

ЄВРОПЕЙСЬКІ ІДЕАЛИ І ПОСТРАДЯНСЬКИЙ ІДЕАЛІЗМ ЯК ЧИННИКИ УКРАЇНСЬКОЇ ТРАНСФОРМАЦІЇ

Стаття присвячена розгляду складних процесів трансформації матеріалістичних та ідеалістичних засад пострадянської історичної свідомості. Розглядаються раціонально-матеріалістичні аспекти європейських ідеалів, їх історична функція і перспективи реценції в українських умовах.

Ключові слова: ідеали, ідеалізм, матеріалізм, марксизм, соціалізм, трансформація, симулякр.

Однією з особливостей високих європейських ідеалів є їхня глибока закоріненість у раціональному матеріалізмі європейської суспільної свідомості. Власне, увесь історичний поступ європейського раціоналістичного мислення полягав у поглибленні розуміння взаємозв'язку матеріального і духовного чинників історичного поступу нації та особистості. Практичним наслідком такої еволюції суспільного мислення і є славнозвісні «європейські стандарти», до яких так пристрасно прагне уся пострадянська спільнота (і які виявилися у загальному підсумку значно більш привабливими ніж дуже віддалені стандарти комуністичного «раю земного» для спільноти радянської, збитої з пантелику обіцянками негайної і безперешкодної європеїзації).

Своєчасна реконструкція традиційних матеріалістичних та ідеалістичних підстав суспільної свідомості завжди була одним із найсерйозніших випробувань української державності. Кожна революційна «розруха в голові» у підсумку занадто часто завершувалась недовірою і ціннісним пасивізмом «широких мас трудящих», формуванням цілковитої байдужості до усього, що виходить за межі найпростіших вітальних потреб. З точки зору інтелектуальної історії/історії ідей є достатньо очевидним, що десятиліття настирливої пропаганди вульгарного матеріалізму не минулися даремно. Катехізований радянський матеріалізм таки здолав поетизований радянський ідеалізм, і народ дружно побіг за тими, хто справедливо дорікав товарною незабезпеченістю радянської грошової маси та убогим підкилимним розподілом славнозвісного «дефіциту». У загальному історичному підсумку було віднайдено до геніальності простий спосіб «остаточної і безповоротної» ліквідації самої цієї грошової маси, яка так муляла очі борцям за справедливість своєю поганою забезпеченістю. Однак, як завжди це буває в умовах революційних

нападів масової ейфорії, у загальному результаті голим виявився не казковий король, а його казкові піддані. Широкі трудящі маси вийшли на свободу не лише з чистою совістю, а й з чистими кишенями. Булгаківський Воланд добряче покепкував із довірливих і наївно жадібних радянських громадян під час «вистави демократизації». Зваблива ілюзія жаданих купюр, що падають з неба, легко оволоділа колективним розумом, вихованим на глобальній ілюзії майбутнього абсолютного добробуту «золотої роїбки». Й.В. Гете був абсолютно правий, коли у своєму знаменитому «Фаусті» зауважив, що «у банкрутів бажань більше, ніж розрахунків...». Зайвий раз було доведено, що досвід реалістичної матеріально-ресурсної самооцінки на кожному історичному етапі відіграє далеко не останню роль у формуванні повноцінної духовної перспективи.

Найсуттєвішим ментальним наслідком, у даному випадку, стало те, що в процесі конкуренції перерозподілу спадщини попередників сформувався вельми специфічний етос соціальної взаємодії. Латиноамериканський варіант соціальної диференціації став наочною демонстрацією небезпечної ерозії духовного потенціалу суспільства, накопиченого за попередній суперечливий період системного придушення індивідуалізму.

Після розвалу СРСР знайшли підтвердження перестороги іншого Булгакова (Сергія Миколайовича Булгакова, відомого російського філософа, богослова, економіста, діяча екуменічного руху, який протягом 1901–1906 рр. працював у Києві). Попри захоплення марксизмом і членство в РСДРП, С.М. Булгаков був прихильником недокринального, «часткового» соціалізму і мав осібну від ленінців позицію, яку останні у підсумку визначили як «легальний марксизм» і «ревізіонізм». У своїй статті «Основні проблеми теорії прогреса», що вперше була надрукована саме у київський період, в 1902 р., у збірці «Проблеми ідеалізму», філософ звертає увагу на вразливість евдемонічних підходів до тлумачення історичного поступу. Як на нашу думку, достатньо очевидним є той факт, що покоління радянських людей народжувалися і зростали у дискурсивному просторі своєрідного евдемонізму політичної економії, доступно охарактеризованому С.М. Булгаковим задовго до формулювання «основного закону соціалізму». Згідно з постулатами такого політ економічного евдемонізму «зростання потреб і, відповідно, задоволень від їх реалізації є основним принципом економічного розвитку. Культурою і культурністю в очах економічної науки є саме зростання потреб і можливостей їх задоволення». В. Зомбарт навіть прямо назвав таке зростання потреб «Menschenwerden» (людське становлення)». Сам С.М. Булгаков вважав таку прямолінійність, що не розрізняла потреб духу і тіла й обохнювала *зростання потреб як таке* не лише помилковою, а й аморальною. Зростання матеріальних потреб та їх задоволення є, на його думку, істино

прогресивним лише остільки, оскільки воно звільняє дух, одухотворює людину, а не тому, що воно посилює сферу чуттєвості й сприяє занепаду духовного життя. Зростання потреб, що придушує діяльність духу, є своєрідною моральною хворобою, моральною убогістю, що народжується вже не бідністю, а багатством. Про цю двосторонність економічного поступу, як вважав С.М. Булгаков, часто забувають економісти, коли захоплюючись своєю спеціальною точкою зору, ототожнюють її із загальнолюдською та загальнокультурною. Пострадянський перехідний етап може слугувати наочною ілюстрацією глибинної справедливості думки філософа про те, що «евдемонічний ідеал прогресу як масштаб оцінки історичного розвитку приводить до відверто аморальних висновків» на кшталт того, що «страждання одних поколінь є мостом до щастя інших; одні покоління чомусь мають страждати, щоб інші були щасливими, мають своїми стражданнями «угноїти майбутню гармонію», за виразом Івана Карамазова»¹. Варто зауважити, що загальне тлумачення евдемонізму у даному випадку навряд чи можна вважати абсолютно коректним. Як відомо, теза софіста Протагора, що людина — міра усіх речей, виявилась поштовхом для появи етики евдемонізму. А безпосередньою передумовою евдемонізму вважається критика софістів Сократом та його ідея внутрішньої свободи людини, й особливістю евдемонізму як етичного принципу, на думку філософів, є те, що він не ототожнює повністю поняття щастя і насолоди, як це робить гедонізм. Не відкидаючи положення про зв'язок цих понять, евдемонізм розглядає щастя не лише як індивідуальну насолоду, а й як здатність отримувати її на основі досконалого облаштування внутрішнього світу людини та її стосунків з іншими². У цьому сенсі звинувачення у бездуховності, висловлені С.М.Булгаковим на адресу евдемонізму видаються емоційним перебільшенням. Але для історика, у даному випадку, найбільш цінним і методологічно суттєвим є абсолютно правильний акцент філософа на рівноправності поколінь у своєму праві на щастя. Адже цілком природно, що повага до Іншого має розповсюджуватися не лише на сучасників. У своєму універсалізмі Любов до ближнього має не лише горизонтальний, а й вертикальний вимір, на чому власне і базується повноцінне історичне мислення.

У даному контексті будь-яке серйозне дослідження соціального дискурсу підштовхує до більш уважного ставлення до трансформації стилю мислення не лише науковців, а й «широких мас» у просторі посткомунізму (який, поки що, не повертається язик назвати «простором демократії»). Привабливість поняття «стиль мислення» вітчизняний дослідник теорії та історії історичної науки О. Ясь цілком слушно пов'язує зі «змістовим динамізмом, що дозволяє досить вільно використовувати

цю дефініцію в інструментальному плані, кардинально змінювати ракурс висвітлення незалежно від ступеня загальності тієї чи іншої дослідницької проблематики». З окресленого вченим різнопланового змістовного наповнення цього поняття нас, у даному випадку, найбільше цікавить його використання для позначення «своєрідної соціо- й етнокультурної матриці тієї чи іншої доби наукової та суспільно-політичної думки»³.

Для дослідника трансформаційних процесів важливо оцінити, наскільки попередня марксистська соціокультурна матриця зберігає свій вплив за доби демократичної трансформації європейського континенту, й у якій мірі сучасний суспільно-політичний та науковий дискурс детермінується попереднім стилем мислення. Така постановка завдання з одного боку, об'єктивно виводить на достатньо складну проблематику т.з. *соціальної прагматики дискурсу* (тобто у простір дослідження дискурсу засобами соціальної прагматики, завданням якої є «дослідження впливу соціальних моментів ситуації на зміст дискурсивного висловлювання при вживанні тих чи інших мовних засобів); а з другого боку, ставить перед необхідністю осмислення нових можливостей славнозвісного *соціального освоєння*, тобто «універсальної соціальної взаємодії людини і світу, переходу індивідуального в соціальне (і навпаки), трансформації людськими індивідами свого життєвого досвіду в особисті якості, світоглядні орієнтації, здібності, вміння»⁴.

На новому етапі становлення української національної державності чи не найактуальнішою з точки зору інтересів збереження національної єдності є проблема якості, повноцінності загальносуспільного дискурсу (в усіх його практичних проявах: від діалогів, дискусій, полеміки і медіапросторі, різного роду мітингів і публічних обговорень законодавчих ініціатив і проектів законів — до публічного і закритого для широкої громадськості змагання сторін у судовому процесі). Таку наукову проблему неможливо вирішити в рамках однієї короткої розвідки. Тож нашою метою на даному етапі є лише попереднє з'ясування характеру змін попереднього стилю мислення у процесі рецепції ідеалів і цінностей європейської демократії та формування якісно нового «типу мислення» (як на рівні індивіда, так і на рівні спільноти). «Тип мислення», мабуть, і є різновидом «стилю мислення», розтлумаченим як «соціокультурна матриця». У даному випадку цілком слушною можна вважати думку дослідників, котрі наголошують на тому, що старі «типи мислення» нікуди не зникають, а продовжують існувати як у просторі нової свідомості, так і на рівні підсвідомості. Більше того, нам видається справедливим і зауваження про органічне співіснування релігійного, метафізичного і т.з. «позитивного» (власне наукового) типів мислення. У цьому сенсі, зна-

мените марксистське поняття «класової свідомості» є одним з варіантів специфікації типу соціального мислення.

За нинішньої наполегливої сакралізації європейських ідеалів дослідження генетичних особливостей «пострадянського ідеалізму» й аналіз характеру його взаємодії з «пострадянським матеріалізмом» має становити суттєвий інтерес для вітчизняної інтелектуальної історії. Це залишається безперечно цікавим, навіть захоплюючим завданням в умовах нової інтелектуальної свободи та ідейного й методологічного плюралізму. Тим більше, коли самі апостоли європейського лібералізму постійно наголошували на тому, що успішне співжиття і праця поряд з іншими потребує більше, ніж відданості конкретній меті. Це вимагає *інтелектуальної прихильності до того ладу, при якому навіть у фундаментальних для когось питаннях іншим дозволяється переслідувати інші цілі*⁵.

У перших абзацах своєї праці «Ідеологія і утопія» К. Мангейм наголошує на тому, що філософи занадто довго займалися власним мисленням, але у той самий час очевидно, що цей тип мислення підлягає застосуванню лише за певних умов і його результати не піддаються простому перенесенню на інші сфери життя. Як підкреслює дослідник, «навіть у тих випадках, коли цей тип мислення може бути застосований, він стосується лише специфічного виміру існування й не задовольняє людей, які прагнуть зрозуміти і трансформувати світ, в якому вони живуть». Як відомо, поряд з неокантіанством і феноменологією, відчутний вплив на його світогляд справили і марксизм у редакції молодого Лукача. Саме у марксистській традиції закорінене прагнення дослідника до пошуків такого типу мислення, що відповідає особливим потребам практики й, зокрема, потребам перетворення світу. Парадоксальним чином у аналогічній площині опинилися й усі пострадянські марксистичні після скасування «офіційного марксизму».

На європейських теренах комунізм, позбавлений державного тіла, знову прикинувся привидом і зацікавлено блукає Європою під руку з «ейдосом» європейської інтеграції. На особисте переконання К. Мангейма, стверджувати, що індивід «мислить», взагалі неправильно. Значно точнішим, на його думку, було б говорити, що «він лише бере участь у певному процесі мислення, що виник задовго до нього. Він віднаходить себе в успадкованій ситуації, у володінні відповідними цій ситуації моделями мислення і намагається розробити успадковані типи відповіді або замінити їх іншими для того, щоб більш адекватно реагувати на нові виклики, що стали наслідком перетворень даної ситуації. Таким чином, той факт, що кожний індивід живе у суспільстві, створює для нього подвійне наперед визначення: по-перше, він знаходить ситуацію, що

склалася; по-друге, віднаходить у ній вже сформовані моделі мислення і поведінки»⁶. На наше переконання, для процесу демократичної трансформації надзвичайно важливим є ще й питання про те, у якій мірі згаданий «успадкований тип мислення» є дійсно успадкованим (тобто, підпадає під поняття «досвіду»), а у якій мірі він свідомо накидається широкому загалу різноманітними політичними менеджерами, що переслідують свої вузькопартійні. Не менш важливим є, безумовно, й питання про те, у якій мірі чинний на сьогодні тип мислення відповідає реаліям «успадкованої ситуації» й наскільки достовірною та системною є наявна інформація про цю саму «успадковану ситуацію».

В ідейному (та, відповідно, ідеологічному) сенсі на нинішньому новому етапі української історії йдеться у першу чергу про потребу якісно нової «візії справедливості». Власне, у цьому й полягає сенс проголошеної керівництвом української держави 7 березня 2012 р. т.з. «нової соціальної політики. Вироблення такої нової візії є для історика не менш нагальним питанням ніж для філософа, соціолога або економіста. Як тут не згадати зауваження О. Прицака про те, що «історик — це вчений-гуманіст, що об'єктивно вивчає історію суспільства, цебто пізнає і усвідомлює історичний процес даного суспільства на базі свого світогляду та встановлених методів історичного дослідження. (...) Як кожне пізнання людини, візія історика поширюється з його досвідом і зазнає в процесі праці коректив та доповнень»⁷. Цілком природно, що на етапі європейської інтеграції України успіх рецепції європейських гуманістичних ідеалів багато в чому визначається внутрішньою готовністю до такої рецепції. При цьому, безперечно, одним із ключових критеріїв оцінки раціональності ідейного ландшафту української національної державності є ставлення до самої ідеї держави. Коли ми в авральному режимі Маркса, Енгельса й Леніна замінили Костомаровим, Драгомановим і Грушевським та почали возвеличувати *вже реалізовану* ідею національної державності так само натхненно, як раніше возвеличували *вже реалізовану* ідею пролетарської революції, ми, разом з тим, успадкували й вельми розпливчате тлумачення самої ідеї держави. Тим більше, що, як акцентує О. Прицак, «слідуючи за Костомаровим та Драгомановим, Грушевський мав на загал дуже негативне відношення до держави, яку для нього, як і для його учителів персоніфікувала централістично-бюрократична абсолютистська Російська імперія. Як Драгоманов та його вчитель Прудон, Грушевський уважав, що політична державна влада є сама по собі кінцевим злом, а не позитивним фактором для формування громадського, суспільного життя, де в центрі уваги повинні бути права одиниці, складової частини маси»⁸. Як на нашу думку, з точки зору успадкованого типу мислення, вельми симптоматичним є побутуюче нині

суперечливе сприйняття і тлумачення феномену держави, яка з одного боку возвеличується як споконвічна українська мрія і сакральний ідеал, а з другого боку, піддається постійній і надзвичайно активній негації як проклятуцій «адміністративний ресурс», що не дає розвиватися вільній особистості та індивідуальній ініціативі, як збіговисько бюрократів і корупціонерів.

По великому рахунку, апіорний автономізм і федералізм бачення державного устрою — це нормальний прояв генетичного страху інтелектуала перед державою, недовіра до ідеї держави, до держави як такої ще до її народження. Але як переконливо довела складна європейська історія, така світоглядна установка завжди і всюди потребує дуже ретельного узгодження із практичним завданням розбудови ефективних державних інституцій, особливо на стартових етапах національної незалежності. Окрім того, завжди виникає й необхідність подолання глибинної інтелектуально-культурної недовіри до «народної маси», з лона якої, власне, нормальна держава і народжується. І у багатьох випадках це проблема подолання глибокої інтелектуальної «недовіри до себе», ретельно прихований від громади брак розуміння конкретних механізмів і функцій ефективного державного управління.

Приміром, життєздатний федералізм — це аж ніяк не зменшення ролі держави, а навпаки відчутне зростання значення своєчасних позитивних імпульсів з її боку за рахунок більш досконалих і гнучких механізмів управління. Це аж ніяк не скасування механізмів державного регулювання суспільних процесів. Насправді ефективний федералізм — це інтелектуальне й управлінське завдання значно вищого порядку. Вітчизняний дослідник Г.О. Корольов цілком слушно наголошує на неоднозначності проблеми українського федералізму в історичному дискурсі й на тому, що вивчення федералізму в площині історичної системи потребує з'ясування принципів і конструкцій концепції модернізації, особливо коли йдеться про «прояснення зв'язків із європейським і/чи російським минулим у межах однієї історичної системи». Особливо з урахуванням «особливостей конфлікту регіональних еліт, який у минулому проявлявся у формі національного партикуляризму»⁹.

Цілком очевидно, що з'ясування ступеня реалізму поширених тлумачень балансу загальнонаціональних і регіональних інтересів і оцінка їх підсумковою відповідність життєвим потребам українського громадянина є завданням величезної наукової ваги. У цьому сенсі методологічний синтез ґрунтовної статистики «Археології знання» М. Фуко і комунікативної динаміки дискурсивної етики Ю. Габермаса виглядає цілком можливим попри глибинну опозицію авторських підходів.

За пострадянської інтелектуальної генетики історична доля марксизму залишається органічним елементом будь-якого предметного аналізу

«духовної ситуації часу». Щоб не говорили й не писали демократичні революціонери і тоталітарні контрреволюціонери, догматизований тип свідомості й досі залишається для усіх нас іманентним, найбільш зрозумілим і найбільш привабливим з точки зору політ технологічного використання. Однак, варто зауважити, що подібних впливів не уникала й ціла низка тих авторитетних європейських інтелектуалів, котрі визначали характер і стиль гуманітарної політики повоєнної Європи. Можна стверджувати, що урахуванням специфіки трансформації системи цінностей без цього сюжету взагалі неможливо збагнути реальну діалектику європейського просвітництва на сучасних українських теренах.

Принаймні для західної науки це давно є річчю загальнозрозумілою. Приміром, визнаний знавець проблематики історичного пізнання А. Мегілл, чудово усвідомлюючи значення культурно-інтелектуальної генетики суспільного мислення для розуміння сучасних процесів трансформації історичного світогляду, навіть написав спеціальну працю «Карл Маркс: тягар розуму». Предметну увагу проблемі взаємодії ліберальної і марксистської традиції історіописання автор приділяє і у своїй вже класичній праці «Історична епістемологія»¹⁰.

У даному контексті одним з «євроінтеграційних» варіантів вирішення духовно-практичної проблеми дуже специфічного пострадянського ідеалізму в інтересах реальної демократичної трансформації і прагматичного розвитку гуманітаристики стає комплексний розгляд трьох тісно взаємопов'язаних аспектів: 1) еволюція моністичного світогляду і доля марксових ідей; 2) історична специфіка взаємодії людини і системи; 3) взаємодія українського громадянина з «Україною як системою» і «Європейським Союзом як системою»; 4) історична роль загальної зрілості системного мислення української політичної еліти і гуманістичний потенціал суспільного дискурсу.

Звісно, кожний із зазначених аспектів окресленого блоку теоретико-пізнавальних питань цілком вартує спеціального монографічного дослідження. Для нас, у даному випадку, видається корисним принаймні акцентувати їхню глибинну концептуальну взаємопов'язаність, оскільки ігнорування такого взаємозв'язку генерує чимало корисливих політичних спекуляцій.

Історика ідей, тим більше пострадянського, взагалі не може не цікавити фантазогоричний злам надпотужної ідеологічної парадигми комунізму на теренах однієї шостої світового суходолу. Як продемонструвала реальна історія, «союз нерушимий республік свободних» виявився занадто контроверсійним словосполученням. Несподівано для найбільших вільнодумців денационалізована складна ідея «нової спільноти — Радянського народу» виявилась занадто складною для якісно нового

етапу демократичної феноменології «радянського духу». Вона стала мовчазною жертвою відродженого Горбачовим гегелівського «поступу в усвідомленні свободи». «Нерушимість» союзу передбачала цілком конкретний, чітко регламентований ступінь свободи «республік свободних». Тому реальне перевищення допустимого рівня свободи швидко зруйнувало усю декларативну «нерушимість».

Головна проблема, мабуть, у окремішності тлумачень ідеї держави й ідеї країни. Любовно плекаючи «державу» й часто забуваючи про «країну» (та не дуже зважаючи на реальні мотиви поведінки живих людей і її практичні наслідки) завжди можна раптово опинитися у ситуації паралічу старої державності і неунікності нового етапу державотворення у зовсім новій «країні». «Держави» не дістаються у спадок людям, кожне покоління творить їх власний образ. Реально успадковуються лише «країни», що можуть змінювати свою конфігурацію, але зберігають інвестовані в них попередніми генераціями «труди і дні». З часів появи бестселера Гесіода «Труди і дні» ситуація мало змінилася. Як і хто розпоряджається успадкованими «трудо-днями», є похідною від наявного історичного потенціалу суспільної етики і моралі та історичного типу солідарності. Тож насправді про нащадків дбає лише той, для кого «країна» не закінчується за порогом власної садиби; той хто прикрашає рідну землю своїми зусиллями, своїми чеснотами, своїм талантом і своїми конкретними справами. Лише у такий спосіб відбувається цивілізоване поєднання «землі і крові» без небезпечних расистських вивертів. Той, хто зосереджується лише на шахрайській торгівлі «ейдосами» й експлуатує перевірені рецепти «епохи пропаганди», завжди залишається ідеологічним паразитом, що живиться соками історії.

Кваплива зміна одного «союзу» на інший не змінює фундаментальної суті внутрішнього процесу як поступу або деградації життєвого простору спільноти, як процесу еволюції «життєвого світу». Те, у якій нині загальній соціально-економічній ситуації *«союз нерушимий країн європейських гуртує навіки маленький Брюссель»*, є незайвим нагадуванням про важливість збереження повноцінного здоров'я «країни» у процесі експериментів з «державою» (або потенційною «наддержавою»). Коли обраний варіант державності і обрана схема інтеграції змушують відкласти турботу про країну та її громадян, значить щось в обох цих моделях не так. Принаймні вони не мають права називатися демократичними. Адже не могли ж люди самі свідомо обрати те, що руйнує основу їхнього щоденного буття і позбавляє гідної перспективи їхніх дітей.

Як тут не згадати характеристику історичної специфіки державного управління британською колонією силами «прикомандированих» достой-

ників Ост-Індської компанії, дану свого часу предтечею марксистської економічної думки Адамом Смітом. Він, зокрема, уїдливо запитував, «що це взагалі за дивний уряд, якщо кожний член його адміністрації прагне якнайшвидше поїхати з країни і, отже, по можливості швидше розлучитися з цим урядом, якщо кожному членові адміністрації наступного ж дня після того, як він поїхав і вивіз із собою свій статок, цілком байдуже, що всю країну знищить землетрус?»¹¹ Для пострадянського етапу така світоглядна установка управлінців стала, нажаль, занадто вже поширеною.

Торкаючись історичного досвіду давніх греків і римлян, А. Сміт, окрім того, зауважував, що «спокійний характер і поміркованість партій, що боролися одні з одними, видаються найважливішими рисами суспільних звичаїв вільного народу». В той же самий час, дослідник наполегливо наголошував і на індивідуальній відповідальності громадян за виховання підростаючого покоління, згадуючи при цьому славнозвісні закони Солона, що звільняли дітей від обов'язку утримувати тих старих батьків, які не навчили їх якійсь корисній професії або ремеслу¹². Як ми бачимо, у європейського класика буржуазної економічної думки, марксистське батьківство якого було, тим не менш, зафіксоване в усіх радянських підручниках, існував вельми прагматичний погляд на сполучення матеріалізму й ідеалізму як у царині політичного, так і у сфері особистого життя.

У цьому сенсі знову актуальним сьогодні виглядає і зауваження канонізованого європейським пролетаріатом «соціально орієнтованого» філософа-фабриканта Ф. Енгельса, який у своєму лондонському листі до берлінського друга Конрада Шмідта від 5 серпня 1890 р. саркастично написав: «І у матеріалістичного розуміння історії є тепер безліч таких друзів, для яких воно слугує приводом, щоб не вивчати історію». Класика дивували люди, які не розуміли, що матеріальні умови існування хоча і є *primum agens*, однак «це не виключає того, що ідеологічні сфери справляють у свою чергу зворотній, але другорядний вплив на ці умови»¹³. (Наскільки «другорядним» буває такий вплив, наочно продемонструвала історична доля радянського соціалізму!)

Нічого дивного немає у тому, що видатний філософ-гуманіст сучасної Європи Ю. Габермас у спеціальному дослідженні запропонував розглянути проблему «реконструкції історичного матеріалізму» з урахування широкого контексту «теорії соціальної еволюції» (книга, до речі прямо так і називається «Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus»). Швидкі на ідеологічну розправу теоретики оригінальної пострадянської демократії вчинили значно простіше й не вагаючись викинули на смітник усю попередню теорію, ідеологічно забарвлену марксизмом, особливо не

переймаючись предметним аналізом інтелектуальної специфіки попереднього директивного монізму. Однак, що робити з підсвідомістю, з інерцією старого стилю мислення, декоративно оздобленого паперовими квітами постмодерну? На якій основі «реконструювати» дослідницьку свідомість і науковий світогляд, щоб зберегти цілюще відчуття цілісності історичного процесу й при цьому досягти нового відчуття «життєвого світу» реальної людини? Невичерпний плюралізм сучасного інтелектуально-історичного та історико-філософського дискурсу не дає готового рішення цієї проблеми. Щоправда, деякі пострадянські корифеї, приміром, О. Дугін, пропонують взагалі не мучитись, а швиденько поміняти Маркса на геніального Платона. Як вважає О. Дугін, «вченого, політика, соціолога, релігійного діяча, який не знає або не розуміє Платона, потрібно виводити за штат». Висловлюється навіть побажання щодо практичного запровадження обов'язкового «платонівського мінімуму». Безперечною оригінальністю підкупує підсумкова теза доповіді зазначеного автора про те, що «наука без розуміння Платона є недійсною навіть по відношенню до т.з. природничих наук». Виявляється, й «політика без коректного розуміння Платона є неприйнятною, усі політики повинні так само здавати платонівський мінімум, оскільки Держава є ідея...». Ну й звісно, цілком логічним у такому контексті виглядає глибока теза про те, що «релігія без знання основ філософії Платона — інтелектуально безсила», оскільки «без знання Платона християнство залишається приблизним...»¹⁴. (Тут, як то кажуть, «відпочивають» і усі канонічні матеріалісти-марксистки, і усі біблійні ідеалісти разом узяті!). Схоже на те, що у теоретиків історії попереду складна робота пошуку і апробації нових цілісних варіантів комплексного аналізу реальної дійсності та нових універсальних моделей культурно-історичного синтезу.

Свого часу втрату культури, морального та духовного рівня народу при мануфактурному поділі праці, поширення «брутального невігластва й тупості, у яких у цивілізованому суспільстві так часто завмирає розум усіх нижчих класів народу», А. Сміт сприймав достатньо трагічно. Адже, на його переконання, «людина, позбавлена розумових здібностей, видається ще жалюгіднішою, ніж боягуз, і здається скаліченою та спотвореною в ще важливішій властивості характеру людини»¹⁵. Невдовзі Карл Маркс цю проблему запропонував вирішити швидко і остаточно шляхом термінової імплантації нижчим класам дієздатної класової свідомості за допомогою якісно нового філософського, ідеологічного і політико-економічного вчення.

Залишилося великим питанням, чи вдалося вивищити моральний та духовний рівень народу, однак подоланню невігластва і тупості у царині колективного соціального буття завдяки конституюванню автентичного

та інтерпретативного марксизму безперечно було дано серйозний поштовх. Одні теоретично зростали, поширюючи марксизм, а інші загартувувались у процесі інтелектуального опору такому поширенню. Заслуга неодноразово і небезпідставно розвінчаного (у його ортодоксальних варіаціях) марксизму у тому, що він додав відчутної загальної динаміки соціальному мисленню. Не пропонуючи реального деталізованого проєкту майбутнього світу, одних він зваблював простотою тлумачення несправедливості і простотою здобуття справедливості, інших виховував страхом перед небезпечною простотою грандіозних змін. Марксизм виявився тим детонатором соціальної активності котрий виконував специфічну роль історичного запобіжника десоціалізації демократії. Сучасна ситуація у Європі лише переконує у обґрунтованості такого порівняння. Варто було демонтувати на континенті державотворчий плід ортодоксального марксизму у вигляді вікопомного «реального соціалізму» як одразу почала розчинятися у повітрі й славнозвісна «європейська соціальна модель», що увесь повоєнний період була предметом законної гордості мешканців західної частини Європи і предметом неприхованої заздрості для мешканців частини східної.

Нинішній етап радикальної суспільної трансформації у Центрально-Східній Європі та на просторах СНД суттєво радикалізував питання щодо якісного оновлення підвалин суспільного мислення на основі принципу раціональності. Ця проблема виявилася настільки складною і неоднозначною, що вирішити її не вдалося й досі. Можна цілком погодитися з тими дослідниками, котрі вважають, що методологічна криза постмарксистського наукового мислення в царині суспільних наук є одним з проявів загальної кризи свідомості. Ідеологічні «виміри» відсторонення від дійсності були настільки очевидними, що нездатність визнати цю очевидність дійсно засвідчила існування радикального розриву з раціональністю.

На переконання багатьох дослідників, схильність пострадянської суспільної думки до ірраціоналізму суттєво вплинула на реальне буття людей. Експерти Федерального інституту східних та міжнародних досліджень (ФРН), приміром, вважають, що на нинішньому етапі відбувається повернення консервативно-реакційної свідомості до її архаїчних джерел. Тісно пов'язаним із цим є характерний і дуже цікавий ідеологічний феномен — еkleктична комбінація різних і здебільшого логічно несумісних ідей.

Дослідники вимушені констатувати ту пострадянську особливість, що навіть прихильники демократично-ліберальних ідей не звільнилися від впливу комуністичної ідеології. Цей вплив відчувається не в тезах, не в концептуальному змісті їхніх переконань, а скоріше у способі мислення. Це означає, що демократи оперують своїми поняттями та цінностями, а

також їх взаємозв'язками та наслідками, що з них випливають, у такий самий спосіб, як і колишні комуністи зі своїми термінами та цінностями. Мова йде про негнучкий, лінійний розвиток ключової думки, догматичну послідовність кроків та абсолютизацію, чорно-білу схематичність. Всі ці сутнісні ознаки масової свідомості, котрі напередодні демократичних перетворень мирно паразитували на специфічному прагматизмі командно-адміністративного соціалізму, внаслідок традиційної інерційності суспільного мислення майже автоматично накладаються на фундаментально протилежний зміст думок. Дуже помітно, що у багатьох пострадянських дослідженнях досить відчутною є схильність до формування своєї «ліберальної догматики» внаслідок перетворення поняття «ринок» у своєрідне заклинання, у панацею, так само як раніше для комуністів такою панацеєю слугувала «суспільна власність на засоби виробництва». Можна констатувати, що у багатьох випадках «вульгаризація марксизму» на диво органічно поступається місцем «вульгаризації лібералізму», однак гносеологічна природа таких інтелектуальних перверсій при цьому залишається незмінною. Підприємницька діяльність за старими схемами тлумачиться не як корисний економічний фактор, а майже як платоністська «калокагатія», тобто максимально досяжний стан всебічної гармонії людини. Дуже охоче новонароджені ліберали екстраполюють на зміст своїх ідей добре знайомий марксистам абсолютизований детермінізм. «Об'єктивна необхідність», яка, можливо, й пасувала до комунізму, проголошується нині безпосереднім атрибутом ринкової економіки. У цьому сенсі можна лише дивуватися, наскільки презентативною з точки зору сучасного глобалістичного дискурсу є, приміром, стаття Г.В. Плеханова «До питання про роль особистості в історії». Пори їх цілком зрозумілу загальну «матеріалістично-виробничу» детермінацію, старі інтелектуально-історичні міркування переконаного марксиста щодо діалектики взаємовпливу загальних законів і діяльності окремих особистостей, проблеми свободи вибору, поширення фаталістичних тлумачень історичного процесу та особливостей професійного історичного мислення в епохи революцій і реставрацій і сьогодні становлять значний науковий інтерес як приклад зрілості певного європейського типу наукового і політичного мислення. Достатньо лише побіжно окинути оком політичний ландшафт пострадянської демократії, щоб побачити яка кількість «партій сприяння місячному затемненню» створена і успішно функціонує в умовах ідейного плюралізму і як майстерно використовують у своїх особистих інтересах руйнацію цілісності суспільної свідомості найрізноманітніші філістери і суб'єктивісти, котрих В.Г. Белінський вважав не людьми, а «звичайними привидами». Викликає щире захоплення те, наскільки вдало новітній глобалістичний фаталізм

наклався на попередній фаталізм невідворотної класової боротьби на всіх фронтах соціального, економічного та ідеологічного протистояння конкуруючих світових систем. Увесь корпус праць авторитетних марксистів становить науковий інтерес вже тому, що у свої сукупності він є надзвичайно цікавим психологічним документом. Так само цікавим як і міркування Бісмарка або якихось інших видатних історичних діячів. У цьому сенсі цілком пасує до нинішнього теоретико методологічного дискурсу істориків-новаторів надійно забута плеханівська критика цілком сучасного «універсалізму» К. Лампрехта, дзачарованого іктатом «історичної ситуації», та плеханівський скепсис з приводу не менш сучасного «мікроісторизму» Сент-Бьова, явно схильного перебільшувати роль «дрібних і темних причин» і недооцінювати «суспільні потреби». На відміну від Сент-Бьова сам Г.В. Плеханов був глибоко переконаний у тому, що для можливого завершення французької революції результатом, протилежним тому, який мав місце у дійсності, замало одного лише хитросплетення дрібних психологічних і фізіологічних причин. Для досягнення протилежного результату потрібно одні «великі суспільні потреби» замінити іншими, протилежними їм. І таку заміну, на думку видатного теоретика російського марксизму, не здатне здійснити жодне сполучення «дрібних причин». Інтелектуальне несприйняття рафінованим марксистським теоретиком надмірної, як на його переконання, уваги тогочасних «істориків нової школи» до «людської природи» є цілком зрозумілим огляду на базові філософські симпатії. Однак, і сам Г.В. Плеханов, розглядаючи тлумачення історичної ролі людських «пристрастей» у підходах Міньє та Гізо, замислюється над тим, а чи настільки вже неправий був бідний Сент-Бьов, який стверджував, що французька революція могла б мати підсумок, протилежний загальновідомому, якби своєчасно віднайшлися люди, здатні нав'язати французькому народу пристрасті, протилежні тим які його хвилювали¹⁶.

У даному зв'язку можна лише зауважити, що карколомний розпад СРСР переконливо довів історичну масштабність можливих наслідків ігнорування «дрібних психологічних і фізіологічних причин». А два десятиліття оригінальної пострадянської демократії переконали ще й у тому, що протягом тривалого періоду цілком можна ігнорувати й будь-які «великі суспільні потреби». Достатньо лише наполегливо формувати у соціально активній верстві й широкого загалу штучні «протилежні суб'єктивні уявлення» про ці «великі потреби» і вчасно окреслювати бажані «неадекватні горизонти очікування». Сучасний медіапростір дозволяє своєчасно конструювати потрібний симулякр «комплексу пристрастей», який нібито найбільше хвилює народ, приховуючи у такий спосіб особисті «елітні» інтереси, які реалізуються насправді. Власне, такі

можливості існували завжди, ще з часів Давньої Греції або й раніше (якщо подивитися на функції жерців найдавніших релігійних культів). Тому то свого часу Гітлер і приділив таку значну увагу питанням пропаганди у своїй «Майн Кампф». А ще він зізнався у тому, з якою заздрістю на початку своєї політичної кар'єри він споглядав на вулицях австрійських та німецьких міст величезні колони німецьких робітників під проводом марксистів. Пропагандистську боротьбу із кволюю ваймарською демократією він безперечно виграв. А от що виграли від цього німецькі робітники, окрім права на позачергову героїчну смерть за рідного фюрера? Уважні дослідники соціально-психологічного потенціалу пропаганди приділяють серйозну увагу «передовому досвіду» видатних маніпуляторів людською свідомістю і у своїх узагальненнях виходять враховують широкий контекст історичної семіотики і комунікаційної теорії¹⁷. Для нас, у даному випадку, важливим є лише акцентувати феномен перетворення і марксистського вчення на інструмент пропаганди, й наслідки такого перетворення для самих марксистів у тих випадках, коли вони стикаються із проблемами практичного життя. Реальність виховувала марксистів вельми неоднозначним досвідом історичної практики, ставлячи або перед необхідністю «перековки» у раціоналістів-практиків, або перед нагальною потребою вдосконалення навичок авторитарного пропагандиста. Достатньо точно спробу синтезу цих установок відбиває вірш В.В. Маяковського, що так і називається — «Марксизм — оружие, огнестрельный метод. Применяй умеючи метод этот!» (1926 р.). (До речі, у цьому ж таки творі співець пролетарської революції вимагав, щоб не називали марксизмом «горы нехитрого вздора».) Трохи згодом у вірші «Служака» (1928) описує поширену модель поведінки зашореного функціонера: «Коммунизм по книге сдал, перевызубривши «измы», он покончил навсегда с мыслями о коммунизме. Что заглядывать далече?! Циркуляр сиди и жди. — Нам, мол, с вами думать неча, если думают вожди». У якій мірі «повернулися до витоків» пострадянські «демократичні» функціонери, можна судити за ступенем ефективності державного управління на різних етапах становлення національної незалежності. Особливо тоді, коли держава перетворювалася на «бюро ритуальних послуг» або на «нічного сторожа», який окрім усього ще й спить на роботі.

У повоєнний період численні європейські інтелектуали демонстрували майже марксистський темперамент критики дегуманізованого буржуазного суспільства. При чому багато авторитетних мислителів зовсім не соромилося визнавати особливу роль робітничого класу. Приміром, видатний французький філософ Жиль Дельоз, обговорюючи з Мішелем Фуко політичну роль інтелектуалів у сучасному буржуазному суспільстві,

геть як правовірний марксист наголошував на тому, що «всяка часткова революційна оборона або всякий конкретна революційна атака поєднується з боротьбою робітників»¹⁸. Тож врахування прагнення до врахування поширеності такого типу мислення й, відповідно, спроби визначення його місця у формуванні стратегії оновлення теоретико-методологічних засад пострадянського суспільствознавства є достатньо зрілою європейською традицією. Для пострадянського суспільствознавства це взагалі є кроком неунікним з огляду на духовно-інтелектуальну практику попереднього періоду. Поза сумнівом, зазначена проблематика потребує серйозного наукового аналізу у руслі вітчизняної інтелектуальної історії із використання методологічних напрацювань як усієї історичної науки, так і відповідних здобутків філософії, соціології, економічної науки й психології. Це є цілком очевидним на нинішньому етапі європейської інтеграції України, коли славнозвісний «привид комунізму» не лише блукає Європою, а й серйозно впливає на майбутнє абітного проекту європейського єднання. Прагматизм китайського державотворчого проекту, в рамках якого фактично реалізується стара лєнінська ідея «нової економічної політики» в умовах однієї країни з двома системами для сучасної європейської демократії перетворився на серйозний глобальний виклик. У цьому сенсі поглиблене наукове переосмислення ментальних підстав історичного поступу стає неможливим без ревізії ідейного спадку. Адже періодична «ревізія» теоретичних постулатів з урахування наявного історичного досвіду і актуальної суспільної практики є фундаментальним принципом саморозвитку науки. Від такого послідовного самопізнання багато в чому залежать і реалізм тлумачення європейських ідеалів, і продуктивна рецепція фундаментальний європейських принципів, і перспектива досягнення омріяних європейських стандартів.

Сучасна історія Китаю, його позиції у світі і конкурентні успіхи на світових ринках для може вважатися цікавою ілюстрацією славнозвісної «іронії історії», трансцендентним суб'єктом якої у європейській традиції вважається гегелівська «хитрість розуму». *Конвергенція*, до якої так довго і наполегливо закликали ідеологічні супротивники більшовизму, відбулася, але схоже, що її наслідки виявилися маловтішними для індустріально-ринкових демократій. Офіційні виступи видатного китайського реформатора Дєн Сяопіна, матеріали найважливіших загальнонаціональних форумів видаються цікавим історичними свідцтвами керованої раціоналізації й прагматизації суспільної свідомості. Китайська національна еліта в рамках нової раціональної стратегії розвитку суспільства дійшла простого й зрозумілого висновку, що «дозволяти частині людей і районів переходити до заможного життя раніше інших — непоганий

засіб». Китайські реформатори реалістично усвідомлювали, що «невисокий життєвий і культурний рівень народу не піднімеш розмовами про цінність людини і гуманізм». На їхнє переконання, «зробити це можна лише за рахунок інтенсивного будівництва матеріальної і духовної культури». Соціально-економічні й науково-технічні ініціативи китайських реформаторів протягом останніх десятиліть базувалися на розумінні того, що «під час здійснення модернізації необхідно виходити з реальної дійсності Китаю» й до того ж наполегливо «виховувати високоморальних, культурних і дисциплінованих людей». Потрібно «вивчати у розвинутих країн досягнення передової науки, техніки і технології, вчитися у них господарському управлінню і взагалі брати у них в галузі знань і технічної культури усе, що є корисним»¹⁹.

Новітня ситуація у конкурентному середовищі глобальної економіки переконує у тому, що КНР послідовно реалізовує свої далекосяжні плани й прагматично використовує «хитрощі» іронічного «світового Духу» на свою користь. У процесі реалізації модернізаційних планів КНР спростовує поширене фаталістичне уявлення про те, що наділивши людину здатністю ціле-покладання і надавши їй можливості для його застосування, історія апріорно відмовляє людині у можливості реалізації своїх цілей. Дуже своєрідно поєднавши модернізовану комуністичну ідеологію із національними традиціями конфуціанської етики, сучасний Китай витворив потужний культурно-цивілізаційний аналог ділової протестантської етики. Для України (як і для усього пострадянського простору), що експериментує з різноманітними варіантами демократичного оновлення і намагається поєднати соціальну справедливість із кращими рецептами ринкової ефективності європейського типу, це є, можливо, ще більш серйозним історичним викликом, аніж завдання щодо досягнення конкурентоспроможності у межах європейського рику. Свого часу альтруїстичний СРСР доклав величезних зусиль і пішов на грандіозні витрати, щоб виростити собі глобальних конкурентів по усьому світу, а тепер спадкоємці радикально зруйнованого зсередини Радянського Союзу мають давати раду цій новій історичній ситуації і шукати новий формат відносин із усе більш потужним «неєвропейським світом». У цьому сенсі зашорений і часом відверто схоластичний європоцентризм також виглядає своєрідним національним варіантом пострадянського ідеалізму, позбавленим реальної прагматики європейських ідеалів. Китай переконливо довів, що значна кількість матеріалізованих у речах і продуктах європейських стандартів витворюється власними зусиллями на власній території. Саме це й формує як європейську, так і глобальну конкурентоспроможність національної держави. Зрозуміло, що у цій історичній конкуренції роль і місце людини в культурно-цивілізаційному змаганні

різних регіонів глобального світу залишається визначальним критерієм культурно-цивілізаційного вибору. Однак сама Європа вже продемонструвала, що без надійного економічного підґрунтя будь-яка програма «духовного творення» і юридичного виховання виточеного й гуманного європейця може перетворитися на чергову утопію. Уся неповторна діалектика радянського й пострадянського просвітництва переконливо довела особливу методологічну цінність «досвіду використання досвіду», й, зокрема, нагальну необхідність суттєво більш вдумливої прагматики у справі рецепції досвіду європейського. У даному випадку славнозвісний «Methodenstreit» або запеклі суперечки між прихильниками формаційного та цивілізаційного підходів отримують своє конкретно-історичне наповнення й теоретичну перспективу нових інтерпретацій. Прагматична історія європейської інтеграції і прагматична історія новітньої китайської європеїзації перебувають у процесі достатньо активної взаємодії. Тож і український євроінтеграційний проект має орієнтуватися не на учорашню (а тим більше не на позавчорашню) модель європейської єдності, а принаймні на модель завтрашню. Потрібно чітко уявляти собі *перспективну* модель єдиної Європи у соціальному, економічному і культурному просторі глобального світу.

¹ Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса / С.Н. Булгаков — Библиотека «Вехи» // <http://www.vehi.net/bulgakov/progress.html>

² Кисельов С. Евдемонизм // Філософський енциклопедичний словник / Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди. — К.: Абрис, 2002. — С. 182.

³ Ясь О. Стиль мислення — метафора та інструмент // Ейдос. Альманах теорії та історії історичної науки. — Випуск 2 (Частина 1). — К. 2006. — С. 19.

⁴ Коцюбинський В. Соціальна прагматика. Соціальна прагматика дискурсу. Соціальне освоєння / Філософський енциклопедичний словник / Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди. — К.: Абрис, 2002. — С. 598.

⁵ Гаск Ф.А. Конституція свободи / Пер. з англ. М. Олійник та А. Королишина. — Львів: Літопис, 2002. — С. 406.

⁶ Маннгейм К. Идеология и утопия // Диагноз нашего времени. М. 1994. С. 7–164. // <http://www.politnauka.org/> — С. 7–8.

⁷ Прицак О. Історіософія Михайла Грушевсько / Грушевський М.С. Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн. / Редкол.: П.С. Сохань (голова) та ін.. — К.: Наук. думка, 1991 — (Пам'ятки іст. думки України). — Т. 1. — 1991. — С. XXXX.

⁸ Там само. — С. LXX.

⁹ Корольов Г.О. Український федералізм в дискурсі історичної системи / Український історичний збірник. — К.: Інститут історії України НАНУ, 2010. — Вип. 13. — С. 137–138; 142–143.

¹⁰ Див. *Ясперс К.* Духовная ситуация времени / Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991, с. 288–418 // <http://psylib.org.ua/books/yaspk01/index.htm>; *Мангейм К.* Диагноз нашего времени. — М. 2004. — [Электронный документ] — Доступ до матеріалу: http://www.i-u.ru/biblio/archive/mangeym_diagnos/00.aspx; *Хоркхаймер М., Адорно Т.В.* Диалектика просвещения: Философские фрагменты / Пер. с нем. М. Кузнецова. — М.–СПб.: Медиум; Ювента, 1997. — 311 с. — [Электронный документ] — Доступ до матеріалу: http://korolev.msk.ru/books/TOR/doc/Sovremennaya_Frankfurtskaya_shkola_Dialektika_Prosvesheniya.txt; *Мезилл А.* Карл Маркс. Бремя разума / Пер. с англ. — М.: Канон+, 2011. — 335 с.; *Мезилл А.* Историческая эпистемология / Пер. Кукарцевой М. Катаева В., Тимонина В.; науч. ред. Л.П. Репина). — М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2007. — 480 с. — [Электронный документ] — Доступ до матеріалу: <http://www.istmira.com/knigrazlichnyetemy/11/11/page/26/11/page/1/Istoricheskaya-epistemologiya.html>

¹¹ *Сміт А.* Добробут націй. Дослідження про природу та причини добробуту націй (Кн. 5 — Розд. 1) / Пер. з англ. О. Васильєва, М. Межевікіної, А. Малівського; наук. ред. Є. Литвин. — К.: Port-Royal, 2001. С. 395.

¹² Там само. — С. 474–475.

¹³ *Энгельс Ф.* Письма об историческом материализме 1890–1894 (ЭНГЕЛЬС-КОНРАДУ ШМИДТУ В БЕРЛИН Лондон, 5 августа 1890) / Соч. К. Маркса и Ф. Энгельса. — Изд. 2. — Т. 37. — [Электронный документ] — Доступ до матеріалу: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s01/z0001014/st000.shtml>

¹⁴ Див. *Дугин А.Г.* Актуальность Платона для России и платонический минимум. // Актуальность философии Платона для современной России: итоги семинара — [Электронный документ] — Доступ до матеріалу: <http://konservatizm.org/konservatizm/theory/301110023711.xhtml>

¹⁵ *Сміт А.* Згадана праця. — С. 481.

¹⁶ *Плеханов Г.В.* К вопросу о роли личности в истории / Плеханов Г.В. Избранные философские произведения в 5 тт. — Т. 2. — М.: Политиздат, 1956. — С. 323–324; 331–332. — [Электронный документ] — Доступ до матеріалу: http://scepsis.ru/library/id_179.html

¹⁷ Див. *Аронсон Э., Пратканис Э.Р.* Эпоха пропаганды: Механизмы убеждения, повседневно использование и злоупотребление. Перераб. изд. — СПб.: прайм-ЕВРОЗНАК, 2003. — 384 с. — (Проект «Психологическая энциклопедия».); *Арендт Х.* Джерела тоталітаризму. — 2-е вид. / Пер. з англ. — К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2005. — 584 с.; *Поченцов Г.Г.* Теория коммуникации — М.: «Рефл-бук», К.: «Ваклер» — 2001. — 656 с.

¹⁸ *Фуко М.* Интеллектуалы и власть / Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / Пер. с франц. С.Ч. Офертаса; общ. ред. В.П. Визгин, Б.М. Скуратов. — М.: Праксис, 2002. — С. 79. — [Электронный документ] — Доступ до матеріалу: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Fuko_intel_power/Fuko1.php

¹⁹ Див. *Дэн Сяопин.* Основные вопросы современного Китая / Пер. с кит. — М.: Политиздат, 1988. — С. 19; 39; 5; 23; 43.

Статья посвящена рассмотрению сложных процессов трансформации материалистических и идеалистических основ постсоветского исто-

рического сознания. Рассматриваются рационально-материалистические аспекты европейских идеалов, их историческая функция и перспективы рецепции в украинских условиях.

Ключевые слова: *идеалы, идеализм, материализм, марксизм, социализм, трансформация, симулякр.*

The article analyzes the complex processes of transforming materialistic and idealistic bases of post-soviet historic consciousness. Special attention is paid to rational and materialistic aspects of European ideals, their historic functions and perspectives of their perception in Ukrainian milieu.

Key words: *ideals, idealism, materialism, marxism, socialism, transformation, simulacre.*