

Панченко Леся Миколаївна

*Кандидат філософських наук, професор, учений секретар
Український державний університет
імені Михайла Драгоманова (м. Київ, Україна)
<https://orcid.org/0000-0001-8436-1206>
e-mail: rada@npu.edu.ua*

Сливінський Андрій Олександрович

*Аспірант кафедри соціальної філософії, філософії освіти
та освітньої політики
Український державний університет
імені Михайла Драгоманова (м. Київ, Україна)
<https://orcid.org/0009-0000-8998-5157>
e-mail: 698789@ukr.net*

**КУЛЬТУРНО-ЦИВІЛІЗАЦІЙНА КСЕНОФОБІЯ:
АПОСТЕРІОРНІ МОЖЛИВОСТІ ПОДОЛАННЯ ТА
АПРІОРНІ ОБМЕЖЕННЯ НА ЦЬОМУ ШЛЯХУ**

Резюме

Предметну сферу дослідження зосереджено на феномені ксенофобії, який справляє латентний вплив на абсолютну більшість комунікативних практик і соціокультурних взаємодій. Проілюстровано, що, попри свою артикулятивну невиразність і функціональну неістотність, детермінативна визначальність ксенофобії в багатьох випадках не підлягає сумніву, а це актуалізує потребу прискіпливої уваги до неї дослідницького середовища. Зазначено, що цілком об'єктивний і навіть закономірний статус ксенофобії, в основі якого знаходяться певні генеалогічні передумови і причинно-наслідкові зв'язки, істотно проблематизує перспективи подолання обмежень, які накладаються цим різновидом латентного дистанціювання на комунікативну взаємодію різних культурно-цивілізаційних середовищ.

Осмилено генеалогічну вкоріненість ксенофобії у культурно-цивілізаційній ментальності та її латентну присутність в багатьох стереотипах і автоматизмах світосприйняття. Доведено, що така онтологічна специфіка

ксенофобії надає їй статусу одного з основних факторів, які перешкоджають культурно-цивілізаційному синтезу, екуменізму і навіть комунікативним обмінам на принципах взаємоповаги. Акцентовано увагу на тому, що окреслена особливість актуалізує потребу активізації рефлексійних і аналітичних зусиль, спрямованих на нівелювання вад ксенофобії.

Позаяк основні труднощі предметного й верифікованого аналізу ксенофобії обумовлені нееквівалентністю смислів і значень, якими різні соціокультурні середовища оперують на рівні повсякденних практик, то концептуалізовано положення про нагальну потребу систематизації культурно-цивілізаційних еквівалентів за багатьма профільними напрямками: світоглядним, ментальним, смисловим, значеннєвим, аксіологічним, етичним. Обґрунтовано висновок, відповідно до якого консенсус щодо культурно-цивілізаційних еквівалентності можливий лише на основі транспарентного й рівноправного дискурсу репрезентантів різних соціокультурних середовищ.

Ключові слова: культурно-цивілізаційна ксенофобія, соціокультурний дослідницький підхід, причинно-наслідкова зумовленість, життєвий світ культури, ментальні особливості, смисли і значення.

Вступ

Безвідносно до того, як оцінювати рівень і успішність соціокультурних взаємодій і комунікацій в епоху глобалізації, ніхто не наважиться заперечувати, що соціокультурні обміни мають статус цілком позитивного явища, а прискорення динаміки таких обмінів є бажаним для всіх учасників цих процесів. Так само не підлягає сумніву, що фактори, які стоять на заваді соціокультурним комунікаціям і обміну досвідом, підлягають максимально можливому нівелюванню. А оскільки культурно-цивілізаційна ксенофобія є однією з основних перешкод на шляху міжкультурних діалогів і порозуміння, то вона автоматично набуває статусу актуальної предметної сфери, котра очікує на належну увагу дослідницького середовища.

Постановка проблеми. Однією з фундаментальних проблем теорії і практики суспільного буття і свідомості є фактор ксенофобії — недовіри, несприйняття й заперечення практично будь-чого чужого. Словосполучення «практично будь-чого» в даному разі слід сприймати в максимально розлогому феноменологічному діапазоні — соціокультурному, цивілізаційному, конфесійному, етнічному, ментальному, світоглядному, аксіологічному, етичному, естетичному, деонтологічному, стилістичному тощо. Така антипатична налаштованість до «Іншого» й загалом до будь-кого «не-Я» є латентною і глибоко вкоріненою в підсвідомості, тому ксенофобія практично неусувна.

Оскільки модальнісний статус ксенофобії в сучасному суспільстві є переважно негативно забарвленим, то більшість наших сучасників заперечують наявність у їхній життєдіяльності ксенофобських автоматизмів світосприйняття. Однак, як доводять численні експерименти в галузі соціальної психології, це не має жодного стосунку до практичних реалій, на рівні яких доводиться констатувати високі (в кращому разі — помірні) рівні ксенофобії, які *post factum* виправдовуються (раціоналізуються у форматі дериватів Вільфредо Парето) в різний спосіб, проте це не змінює суті справи: геном ксенофобії не підлягає викоріненню, а вся інтрига зводиться до того, чи цей геном не підлягає викоріненню в принципі, чи він не підлягає викоріненню конкретно-історично, з огляду на обмеженість інструментальних засобів для досягнення такої мети.

Зрештою, латентна присутність ксенофобії на рівні індивідуального та надіндивідуального буття й свідомості є лише верхівкою теоретичної та праксеологічної проблеми, а основна її частина стосується тих профільних надіндивідуальних сфер життєдіяльності, які функціонують в режимі парадигм, котрим притаманний критеріальний і цілепокладаючий герметизм, замкненість у собі. Парадигма може не наполягати на своїй винятковій коректності й необхідності підпорядкування собі інших парадигм (хоча здебільшого саме так і відбувається), однак її непорушним кредо є принцип самодостатності, а відтак — і доведеного до автоматизму дистанціювання від будь-якого іншої парадигми. Очевидно, не варто розлого пояснювати, що в основі такого автоматизму знаходиться виразний елемент ксенофобії.

Чи не найбільш виразними сферами такої надіндивідуальної життєдіяльності є соціокультурні та цивілізаційні кластери: їм повною мірою притаманне підсвідоме неприйняття та превентивне відторгнення, остракізм «Чужих» соціокультурних та цивілізаційних середовищ, способів їхнього функціонування, пріоритетів і преференцій тощо. Знову-таки, як і на індивідуальному рівні, тут також в абсолютній більшості випадків не вдасться натрапити на відверте визнання регламентно-нормативних функцій ксенофобії, проте це не змінює суті справи на практичному рівні, у сфері життєдіяльнісних автоматизмів.

Мета дослідження — проаналізувати феномен культурно-цивілізаційної ксенофобії крізь призму апостеріорних можливостей подолання її обмежень та апріорних труднощів, які виникають на цьому шляху.

Методи дослідження

Досягнення мети дослідження і потреби забезпечення об'єктивності, цілісності, обґрунтованості й достовірності наукових результатів спонукало до застосування низки методологічних інструментів. Так, системний метод сприяв осмисленню ксенофобії як системного об'єкта; компаративістський метод дозволив увиразнити концептуальні відмінності між теоретичними

підходами до феномена ксенофобії; метод каузального аналізу сприяв з'ясуванню причинно-наслідкових зв'язків, тенденцій і перспектив еволюціонування ксенофобії; метод єдності історичного та логічного дозволив окреслити закономірності становлення уявлень про предмет дослідження, зокрема онтологічного діапазону і можливих буттєвих форм ксенофобії.

Аналіз попередніх досліджень. На теоретико-концептуальному та загальнометодологічному рівні інструментальною основою для аналізу культурно-цивілізаційної ксенофобії слугує соціокультурний дослідницький підхід — зокрема, праці, присвячені соціокультурній специфіці світоглядних картин світу, а також формуванню смислових і значеннєвих ієрархій. Комунікативну складову репрезентують дослідницькі зусилля, започатковані Е. Гусерлем і поглиблені П. Бергером, М. Бубером, Т. Лукманом, М. Мерло-Понті, П. Рікером, К. Ясперсом. Еволюційні особливості кореляції культурно-цивілізаційної ксенофобії та соціокультурної динаміки проаналізовано К. Гірцем, Б. Латуром, К. Леві-Строссом та М. Моссом. В українському дослідницькому середовищі значний внесок в аналіз проблематики культурно-цивілізаційних взаємодій зроблено О. Калакурою, В. Левкуличем, Л. Нагорною, О. Рафальським, М. Рябчуком, З. Самчуком.

Результати дослідження.

У фаховому середовищі консенсусних ознак набув концептуальний підхід, відповідно до якого «кожна культура оперує власними патернами — тобто канонами, зразками, взірцями. При цьому змістовна й аксіологічна відмінність між патернами різних культур може бути настільки істотною, що базисні маркери кожної культури на кшталт добро/зло, прекрасне/потворне і т. ін. сприймаються з точністю до навпаки. Така несумісність є результатом тривалої соціокультурної еволюції, яка відбувалась за різними напрямками. Чим більше складових такої еволюції і чим довше вона тривала, тим вища вірогідність принципових культурних відмінностей. Під «культурними відмінностями» в даному разі слід розуміти широкий діапазон життєдіяльнісних факторів — світоглядних, аксіологічних, етичних, естетичних, деонтологічних тощо» [1, с. 36].

Саме про це йшлося в резонансній книзі Девіда Льюїса «Про множинність світів» [2]. Автор є фундатором концептуального підходу під назвою «модальний реалізм», відповідно до якого ми і наш світ є лише одним із одним із багатьох світів, кожен з яких еволюційно сформував принципово різні уявлення про фундаментальні екзистенціали на кшталт сенсу і значення життя, а також засобів, за рахунок яких досягнення мети вважається виправданим і прийнятним. Втім, планета Земля — це також Усесвіт в мініатюрі, а кожна з її культурних та цивілізаційних середовищ так само є не просто автономним, а й за багатьма критеріями унікальним і неповторним. Така унікальність і неповторність містить як позитивну, так і

негативну складову: з одного боку, вона формує ту сферу культурного розмаїття, яке генерує живильне середовище креативності й евристичності; з іншого боку, культурні відмінності інколи є настільки істотними, що їхні репрезентанти справляють враження мешканців різних планет.

Соціокультурні відмінності можуть призводити до їхньої антагоністичності й несумісності за багатьма смисловими й значеннєвими параметрами — світоглядним, аксіологічним, етичним і навіть логічним. Ментальні особливості зумовлюють появу специфічних причинно-наслідкових зв'язків і логіки. Саме цим обумовлене твердження Клода Леві-Стросса у його вже хрестоматійній «Структурній антропології» про те, що універсалізм логіки неприйнятно переоцінений, позаяк кожен соціокультурний ареал послуговується власними автоматизмами логіки, порівняно з якими канони «універсальної логіки» є чимось алогічним, репресивно нав'язаним ззовні [3].

З цим вердиктом видатного французького антрополога й культуролога солідаризується більшість вітчизняних дослідників: «Значним проблемним фактором є нееквівалентність менталітетів, внаслідок чого втрачають виразність і значущість смислова й аксіологічна ієрархія ментальної сфери іншого типу. А що стосується семантично-модальнісних нюансів і відтінків, то вони загалом опиняються на далекій периферії уваги істотно відмінного менталітету» [1, с. 33]. За такого фактичного статус-кво загострюється й актуалізується потреба систематизації культурно-цивілізаційних еквівалентів за багатьма профільними напрямками: смисловим, значеннєвим, світоглядним, аксіологічним, етичним, цілепокладаючим тощо.

Якщо спробувати вийти на рівень причинно-наслідкових зв'язків, то доведеться визнати, що «культурні прескрипції вмонтовуються в менталітет людини чи не на генетичному рівні. Ментальна багатоманітність народів, культур і цивілізацій пояснюється відмінностями на рівні їх колективного несвідомого, яке істотно детермінує духовні особливості й цільові пріоритети спільноти. Архетипи як маніфестації колективного несвідомого слугують кореневою системою менталітету. Вони задають основні змістовні й цільові параметри світосприйняття. Це — статична складова менталітету. Динамічну ж складову віддзеркалює культура. З одного боку, менталітет постає результируючим ефектом культури, а з іншого — він сам є глибинним джерелом, резервуаром, яким потенціал культури живиться і набуває конкретно-історичних ознак» [1, с. 33]

У наш час стереотипізованого статусу набула теза про те, що культурно-цивілізаційний обмін є (і нібито завжди був) ефективним засобом подолання ксенофобії: «Існує універсальна детермінанта, яка визначає перспективи еволюціонування людства — це соціокультурна взаємодія: вона спроможна забезпечувати успіх еволюціонування на глобальному й

трансчасовому рівні» [4, с. 14]. Однак, чи не надто категоричним є такий усталений вердикт? І чи не гіпертрофіє він функціонально-інструментальні можливості (особливості, історичну місію) культурно-цивілізаційних обмінів, враховуючи, що різним соціокультурним кластерам притаманні істотні відмінності на рівні світоглядних автоматизмів, специфічних особливостей менталітетів і навіть ієрархій логіки?

Між іншим, доволі показово, що термін «культурно-цивілізаційний обмін» значно більш поширений, ніж його конкурент «культурно-цивілізаційна комунікація». Комусь ця відмінність може здатися неістотною і суто синонімічною, застосованою для потреб уникнення тавтології, однак насправді така понятійна диференціація зовсім не випадкова — вона віддзеркалює важливу змістовну специфіку, а саме: якщо культурно-цивілізаційна комунікація акцентує увагу на ефективності комунікативної складової такої взаємодії, то культурно-цивілізаційний обмін наполягає на цільовій і функціональній визначальності обміну, опосередковано заперечуючи істотність комунікативного впливу на сторін комунікативної взаємодії.

Іншими словами, не варто бути заручником ілюзій: в абсолютній більшості випадків квінтесенцією культурно-цивілізаційної взаємодії є прагматичний і навіть суто меркантильний обмін тим, у чому суб'єкти взаємодії відчувають дефіцит. Предметну сферу такого дефіциту можуть утворювати товари, прикраси, технології і навіть навички, однак практично ніколи суб'єкт взаємодії не намагається покрити за рахунок такої взаємодії дефіцит у сфері світоглядних, аксіологічних і етичних автоматизмів, прогалин менталітету тощо. Чому? Ні, не тому, що такого дефіциту й таких прогалин не існує, а тому, що, по-перше, соціокультурні середовища вважають зазначені предметні сфери ледь не сакральними, а, по-друге, для покриття дефіциту в цих сферах життєдіяльності потрібні роки й десятиліття неквапливого компаративного аналізу, а черговий торгівельний караван умовного Шовкового шляху керується чітким таймінгом: якщо він не вкладеться в кілька тижнів торгівлі, то це завдасть болісного удару по його рентабельності, тому венеціанські купці встигали скупити барвистий китайський шовк і фарфор, але принципово були неспроможними опанувати принциповими відмінностями філософських парадигм Конфуція та Лао Цзи.

Цей аспект виразно проілюстрував Марсель Мосс у резонансному дослідженні «Дар: форма та причина обміну в архаїчних суспільствах» [5]. На думку автора, дар є вдалим прикладом цілісного соціального явища, яке має правові, економічні, моральні, релігійні, естетичні та інші виміри та наслідки. Саме фактор дарування мав найбільше значення для культурно-цивілізаційної комунікації в історії людства: попри те, що дарування не давало безпосереднього прагматичного й меркантильного зиску, воно

забезпечувало прогресуючу капіталізацію взаємин на середню та віддалену перспективу, оскільки відкривало торгівельні та інші можливості ефективніше й заощадливіше, ніж переможні війни.

Слід враховувати, що «варіативність соціокультурних впливів і обмінів надзвичайно розлога, а чимало з них (висловлюючись коректніше — більшість) мають на меті не взаємовигідне еволюціонування всіх сторін соціокультурної взаємодії, а забезпечення конкурентних переваг і світоглядно-аксіологічного домінування певних культурно-цивілізаційних пріоритетів, яким решта людства має слухняно підкорятися» [4, с. 15]. Наочним підтвердженням цієї тези може слугувати всесвітньо-історичний досвід завоювань і латентного експансіонізму: в абсолютній більшості випадків завойовники насаджали свою соціокультурну нормативістику, і робили вони це не з шовіністичних, а з цілком «логічних» міркувань: мовляв, якщо сам факт перемоги доводить зверхність соціокультурної ієрархії переможців («силу наших богів») порівняно із соціокультурною ієрархією переможеного соціуму, то з якого дива переможці мають брати за взірць соціокультурні преференції підкорених країн і народів («слабкість чужих богів»)?

Винятків із цього загального правила у всесвітній історії було не так уже й багато. Один із них пов'язаний із Олександром Македонським, завоювання якого не звелися до автоматичного нав'язування своїх світоглядних лекал підкореним народам, а виходили з міркувань перспективного синтезу і взаємодоповнення спадкоємності античної Греції та місцевих соціокультурних надбань. Однак цей прикладний історичний кейс виявився винятком із загального правила не випадково: Олександр Македонський слідував рефлексійним настановам свого вчителя Аристотеля, а позаяк розкіш мати вчителя особистісного формату Аристотеля міг собі дозволити аж ніяк не кожен завойовник, то в абсолютній більшості інших випадків спрацьовував стереотипний автоматизм «сили наших богів» проти «слабкості чужих богів».

Ще один виняток (принаймні, частковий) стосується тих випадків, коли окремим соціокультурним сегментам завойовників були притаманні лакуни чи вони з тактичних міркувань не вважали за доцільне нав'язувати свої соціокультурні нормативи. Прикладом можуть слугувати монгольські завоювання XIII — XV століть: монголи не мали в своєму розпорядженні виразно ритуалізованої релігії, тому вони не насаджали свої релігійні канони на завойованих землях, а лише вимагали покори та своєчасної сплати податків. Що стосується церковної вертикалі поневолених народів, то в більшості випадків вона була відповідальною як за дотримання покори, так і за облік населення і регулярність сплату ним податків монголам.

Також треба розуміти, що сфера знань ледь не кожного народу містить незначний за обсягом, проте дуже значущий за критерієм респектабельності сегмент знань, які мають герметичний і сакральний статус, тому не лише не підлягають поширенню на завойовані народи, а й підпадають під принцип категоричного табу, заборони на поширення під загрозою суворих санкцій — аж до страти.

Диференціація культур на традиційні та інноваційні також має істотне значення на рівень ксенофобії та готовність її подолання. Зокрема, традиційним культурам з огляду на їхню функціональну самодостатність і в багатьох випадках зверхню налаштованість до інших культур і народів притаманний високий рівень ксенофобії і неготовність до її подолання чи хоча б засудження масовою свідомістю. Приміром, у XV столітті флот імператорського Китаю за кількісним та якісним форматами істотно перевищував сукупний потенціал усіх європейських країн, однак цей грандіозний ресурс було використано лише для «демонстрації прапора»: за декілька десятиліть до відкриття Колумбом Америки величезна китайська ескадра відвідала всі відомі на той час порти Індії, Перської затоки, Червоного моря та Африканського рогу з дуже приземленою метою — спонукати представників цих земель відвідати Китай з метою запевнення імператора в повазі та вічній дружбі. В різних випадках така спонукка була еквівалентною від 5 до 10 кілограмів золота.

Натомість представник інноваційної культури Христофор Колумб не мав у своєму розпорядженні ні вражаючої ескадри, ні сотень кілограмів золота для підкупу еліт — навпаки: він шукав нові землі як джерело золота і був готовий до будь-яких сценаріїв міжкультурної взаємодії з метою досягнення основної мети. Така інноваційна відкритість була доволі ризикованою, проте вона все ж принесла очікуваний результат — і не лише особисто для Колумба та членів його експедиції, а й для всієї Західної цивілізації: через півтора століття після подорожі Колумба геополітична й технологічна карта світу була вже зовсім іншою — колись маргінальна Європа стала провідною світовою силою, поширивши свій вплив на всі континенти, невдвозначно натякаючи Китаю, що «опіумні війни» з метою «забезпечення відкритості» (а відтак — і подолання ксенофобії) є лише справою часу.

Також істотним фактором для рівня ксенофобії є маркер контактності культурного середовища — приміром, «у «неконтактних» культурах, до яких можуть бути зараховані скандинави, інші народи півночі Європи, а також японці, індійці та пакистанці, здавна роздивляння людини, особливо незнайомця, вважається зухвалістю, ознакою зневажливої чи навіть брутальної поведінки. Спрямований прямо в очі погляд росіян сприймається багатьма східними народами як нахабство, а відведення представниками цих народів очей убік сприймається росіянами як сором'язливість

чи небажання бути щирими. Хоча, як бачимо, це зовсім не так. Не завжди варто пильно дивитися не лише на незнайомих людей, але й на речі (особливо в країнах Сходу та півдня Європи), бо господар неодмінно захоче цю річ подарувати» [6, с. 247].

Слід зазначити, що історія культурно-цивілізаційного стереотипізму сповнена вишуканої і повчальної іронії — наприклад, «тривалий час римляни відкладали загарбання Британії насамперед із тієї причини, що там нібито мешкають «абсолютні дикуни», порівняно з якими навіть бедуїни Північної Африки вирізнялися очевидними перевагами. Відгоді минуло майже два тисячоліття і в багатьох аспектах світоглядні вердикти змінилися ледве не з точністю до навпаки: тепер уже британці (принаймні на побутовому рівні), споглядаючи по телевізору за купами сміття на вулицях Неаполя, не відмовляють собі в задоволенні звинуватити італійців у варварстві й дикунстві» [1, с. 151].

Ця ілюстрація актуалізує одразу два аспекти: по-перше, фактор культурно-цивілізаційної динаміки; по-друге, помилковість і програшність ксенофобії щонайменше в стратегічному форматі. Кількома словами деталізуємо ці аспекти: людська свідомість є мимовільним заручником історичної статичності у формі «тотальної сучасності», яка спонукає до вердиктів, котрі є цілком коректними в конкретно-історичному вимірі (в режимі тут-і-тепер), проте невдовзі можуть зазнати докорінних змін, на тлі яких донедавна коректні діагностування набувають курйозних і гротескних ознак. Звідси — пояснення недоречності ксенофобії: те, чого сьогодні ви остерігаєтесь як низького, недоречного чи небезпечного, завтра можна набути загально визнаного статусу цивілізаційного канону, того взірця, який потрібно наслідувати в найдрібніших деталях.

До цієї думки підводив логіку свого пояснення Кліффорд Гірц у фундаментальній праці «Інтерпретація культур»: він концептуалізував культуру як символічний рельєф, який слугує орієнтиром для «успішної навігації в соціокультурних широтах», наполягаючи на необхідності опанування таким рельєфом (принаймні, на максимально можливому рівні) замість ксенофобського дистанціювання від нього [7].

Опанування таким рельєфом можна здійснювати в різний спосіб, проте «під час будь-якого теоретико-інтерпретаційного оперування чужою культурою необхідно перш за все реконструювати «життєвий світ» цієї культури, вжитися в нього, бо тільки таким чином можна досягнути смислу, призначення і цілепокладання її імперативів, пріоритетів, ритуалів тощо» [1, с. 374]. Для втілення на практиці таких потреб цілком слушними будуть концептуальні підказки Рут Бенедикт, яка «наполягала на двох імперативних вимогах: по-перше, кожна культура може бути зрозумілою лише у власному контексті, по-друге, її слід розглядати як єдину цілісність — тобто

по можливості максимально комплексно, системно, без вівісекцій. Така потреба зумовлена тією обставиною, що практично жодна цінність, ритуал і стереотип конкретно-історичної культури не можуть бути зрозумілі адекватно (тобто в єдності причинно-наслідкової зумовленості), якщо розглядати їх окремо» [1, с. 36].

Засіб міжкультурного й транскультурного порозуміння (сислової конвенційності та змістовного транзиту) Бруно Латур у книзі «Дослідження способів існування: антропологія сучасності» позначає терміном «інтероб'єктивність»: це спільний для різних соціокультурних та цивілізаційних кластерів простір смислів і значень, який є наслідком комунікативних обмінів і взаємовпливів [8]. Йдеться про концептуальне продовження й поглиблення тези, апробованої в попередньому резонансному дослідженні під назвою «Нового часу не було. Есе із симетричної антропології» [9], в якому автор аргументовано доводив, сислова й значеннева конвенційність досягається за рахунок напрацювання критеріальної симетрії, зведення до своєрідного спільного критичного знаменника світоглядних і ціннісних канонів (пріоритетів, преференцій тощо) різних соціокультурних та цивілізаційних середовищ.

Варто зазначити, що концепція інтероб'єктивності слугує спонукальним поштовхом до розуміння того, що «відмінності між людьми і народами визначають багатство світу, а егалітаризм це багатство нищить, пускає по вітру засобом уніфікації і стандартизації всього і вся. Власне, боротьба проти егалітаризму є боротьбою проти стандартизації в найрізноманітніших виявах – проти стандартизованого життя, стереотипного мислення, уніфікованого споживацтва» [1, с. 204].

Треба розуміти, що досягнення сислової і значенневої конвенційності, а також напрацювання критеріальної симетрії передбачає значні аналітичні й рефлексійні зусилля – включно з розшифруванням міфів як своєрідних закодованих квінтесенцій феноменів культури. Саме на цьому наполягав Клод Леві-Стросс у своїй уже хрестоматійній книзі «Міф і значення: розшифрування коду культури» [10]. Автор слушно наголошував на значущості інтерпретації міфів як універсальних засобів світоглядного маркування, до яких людство так чи інакше вдавалося скрізь і завжди. Така трансчасова інваріантність міфологічного інструментарію спонукає до висновку, що аналіз міфологічної специфіки соціокультурного середовища є одним із найбільш ефективних засобів досягнення мети проникнення в сислову й значенневу сутність культури, а також побудови коректних і евристичних аналогій між своєю та чужою культурами.

На думку Лариси Нагорної, значення й цивілізаційне покликання культури пов'язане передовсім із тим, що «культура пропонує адаптативні механізми, які проводять чітку грань між допустимим і неприпустимим,

чесним і безчесним. Вона забезпечує можливість комунікації, задає оціночні орієнтири, визначає аксіологічні пріоритети. Виступаючи найбільш надійним регулятором суспільних відносин, культура наповнює життя людини й соціуму смыслом, що базується на гуманістичних цінностях» [11, с. 5–6].

Однак з провідних українських дослідниць соціокультурної сфери має рацію і в сенсі адаптативних функцій інструментарію культури, і в позиціонуванні культури як ефективного комунікативного засобу, і як аксіологічного демаркатора, і як критерія смислів та значень, на підставі якого можна робити аргументовані *висновки* щодо буттєвих пріоритетів і прерференцій. А якщо здійснити функціональну ієрархію, то аспект смислотворення набуває першочергового значення: «Культура є простором смислів, системою всезагальних принципів смислотворення і феноменологічних продуктів цієї процедури» [12, с. 797].

І, звичайно ж, не варто випускати з поля зору той факт, що «культура – це основа менталітету, його еквівалент. Менталітет кожного соціуму є похідним від культури в її широкому розумінні – як сукупності філософії, історії, релігії, науки, освіти, мистецтва і т. ін.» [1, с. 28]. Вище нами вже було з'ясовано, що «соціокультурна навантаженість смислів і значень істотно обумовлена фактором менталітету як сукупності автоматизмів сфери свідомості й підсвідомості, котра формує способи бачення світу і уявлення людей, що належать до однієї соціокультурної спільноти. Оскільки в основі поняття «менталітет» знаходиться латинське слово «mens», що позначає водночас і мислення, і розум, і деякі інші споріднені, але нетотожні процеси, то цей фактор зумовив полісемантичність менталітету, труднощі його тлумачення» [4, с. 18].

Висновки

За великим рахунком, саме на менталітет припадає основна частка різнотлумачень і непорозумінь у процесі культурно-цивілізаційних комунікацій і взаємодій – наприклад, «у східній культурній традиції мовчазність є вираженням духовного, натомість у західній постає лише ознакою нездатності, неспроможності висловлювання» [13, с. 33]. Таких прикладів можна наводити безліч, і вони лежать в основі не лише «неточності смислових перекладів», а й визначають глибинні процеси підсвідомого відторгнення, ксенофобії та ідіосинкразії.

Цей стан речей є цілком об'єктивним наслідком так само об'єктивних передумов. Але чи означає це, що з таким статус-кво треба змиритися й визнати його як безальтернативну даність? Ні, в жодному разі: коректний «смысловий переклад» у процесі культурно-цивілізаційного комунікування цілком можливий за умови реконструювання «життєвого світу» чужої

культури, вживання в нього. Шлях до консенсусу в питанні культурно-цивілізаційної еквівалентності пролягає через транспарентний і рівноправний дискурс репрезентантів різних соціокультурних ойкумен.

Список посилань

1. Левкулич В. В. Справедливість як соціокультурний феномен: монографія. Ужгород Видавничий дім «Гельветика», 2018. 480 с.
2. Lewis, D. K. On the Plurality of Worlds. Wiley-Blackwell, 2001. 288 p.
3. Levi-Strauss C. Structural Anthropology. Hassell Street Press, 2021. 452 p.
4. Сливінський А. О. Соціокультурна взаємодія як фактор еволюціонування людства. Вища освіта України. 2024. № 2. С. 14 – 27.
5. Mauss M. The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies. W. W. Norton & Company, 2000. 184 p.
6. Махній М. М. Homo ethnikos : психологія і культура. Чернігів : Видавець Лозовий В. М., 2012. 400 с.
7. Geertz C. The Interpretation of Cultures. Basic Books, 2017. 576 p.
8. Latour B. Enquête sur les modes d'existence: Une anthropologie des Modernes. La Découverte, 2012. 504 p.
9. Latour B. Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique. La Découverte. 2006. 210 p.
10. Levi-Strauss C. Myth and Meaning: Cracking the Code of Culture, Schocken. 1995. 80 p.
11. Нагорна Л. П. Історична культура: концепт, інформаційний ресурс, рефлексивний потенціал. К. : ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2014. 382 с.
12. Самчук, З. Ф. Світоглядні основи соціально-філософського дослідження ідеології: проблема критеріїв та пріоритетів вибору: монографія у 2 т. Д. : АРТ-ПРЕС. Т. 1, 2009. 920 с.
13. Гончаренко К. Механізм формування інтерпасивного мовчазного суб'єкта в освітньому просторі. Вища освіта України. 2023. №1 (88). С. 32 – 38.

References

1. Levkulych, V.V. (2018). Justice as a socio-cultural phenomenon. Uzhhorod: Helvetica Publishing House, 480 p.
2. Lewis, D. K. (2001). On the Plurality of Worlds. Wiley-Blackwell, 288 p.
3. Levi-Strauss, C. (2021). Structural Anthropology. Hassell Street Press, 452 p.

4. Slyvynskiy A. (2024). Sociocultural interaction as a factor in human evolution. *Vyshcha osvita Ukrayiny*, 2, 14 – 27.
5. Mauss, M. (2000). *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. W. W. Norton & Company, 184 p.
6. Makhniy, M.M. (2012). *Homo ethnikos: psychology and culture*. Chernihiv: Publisher Lozovyi V.M., 400 p.
7. Geertz, C. (2017). *The Interpretation of Cultures*. Basic Books, 576 p.
8. Latour, B. (2012). *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*. La Decuvert, 504 p.
9. Latour, B. (2006). *We Have Never Been Modern: An Essay in Symmetrical Anthropology*. La Decuvert, 210 p.
10. Levi-Strauss, C. (1995). *Myth and Meaning: Cracking the Code of Culture*. Schocken, 80 p.
11. Nahorna, L. P. (2014). *Historical culture: concept, information resource, reflexive potential*. K.: I. F. Kuras Institute of Physics and Technology of the National Academy of Sciences of Ukraine, 382 p.
12. Samchuk, Z. F. (2009). *Worldview foundations of socio-philosophical research of ideology: the problem of criteria and priorities of choice (Vol. 1)*. D.: ART-PRES, 920 p.
13. Honcharenko, K. (2023). The mechanism of formation of the interpassive silent subject in the educational space. *Vyshcha osvita Ukrayiny*, 1 (88), 32 – 38.

Lesya Panchenko

*PhD, Associate Professor, Head of the academic secretariat at the
Dragomanov Ukrainian State University (Kyiv, Ukraine)*

<https://orcid.org/0000-0001-8436-1206>

e-mail: rada@npu.edu.ua

Andriy Slivinskyi

*PhD Student at the Department of Social Philosophy,
Philosophy of Education, and Educational Policy
Dragomanov Ukrainian State University (Kyiv, Ukraine)*

<https://orcid.org/0009-0000-8998-5157>

e-mail: 698789@ukr.net

**CULTURAL AND CIVILIZATIONAL XENOPHOBIA:
A POSTERIOR POSSIBILITIES OF OVERCOMING AND
A PRIOR LIMITATIONS ON THIS PATH**

Abstract

The subject area of the study is focused on the phenomenon of xenophobia, which has a latent impact on the absolute majority of communicative practices and socio-cultural interactions. It is illustrated that, despite its articulatory vagueness and functional insignificance, the determinative certainty of xenophobia in many cases is beyond doubt, and this actualizes the need for meticulous attention to it by the research community. It is noted that the completely objective and even natural status of xenophobia, which is based on certain genealogical prerequisites and cause-and-effect relationships, significantly problematizes the prospects for overcoming the limitations imposed by this type of latent distancing on the communicative interaction of different cultural and civilizational environments.

The genealogical rooting of xenophobia in the cultural and civilizational mentality and its latent presence in many stereotypes and automatisms of world perception are meaningfully explained. It is proved that such ontological specificity of xenophobia gives it the status of one of the main factors that hinder cultural and civilizational synthesis, ecumenism and even communicative

exchanges on the principles of mutual respect. Attention is emphasized that the outlined feature actualizes the need to intensify reflective and analytical efforts aimed at eliminating the shortcomings of xenophobia.

Since the main difficulties of the objective and verified analysis of xenophobia are due to the non-equivalence of meanings and values that different socio-cultural environment operate with at the level of everyday practices, the position on the urgent need to systematize cultural and civilizational equivalents in many profile areas is conceptualized: worldview, mental, semantic, axiological, ethical. The conclusion is substantiated, according to which a consensus on cultural and civilizational equivalences is possible only on the basis of a transparent and equal discourse of representatives of different socio-cultural environments.

Keywords: cultural and civilizational xenophobia, sociocultural research approach, causality, life world of culture, mental characteristics, meanings and significance.

Стаття надійшла до редакції 12.06.25

© Панченко Л. М., Сливінський А. О., 2025