

митохондриальної – Евы появилася в Європі вместе с прибытием цивилизованных земледельцев 7,5 тыс. лет назад<sup>79</sup>.

Итак, современные жители Европы происходят от грубых кочевых народов, а не, как раньше думали, от способных выращивать хлеб и строить поселения земледельцев. Получается, что цивилизованную Европу строили собирательно-охотничьи племена<sup>80</sup>.

Вывод прост – у большинства из нас, Европейцев, очень старинные варварские корни.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Cann R. L., Willson A. C., Afrykański rodowód ludzkości [в:] Ewolucja człowieka. NOWE SPOJRZENIE, „Świat Nauki” WYDANIE SPECJALNE Nr 3 2003, WSiP.
2. Drayna D., Mutacje założycielskie, „Świat Nauki” Nr 11/2005 r.
3. Klimek A., Dawno temu w Ameryce. Kto i kiedy zasiedlił Nowy Świat?, „Gazeta Wyborcza”, Piątek 5 września 2003.
4. Najstarszy Europejczyk, [в:] Cywilizacja, Jubileuszowa kolekcja „Polityki”, Zeszyt 9, dodatek do: „Polityka” Tygodnik Nr 17/18 (2602), 28 kwietnia – 5 maja 2007, Nr indeksu 369195.
5. „Nature” z 4.09.2003.
6. Przyczyny pradawnego exodusu. Uciekliśmy z Afryki przed suszą, „Gazeta Wyborcza” Nr 289.4992, Wtorek 13 grudnia 2005.
7. Ryszkiewicz M., Skąd pochodzisz, Europejczyku?, „Gazeta Wyborcza”, Sobota-Niedziela 12-13 listopada 2005.
8. Sykes B., Siedem matek Europy, Wydawnictwo Amber, Warszawa 2002.
9. Sobolewska O., Homo pełen troski, „Gazeta Wyborcza” z 15 kwietnia 2005.
10. „Świat Nauki” nr 6/1992.
11. Wierciński A., Magia i religia. Szkice z antropologii religii, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1994.
12. Wojtasiński Z., Skąd pochodzą Polacy, „Wprost” Nr 9, 5 marca 2006.

**Віктор ЯШИН**

© 2009

### ЕПІСТЕМОЛОГІЧНИЙ ПОВОРОТ У СОЦІОГУМАНІТАРНОМУ ПІЗНАННІ «ІНШОГО»: ЗАХІДНИЙ ТА УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТИ

*«Можна впевнено констатувати, що державні дослідження рівня та тенденцій соціального відчуження в Україні не проводяться. Немає методології та критеріїв оцінки соціального відчуження. Звідси – відсутня жодна цілеспрямована державна політика з подолання цього негативного й суспільно небезпечного явища, про що свідчать і відповіді міністерства» [1].*

Ідея реалізації даної теоретичної розвідки постала з необхідності проведення практичних антропологічних досліджень присвячених культурним спільнотам «Іншого», або за більш радикальним визначенням західних академічних кіл – так званих «небажаних спільнот». Оскільки українська гуманітарна наука стає одночасно суб'єктом і об'єктом постмодерного зсуву парадигми, постає багато запитань з приводу найбільш адекватних сучасних способів і джерел пізнання, вирішення до цього часу ігнорованих дослідницьких проблем і особливо таких дражливих, що стосуються проблем соціального відчуження і «іншування», які лише концептуалізуються. Дослідження випадків останнього, у зв'язку з локальними особливостями, вимагають виваженої селекції епістемологічних засад вироблених в лоні західної філософсько-антропологічної думки і національних епістемологічних напрацювань. Тому метою даної розвідки

<sup>79</sup> См. М. Ryszkiewicz, *Skąd pochodzisz, Europejczyku?*, „Gazeta Wyborcza”, Sobota-Niedziela 12-13 listopada 2005, с. 9.

<sup>80</sup> См. Z. Wojtasiński, *Skąd pochodzą Polacy*, „Wprost” Nr 9, 5 marca 2006, с. 66-67.

стане розгляд сучасної концептуалізації проблеми «Іншого» та похідних від неї в культурології та культурній антропології, оскільки вони найбільш причетні до появи цього предмету аналізу серед соціогуманітарних дисциплін; здійснення ретроспективно-порівняльного аналізу філософсько-антропологічного осмислення феномену «Іншості» в контексті модерної і постмодерної епістемології, з розглядом запропонованих останньою практик репрезентації «Іншості»; аналітичний огляд рефлексії з приводу епістемології даного явища у сучасній українській гуманітарній думці і спроба моделювання конкретних дослідницьких проектів в українському соціокультурному полі.

### **1.1. Сучасний зріз концептуалізації проблеми «Іншого»**

Концепт «Іншого» є одним з базових в сучасній постмодерній філософській антропології і культурології та нерозривно пов'язаний з такими поняттями, як «суб'єкт», «комунікація» і «пізнання». Сучасний соціокультурний простір великого значення надає так званому «комунікативному» існуванню людини, яка тільки в діалозі з «Іншим» віднаходить справжнє буття і власну індивідуальність. «Інший», будучи необхідним для власного самопізнання, стає подекуди власним «alter ego», що несе у собі альтернативні моделі мислення, які недоступні ізольованому суб'єкту.

Такому вектору мислення в сучасній культурології і антропології ми повинні завдячувати праці Дж. Кліффорда і Дж. Маркуса «Writing Culture: the poetics and politics of ethnography» 1986 року, що вважається основоположною на шляху до постмодерної антропології, яка одним з ключових питань винесла питання «інакшості» і «Іншого». У своїй передмові Дж. Кліффорд зазначив, що сама дисципліна до цього часу змінила вживання «Іншого» як «маска або ширма» («disguise or cover») на бачення в ньому філософської проблеми. На його думку, «етнографія на службі у антропології колись дивилася на чітко означених інших, визначених як примітивні, племенні і ті, що є поза цивілізацію, або дописемні чи неісторичні. . . Тепер етнографія зустрічається з іншими у відношенні до самого себе, дивлячись на себе як іншого. Стало очевидним, що кожна версія «іншого», де би вона не поставала, є також конструкція «себе» [2, 23]. Тому постмодерна гуманітарна наука і надає перевагу насамперед розгляду тих моделей, що говорять про констатуючу роль «Іншого». Останнє допомагає усвідомити власну специфічність і перестати розглядати себе в якості нормативного еталону. Сприйняття ж свого «ego» в якості нормативного здійснює відповідно протилежне конституювання образу «Іншого» у свідомості суб'єкта, що породжує в свою чергу такі дискримінаційні явища, як расизм, сексизм та інші види дискримінаційних практик, що особливо характерні для Східноєвропейського регіону (за етнічною, релігійною та мовною ознаками). Усі форми відчуження і дискримінації «Іншого» є результатом бачення в «Іншому» відхилення від деякої єдиної норми, еталоном котрої вважається власне колективне «Я», складовою якого є і свідомість дослідника. Така антигуманна і антинаукова конструкція «Я»–«Інший» є властива «колонізуючій» свідомості модерну поряд з такими конструкціями, як ієрархія, домінування, привласнення, відчуження, відношення сили, що за висловом російських дослідників американської антропології М. Чегрінця і П. Рубела є «предметом влади і риторики, а не суттю справи» [3, 21]. Тому питання, чи можливе для дослідника повне абстрагування від власних, спільних з колективним «Я» установок, щоб максимально наблизитися до «Іншого» і об'єктивно репрезентувати його, чи віддати право здійснювати це самому «Іншому», продовжує залишатися відкритим для дискусії, незважаючи на усі здобутки епістемології постмодернізму. Чи завжди можливе повне взаєморозуміння, чи повноцінний діалог? Наскільки реальним представляється пізнання «Іншого»? Чи можливий досвід «Іншого» для його подальшої власної раціоналізації? Адже здається очевидним, що дослідник міг би досконало зрозуміти дикуна лише тоді, коли б сам перетворився у нього, а отже перестав би бути носієм свого раціоналізуючого світу. Чи ми можемо сприймати його інакше опосередковано, через репрезентацію, чи не втікає від нас безпосередня реальність «Іншого». Бути іншим – одне з невід'ємних прав «Іншого», але чи є його неповторність і унікальність автентичною і самоцінною? Ці, та багато інших критичних запитань навколо феномена «Іншого» продовжують викликати інтерес дослідників гуманітаріїв. Останнє, містить не лише наукову актуальність, але й суспільну, адже досягнення повного розуміння представників інших культур сприяє розвитку громадянського суспільства. В будь-якому соціальному контексті сама продуктивність соціокультурної комунікації залежить від того, наскільки розвинуто в учасників діалогу вміння бачити в «Іншому» рівноправного партнера, водночас визнаючи його право на

відмінність. Стикаючись із проблемою множинності норм, цінностей, установок, в такому діалозі культур постає необхідність подолання як власного етноцентричного мислення, так і впливу національних наукових парадигм, які нав'язують егоцентричне бачення владою свого ідеологічного дискурсу.

Завдання такої «деколонізації» наукової і суспільної свідомості, що пов'язана з витісненням подібних конструкцій, теоретично поставлена парадигмою постмодерну, провідником втілення якої є сучасна антропологія – одна з найбільш зацікавлених в «Іншому», як об'єкті своїх досліджень, дисципліна. Своє існування вона завдячує власній альтернативності, і саме через концепт «Іншого» від наочних позитивістських способів презентації, опису, аналізу, чи в подальшому філософському переосмисленні своїх референцій і преференцій щодо «Іншого» вона конструювала власне поле дослідження і його способи. Хоча антропологія за часів Дж. Фрезера чи Л.Моргана мала подекуди абсолютно антинаукові і антигуманні репрезентації культурних спільнот «Іншого», тепер вона є поміж усіма соціокультурними дисциплінами і однією з тих, що Л. Колаковський називає «європейською наукою *par excellence*», завдяки змісту якої маємо дослідницьку працю, «засновану на відмові від власних ментальних, моральних та естетичних норм, оцінок і упереджень, задля того, щоб якомога глибше, наскільки це можливо, проникнути у поле зору іншого та засвоїти його спосіб перцепції» [4, 111]. Водночас, ідеальна оцінка Л. Колаковського є віддзеркаленням гострої дискусії, яку започаткувала нова філософська візія доби постмодернізму, що ввела в науковий обіг багато проблем з визначенням сутності самої антропології, зокрема пов'язаної зі смертю автора як суб'єкта осмислення феномену «Іншого» в постсучасному світі, а також влади прихованих дискурсів у думці дослідника, який постулює себе як «незалежний експерт» в справі дослідження іншої культури. Тому саме завдяки останнім епістемологічним викликам антропологія і суміжні з нею культурологічні напрямки почали процес переосмислення ролі суб'єкта дослідження, тобто способів його рефлексивності, презентації знахідок, його власної методологічної, культурної, гендерної і расової позиції і їхнього впливу на аналіз знахідок дослідника.

Тепер, триває момент в часі і в історії, що особливо відчутний в сучасному соціокультурному полі України, коли проблемні питання «Іншого» стають надзвичайно вагомими. Децентралізованість, гетерогенність сучасного культурного простору Заходу, розширення міжкультурних контактів, демократизація суспільства і пов'язане з нею культивування толерантності, визвольна боротьба пригнічуваних груп – всі ці соціокультурні процеси вимагають глибокого осмислення специфіки відношення «Я» – «Інший», обумовлюють необхідність філософського та соціокультурного аналізу.

## **1.2. «Інший» в контексті західного епістемологічного повороту**

### **1.2.1. Від модерну до постмодерну**

Звертаючись до широкого пласту теоретичних напрацювань західної інтелектуальної думки щодо даної проблематики, хотілося б одразу вказати на хронологічну точку відліку, з якої варто почати докладніший огляд епістемологічних рефлексій, що оперують концептом «Іншого». Мова піде насамперед про ХХ століття, оскільки критичний аналіз епістемології «іншості» в контексті соціогуманітарних досліджень розпочався саме у другій половині зазначеного століття. Однак, ставлячи завдання розгляду проблематики зсуву парадигм в епістемології української наукової думки, необхідно буде звернутися принаймні до короткого ретроспективного аналізу передумов західного епістемологічного повороту. Ширший історичний контекст даної проблематики дасть змогу побачити місце української суспільно-наукової думки в загальносвітовому епістемологічному повороті дискусії з приводу «іншості» та її національні особливості.

Проблема «Іншого» постає вперше у ХХ столітті вагомою складовою такого визнаного виміру філософського досвіду як світоглядний плюралізм, тобто заперечення можливості звести багатоманіття культур і мисленневих навиків до єдиного абсолюту, з перспективи якого вони б могли бути витлумачені. До цього, коли панівними були парадигми класичної філософії і цивілізаційні досягнення європейської спільноти вважалися апріорі взірцевими, все, що не вкладалося у визнані цим взірцем раціональні рамки, вважалось недосконалим, чи взагалі не заслуговувало на науковий аналіз. Зняття статусу периферійності і зацікавлення іншими культурами призвело до визнання права на існування так званого «Іншого», його інших форм

самовираження і способів мислення, феномену, що пізнавався не за аналогією з ustalеним і звичним розумінням світобудови, а як щось нове і до кінця не схоплюване.

Водночас цей світоглядний поворот щодо «Іншого» був закономірним результатом розвитку загальнолюдської філософської думки від самого її початку. Постмодерний болгарський філософ і літературознавець Ю. Кристева у другому тематичному блоці своєї есеїстичної розвідки «Самі собі чужі» звертається до історико-культурологічної генеалогії космополітизму, який був важливою складовою різних релігійних і філософських систем та філософського світообразу багатьох мислителів європейської історії [5, 55-257]. Серед останніх вона називає імена Зенона стоїка, апостола Павла і блаженного Августина, Д.Аліг'єрі, Н.Макіавеллі, Еразма з Роттердаму, Ф.Рабле, М.Монтеня, Т.Мора, Д.Дідро, Ф.Монбронна, Г.Постеля, Ш.Монтеск'є, Т.Пейна, Е.Канта, Й.Гердера, В.Гегеля, З.Фройда. Водночас говорячи про гуманістичний аспект космополітизму, який допомагав наблизити «Іншого», Ю. сама застерігає, що той, вже навіть для доби М. Монтеня, імовірно міг бути «здатним проковтнути всі несподіванки і всіх невідомих» [5, 160], тобто проявляв себе близьким до сучасного релятивізму, в якому відсутня будь-яка ієрархія високого і низького у власній культурі і відповідно у культурі «Іншого». Водночас, незважаючи на появу ініціативної наукової еліти, яка прагнула діяти на засадах космополітизму, офіційне наукове сприйняття чужої для європейця культури продовжувало здійснюватися через стійку призму європоцентризму, через яку вибудовувалась цивілізаційна ієрархія і яка отримувала свою легітимізацію в еволюційних наукових дискурсах.

Переходом від теоретичного до практичного гуманізму по відношенню до чужинців, який суспільна і наукова думка, демократичні держави намагаються втілити вже у ХХІ столітті, мусимо завдячувати не лише визначним мислителям, але й значною мірою маловідомим дослідникам і місіонерам, які переймалися конкретними випадками або сучасною антропологічною лексикою – кейсами, в яких самі безпосередньо брали участь. Сербський антрополог О. Боскович у своєму лекційному викладі «The Other in anthropology and cultural studies» звертається до імен тих піонерів антропології, які ще задовго до функціоналістів намагались дієво протистояти панівним дискурсам європейської культурної вишесті, і зокрема праву на активну цивілізаційну місію через безправну колонізацію. Насамперед, сербський дослідник зосереджує свій аналіз на персоналіях і культурному контексті епохи великих відкриттів. На думку О. Босковича, «Інші» існували і були розпізнавані як такі і перед цим, проте «ніколи до тепер їх існування не визначало широких культурних і історичних конструктів таких як «цивілізація» або «раса» [6]. Відкриття «Нового світу», як і подальші дебати з приводу рабства надовго змінили західний світ. Зустріч з «Іншим» призвела до шоку і здивування разом з масштабним етноцидом і екоцидом, в різний спосіб змінюючи інтелектуальні горизонти. А. Боскович подає характеристику перших позитивних способів вирішення проблеми етичного сприйняття «Іншого» започаткованих Б. Касасом (1484-1566), який став захисником свободи індіанців і започаткував рух своїх послідовників монахів домініканців, А.Монтесіно і П.Кордоба, Б. Каранза, М.Кано, і Д.Сото. Останні шляхом публічних дискусій і практичних дій намагаються втілити ідеї поки ще надто теоретичного гуманізму по відношенню до територіальних і культурних прав тубільців. Власне цей зв'язок спостерігача між реальним фактом і реалізацією світоглядних установок, що перетворює несправдливую по відношенню до «Іншого» дійсність, втрачається, на думку О. Босковича, внаслідок нової епістемології «Іншого» другої половини ХVІ ст. і всього ХVІІ ст. Передусім, наголос зміщується від усного до писемного, риторика втрачає свої позиції як правочинне поле навчання, і акцент робиться на раціональній презентації аргументів для виведення своїх доказів. Хто презентує аргументи, в якому контексті, до якої аудиторії, починає бути абсолютно неважливим. Деконстуалізація зачинає ходу у західноєвропейську науку і гуманітарні студії зокрема. По-друге, відбувається зсув від часткового до універсального. В світі, який починає бути (колоніально) глобалізованим окремі випадки і ситуації втрачають свою важливість, а закони, що вироблялися в контексті релігійних війн, характеризуються універсалістськими домаганнями.

Якщо пошанування «Іншого» було приховане в етичних і філософських середньовічних і ренесансних теоретизуваннях і рідко коли проявлялося на практиці, то надалі, від ХVІ століття, це пошанування починає йти в розріз зі стратегіями домінування, де «Інший» мусив бути підпорядкований загальним законам «раціо». Це є помітний зсув, від своєчасного до несвоечасного, близько асоційованого з новими стратегіями. В той час як в попередніх століттях дослідники звертали увагу на контекст специфічних ситуацій (наслідуючи пораду Арістотелівської Нікомахової етики), такий фокус в раціоналістичній революції втрачається.

Врешті, зсув у всіх головних теоретичних дебатах як в точних науках, так і в гуманітарних змінює фокус із локального на глобальне, маючи під собою нові універсалістські претензії.

Все це одразу виявилось контрастним до гуманістичних ідеалів, що британський філософ С.Тоулмін називає прямим «відступом від Ренесансу»[7, 35]. О. Боскович говорить про це як про раціоналістичну революцію, започатковану Р. Декартом у філософії і І. Ньютоном в науці, що запропонувала сприйняття різних систем як таких, що завжди є несподівані, різні цінності яких можуть бути взаємно виключеннями. За ним, вона також встановила стандарти референцій і оцінок інших культур. Хоча О. Боскович не згадує про іншу потужну течію в теорії пізнання – емпіризм, який на відміну від раціоналізму відштовхувався від конкретного, а отже і партикулярного досвіду, однак той також підтримував європоцентричну монополію на істинну методологію пізнання і безпомилковість європейця як суб'єкта пізнання по відношенню до об'єкта, тобто «Іншого».

Модерність до появи постмодерного скептицизму, на думку англійського соціолога З. Баумана, ніколи не сумнівалася у своєму статусі. Ієрархія цінностей, нав'язана світу європейським континентом, підтримувалась всеохоплююче і була настільки стійкою, що вважалась само собою зрозумілою для епохи. Зверхність Заходу над Сходом («Іншим») вважалась природною. Природність зверхності білих над чорними, цивілізованих над варварами, здорових над хворими, чоловіка над жінкою, законслухняних над криміналізованими, багатих над бідними, людей високої продуктивності над низькопродуктивними, високої культури над низькою. Тобто все те, що зараз не залишається без відгуку з вуст постмодерністів, оскільки продовжує існувати в цих дихотоміях, будучи маніфестацією владних структур світу, що пронизують своїми «дискурсами влади» усі площини соціокультурного життя людської істоти.

Перші спроби знову перевернути ці структури можна фіксувати тоді, коли європейські монополісти пізнання починають сумніватися в безпомилковості своєї епістемології і стають відкритими для діалогу, і коли самі «Інші» отримують право на озвучення своїх власних проблем у другій половині ХХ століття. З. Бауман констатує такий прояв постмодерності тим, що «освічений європейець не може вже промовляти в ім'я загального розуму і змушений погодитися зі своєю скромнішою самосвідомістю. Кожна людина належить до певної конкретної культури і кожна може промовляти лише від імені власної культури» [8, 96]. Ж. Бодріяр, полемізуючи з критичним щодо власного «єго» постмодерним дискурсом М. Фуко, у своїх сумнівах йде ще далі, вважаючи його мову такою, що «виробляє нові види влади» [9, 38].

Жорстка критика класичного поняття суб'єкта і вихід філософії на проблему інтерсуб'єктивності насамперед вплинули на епістемологію культурологів і антропологів другої половини ХХ століття. До цього часу вони були втягнуті у колоніальний чи постколоніальний дискурс, куди вони б не проникали (з професійною метою) у світ «дивної» і «екзотичної» культури. Завдяки новій парадигмі інтерсуб'єктивності «проникнення у» саме по собі стало некоректним висловлюванням, оскільки з усуненням метанаративу процес пізнання став передбачати всіляку форму комунікації з культурою чи спільнотою (групою чи індивідумом), що вивчаються. Водночас, як застерігає постмодерна епістемологія, цей процес не завжди передбачає повне розуміння досліджуваного феномену, який може містити елементи, що антропологи знайдуть неможливими для пояснення або класифікації. Разом з тим, справжня небезпека, на думку британського культуролога К. Чемберса, полягає у способі селекції того, що є вартим для наукового викладу. Невідповідність поглядів або інформація, що не відповідає баченню антрополога, може бути виключена з тексту. Антрополог також сам вибирає наративну форму, щоб представити свої знахідки і незалежно від того, якою формою він оперує, він майже невідворотно перекладає культуру «Іншого», використовуючи певні упізнавані тропи, які нав'язують своє розуміння усього комплексного феномену [10, 1-19]. Відомий американський антрополог К. Гірц взагалі схильний вважати, що «історичною трудністю («predicament») етнології» є той факт, що вона завжди «зваблювана винайденням, а не репрезентацією культур» і є віддаленою від ясної рефлексії того, як функціонує культура в дійсності [2, 2]. Слова К. Гірца залишаються актуальними і для сучасної візуальної антропології, або більш масових у впливі на формування світоглядних установок щодо «Іншого» засобів масової інформації, які оперують більш ефективними засобами відображення дійсності ніж ті, що передували інформаційному суспільству. В останньому, уявлення про світ «Іншого», незважаючи на запевнення про достовірність, продовжують викривлятися і переконструюватися, часто базуються на припущеннях самих мас-медіа, що володіють монополією репрезентації. В

глобалізованому світі, серед усього спектру «картинок» відбираються ті, що репрезентують, як припускається, реальність «Іншого».

Цю академічну і медійну інформаційну «колонізацію», як вважається, вперше перервала праця Е. Саїда «Орієнталізм», що вийшла у 1979 [11]. Дискурс орієнталізму, відповідно до думки автора цієї розвідки, містить в собі складний комплекс знання-влади напрацьований протягом декількох віків в європейській традиції по відношенню до «Сходу» і тісно пов'язаний з колоніальними практиками, синхронізованими в кінцевому часі з ними. Контролюючи процеси виробництва знання через усі можливі засоби, країни «Заходу» змогли виробити і нав'язати «Сходу» такий образ його ідентичності, в якій йому від початку відводилося залежне і підлегле становище. Індійські філософи Г. Співак і Г. Бгабха продовжили розвивати постколоніальний аналіз у 80-х і 90-х роках минулого століття. В їх працях «Чи може пригнічений говорити?» і «Локалізація культури», актуальних і для сьогодення пострадянського простору, було зазначено, що методологічна і дисциплінарна гетерогенність дискурсу постколоніальності об'єднана тематизацією і актуалізацією багатьох розрізняваних «Інших», яким у західній традиції відмовлено у праві голосу [12, 649-670]. Хоча є й інший прояв колоніальної призми епістемології, про який говорить китайський компаративіст Ч. Лонгсі, коли культура Китаю була хибно інтерпретована, і його образ був змінений до непізнаного (карикатуризований і сатиризований в роботах, що ставили перед собою серйозні дослідницькі завдання), навіть в середовищі критичної західної школи, включно з М. Фуко і Ж. Дерідою [13, 108–131].

Міра, до якої антропологія може (або якій навіть слід) змінювати цю викривлену картинку, з часів перших спроб Ренесансу залишається невідомою, проте антропологія як та, що існує поза межами сучасного світу і знаходиться у сфері «чистої» науки є «белетристичною фікцією», як говорить про це А. Бошкович. Як не існує і самого концепту, що якась наука може бути «чистою», «об'єктивною», «незацікавленою», або політично «нейтральною» [6]. Тому, на думку постмодерної антропології, дослідники, які є сторонніми досліджуваній культурі, мають право, як людські істоти і як критично мислячі інтелектуали, принаймні намагатися зрозуміти «Інших» в можливий спосіб, насамперед сприйнятливий для останніх. Потрібно також додати, що посткласичний ідеал наукової раціональності пропонує допустимість множинності теоретичних концептуалізацій одного і того ж предмету розгляду. Кожне таке трактування «містить специфічне, саме для нього, епістемологічне підґрунтя, що не зводиться до остаточного набору парадигмальних схем» [14, 15.]. Це власне і пояснює те, чому постмодерна наукова думка запропонувала декілька різних процедур можливої наукової трансляції образу «Іншого». Розглянемо лише деякі з них.

### **1.2.2. Процедури трансляції образу «Іншого»: пропозиції постмодерністів**

У 1970-х роках соціолог і антрополог зі США К. Гірц розпочав критику пояснювальних (структуралістських і етнонаукових) стратегій з позиції невдоволення тим ступенем репрезентативності матеріалу, який вони забезпечували. В своїй критиці він відстоював точку зору «тубільця», тобто адекватну репрезентацію дійсності іншої культури. Однак, в цей час К. Гірц не мав ще на меті перетворювати антропологію у засіб самовираження «тубільця» чи безпосередньо його саморепрезентації. Антропологія за К. Гірцом стала «не експериментальною наукою в пошуках закону», а такою що «досліджує значення» [15, 5]. Згідно з думкою американського антрополога, вона ставала спробою запиту значень незрозумілого, прихованого, викривленого, забутого, або просто деконструйованого в образі «Іншого» для людини, що не належить до даної культури. Лише за допомогою інтерпретації, під якою К. Гірц розумів «щільний опис культури» («thick description») як системи смислів, можливо було досягти головної цілі антропології – розширення людського дискурсу.

Розвиваючи критичні спроби К. Гірца у викритті принципової нерепрезентативності традиційного антропологічного тексту, антропологі постмодерністи, на відміну від самого К. Гірца, приходили до висновку, що необхідності радикальної відмови від самого підходу опису культури як «Іншої». Теорія постмодернізму звела до мінімуму професійну претензійність у можливостях репрезентації як «Іншого», так і наукової істини взагалі. Усунення коду «Я» – «Інший», як евристичного рушія антропології, і заміна його на інші, супроводжувалися ускладненням концепцій репрезентації у одних авторів і усуненням самої проблеми в інших.

На думку голландського антрополога Й. Фабіана, головним у цій процедурі є віднайдення найбільш адекватних жанрових форм репрезентації відібраного матеріалу, з приводу пошуку яких

він закликає до дискусії, щоб змінити усталений «репрезентаціонізм» [16, 753-772]. За ним, творення образу «Іншого» відбувається завдяки репрезентації, поміж якою і самим «Іншим» постає академічна стіна, а доктрини, голос і вимоги останнього часто не підпадають під наукове теоретизування. Сам Й. Фабіан підтримує варіативність жанрових форм. Однією з найбільш продуктивних, на його думку, є діалогічна, оскільки накопичення емпіричного матеріалу відбувається у діалогічний спосіб, і процес мислення дослідника сам по собі є діалогічним. Сам діалогізм, на думку Й. Фабіана, допомагає уникнути позитивізму і сентименталізму, забезпечуючи водночас рівну комунікацію з «Іншим», яка не є опосередкована «дискурсами влади».

Американський антрополог С. Тилер пропонує свою процедуру трансляції знань щодо «Іншого», яку він визначає як евокація [від латин. «evoco» — викликати, збуджувати, виймати]. Для нього також головним елементом антропологічного дослідження є не польова робота, а спосіб нарації на підставі зібраного матеріалу. На думку С. Тилера етнограф не мусить намагатися здійснити репрезентацію, а радше викликати у свідомості читача спогади і відчуття зі сфери його власної культури. Дискурс, що спричиняється до евокації загальної характерної риси чи взагалі спільності, «не потребує репрезентувати те, що він викликає зі свідомості («evokes»), зазначає С. Тилер [17, 206]. Те, що важко досягти повноти у трансляції образу «Іншого», С. Тилер вважає нормальною і невідворотною складовою, що дозволяє здійснитись трансценденції [2, 136]. При евокації не так важлива неструктурна значущість чи семантичний зміст деталі, а радше її репрезентативність – здатність донести до нас цілісність чужого культурного досвіду. При такому імперативі, колись маргінальні деталі культурної дійсності, такі як смак, запах чи звук та їх конструкції, можуть слугувати кращим провідником у досвіді чужої культури, кращим каналом її репрезентації.

Представлені вище способи епістемологічного мислення отримали одразу свої критичні зауваження. Так, О. Бошкович вказує на небезпеку тенденції текстоцентризму в постмодерній антропології, коли заклики робити акцент на знаходженні вдалих способів нарації становить загрозу редукції антропології до етнографії (як фіксації опису інших культур) і літературного критицизму, в деякій мірі повністю виключаючи саму польову роботу [6]. Стосовно евокації С. Тилера і подібних до неї процедур, то вони зазнали жорсткої критики з боку німецького філософа і соціолога Ю. Габермаса, який звинуватив репрезентуючий їх постструктуралізм у претензіях на віднайдену «децентровану суб'єктивність», через звернення до «спонтанних сил уяви» («spontaneous powers of the imagination»), «самодосвіду і емоційності» («self experience and of emotionality»). Зокрема і в тому, що «інструментальний розум» вони розташовують поруч з принципом, який доступний лише через евокацію» [18, 103].

Разом з тим, в сучасному вільному інформаційно-розгалуженому і комерціалізованому світі, багато що залежить від читача і його віри в те, що будь-яка жанрова репрезентація, евокація, чи просто смислова інтерпретація є можливою, коли хтось оперує різними (культурно-специфічними, контекстуальними, соціально обумовленими) наборами категорій. Саме читач за умови загальної епістемологічної кризи, коли стверджується не реконструювання, а конструювання фактів дослідниками, примушує антрополога пам'ятати про своє хитке становище і бути щоразу відкритим до зміни і віднайдення нових епістемологічних підходів, жанрових форм. Останнє має як позитивний, так і вкрай негативний вплив на наукову достовірність репрезентованого, коли антрополог, популяризує науковий текст, у конструюванні вдається до невиправданого редукціонізму. Говорячи про небезпеку цього взаємовпливу, російський культуролог С. Корнев вказує на кардинальну трансформацію сучасних етнографічних знань. Якщо раніше, на його думку, метою роботи етнографа була об'єктивна передача зібраної ним інформації, то тепер ключовим стає «експресивний, естетичний та моральний вплив на своїх читачів, спроба зруйнувати те, що можна назвати «здоровим глуздом» своєї культури, деконструкція її базових очевидностей і забобонів» [19].

Виходячи з останнього, постає питання, чи існує рівність між науковою саморефлексією «Іншого» і хиткою у своїй епістемології сторонньою науковою рефлексією щодо «Іншого», чи все-таки присутня ієрархія наукової значущості і достовірності.

Відповідно до науково-етичного імперативу, який проголосив відомий французький філософ ХХ століття Е. Левінас у своєму дослідженні думки про «Іншого», «єдина абсолютна цінність – це здатність людини віддавати першість іншому» [20, 124]. В його баченні, інтерсуб'єктивне відношення розглядається як асиметричне. Водночас, «діалектичним протистоянням за визнання» називає цю опозицію рефлексій Й. Фабіан, використовуючи

гегелівську термінологію. На його думку, співіснування цих двох епістемологій можливе тільки за умови процесу взаємовизнання, «що спирається на такий вид знання, яке змінює ідентичність того, хто пізнає». [21, 145-146]. Діалектику Гегеля також використовує і Ж. Думонт у визначенні специфіки взаємовідносин антрополога і «Іншого», ототожнюючи їх з тезою і антитезою, що спільно трансформуються у синтезі [22, 60-61]. За таких відносин, як стверджує Й. Фабіан, обидві сторони рівноцінно визнаються тими, що пізнають і є пізнаваними. Водночас він зазначає, що наші практики продукування знання завжди будуть містити прояви відношення влади. І тому важливо не втрачати з поля зору історичну особливість таких владних проявів, але й не соціологізувати «Іншість» перетворенням «Інших» на чужинців чи вигнанців, до чого були спочатку причетними феноменологи і психологи перед тим, як «це заразило антропологів» [21, 145-146].

Говорячи про більш наукову значимість саморефлексії «Іншого», варто використати приклад наведений О. Бошковичем. Мова у його тезах йде про феміністичних авторів, які, виступаючи від імені «Інших», пишуть про жінок, як «Інших»: чи не є вони «феміністками» і достатньо радикальними, запитує О. Бошкович. Де закінчується фемінізм і де починається чисте і вивільнене дослідження? Чи можливо бути феміністом і робити дослідження такого стибу, виходячи з власних дискурсів? [6]. Окрім того, також постає проблема самосоціалізації, оскільки не існує способу визначити, чи вони, «Інші», завжди були такими, чи є тільки штучно сконструйовані самотужки. Відомі випадки, коли якісь елементи традиції вичитувались носіями культури ледве не з підручників етнографії, куди вони з самого початку потрапляли внаслідок не зовсім вірної інтерпретації чи занадто багатой фантазії етнографів [23, 890-902].

Отже, пізнання «Іншого» можливе, і західна постмодерна епістемологія закликає антропологів і культурологів до постійного самоаналізу, відкритості до претензій і запитів самого «Іншого», вимагає якомога більше надавати йому право голосу і водночас бути критичним до його самостійної рефлексії, визнаючи неможливість повної і правильної інтерпретації культурних смислів «Іншого», тобто досягнення реалізму. Важливим також є і те, що дослідник повинен артикулювати чому і з якої перспективи антрополог збирається займатися «Іншим». Тобто, що дає право їм досліджувати різні етнічні групи, а потім афішувати найбільш особистісні деталі їхнього життя. Нарешті, читач також несе відповідальність за визнання чи не визнання процедур репрезентації «Іншого», так само як і антрополог, який може потрапити під деструктивний вплив своєї читацької аудиторії.

І тепер дискусія навколо епістемології «Іншого» продовжує бути відкритою, враховуючи невідворотний процес розгалуження антропології і її синтезу з іншими дисциплінами, адже гетерогенний світ починає представляти собою світ «Інших», віддаляючи загрозу глобальної уніфікації людської спільноти і роблячи виклик авторитаризації дослідницького нарративу. На загал, тема «Іншості» і «іншування» не обмежується питаннями расової, релігійної приналежності, національних чи регіональних ідентичностей, питанням мови або історичної пам'яті. На Заході, а за останні роки і в Україні, з'явилися наукові праці, які вказують на епістемологічні зміни в дослідженнях гендерної проблематики, зокрема фемінізму і сексуальної орієнтації. Оскільки останні мають свій особливий спосіб соціокультурного самовираження у різних полях і практиках, відповідно свої епістемологічні та методологічні особливості, то потребують свого окремого розширеного аналізу.

### **1. 3. Українські особливості епістемологічного повороту**

#### **1.3.1. Від модерну радянського до модерну пострадянської України**

Говорячи про особливості епістемологічних проблем «Іншого» на українському ґрунті, варто зазначити, що самої антропології з тим змістом, який вкладають в нього західні гуманітарії не було протягом радянської доби взагалі. Не зважаючи на те, що пострадянські зміни відкрили нові можливості для філософської антропології, етносоціології, а також ряду інших гуманітарних напрямків, сферою зацікавлень яких могла бути проблема «Іншого», найбільшу дослідницьку ініціативу в цьому напрямку проявила українська історична наука, якій одразу довелось більше відповідати на виклики радянської і прорадянської історіографії. Останню відзначала, зокрема, повна відсутність поваги й уваги до поглядів, інтересів, особливостей та прав «Інших» (не росіян, а отже – нерадянських, тобто всіх «не наших»), які тоді практично не мали шансів бути серйозно представленими в історіях [24]. Тому однією із новітніх ознак пострадянської історіографії стала підкреслена увага щодо проблеми «Іншого» — людини



(спільноти), яка належала до відмінного світоглядного простору і мала свої погляди на привласнену радянським дискурсом історію. Водночас, для новостворюваної української незалежної історичної школи увага до новопосталих «Інших» — тобто визнання чужих поглядів і проблем навіть тоді, коли вони відрізняються від поглядів історика, або суперечать політичним інтересам так званої «титової нації», стали справжнім викликом. За визначенням словенського філософа і культуролога С. Жижека, демократію східноєвропейських країн колишнього соціалістичного табору почало характеризувати прагнення «капіталізму без капіталізму». Вивільнений і відновлений у своїх правах націоналізм, завдяки демократичним умовам, за С. Жижеком, потрапив у пастку ностальгії за рисами комуністичної спільноти, прагнучи досягти того, що хотів сам комунізм – органічно-єдиного тіла, невідчужуваного накопиченням капіталу громадянського суспільства без формально-зовнішніх стосунків індивідів. Останнього, як зазначає С. Жижек, можливо досягти на деякий час, нав'язуючи «Іншому» образ інородного тіла, що може «загрожувати» органічній тканині національної спільноти [25, 209]. В українському контексті, як вказує дослідник націоналізмів Г. Касьянов, «формування образу етнічного чи культурного Іншого стало невід'ємною частиною культурної чи політичної мобілізації», коли дослідницьку діяльність значної частини історичної спільноти став характеризувати активний, часто з переважанням негативних рис, процес «іншування». Останнє «обрамлювалося науковою термінологією, що додавало суто ідеологічним вправам більшої суспільної ваги і взагалі вводило в обману як суспільство, так і самих істориків» [26, 16].

В самій епістемології історичного знання це проявилось в тому, що образ дискредитованого «Іншого» розроблявся інтенсивніше ніж власного національного «Я» чи «Ми». Це стосувалося образів «поляків-гнобителів, росіян-імперіалістів, турків-поневолювачів, татарів-загарбників», які в українському національному наративі репрезентувалися через «величезний емоційний заклик» і поділ за категоріями «правий-неправий», «добрий-поганий», «справедливий-несправедливий». Ці полярні категорії склали дискурсивну матрицю «визначення Іншого – іноді навіть незалежно від справжніх намірів автора» [26, 17].

Але, більш деструктивною складовою української історичної літератури різноцільового призначення стало «іншування» своїх «Інших». За таким «іншуванням» лежало прагнення надати частині значення й рис цілого і табування тих частин цілого, що руйнують офіційно визнаний дискурс. Останнє віднаходить пряму аналогію з моделлю інкарнації професора політології есекського університету аргентинця Е. Лаклао, який вдало вводить цей богословський концепт, розглядаючи європоцентризм і комунізм як спадкоємців християнського концепту – (Бого)втілення універсального через партикулярне [27, 83-90]. Епістемологію історичного знання конструйовану через дискурс модерного націоналізму або монотипістичною культурною моделлю, пропонувала свого часу як вище розглянута західна модерна парадигма, так і радянська наукова думка. В українській історичній площині також відбувся подібний «перерозподіл історичної пам'яті і простору», коли «певна вужча група» перебрала на себе «цілісний національний образ». При цьому, на думку українського історика І. Ільюшина, ця «вужча група» сама постає для одного із сусідів таким ворожим «Іншим», який би визначав відношення цих сусідів до цілої нації [28, 106]. Тому те, проти чого виступають українські історики постмодерної парадигми, це українська історіографія 90-тих, що стала інструментом обстоювання історичної перспективи, яка виходила саме з такого змісту перебраного образу. Адже, відповідно до традиційної історіографічної схеми, тему національної історії, як зазначає львівський історик Я. Грицак, часто звужувано до історії україномовної та національно свідомої еліти [29, 17]. Нажаль історична пам'ять і надалі залишається найбільшим символічним капіталом українського політикуму, оскільки є найбільш ресурсною у створенні образу «Іншого», а отже стимулюванні свого електорату.

Водночас, в результаті поступового переосмислення традиційних схем епістемології «Іншого», в українській історичній науці з'явилися нові підходи репрезентації «інакшості», що великою мірою запозичують теоретичні напрацювання постмодернізму, які вже тривалий час втілюються західними дослідниками. Прихильні до постмодерної парадигми історики, зокрема такі як Я. Грицак і Н. Яковенко, запропонували репрезентацію інтерсуб'єктивних історичних реалій через спроби відтворення багатовимірних індивідуальних і колективних ідентичностей, деконструюючи уніфіковані ідентичності протилежних сторін і неадекватні, на їх думку, радянські і нові націоналістичні уявлення про «інших», а також критично сприймаючи будь-яку глорифікацію «себе» у власному національному наративі, таким чином знімаючи до певної міри

дихотомію «Я» та «Інший». Однак, ці нові запропоновані епістемологічні засади не стали одностайно схваленими у всьому академічному середовищі молодшої генерації дослідників. На думку дрогобицького вченого П. Іванишина, «частина робіт Я. Грицака, Н. Яковенко та ін... є сумними й промовистими прикладами наукових спотворень – аберації досліджуваних феноменів», коли за відсутності «адекватних предметові дослідження методологічних моделей, з'являються непереконливі у своїй апатридській абстрактності та політико-лібералістичній тенденційності.... страхітливі образи ідеології та діяльності борців за національну свободу, як начебто бандитської, тоталітарної чи антисемітської». Сам П. Іванишин пропонує «стимулювати процеси методологічного оновлення та теоретичних пошуків на основі української «націоцентричної (передусім – націоналістичної) традиції епістемологічного мислення» [30]. Загалом поява і одночасний розвиток таких вищезазначених протилежних способів епістемологічного мислення є лише одним із радикальних проявів постмодерну, де можуть паралельно існувати різнопланові тенденції, на відміну від моностилістичних парадигм модернізму. Аспекти ж національного минулого, що викликають сором, почуття провини і жалю або так зване «темне минуле» нації, на слушну думку сучасного французького історика Г. Роусо мусять все-таки бути інтегрованим в національну колективну ідентичність і невідворотно увійти складовою процесу взаємодії з іншими ідентичностями, що розвиваються [31, 14]. Вкрай обережно цей процес необхідно пройти тим незалежним новопосталим спільнотам сучасної Східної Європи, які самі складаються з конфліктуючих частин і культивують внутрішнього «Іншого», що є більш деструктивним явищем як для індивідів, так і для соціальних структур, ніж інші типи конфліктів та війн, адже «ірраціональна природа внутрішніх конфліктів полишає глибокі і довготривалі наслідки» [32]. У зв'язку з останнім хотілось би заперечити українському соціологу І. Кононову, який пропонує «поглибити розуміння сутності суспільного проекту» через функціональність етнічного конфлікту на підставі ідей російського історичного етнологіста С. Лур'є і американського соціолога Л. Козера, відповідно про етнічний і соціальний конфлікти [33, 21]. Адже, по-перше, український випадок характеризує не стільки «внутрішньо етнічний конфлікт» за вираження «культурної теми», що «етнос розігрує у середині себе», а внутрішньо національний, де окремі етнічні, культурні, релігійні спільноти відчують свою абсолютну відмінну ідентичність гостріше, ніж самі їх метрополії (Російський культурний центр у Львові і Провіта в Луганську [34, 51-53]. По-друге, сам Л. Козер вказував на зворотну негативну сторону соціального конфлікту, коли він перестає бути функціональним, про користь якого лише говорить І. Кононов. А саме «якщо ж протидіюючі сторони не поділяють більше цінностей, на яких базувалась законність даної системи, то внутрішній конфлікт несе в собі небезпеку розпаду соціальної структури» [35, 542]. Тому історик, чи соціолог, чи будь-який інший дослідник проблеми «Іншості», повинен пам'ятати, що соціальний конфлікт може бути не тільки «способом структурування суспільного проекту, який надає йому життєвості та пристрасти» [33, 21], але й призвести до колапсу будь-якого «суспільного проекту», почасти завдяки і таким занадто оптимістичним академічним дискурсам.

Услід за українською історіографією теоретичні засади пізнання «Іншого», активно почали розроблятися українськими соціологами, зокрема тими, що присвятили свої дослідження тематиці ідентичностей та суміжних мови і історичної пам'яті в контексті регіональних відмінностей. Ці нові дослідження мотивували залучення багаторівневого і рівноцінного порівняльного підходу прагненням уникнути уніфікаційної стратегії панування, орієнтації на спрощення, упорядкованості і тотальності. Все це зумовило міждисциплінарний та інтернаціональний погляд на «чужі» культурні моделі «Іншого» в актуальному українському соціокультурному просторі, де вони є відомі, нажалі, лише завдяки руйнівній і редукуючій політичній риториці ворога, або «двох Україн». Останньому ж, у зв'язку з політичною дискусією, що розгорнулася навколо питання «правильної» національної ідентичності притаманна образлива риторика, що не має жодних емпіричних підстав навіть з подачі науковців, політологів. Так, львівський політолог О. Одушкін підтверджує своїми висновками вищезгадану тезу С. Жижека, про прагнення «капіталізму без капіталізму», заперечуючи можливість в Україні імперативу Ж. Деріди про гостинність до «Іншого». На його думку, «ситуація в Україні така, що ми не можемо прийняти не те що Іншого, не громадянина, але й своїх власних «інших» громадян» [36]. Більш відомий американський політолог, українець за походженням, Т. Кузьо у своїй розвідці про транзитивні процеси в Україні особливо підкреслює роль націоналізму для подальшої мобілізації суспільних сил і демократичних перемін [37, 21-43], визначаючи перевагу в цьому «етнічних

ідентичностей» над «територіальними», тому що ідентичності останніх є набагато слабшими, щоб сформувавши базис для соціального руху в порівнянні з першими [38, 7].

Саме такі і подібні їм політичні теоретизування знайшли свої заперечення в дослідженнях таких дослідників, як вищезгаданого історика Я. Грицака, історика і соціолога В. Сусака, соціологів Н. Черниш, В. Середи, О. Маланчук, канадійки Н. Пацюрко, англійського філософа П. Роджерса, польських психологів М. Левіцької і А. Фоланда. Дослідники, маючи різні професійні фрейми сприйняття, здійснили «соціологічний аналіз групових ідентичностей та ієрархій суспільних лояльностей», результати чого були представлені у часописі «Україна Модерна» [33]. Дослідження, а деякі з них мають своєю точкою відліку 1994 рік, вибрали актуальні для української політики полюсні точки порівняння – Львів та Донецьк, що дозволило подивитися на ситуацію в країні очима мешканців цих міст, зіставити їхні світоглядні позиції і між іншим, на думку історика і соціолога О. Міхеєвої, «побачити, що все не так фатально, як подається у політичному дискурсі» [33, 23]. Історик Я. Грицак, у своїх висновках фактично заперечує вищеприведені теоретизування Т. Кузьо, відкидаючи на прикладі досліджених регіонів аксіоматичність «модернізації через націоналізацію» і зазначаючи, що «Львів і Донецьк відображають різні моделі модернізації, і немає серйозних підстав вважати одну з цих моделей взірцем для інших». В сучасній постмодерністичній критиці теорій модернізму, як він зазначає, «це називається множинністю модерності» [39, 58].

Водночас актуальною залишається критика німецького соціолога К. Ціммер з приводу недостатньо розробленої епістемологічної основи вищевказаних соціологічних досліджень. На її думку, проект мало аналізує саме «політичний процес, питання економічної та політичної влади, роль та значення еліт у неминучих маніпуляціях регіональними ідентичностями (так само як фобіями та симпатіями) з власною політичною метою». К. Ціммер додає, що «підхід, більше зорієнтований на дійових осіб, суттєво доповнив би уже здобуті результати» [33, 21]. Таке критичне зауваження щодо «дійових осіб» спонукає до пошуку нових більш ефективних епістемологічних схем для досліджень такого роду, коли на думку соціолога Ю. Сороки, до уваги братимуться не стільки стереотипи сприйняття представників інших віддалених регіонів, скільки «характер і рівень знань та уявлень одне про одного, живих практик взаємодії та напрямки їхнього розвитку» [33, 9].

### **1.3.2. Епістемологічна схема малого нарративу для проблематики «Іншого» в Україні**

Запропонований Ю. Сорокою вектор дослідження, окрім того, що може бути застосований у різних полях і практиках «іншування» в Україні насправді може здійснити часткову верифікацію результатів вже проведених попередньо дослідницьких проектів і праць, які протягом останніх 2-6 років вказували на протилежні тенденції щодо рівня ксенофобії в українському суспільстві.

Так, результати вищевказаного проекту «Львів-Донецьк: соціологічний аналіз групових ідентичностей та ієрархій суспільних лояльностей», за словами О. Міхеєвої, «переконливо довели відсутність ворожості на рівні пересічних людей – кожного разу «Інший» (представник іншого регіону, іншої електоральної групи, тощо) в цілому розміщувався на позитивній частині шкали» [33, 241]. Водночас, найбільші сумніви викликають висновки однієї з розвідок Я. Грицака, який згадуючи лише про «найтерпиміше ставлення» галичан до поляків, співвідносить їх з тими, хто говорить російською мовою, які «менш схильні терпіти чужинців», або які проживають у Криму, де зафіксований найбільший відсоток тих, які «почувають відразу до певних націй» [40, 147]. Постає питання, чому відношення лише до поляків у такій компаративістиці стало головним показником терпимості для західних Українців, а не до росіян чи євреїв, і чому не враховується актуальна гостра етнічна і соціальна напруженість у Криму. Проблематика дослідження Я. Грицака в основі своїй була обмежена польсько-українськими відносинами, і тому сукупна ідентичність «ми» (Західні Українці) була представлена лише через неактуальну і негостру на 2004 рік операційну категорію «ми» (українці Заходу) і «вони» (поляки). До того ж, кількісне соціологічне дослідження, яке стосується усієї України з вибіркою у 1200 чоловік, на яке додатково посилається у своїх висновках Я. Грицак у 2004 році, було проведене у 1997 році [41, 4]. В той час, як на думку директора Київського міжнародного інституту соціології В. Паніотто, після 2001 року включно з Україною «розпочався світовий процес загострення відносин між етнічними групами, стала простежуватися більша настороженість щодо іншого/відмінного» [42]. Що підтверджують результати іншого дослідження, від Київського міжнародного інституту соціології у 2002 році, які вивели цілком протилежну картину щодо Західного регіону і загалом

України. Нижче наведено оброблені за даними КМІС 2002 року відсотки респондентів, які згодні бачити представників споріднених лінгвоетнічних груп як членів своїх родин, тобто «менші відсотки відповідають сильнішій упередженості»[43].

Чи згодні Ви допустити як членів своєї родини... українськомовних українців	Всі опитані у 2002 році	Україномовні українці	Російськомовні українці	Росіяни
україномовних українців	59	60	61	53
російськомовних українців	55	42	64	67
росіян	49	33	56	74
євреїв	14	9	17	20

Чи згодні Ви допустити як членів своєї родини... українськомовних українців	Захід	Західний центр	Східний центр	Південь	Схід
україномовних українців	58,5	65	57,5	58	52
російськомовних українців	27	62	57	65,5	62
росіян	19	52	55	58	62
євреїв	7	15	10	23	11

До подібних висновків щодо найменшого рівня толеранції по відношенню до євреїв і росіян саме на заході країни приходить Н. Паніна у своєму дослідженні «Факторы национальной идентичности, толерантности, ксенофобии и антисемитизма в современной Украине» [44], і такі ж результати опубліковані в праці Л. Рязанової «Влияние религиозной и конфессиональной идентичности на этнонациональную толерантность/интолерантность (украинский контекст)» [45].

Разом з тим, у зв'язку з обмеженими ресурсами сучасної гуманітарної науки важко зреалізувати ще одне слушне епістемологічне зауваження Ю.Сороки – «охопити увагою не тільки «полярні», але й усі регіони України, тим самим піддавши реконструкції саме уявлення про цю полярність». Тому, за умов звуження об'єкту дослідження, слід погодитися з думкою Я. Грицака, що «сам спосіб писання про Львів і Донецьк», чи будь-яку іншу дихотомію, «як про символ двох антагоністичних Україн, значною мірою цей антагонізм і формує», що примушує дослідника «бути саморефлексивним і дуже відповідальним за те, що і як він чи вона пише» [39, 59].

Водночас, враховуючи західний досвід, зростаючий попит на ефективні епістемологічні схеми і маловитратні методи дослідження, зокрема і тих, що сприяли б зменшенню рівня усіх форм соціального відчуження, українському досліднику під силу здійснити «малий (локальний) наратив», досліджуючи дихотомію між «бажаними» і «небажаними» культурно-релігійними меншинами в соціокультурному просторі культурно-релігійної більшості, коли можливо ефективно простежити «характер і рівень знань та уявлень одне про одного, живих практик взаємодії та напрямки їхнього розвитку» [33, 9]. Мова може йти про культурні (Просвіта, Пласт) і релігійні осередки (УГКЦ, УАПЦ, УПЦ КП) української етнічної меншини на сході України і навпаки – культурні (РКЦ, ФСГР) і релігійні осередки (УПЦ МП) на заході України.

Говорячи про «малий наратив», Ж. Лютар протиставляв його «великому» [46]. Останній, як було показано вище на прикладах українських досліджень, часто є непослідовний, релятивний і навіть спотворюючий, коли намагається реконструювати «колективну історію людей, відчужених від влади і життя яких є вписане в контекст найбільш значних соціальних і історичних обставин». Малий наратив не претендує на тоталізацію і відкриває ширші можливості для компаративістики задіяної в цьому дослідженні. Застосування ж даного підходу у дослідженнях проблематики «іншування» в певних регіонах України через залучення міні-наративів, не підпадає під критичне зауваження Ю. Хабермаса про небезпеку акцентів на локальному наративі і обговоренні проблем, які перед цим були дискваліфікованим способом знання», що на його думку може призвести до заміни не просто однієї версії істини іншою, але встановлення її такою, яка вже не має статусу універсальної істини, що у свою чергу посилює стан невизначеності і непослідовності [47, 279-281]. Адже коли мова йде про локальні або регіональні рівні, то береться до уваги процес

практичної взаємодії між культурною більшістю і культурною меншістю в обох протилежних регіонах, результат якої до певної міри може показати, чи в стані Україна бути саме дієво полікультурною країною.

Щоб максимально наблизитися до розуміння досліджуваних явищ, окрім звернення до локальних вимірів проблематики необхідно врахувати вище аналізований досвід сучасних епістемологічних підходів і критичні зауваження щодо них. Насамперед важливою складовою малого нарративу в процесі дослідження «Іншого» може бути підхід евристичного мінімалізму, котрий у свій спосіб наближує антропологію до реальної неспотвореної культурної дійсності і полягає в максимально можливому виключенні Я-позиції і вивільненні «голосу» «Іншого» в антропологічному тексті. З точки зору такої стратегії, попередні модерні епістемологічні засади були поставлені під сумнів на тій основі, що в них набував звучання тільки голос автора, польового дослідника, і значно рідше – голос інформантів. Водночас, останнє не передбачає відмови від власного обережного аналізу і конструювання віддалених, на перший погляд, від поверхні явища структур, моделей, патернів і семантичних планів, оскільки ізольовані громади, які виступають у якості об'єкта дослідження, можуть промовляти не своїм «голосом», а тим, що належить їх метрополіям [47]. Або, говорячи мовою Б.Андерсона, вони є тими уявними спільнотами, які завдяки активному спільному інформаційному обміну підтримують таким чином свою єдність, незважаючи на територіальні відстані [48]. Разом з тим, якщо не є можливим побачити в таких проектах функціонування ідентичності на рівні особистості від соціокультурної більшості, то це буде можливим здійснити на рівні особистості від соціокультурної меншини. Виграшність використання такого виміру дозволить побачити, яким чином діє головна операційна категорія проекту «ми» – «вони» не тільки на рівні ідеології, що конструює загальні уявлення цілої спільноти про себе, але й як вони втілюються на особистісному рівні.

Нажаль, малоімовірно видається можливість орієнтації таких потенційних дослідницьких проектів на дії, що передбачають трансформацію патріархальних соціальних інституцій. Наявність правового нігілізму, незважаючи на проголошення верховенства права в Україні в цій сфері, не дає змогу пізнанню бути не просто самоціллю, а виступати «як пізнання процесу перетворення», що розвиває «методологічні засади соціального проектування», до чого справедливо закликає львівський філософ В. Мельник [50, 8]. Водночас є надія, що саме такі проекти, використовуючи вище проаналізовані епістемологічні засади пізнання, зокрема допоможуть применшити силу тих теорій та дискурсів, які прагнуть узаконити політику, що виключає людей із суспільства на основі критеріїв єдиної правильної ідентичності. Адже саме виключення, що передбачає практику зневаги, нетерпимості, приниження, насильства, крокує слідом за інтелектуальним обґрунтуванням очищення суспільного організму, збереження «своєї» чи «нашої» ідентичності від змішування, захоплення «іншими» і «чужими». Ксенофобія не може існувати без теорій, а останні верифікуються або фальсифікуються науковцями, тому багато що залежить від правильно вибраної епістемологічної перспективи.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Громадський звіт щодо виконання Україною положень статті 30 Європейської соціальної хартії (23.10.2008) // <http://www.partyofregions.org.ua/contrprop/resonance/4900a2a66f7cf/>. – 2008. – 1 листоп.
2. Clifford J., Marcus G. E. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. – Berkeley: University of California Press, 1986. – 305 p.
3. Рубел П., Чегринцев М. Исследовательские стратегии в современной американской культурной антропологии: от «описания» к «письму» // Журнал социологии и социальной антропологии. – 1998. – Т. 1. – № 2. – С. 85-112.
4. Колаковський Л. Пошуки варвара Ілюзії культурного універсалізму // Незалежний культурологічний часопис «І». – 2000. – №19. – С. 105-124.
5. Кристева Ю. Самі собі чужі / Переклад з фр. З. Борисюк. – Київ: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2004. – 262 с.
6. Bošković A. *Representing the Other: The Skopje lectures. Lecture 1. - The Other in anthropology and cultural studies* // <http://www.gape.org/sasa/#texts>. – 2008. – 3 септ.
7. Toulmin S. *Cosmopolis: The hidden agenda of modernity*. – Chicago: University of Chicago Press, 1992. – 228 p.
8. Vauman Z. *Europa niedokończona przygoda*. – Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2005. – 214 s.
9. Бодрийяр Ж. Забыть Фуко / Перевод с французского Д.Калугина. – СПб.: «Владимир Даль», 2000. – 96 с.

10. Chambers C. Anthropology as Cultural Translation: Amitav Ghosh's In An Antique Land // *Postcolonial Text*, 2006. – Vol. 2. – № 3. – P. 1-19.
11. Саїд Едвард В. Орієнталізм / Пер. з англ. В. Шовкун. – Київ: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001. – 511 с.
12. Спивак Г. Ч. Могут ли угнетенные говорить? // Введение в гендерные исследования. Ч. II: Хрестоматия / Под ред. С. В. Жеребкина. – Харьков: ХЦГИ, 2001; СПб.: Алетей, 2001. – С. 649-670.
13. Longxi. Zh. The Myth of the Other: China in the Eyes of the West // *Critical Inquiry*, 1988. – Vol. 15 – №. 1. – P. 108-131.
14. Медведев В. Концептуальное пространство социологии в формате неклассической модели рациональности // *Журнал социологии и социальной антропологии*. – 2005. – Т. 8. – № 3. – С. 5–21.
15. Geertz C. *The Interpretation of Culture*. – New York: Basic Books, 1973. – 476 p.
16. Fabian, J. Presence and Representation: The Other and Anthropological Writing // *Critical Inquiry*, 1990. – Vol. 16. – № 4. – P. 753-772.
17. Tyler S. *The Unspeakable: Discourse, Dialogue, and Rhetoric in the Postmodern World (Rhetoric of Human Sciences)*. – Madison: Univ of Wisconsin Pr., 1987. – 224 p.
18. Natoli J., Hutcheon L. *A Postmodern Reader*. – Albany: State Univ. of New York Press, 1993. – 600 p.
19. Корнев С. Общее дело и общее тело: постреальность в мире посткультуры. [http://kornev.chat.ru/lit\\_eth.htm](http://kornev.chat.ru/lit_eth.htm). – 2008. – 10 листоп.
20. Левінас Е. Між нами. Дослідження. Думки про іншого / Переклад з фр. В. Куринського. – Київ: «Дух і літера», 1999. – 294 с.
21. Fabian, J. The other revisited: Critical afterthoughts // *Anthropological Theory*, 2006. – Vol. 6. – № 2. – P. 139-152.
22. Dumont J. The Headman and I: ambiguity and ambivalence in the fieldworking experience. – Long Grove: Waveland Press, 1992. – 211 p.
23. Hanson A. The Making of the Maori: Culture Invention and its Logic // *American Anthropologist*, 1989. – Vol. 91. – № 4. – P. 890-902.
24. Гудзик К. Ми та «Інший». Старі й нові стереотипи історичної науки // *День*. – 2005. – № 236. – 21 грудня.
25. Žižek. S. *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology (Post-Contemporary Interventions)*. – Durham: Duke University Press, 1993. – 304 p.
26. Касьянов Г. Націоналізація історії та образ Іншого: Україна і посткомуністичний простір // *Образ Іншого в сусідніх історіях: міфи, стереотипи, наукові інтерпретації (Матеріали міжнародної наукової конференції, Київ, 15-16 грудня 2005 року) / Упорядник і наук. ред. Г. В. Касьянов.* — К.: НАН України, Інститут історії України, 2008. – С. 14-20.
27. Laclau E. Universalism, Particularism, and the Question of Identity // *October*, 1992. – Vol. 61. – P. 83-90.
28. Гломозда К. Ю. Українські ідентичності в історіографічних рефлексіях // *Агора*. – К.: Стило, 2006. – Вип. 4. – С. 103-110.
29. Грицак Я. Як викладати історію України після 1991 року? // *Українська історична дидактика: Міжнародний діалог (фахівці різних країн про сучасні українські підручники з історії)*: 36. наук. ст. – К.: «Гене́за», 2000. – 368 с.
30. Іванишин П. Методологічні аспекти вивчення українського націоналістичного руху: національно-екзистенціальна перспектива. // <http://www.vidrozhdenia.org.ua/problema.htm>. – 2008. – 15 листоп.
31. Rousso H. *The Haunting Past: History, memory and justice in contemporary France* / Transl. R. Schoolcraft. – Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2002. – 120 p.
32. Bustamte E., Chauca R. A Methodological Proposal for the Elaboration of the Historical Memory in Post Conflict Communities (Workshop on Truth, Rehabilitation and Reconciliation, Oslo, 17.06.2002) // [http://www.ishhr.com/media/REDINFA\\_workshop\\_ENG.pdf](http://www.ishhr.com/media/REDINFA_workshop_ENG.pdf). – 2008. – 15 лип.
33. Україна модерна («Львів – Донецьк: соціальні ідентичності в сучасній Україні». Спеціальний випуск). За редакцією Ярослава Грицака, Андрія Портнова і Віктора Сусака, Київ-Львів. – 2007. – Ч. 12(2). – 360 с.
34. Зікора А. Схід-Захід // *Український Тиждень*. – 2008. – №1-2(10). – С. 51– 53.
35. Козер Л. *Функции социального конфликта // Американская социологическая мысль: Тексты.* – М.: Издание Международного университета Бизнеса и Управления, 1996. – С. 542-546.
36. душкін О. Україна - не Польща // <http://www2.pravda.com.ua/news/2007/11/8/66551.htm> – 2008. – 8 листоп.
37. Kuzio T. *Ukraine's Post-Soviet Transition: A Theoretical and Comparative Perspective // Society in Transition. Social Change in Ukraine in Western Perspectives.* Ed. by Wsevolod W. Is-vjiw. – Toronto: Canadian Scholars' Press, 2003. – P. 21-43.
38. Kuzio T. *National Identity and Democratic Transition in Post-Soviet Ukraine and Belarus: A Theoretical and Comparative Perspective // East European Perspectives: News and Views on Central and Southeastern Europe*, 2002. – Vol. 4. – № 15. – P. 1-27.

39. Грицак Я. Історія двох міст: Львів і Донецьк у порівняльній перспективі // Україна модерна. Спеціальний випуск. Львів — Донецьк: Соціальні ідентичності в сучасній Україні. Київ; Львів, 2007. – С. 27-61.
40. Грицак Я. Страсті за націоналізмом. Історичні есеї. – К.: «Критика», 2004. – 344 с.
41. Бандурович О. Національна нетерпимість західних українців – міф // День. – 1997. – 4 жов. – С. 4.
42. Кириченко І. Ксенофобія: випробування чужим // Дзеркало тижня. – 2005. – № 38(556). – 1–7 жовтня.
43. Ксенофобія в Україні: статистика взаємної неприязні (за результатами дослідження Київського міжнародного інституту соціології) // [http://dialogs.org.ua/project\\_ua\\_full.php?m\\_id=226](http://dialogs.org.ua/project_ua_full.php?m_id=226). – 2008. – 1 листоп.
44. Панина Н. Факторы национальной идентичности, толерантности, ксенофобии и антисемитизма в современной Украине // Вестник общественного мнения. – 2006. – № 1. – С. 26-38.
45. Рязанова Л. Влияние религиозной и конфессиональной идентичности на этнонациональную толерантность/интолерантность (украинский контекст) // Магун В.С., Магун А.В. Идентификация граждан со своей страной: российские данные в контексте международных сравнений // Национально-гражданские идентичности и толерантность. Опыт России и Украины в период трансформации / Под ред. Л.М. Дробижевой и Е.И. Головахи. Киев, Институт социологии НАН Украины; Институт социологии РАН, 2007.
46. Lyotard J-F. The Postmodern Condition: A Report on Knowledge / Transl. G. Bennington, B. Massumi. – Minneapolis: University of Minnesota Press & Manchester: University of Manchester Press, 1984. – 110 p.
47. Habermas J. The Philosophical Discourse of Modernity / Transl. Lawrence, Frederick G. – Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1987. – 450 p.
48. Литвиненко О, Якименко Ю. Російськомовні громадяни України: «уявна спільнота» як вона є // Дзеркало тижня. – 2008. – № 18(697). – 17–23 травня.
49. Рандерсон Б. Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму / Переклад з англ. В. Морозова. – Київ: Критика, 2001. – 271 с.
50. Мельник В. Тези міждисциплінарної конференції «Трансформація парадигм мислення та концепцій знання під впливом сучасних викликів у загальній, соціальній, практичній і прикладній філософії», 29–30 листопада 2007 р. / Відп. за випуск професор Анатолій Карась. – Львів, 2007. – С. 7-8.

**Віктор ЗІНЧЕНКО**

© 2009

## **ТЕОРЕТИЧНІ І МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ВЗАЄМОДІЇ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА І ДЕРЖАВИ**

*У статті досліджуються питання філософського і соціального підґрунтя дослідження явища громадянського суспільства та його розвитку. Актуальність обраної теми полягає в тому, що громадянське суспільство потребує існування правової держави як своєї передумови. Разом з тим, тільки розвинуте, стабільне громадянське суспільство уможливує утворення правової держави, є основою стабільного демократичного політичного режиму й авторитетної влади.*

*Ключові слова: громадянське суспільство, демократія, правова держава.*

Поняття “громадянське суспільство” емко увійшло в понятійний апарат теорії держави і права, політології, соціології, конституційного права тощо. Воно не має однозначного трактування, але складається з багатьох компонентів. Є кілька підходів до його визначення.

Громадянське суспільство - це сукупність усіх громадян, їх вільних об'єднань та асоціацій, пов'язаних суспільними відносинами, що характеризуються високим рівнем суспільної свідомості та політичної культури, які перебувають за межами регулювання держави, але охороняються та гарантуються нею [1, с.85]. Громадянське суспільство — це суспільство, якому властиве самоврядування вільних індивідів та добровільно створених ними організацій. Громадянське суспільство як сферу самоврядування вільних індивідів захищають від свавілля державної влади та жорсткої регламентації з боку її органів відповідні закони. Ось чому в реальному суспільному житті громадянське суспільство та правова держава є взаємозв'язаними інститутами,