почуття провини за нацистські злочини, хоча він 1942 року народження. Отже, він ототожнює себе з німецьким народом, який у повоєнні часи взяв на себе відповідальність і за нацистський період, ідентифікуючи себе у своїй історичній тяглісті.

Тому найважливішим чинником ідентифікації нації, народу – це здатність взяти на себе спільну відповідальність за власні дії в історичній тяглісті, а також у порівнянні з іншими народами. І особливо це стосується складних часів історичного вибору.

У цьому плані важливим здобутком є проект Центру Разумкова “Ідентичність громадян України: тенденції змін, виклики та перспективи для національної єдності”, спрямований на дослідження цієї ідентичності в історичному вимірі і в різних аспектах, розкриваючи суперечності української ідентичності [6, с. 3]. Таким чином, що стосується емпіричних даних в обґрунтуванні цивілізаційного вибору, ми спиратимемося на ці дослідження, як і на дослідження Інституту соціології НАН України.

Коли йдеться про цивілізаційний вибір нації чи народу, виникає чимало запитань, перше з яких пов’язане з тим, хто є суб’єктом такого вибору, що зрештою є цивілізацією і культурою, що належить власне до ціннісно-нормативної системи тієї чи іншої цивілізації, як співіснують різні цивілізації, чи достатньо цивілізаційного підходу, чи тут потрібен ще й історичний підхід? Ці запитання філософії історії та пошук відповідей на них особливо важливі в перехідні етапи історичного розвитку.

Почнемо з останніх запитань. Слід зауважити, що цивілізаційний підхід, як і будь-яка парадигма в питаннях філософії історії, має свої переваги і методологічні межі. По-перше, не завжди просто розрізнити й відокремити одне від одного поняття “культура” і “цивілізація”. Скажімо, англо-французька соціологічна традиція здебільшого схиляється до поняття “цивілізація”, німецька – до поняття “культура” [5, с. 53–55]. Згадаймо, що німецькі соціологи під час Першої світової війни зауважували, що вони захищають культуру, а французькі – цивілізацію. Прикметною ілюстрацією цього факту є те, що переклад книжки С. Гантінгтона

“Зіткнення цивілізацій” [13], яка й започаткувала обговорення цієї проблематики останніми десятиріччями, німецькою мовою перекладено як “Боротьба культур” [14].

І все-таки існує певна специфіка культури і цивілізації як форм суспільної інтеграції, тобто того, що позначається займенником “МИ”. Якщо перша пов’язана з живим процесом людського спілкування, укоріненого в життєвих формах і життєсвітах, то цивілізація утворює знеособлені, системно-функціональні форми людського існування. Перша утворює простір соціальних інтеграцій, друга – функціональні механізми системних інтеграцій.

Не заперечуючи цивілізаційного підходу, хотів би висловити деякі міркування щодо його меж. Адже, спираючись на принцип фалібілізму, науковцю слід завжди мати на увазі, що будь-які твердження, теорія, парадигма можуть бути хибними, принаймні мають методологічні межі свого застосування, тому й будь-яке дослідження має враховувати межі дії тієї чи іншої теорії як методологічної парадигми. Згадаймо, що парадигма замкнених культур виникає в ХІХ сторіччі, зокрема у І. Г. Гердера, на противагу прогресистському підходу Дж. Віко, Г. В. Ф. Гегеля, О. Конта, К. Маркса. Згодом цю парадигму розвивали О. Шпенглер, А. Вебер, Н. Я. Данілевський, А. Тойнбі, Н. Еліас, С. П. Гантінгтон та ін. Це, так би мовити, горизонтальна візія, за якою існують і співіснують різні цивілізаційні утворення, які проходять певні стадії свого розвитку.

Проте треба враховувати той факт, що існують й інші парадигми, наприклад прогресистська, що має різні прояви, зокрема формаційний підхід К. Маркса тощо. Сюди також можна додати концепт раціоналізації М. Вебера, який виокремлював архаїчне, традиційне та модерне суспільства; діалектика просвітництва М. Горкгаймера, Т. Адорно, комунікативний підхід Ю. Габермаса, який на основі теорії комунікативної дії розробляв філософію історії як зміну суспільних форм: архаїчне, традиційне, модерне і постмодерне. Це вертикальний підхід, спрямований на дослідження певних закономірностей суспільного розвитку, спільних для тих чи інших цивілізаційних утворень. До того ж слід мати на увазі асинхронію суспільного розвитку, коли одна й та сама соціальна онтологія може мати різні історичні виміри.

Книжка Гантінгтона, яка й відкрила нову сторінку в дискусії “культура-цивілізація”, спрямована на розробку цивілізаційної, чи, як він її називає, “поліцивілізаційної” парадигми на противагу лінійному підходу Ф. Фукуями з його концептом “кінця історії” як остаточної перемоги ринкового господарства і ліберальної демократії у всесвітньому масштабі. Ця книжка соціолога і політика мала б виробити методологічні засади реагування Сполучених Штатів на нові глобальні виклики, що з’явилися останньої третини ХХ сторіччя у виробленні стратегії реальної політики США.

Гантінгтон вважає, що “наступна світова війна, в разі її виникнення, буде війною цивілізацій”. Звісно, як директорові Інституту стратегічних досліджень Гарвардського університету, як радникові Пентагону, доцільно спрямовувати свої

зусилля в напрямку вироблення стратегії “реальної політики”. Проте Гантінгтон, розвиваючи концепцію Гердера про ізолюваність культур, фактично заперечує їхню спорідненість, пов’язану з універсалістським виміром етичного, який виникає ще в осьовий час і процес формування якого не завершено й досі.

Тому книжка Гантінгтона з самого початку була вкрай суперечливою, наражаючись на серйозну аргументовану критику. По-перше, поліцивілізаційна парадигма, як називає свій підхід Гантінгтон, надто абстрактна, наприклад, в одну цивілізацію виділено дві третини африканського континенту. По-друге, попри модернізаційні процеси, які відбулися й відбуваються у світі, за основу взято релігійний аспект, зауважуючи майбутню війну між християнською і мусульманською цивілізаціями. По-третє, акцентуючи увагу на розбіжностях між культурами і цивілізаціями, прибічники такої концепції не тільки залишають поза увагою спільності, а й відволікають її від вирішення тих глобальних проблем, які народи світу мають вирішувати разом, інакше це призведе до загибелі всієї людської цивілізації. Це комунітаристська, партикуляристська та позиція, що заперечує загальнолюдські цінності і релятивізує універсальні норми.

Плюралістична позиція комунітаризму запереченням такої універсалістської етики ставить під сумнів можливість діалогу культур, годі вже казати про досягнення між ними порозуміння. Адже порозуміння, з погляду комунітаризму, можливе тільки в простих невеликих спільнотах, в яких люди спілкуються безпосередньо. Його не можна досягти в складних суспільствах, годі вже казати про світове співтовариство. Така позиція фактично ігнорує реальний процес модернізації, який певною мірою руйнує такі спільноти і який прискорюється сучасним процесом глобалізації. Як слушно зазначає дослідниця етики чеснот комунітаризму Верена Вебер, “дедалі відчутні політичні взаємини, соціальна мобільність і, як наслідок цих процесів, так звана глобалізація унеможливають повернення до приватної, партикуляристської позиції” [20, с. 85].

Комунітаризм не тільки ставить під сумнів універсалістську мораль, а й можливість створення “громадянського суспільства у всесвітньому масштабі”, а отже, й інституцій деліберативної демократії на планетарному рівні. До того ж такий підхід антипродуктивний і у вирішенні сучасних глобальних проблем, зокрема й екологічних. Адже глобальні проблеми не мають національних меж і державних кордонів, а тому потребують колективних зусиль. Спираючись тільки на етику чеснот культури окремої спільноти, визначену контекстом партикулярної життєвої форми, навряд чи можна адекватно реагувати на екологічні виклики сучасної цивілізації, що досягли планетарних масштабів, а отже, й потребують глобальних рішень.

А відтак єдиною альтернативою “війни культур”, якщо спиратися на партикуляристську позицію, вважається підпорядкування цих культур якійсь сильнішій культурі й асиміляція їх у ній. Таким чином, будь-який дискурс

розглядається тільки як здійснення “волі до влади”, і така позиція призводить до “позитивізму сили” – легітимним є той, хто дужчий. Тому будь-який універсалізм ототожнюється з імперіалізмом панівної культури, хай це буде культура, засадничими цінностями якої є цінності свободи, справедливості, прав людини тощо.

Така “культурна автаркія” фактично призводить до релятивізації цінностей, а отже, втрати критеріїв їх оцінювання. З цієї позиції одновартісними постають, скажімо, етика християнства і етика націонал-соціалізму, етика Канта і “моральний кодекс будівника комунізму”. Така позиція має й політичні наслідки, адже за браком метакритеріїв навряд чи можна обґрунтувати та впроваджувати у життя якусь скільки-небудь ціннісно значущу етнічну та національну політику, а отже, й критикувати владу за проведення такої політики щодо тих чи інших культурних спільнот.

Адже етос як буттєвий прояв етичного має фактичний, а отже, й партикулярний, зміст, хай це будуть етос етносу, нації або всього людства. І людство в цілому є також емпіричним поняттям, що відрізняється від інших людських об’єднань тільки рівнем генералізації. І безумовно, можна говорити, що під впливом глобалізації складається і глобальний етос як соціально-онтологічний чинник. Інше питання, якою мірою і в якому вигляді в ньому реалізуються універсалістські цінності? Тому в сучасному полікультурному світі жодний етос, визначений окремим життєвим світом або життєвою формою, не може претендувати на універсальну значущість, навіть якщо це буде глобальний етос.

Проте коли виникає така претензія, з’являються різноманітні, часто-густо доволі радикальні, прояви фундаменталізму навіть у тих релігіях, які містили у собі універсалістське ядро: в ісламі, християнстві, юдаїзмі тощо. Хоча такий фундаменталізм за своєю суттю не є суто релігійним, він пов’язаний з тим, що універсалістські цінності перетлумачуються крізь призму етносів, націй та інших спільнот, класових, стратифікаційних інтересів тощо. Джерелом релігійного фундаменталізму часто-густо є етнічна, національна, регіональна або навіть родоплемінна культури, коли спрацьовує так звана герменевтика історичного контексту і безпосередні смисли життєвого світу перетлумачують ідеальні смисли, належне ототожнюється із суцим. У цьому плані можна погодитися з комунітаристами, що моральні закони завжди слід розглядати відповідно до історичного контексту, в якому вони виникають. Проте слід додати, що цим історичним контекстом вони не обмежуються, і універсалістський складник рано чи пізно дається взнаки з комунікативною раціоналізацією цього контексту.

Проте з огляду на асинхронність суспільних процесів, коли розвиток окремих систем суспільства може випереджати інші, така раціоналізація не є лінійним процесом, відтак можуть співіснувати модерні інституції поряд з домодерними (навіть архаїчними) і постмодерними, що нерідко супроводжується фундаменталізмом. А поєднавшись із сучасними новітніми технологіями (зокрема й соціальними та

політичними), такий фундаменталізм може бути вкрай небезпечним як для окремих людей, так і для суспільства в цілому, зокрема й для глобального етосу. До того ж виникає й секуляризований фундаменталізм, згідно з яким цінності, що виростають із християнства і проявляються у просвітництві, є суто західними цінностями, і тільки вони є справжніми. Тим самим заперечується універсалістське ядро ідей просвітництва та їх сьгоднішніх трансформацій, як це можна спостерігати у представників ціннісного консерватизму, комунітаризму, постмодернізму.

Цей антиуніверсалізм на етичному рівні проявляється в тому, що заперечуються будь-які етичні належності, які мають універсальний характер. Кожна культура, мовляв, є не тільки семантичною, а й морально-етичною капсулою зі своїми нормами й цінностями, а тому неможлива ідентифікація людства, що позначається займенником “Ми”. Таку позицію, окрім комунітаризму, посідають представники ціннісного консерватизму, постмодернізму тощо. Це така собі постмодерністська настанова, яка заперечує будь-яку єдність раціональностей, зокрема й етичної раціональності.

Тому в сучасному світі слід спиратися на “примат моральних питань щодо питань етосу”, на примат універсалістської макроетики щодо партикулярних – етнічної, національної, класової тощо – етик, а отже, й на примату морально-універсальних питань щодо питань глобального етосу. Сучасна етика як постконвенційна етика має бути раціонально обґрунтована, і тільки у такий спосіб у змозі *зняти* (конвенційний) етос [19, с. 35]. У цьому твердженні я спираюся на позицію Петера Ульриха, проте не цитую його дослівно, адже в твердженні Ульриха йдеться про *подолання* етоса. На противагу Ульриху, я вживаю Гегелів термін “зняти” (aufheben), маючи на увазі, що конвенційний етос через раціональне обґрунтування не відкидається і не долається, а перевіряється на предмет своєї значущості та правильності метаінституцією дискурсу.

У такому тестуванні має діяти “нормативна вимога *узгодженості формального універсалізму та локально значущої етноетики*” [2, с. 367], що в ідеалі має стати обов’язком досягнення комунікативного порозуміння багатоманітних культурних складників мультикультурного світу як постійного завдання. Формальний універсалізм етики норм і матеріальна етика цінностей, засадничена локальним контекстом життєсвіту, недоконечно мають суперечити одна одній, вони цілком можуть бути взаємодоповнювальними. Етика дискурсу постає тут етосом-етикою, набуваючи і соціально-онтологічного, і когнітивно-мовного вимірів, що й проявляється в прагматиці дискурсу. Відтак в аргументативному дискурсі знімається й суперечність між суцим та належним, між етноетикою і універсалістською макроетикою, тим, що норми національного етосу в дискурсі тестуються на предмет їх універсальної значущості.

Отже, в комунікації, що має за передумову ідеальний дискурс, і відбувається втілення належного, яке, не втрачаючи своєї специфіки порівняно з буттям

(у цьому випадку з соціальним буттям, до якого належать і такі, підпорядковані власній “логіці речей”, соціальні системи, як економіка, політика, наука тощо), стає чутливим до останнього, надаючи йому сенс і спрямовуючи його розвиток.

Але це аж ніяк не означає, що етичний дискурс цілковито заступає етоси, переводячи питання етичного у цілковито когнітивно-раціональний та прескриптивний виміри, нехтуючи цими етосами. Адже універсальний практичний дискурс відкритий для представників цих етосів, зокрема і тих із них, які спираються на релігійні світогляди. Тут я процитую В. Айхлера, який у своїй книжці “Етичний реалізм” пише про “можливість вивільнення етичних і соціальних вимог до суспільства, гідного людини, також і з інших світових релігій, із їхнього *світогляду*, і включення цих релігій у загальну боротьбу за здійснення етичних вимог, а також їх власних” [1, с. 136].

Визнаючи права людини, ми тим самим визнаємо і її права належати до тієї чи тієї спільноти, а не навпаки. І коли права людини в цій спільноті порушуються, то вона має право не належати до цієї спільноти. Міра толерантності може бути встановлена певною нормативною системою, яка своєю чергою досягається деліберативно. Як пише Габермас у статті “Постсекулярне” суспільство – що це таке?”, “прийнятні для всіх критерії, за якими визначається, на що повинна, а на що не повинна бути поширена толерантність, можуть бути визначені тільки шляхом деліберативних, інклюзивних процедур демократичного волевиявлення” [21, с. 9]. Отже, як уже зазначалося, ці світогляди, їхні ціннісні та етичні виміри, мають бути перевірені на значущість шляхом обґрунтування, що й бере на себе універсальний практичний дискурс як важливий чинник громадянського суспільства.

Це означає, що рівноправними учасниками діалогу вони можуть стати лише на постконвенційному шаблі, коли інституціалізується громадянське суспільство у ході відповідного історичного процесу навчання (*Lehrnprozess*), невід’ємним складником якого є громадський дискурс. Причому цей процес двостороннього чи навіть багатостороннього напрямів. Не можна сказати, що його мають пройти тільки країни, які щойно стали на шлях модернізації. Цей процес незавершено і в західних країнах, у середині яких також є певна асинхронія розвитку. Це стосується і релігійних, і секулярних соціокультурних форм і типів мислення. І тут важливу роль має відігравати філософія, яка отримує нове завдання. Поряд із обґрунтуванням та критикою релігій наступним її завданням є посередництво між світовими релігіями. Філософію тут слід тлумачити саме як дискурс, що засадничується раціональними та емпіричними аргументами. Такий філософський дискурс повинен бути мета-дискурсом міжрелігійного діалогу [16, с. 1–2].

Та, залучаючись до всесвітніх інституцій та всесвітнього дискурсу, ті чи інші культури (на якому б шаблі розвитку вони не перебували) вже роблять крок до постконвенційного шабля розвитку моралі. Проте це потребує й певного рівня розвитку культури й на рівні онтогенезу, певного рівня освіченості та формування

зрілих, комунікативно- та політично компетентних громадян у такому процесі навчання.

Той факт, що на цьому рівні освіченості певною мірою нівелюються соціокультурні відмінності, властиві домодерним культурам, навряд чи можна заперечити. Про це, зокрема, свідчать дослідження, здійснені на початку дев'яностих років минулого століття нідерландським соціальним філософом Гертом Гофстедом, який провів чималу роботу у вивченні відмінностей між культурами, здійснивши опитування серед працівників корпорації ІВМ у 65 країнах світу щодо ціннісних уподобань за п'ятьма рубриками бінарних опозицій основних цінностей [12, с. 295–297]. Це такі цінності: рівність/нерівність; індивідуалізм/колективізм; маскулінізм/фемінізм, відкритість/закритість і довгострокова/короткострокова орієнтація. В результаті дослідження з'ясувалося, що за цими основними цінностями працівники різних регіонів Європи можуть бути віддаленішими один від одного, ніж від працівників інших регіонів Азії. Скажімо, португальці більш віддалені від скандинавів, ніж від малазійців. Взагалі я вважаю, що сучасний японець за своїм життєвим світом та ціннісними уподобаннями ближче до сучасного німця, ніж той самий японець – до свого співвітчизника, скажімо, сто років тому.

Ці дослідження не підтверджують, а радше спростовують концепцію боротьби чи навіть війни культур (Гантінгтон), оскільки вони свідчать про те, що не існує непримиренних суперечностей між культурами. Точніше, вони існують в емпіричній площині, але аж ніяк не в площині нормативній. Проте й емпірично певні суперечності проходять і в середині самих культур. Такого висновку доходить Томас Маєр у статті “Глобалізація і права людини”, зауважуючи також, що в самоідентифікації культур не існує жодної скільки-небудь ґрунтовної перепони й для визнання прав людини [17, с. 318]. І ця думка є цілком слушною, адже в будь-якій культурі на певному етапі розвитку здійснюється раціоналізація життєвого світу, виникає просвітництво як інституціоналізація рефлексивних структур суспільства, що з етичного погляду постають як “совість суспільства”.

Звісно, такий поділ аж ніяк не можна заперечувати з емпіричного погляду, але він сумнівний нормативно. Адже в нормативному аспекті навряд чи можна обґрунтувати всезагальну значущість тих чи інших норм та цінностей тільки на основі емпіричних даностей, зокрема ціннісно-нормативних систем цивілізацій, ідентифікованих за географічними ознаками – “Заходу // Сходу”, “Півночі // Півдня”. Застосування такої метафорики в певних межах, зокрема в публіцистиці, ще припустимо, однак з наукового погляду – не цілком коректно. Роблячи таким чином, ми знову (як і з “глобальною етикою”) наражаємося на “географічну хибу”, про яку йшлося вище.

Такий підхід призводить до того, що нерідко все, що виникає на Заході, тлумачиться як таке, що є значущим тільки для Заходу. Скажімо, універсалістська етика розглядається тільки як прояв “волі до влади”, що забезпечує західним

розвиненим країнам експансію у світі, а глобалізація і навіть універсалізація описуються тільки в термінах вестернізації (американізації), імперіалізму тощо, і на противагу їм висувається партикуляристська (контекстуалістська) етика.

Проте універсалізм – це не матеріальна (субстанційна) етика цінностей, що має заступити іншу матеріальну етику або підпорядкувати її собі, це формальна етика норм, яка висуває процедурні вимоги перевірки конкретних – етнічних, регіональних, національних, релігійних тощо – норм та цінностей на предмет їхньої значущості. Нагадаю також, що й на Заході універсалізм та права людини не були завжди самоочевидними. І в Європі за новочасової доби виникає і стратегічна, і комунікативна парадигми, позиція Гобса і позиція Канта, і ці позиції не можна ототожнювати, підміняючи комунікативний розум розумом інструментальним, універсалістську позицію партикуляристською.

Проте, прагнучи спростувати Канта універсалізм, ми тим самим наражаємося на перформативну суперечність твердження самому собі. Адже важливим складником універсалізму є визнання прав людини, а отже, й прав належати до тієї чи іншої культури, етносу, нації. І коли та чи інша культура обстоює свою власну ідентичність, вона тим самим апелює до власних прав, водночас заперечуючи концепт права на визнання такої самоідентичності, оскільки сам концепт права (прав людини, національної ідентичності) західного походження. Однак згадаймо, сама боротьба за незалежність країн, що розвиваються, засадничувалася якраз універсальним принципом визнання цих прав. Відтак, заперечуючи універсалізм, ми тим самим заперечуємо й власні права, а отже, й право власної культури на самоідентичність.

Хоча тут слід зробити зауваження, що часто-густо те, що західними країнами використовується і експортується до інших країн від імені універсальних цінностей, прав людини, свободи, справедливості тощо, нерідко править за прикриття стратегічної парадигми, тобто партикулярних інтересів. Тоді універсалізм, визначений комунікативною дією, спрямованою на досягнення порозуміння, нерідко підміняється глобалізмом, визначеним стратегічною дією, спрямованою на досягнення цілей та ствердження інтересів надсуб'єктів економічної та політичної дій. У такому разі, справді, універсалізація підміняється глобалізацією як проявом імперіалізму, що сприймається в термінах євроцентризму, вестернізації, американізації тощо. В такій підміні криється неабияка небезпека дискредитації універсалістських норм та цінностей.

Тому універсалізм, який проявляється в позаконтекстуальних, позапартикулярних нормах і розвивається на основі комунікативної раціоналізації життєвого світу, керованої досягненням аргументативного порозуміння, часто-густо підміняється стратегічною дією, спрямованою на досягнення партикулярних цілей та ствердження й реалізації партикулярних інтересів. Часто-густо це робиться свідомо, як з боку розвинених країн, коли партикулярні інтереси видаються за

універсальні, так і з боку країн, що розвиваються, коли, навпаки, універсалізм, що спирається на комунікативну передумову, звинувачується в стратегічній спрямованості, а модернізація і глобалізація описуються тільки термінами “європеїзації”, “вестернізації”, “американізму”, “імперіалізму” тощо. Нерідко це робиться несвідомо, коли одразу досить складно за комунікативною дією вгледіти і розпізнати її стратегічний ерзац.

До того ж емпірично людина належить до різних суспільних об’єднань, соціальних систем і комунікативних практик. Тому слушною є критика цієї позиції, представлена зокрема в книжці лауреата Нобелівської премії Амартії Сена “Культурні ідентичності. Чому немає війни культур”, у якій він наголошує, що хибна ілюзія єдиної ідентичності конструює й фаталізує таку “боротьбу культур”. Тим часом як світ набагато складніший і багатовимірніший, він утворюється з блоків релігій, культур або цивілізацій, сюди належать й інші чинники людського буття, як-от класи, гендер, освіта, професія, мова, мистецтво, наука, мораль та політика. Жодна людина не є тільки мусульманином або християнином, вона є також жінкою або чоловіком, має дітей або ні, зі своїми політичними переконаннями та моральними налаштуваннями, які об’єднують її з іншими людьми або відрізняють її від них [18, с. 26–27].

Така поліцивілізаційна парадигма є одновимірною і непримиренною, вона призводить до того, що Україна відповідно до культурно-релігійних архетипів, за Гантінгтоном, опинилася в православній цивілізації разом із Росією. Зокрема дослідник пише: “Цивілізаційний підхід передбачає співпрацю між Україною і Росією і спонукає відмовитись від ядерної зброї” [13, с. 37], додаючи до цього сентенцію, що це передбачає також “надавати Україні істотну економічну допомогу і вжити інші заходи для збереження єдності й незалежності України і виділяти засоби на планування непередбачуваних витрат при ймовірному розпаді України” [13, с. 40]. Проте такий “цивілізаційний підхід” не справдився, він якраз і дав привід Росії розпочати війну з Україною, спираючись на ідеологию “русского мира”, укорінені в “духовних скрепах” єдиної східно-православної цивілізації. І такий підхід не залишив би нам іншого вибору, окрім того, щоб бути в форватері імперської політики Росії.

Адже, якщо ми разом з Росією належимо до однієї східно-православної цивілізації і належимо до “русского мира”, то у Росії є всі підстави захищати його від ворогів інших цивілізацій, зокрема західної. Проте це не правильно і фактично, і історично. По-перше, цивілізаційні витоки Росії не тільки в “духовних скрепах” східного православ’я, а й татаро-монгольської цивілізації. У цьому плані нас може зацікавити Марксова оцінка Росії в праці “Історія таємної дипломатії XVIII сторіччя”, в якій дана оцінка так званому “східному варварству” і “східній деспотії”: “Москва виросла і посилилась із жадливої й нікчемної школи монгольського рабства. Її могутність посилюється тільки тим, що в мистецтві рабства вона досягає віртуозності”.

Звісно, багато можна говорити про таке перетворення Золотої орди на Московську, проте – це вже предмет історіографічних досліджень. У контексті нашого обговорення Марксове твердження важливе тим, що йдеться тут про регресію Московської держави до рабства, що певною мірою є її історичним кодом. Такою регресією, порівняно з Лютневою буржуазною революцією 1917 року, став Жовтневий переворот, який призвів не тільки до “рефеодалізації” російського суспільства, де місце князків заступили партійні функціонери, а Радянський Союз став реставрацією Російської імперії, а й до форм соціальності, які, поєднавшись із сучасною “наукою й технікою як ідеологією”, стали безпрецедентними в історії формами рабства.

І таку регресію Росії ми спостерігаємо й сьогодні, яка прагне легітимації в ідеологемах східнослов'янсько-православної цивілізації, “русского мира”, що реалізується в крайніх правих формах православного фашизму тощо. Це така постмодерністська гібридна ідеологія, яка прагматично об'єднує різні соціокультурні форми: від православно-східнослов'янської традиції і “східного варварства” і “східної деспотії” до марксизму-ленінізму і націонал-соціалізму.

На жаль, і деякі наші дослідники повторюють подібні сентенції концепту Гантінгтона, підштовхуючи нас в обійми Росії. Наприклад, автори книжки “Цивілізаційні моделі сучасності”, поділивши світ на вісім цивілізацій, наголошують на тому, що Україна і Білорусь, годі казати вже про Росію, Грузію чи Вірменію, прямого стосунку до західної ідентичності не мають. Тому й сама проблема інтеграції в загальноєвропейські, тобто західні, структури пострадянських держав східнохристиянської традиції, з цивілізаційного погляду, виглядає неправильно сформульованою [10, с. 218]. І попри те, що в цьому академічному творі розглядаються й генетичні виміри цивілізаційного процесу, цей підхід залишається позаісторичним.

До православно-слов'янської цивілізації відносить Україну й академік Петро Толочко в зазначеній книжці, апологетизуючи також ідеологему “русского мира”. Поважний академік вважає, що доповідь патріарха Кирила про “русский мир” в Україні неправильно зрозуміли [9, с. 29–30], хоча текст промови патріарха свідчить про те, що, попри універсалістські (вселенські) домагання Російської православної церкви, вона за ідейним змістом є партикуляристською і контекстуалістською, а політично, скочуючись до релігійного фундаменталізму, постає ідеологічною легітимацією російського імперіалізму. До того ж ідеологема православно-слов'янської цивілізації спонукає до різних запитань. Скажімо, як тоді бути з іншими релігіями й етносами і в Росії, і в Україні і як когерентувати її з іншою ідеологемою, наприклад – євразійської цивілізації? Мабуть, у цьому разі Україні доведеться змінити й географічне розташування.

У цьому параграфі я не аналізуватиму докладно цю позицію, зроблю лише посилання на висновок інших істориків з цього приводу: “Зважаючи на стрімке

розширення арсеналу методів, спрямованих на конструювання й утвердження в інформаційному просторі образу Української держави як штучного утворення, напевно, давно настав час поставити питання щодо існування у вітчизняній історичній науці “п’ятої колони”, яка вже не перший рік відточує свою майстерність у пропагандистському супроводі неоімперської зовнішньої політики путінського режиму, що становить загрозу не лише українській, а й світовій системі безпеки. Про це свідчить і те, що останнім часом, незважаючи на агресію Російської Федерації проти України, у Москві, Санкт-Петербурзі, Ростові-на-Дону та інших російських містах (видавництвах) з’являються публікації вітчизняних істориків, по суті, українофобського й антиєвропейського змісту, в руслі ідеології “русского мира” [4, с. 425]. Додам тільки, що такі публікації свідчать про перетворення частини нашої історіографії на ідеологію, ворожу до України і до її цивілізаційного вибору.

До того ж, спираючись на концепт архетипів чи смислових (генетичних) кодів певної культури, які утворюють і цивілізаційні форми, складно зрозуміти, як відбувається розвиток, що виходить за межі цього коду чи архетипу. Скажімо, стало звичним, особливо після концепту раціоналізації М. Вебера, західну культуру визначати в термінах раціональності. Проте, як відомо, арабська культура за часів середньовіччя була раціональнішою, ніж західна. Понад це, ця культура стала поштовхом для європейського ренесансу, розвитку експериментальної науки тощо.

Те саме стосується й інших, так би мовити, атрибутів західної цивілізації. Наприклад, Амартія Сен, критикуючи Гантінгтонову тезу про “почуття індивідуальності та традицію індивідуальних прав і свобод” як про суто західні цінності, які лежать в основі західної демократії, переконливо показує, що “глобальні корені демократії”, цінності, й відповідні елементи обговорення, дискурсу, демократії притаманні не тільки європейській культурі, а й східним культурам, зокрема вони укорінені в буддизмі, індуїзмі тощо. Адже демократія – це не тільки вибори і голосування, вона проявляється і в публічному обговоренні і дебатах, в “управлінні через дискусію”. Початок цим процесам було покладено не тільки в Давній Греції, а й у Давній Індії у 3 ст. до н.е., у Японії у 7 ст. [18, с. 64–66]. І така “деліберативна демократія” вкрай актуальна й сьогодні, за “глобальної технологічної цивілізації”, коли сучасний японець ближче до сучасного німця, ніж сучасний японець чи німець до своїх співвітчизників, скажімо, сто років тому.

Звісно, існують відмінності між культурами або між культурними утвореннями, які визначають той чи інший тип цивілізації. І це – емпіричний факт, який складно спростувати, він потребує певних дескрипцій. Проте навіть для цієї сфери фактичності не завжди достатньо дескриптивних методів дослідження, потрібні також і прескриптивні методи, і нормативний рівень досліджень. Адже, виокремлюючи певні культури та цивілізації, ми відшукуємо і подібності, і відмінності, що своєю чергою потребує критичних методів дослідження.

Наприклад, коли йдеться про таке явище, як слов’янська культура, треба мати на увазі, що і в ній можуть існувати істотні відмінності. І у цьому контексті

попередніх міркувань вкрай важливою є й стаття Дмитра Чижевського “Деякі проблеми порівняльної історії слов’янських літератур”, у якій варто зауважити один аспект, який також доволі актуальний і важливий сьогодні: російські ідеологи говорять про те, що українці й росіяни – це один народ, одна країна, споріднені за мовою й культурою.

Звісно, ця ідеологема використовується задля виправдання російського імперіалізму і експансіонізму, проте, на жаль, навіть діячі культури ліберального спрямування нерідко також пристають до цієї думки. Згадаймо, телевізійний кліп, у якому російські рок-музиканти – Б. Гребенщиков, А. Макаревич та ін. – виступили проти російської агресії в Україні, за що їм велика пошана, проте у цьому зверненні Гребенщиков, наприклад, також вжив ідеологему “одного народа”. Однак це дуже сумнівне твердження, що спирається на досить поверхнєве знання історії й оманливе враження від спілкування культур, перетворюючись на ідеологію як засіб викривленої комунікації.

І як тут не згадати Д. Чижевського, який у згаданій статті пише, що “цікавий приклад нам надає лексика: якщо при дослідженні слов’янських паралельних текстів можна знайти десь 75, навіть 80 відсотків спільних коренів, то число слів, які при однаковому звучанні й однаковому походженні мають і однакове значення, складає ледь 20 відсотків. Серед них найкраще відповідають одне одному слова іншомовного походження” [11, с. 134]. Відтак, навіть мовно, – годі казати вже про відмінність традицій, звичаїв, ментальності й національного характеру, – слов’янські народи відрізняються один від одного. Тим більше це твердження стосується української та російської мов, найяскравішим прикладом є слова: укр. “вродлива” – рос. “уродливая”, укр. “безпечний” – рос. “беспечный” тощо. Позірна спорідненість цих мов і культур особливо небезпечна, бо створює міфологему “братніх народів”, що є беззмістовним поняттям, застосування якого неприпустимо у риториці й комунікації на рівні міжнародних відносин.

Тим небезпечнішою є спроба створення міждержавних об’єднань за національною та релігійною ознаками за доби глобалізації на кшталт “слов’янсько-православного союзу”, “союзу слов’янських держав”, особливо, коли концептуально це обмежується тільки східними слов’янами, проявляючись в ідеологемі “русского мира”. Якщо не йдеться про розвиток демократичних інституцій, опорою яких є основні цінності (свобода, справедливість, солідарність), то цей процес є регресією, що загрожує незалежності нашої країни і держави. А в методологічному аспекті це призводить до так званої “етноцентричної хиби”, або “географічної хиби”, коли морально-етичні належності й соціальні та правові норми виводять із фактичності національного, етнічного, релігійного буття.

Треба вибудовувати союзи, спираючись не на етнічні, національні, релігійні засновки, споріднені одне з одним, а на основі європейських, точніше універсалістських, цінностей, коли б поважалися гідність людини, свободи і права

громадян. І в цьому плані цілковито слушною, виваженою, однозначною і чіткою є позиція Василя Лісового, який критикував застосування до нашої культури “євразійських” мірок, наголошуючи, що “насправді ж українці не можуть навіть зрозуміти самих себе, якщо не “впишуть” себе в контекст середземно-європейської культурної традиції” [7, с. 115].

Отже, річ не тільки в тому, до якого соціально-політичного союзу приставати, яку соціально-економічну локацію обирати, а насамперед у тому, яку вибрати ціннісно-нормативну систему, на якій вибудовуватиметься й інституційна система держави і країни в цілому. До того ж ми не зможемо вирішити цю проблему, не зрозумівши, до якого культурно-цивілізаційного топосу ми належимо, тобто без певного “діагнозу доби” нашого суспільства. Адже радянська доба була, по суті, реставрацією домодерних суспільних форм на основі технічного практичного розуму. У марксизмі-ленінізмі цей розум як інструментальний проявився найпоєднованіше і найоднорідніше, а саме як розум технологічного підкорення і природи, і людини, і суспільства. Тому в Радянському Союзі процеси індустріалізації, секуляризації та раціоналізації як складники модернізації розвивалися насамперед на основі інструментальної парадигми “практичного розуму”.

Саме такий розум мав привести до “всесвітнього братерства” людей. Однак через підкорення природи він привів також і до підкорення людей і тотального панування над суспільством. Адже цей розум був до того ж і монологічним. Його місце перебування – партійний апарат, каста “професійних революціонерів”, що відповідало технократичному поділу людського суспільства на суб’єктів та об’єктів практики управління. Саме “професійні революціонери” як суб’єкти історичного процесу і визначали ці останні цілі та цінності і на основі цього перетворювали дійсність, спираючись на досить нечіткий образ майбутнього комуністичного суспільства.

Проте тут спрацьовувала історична інерція *та історична герменевтика*, коли “мертвий хапає живого”. Інерція історії “бере своє”, ставлячи все на своїй місці, і за майбутнім дедалі чіткіше пробиваються контури минулого. Попередні історичні смисли перетлумачують (“хапають”) модерні, коли марксизм під впливом православ’я перетворюється на політичну релігію; традиційний для Росії етатизм дістає свого прояву в радянській державі, а азійський спосіб виробництва – в соціалістичних виробничих відносинах.

Гадаю, що сьогодні навряд чи можна стверджувати, що тоталітаризм минув остаточно, як не минув фашизм, нацизм, комунізм, і сучасні його модифікації у вигляді православного фашизму, православного нацизму “руського мира” тільки підтверджують цей діагноз. Я нещодавно згадував концепцію Фукуями про “кінець історії”, яка передбачала перемогу ринкового господарства і демократичних інституцій у всесвітньому масштабі. На жаль, багато хто й з нас також сподівався, що так воно й відбудеться. Проте історія розвивається по спіралі, і часто-густо,

на жаль, по спіралі з колючого дроту. Сьогодні Росія знову пішла колом. І так само як свого часу Східна Німеччина трансформувалась із націонал-соціалізму в комуністичний соціалізм, так само й Росія через нетривалий період невдалих демократичних перетворень переходить до інших форм тоталітаризму, еkleктично поєднуючи і фашизм, і нацизм, і комунізм.

Отже, технічна й технологічна модернізації дедалі більше супроводжуються консервацією (на перших етапах цього розвитку і з першого погляду ще досить непомітною) домодерних суспільних відносин та інституцій, що врешті-решт призводить до “рефеодалізації соціальної дійсності”. Такий невтішний “діагноз доби”. І, на жаль, ця доба триває й досі. І не тільки в Росії, а й в Україні досить велика кількість громадян ще звертається до радянських (фактично – домодерних) цінностей та інституційних форм, і чим далі на Схід, тим сильніше. Належність до радянської культурної традиції засвідчують 24% жителів Донбасу, 14% – Сходу, 12% – Півдня, 6% – Центру, 3% – Заходу [6, с. 10].

Отже, вибір, який ми маємо зробити, це не тільки (не стільки) вибір між цивілізаціями, це насамперед вибір між модернізацією і домодерними суспільними формами, які існували за радянських часів і які прагне реставрувати Росія, нав’язуючи їх і Україні. Тому, коли йдеться про цивілізаційний вибір, то це вибір між інституціями сучасного, модерного, суспільства і домодерними його інституційними формами. Це вибір між універсалістською ціннісно-нормативною системою сучасного цивілізованого світу, що дає можливість співіснувати й розвиватись культурам і народам, і партикуляристськими, пострадянськими формами сучасної Росії, яка намагається поширити їх і на пострадянський простір.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Айхлер В. Етичний реалізм. Вибрані праці з питань соціал-демократичної теорії. – К.: Основні цінності, 2001. – 192 с.
2. Апель К.-О. Етноетика та універсалістська макроетика: суперечність чи доповнювальність / Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія. Підручник. – К.: Лібра, 1999. – С. 355–371.
3. Бюлер Дитрих. Відповідальність за майбутнє з глобальної перспективи. Актуальність філософії Ганса Йонаса та етики дискурсу / Переклад з німецької, післямова, примітки Анатолія Єрмоленка. – К.: СтилоС, 2014. – 157 с.
4. Віднянський Степан, Іваненко Оксана. До роздумів щодо тягlosti/перервности історії України та значущости/неспроможности українського національного й державницького проектів // Міжнародні зв’язки України: наукові пошуки і знахідки. – Вип. 24: Міжвідомчий збірник наукових праць / Відп. ред. С. В. Віднянський. – К.: Ін-т історії України НАН України, 2015. – С. 411–426.
5. Еліас Норберт. Соціогенетичні і психологенетичні дослідження. – К.: Видавничий дім “Альтернативи”, 2003. – 672 с.

6. Ідентичність громадян України в нових умовах: стан, тенденції, регіональні особливості. – Київ: Центр Разумкова, 2016. – 97 с.
7. Лісовий В. С. Культура – ідеологія – політика. – К.: Видавництво імені Олени Теліги, 1997. – 352 с.
8. Толочко П. П. Цивілізаційний вибір Володимира Святого // Вісник НАНУ. – 2015. – № 5. – С. 38–41.
9. Толочко П. П. Україна в огні євроінтеграції. – Санкт-Петербург: Алетея, 2015. – 30 с.
10. Цивилизационные модели современности и их исторические корни // Ю. Н. Пахомов, С. Б. Крымсий, Ю. В. Павленко и др. / Под ред. Ю. Н. Пахомова. – К.: Наукова думка, 2002. – 632 с.
11. Чижевський Д. Деякі проблеми порівняльної історії слов'янських літератур. Переклад з німецької А.Єрмоленка // Чижевський Д. Філософські твори у чотирьох томах / За заг. ред. В. Лісового. – Т. 3. – К.: Смолоскип, 2005. – С. 133–144.
12. Hofstede G. Interkulturelle Zusammenarbeit: Kulturen – Organisationen – Management – Wiesbaden: Gabler, 1993. – 328 S.
13. Huntington Samuel Philips. The Clash of Zivilisation and the Remaking of World Order. Simon & Schuster, New York 1996. – 367 p.
14. Huntington Samuel Philips. Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. – Muenchen, Wien: Europa-Verlag, 1996.
15. Kant Immanuel. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklaerung / Immanuel Kant. Werke in zwoelf Baenden. B.11. Herausgegeben von Wilhelm Weisenhedel. – Frankfurt am Mein, 1977. – S. 53–61.
16. Koslowski P. Philosophie als Mittlerin zwischen der Religionen. Einleitung. // Koslowski P. (Hrsg.). Philosophischer Dialog der Religionen statt Zusammenstoß der Kulturen im Prozeß der Globalisierung. – München: Fink, 2002. – S.1–2.
17. Meyer Th. Globalisierung und Menschenrechte // Zukunftsverantwortung in der Markrwirtschaft. In Memoriam Hans Jonas. EWD, B.3. (D.Böhler, M.Stitzel u.a. (Hrsg.)). – Münster: Lit, 2000. – S. 303–328.
18. Sen Amartya. Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt. München: C. H. Beck, 2007. – 208 S.
19. Ulrich P. Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie. – Bern, Stuttgart, Wien:Verlag Paul Haupt, 1997. – 558 S.
20. Weber V. Tugendethik und Kommunitarismus. Individualität – Universalisierung – Moralische Dilemmata. – Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002. – 166 S.
21. Хабермас Ю. Постсекулярное общество – что это? // http://www.russ.ru/avtory/habermas_yurgen

THE CORRELATION BETWEEN CULTURAL AND CIVILIZATIONAL DIMENSIONS OF THE DEVELOPMENT OF UKRAINIAN MODERN IDENTITY

Anatoliy Yermolenko

Institute of Philosophy of Skovoroda NAS of Ukraine

In this article upon the contemporary research of interrelation between culture and civilization, Mr Yermolenko analyses correlation between cultural and civilizational dimensions of the development of Ukrainian modern identity. The author shows a relative independence but also similarities of concepts “culture” and “civilization”. He underlines the priority of the universalist moral and ethical norms over particularist ethos based upon evidences of the living world (Husserl’s *Lebenswelt*). Based upon this approach, the author criticizes the schematic “clash of civilizations” paradigm proposed by Samuel Huntington. Mr Yermolenko considers Ukraine’s civilizational choice according to modernization developments of Ukrainian society in social and systemic integration, in other words as creation and development of modern forms of social consolidation and identity.

Therefore, further process of civilizational transformation of the Ukrainian society demands cooperation between systemic integrations (including state institutions) and social integrations (civil society) based upon principles of dialogue, openness, mutual trust and responsibility. Transformation to the *universalist morality* with its democratic potential, based upon principle of discursive justice founded in European values, is a condition for legitimation of norms, values and social institutions of the Ukrainian society, based upon discursive ethics.

Taking this into account, civilizational choice of the Ukrainian society is not a choice between Slavic or Orthodox, on the one hand, and Western European civilizations. It is, rather, a choice between regression and modernization, between pre-modern (Soviet, Postsoviet) civilizational forms and those put in place in contemporary institutions of deliberative democracy.

Key words: ethos, living world, social and systemic integration, culture.