

Олексій Шевченко

## ТРАНСФОРМАЦІЯ ОБРАЗУ «ЄВРОПИ» ЯК БАЗОВОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ЦІННОСТІ НА ПОСТРАДЯНСЬКОМУ ПРОСТОРІ

*У статті проаналізовані основні трансцендентальні передумови формування «ідеального об'єкта» або «цінності», показано, як ці передумови використовувалися для створення образу «Європи» як регулятивного суспільного ідеалу. Продемонстрований механізм «натуралізації» такого ідеалу як втрати символічної функції та зведення його до простого емпіричного об'єкта. На прикладі російських та українських ідеологів проаналізовані різні сценарії трансформації образу «Європи» в рамках діади «ідеалізація/натуралізація».*

*Ключові слова: цінність, Європа, символічне, уявне, ідеал, натуралізація.*

*O. Shevchenko. The transformation of the image of «Europe» as a basic philosophical value of post. soviet space. In the article the author has analyzed the basic transcendental presuppositions of the creation of the «ideal object» or «value», demonstrated the manner by which the image of «Europe» was used as regulative ideal and the mechanism of the «naturalization» of such ideal and its reduction to simple empirical object. Using the example of Russian and Ukrainian ideologists the author revealed the different*

*scenario of the image of Europe within the opposition «idealization/naturalization».*

**Keywords:** *value, Europe, Symbolic, Imaginative, ideal, naturalization.*

Перед тим, як розглядати ідею «Європи» як різновид цінності на пострадянському та, зокрема, українському просторі, необхідно дати робоче, операційне визначення «цінності». На перший погляд, це зробити досить легко, оскільки в політичному та політологічному дискурсах слово «цінність» є одним з найбільш вживаним. Однак детальний аналіз проблеми демонструє, що таке визначення становить серйозну проблему, оскільки саме слово «цінність» є навантаженим ціннісним значенням, внаслідок чого ми залишаємося позбавленими можливості структурної, «об'єктивної» основи цінності. Таким чином, ми є заручниками так званого «аксіологічного хибного кола».

Не маючи можливості в рамках короткої статті зануритися у походження різних тлумачень поняття «цінності» в історії філософської та політологічної думки, дамо наше власне розуміння, що засноване на рецепції кантівської традиції.

У рамках цієї традиції «цінності» виступають не тільки як трансцендентні сутності щодо конкретного індивіда, але й як *трансцендентальні передумови* людського індивідуального та суспільного Буття. Особливість такого розуміння цінностей полягає в тому, що вони виступають у ролі імперативів, норм та ідеалів для людської думки, людської дії та соціально-історичної творчості. Ці передумови можуть концептуалізуватися як Культура, Мораль або Символічний Порядок.

Особливості такого порядку полягають у тому, що він передує не тільки оціночним діям Суб'єкта, а й самому Суб'єкту. Величезним внеском психоаналітичної традиції, зокрема в школі Ж. Лакана, було виявлення механізму створення Символічного Порядку, зокрема введення тріади Символічне–Уявне–Реальне. Детальне роз'яснення сутності цієї тріади виходить за межі цієї статті, тому підкреслимо найголовніше: основною відмінністю «симво-

лічного» від емпіричних реалій людського буття є те, що воно організує досвід суб'єкта, виступаючи його трансцендентальною передумовою. В цьому аспекті «символічне» виступає не тільки фактором «легітимізації» певного Порядку, але й надає можливості Суб'єкту ідентифікувати себе в цій якості. В ролі такої трансцендентальної сутності може виступати Бог, Держава, Партія, Нація, Світова Спільнота, Універсальна Історія або постать Лідера. Якщо проілюструвати сутність символічного зовсім стисло, то його можна ототожнити з «ідеальним», у той час як «уявне» є насиченим характеристиками емпіричної реальності.

У школі Ж. Лакана цю відмінність можна проілюструвати між «ідеальним Я» (Уявне) та Я-Ідеалом (Символічне) [5, с. 114]. На перший погляд, ці концепти є майже тотожними, однак відмінність полягає в тому, що «ідеальне Я» можна «уявити», в той час як «Я-Ідеал» є недосяжним у тому сенсі, що сама його наявність формує це «Я». Незважаючи на зовнішню складність такої концептуальної конструкції, вона є зручною в аналізі конкретних соціальних та політичних явищ. Наприклад, С. Жижек наводить приклад її використання саме в цій сфері, приклад, який має безпосередній стосунок до сюжету нашого дослідження. Йдеться про різницю між «Єрусалимом» як ідеальною, «небесною» сутністю та конкретним містом за назвою Єрусалим. У першому випадку «Єрусалим» виступає як певний «втрачений об'єкт», як різновид Символічного, яке формує цілий тип «історичного досвіду», в той час як реальне місто таких символічних конотацій позбавлене [6, с. 58].

Для зрозуміння різниці між Символічним та Уявним треба враховувати такий характер тиску символічного, як «ненаочність». Його фіксував такий видатний філософ радянського періоду, як Мераб Мамардашвілі, який органічно увібрав у свій аналіз феномену свідомості досвід французького психоаналізу. Так, у книзі «Класичний та некласичний ідеали раціональності» він вводить такі аналоги Символічного: «треті речі», «техноси», «культурні горизонти» – які організують досвід людей. Аналізуючи їх сутність, автор чітко пов'язує належність до «симво-

лічного» та «ненаочність» в останньому розділі книжки «Символічний елемент раціональності» [9, с. 79].

Забігаючи наперед, відзначимо, що аналогічну ситуацію ми маємо у випадку між «Європою» як певною трансцендентальною, символічною сутністю та Європою у вигляді конгломерату конкретних держав конкретного регіону. У першому випадку концепт «Європи» виступає началом, який формує та направляє цілісний історичний та цивілізаційний досвід. У другому випадку цей концепт є узагальненням певного етапу цього досвіду, однак в реальному використанні символічні та уявні аспекти є дифузними і не завжди учасники політичної комунікації усвідомлюють цю фундаментальну різницю. Ці приклади ще й добре демонструють сутність «цінності» та «ціннісного відношення», яке виникає тільки на рівні Символічного.

Таким чином, резюмуючи наведене, ми можемо сформулювати основні умови для перетворення будь-якого явища на цінність: а) наявність *дистанції* між Суб'єктом та «ідеальним утворенням» унеможлиблює ситуацію емпіричної реалізації такого утворення у дійсності; б) надання такому «ідеальному утворенню» вищої значущості в житті суспільства та індивіда (така надзначущість й спричинює власне «ціннісний статус»); в) унеможливлення емпіричної реалізації таких утворень у самій дійсності, збереження за ними функції лише *регулятивних норм та конструкцій*. До таких регулятивних конструкцій можна віднести такі суспільні цінності, як Справедливість, Свобода, Право. До них належить і «Європа» як граничне уособлення таких сутностей.

Якщо проаналізувати історію цих цінностей в історії співвідношень між суто національною ідентичністю та ідентичністю, обумовленою цією «цінністю», то можна побачити, що все ХІХ сторіччя пройшло під знаком домінування національної або локальної ідентичності над ідентичністю «європейською» або «універсальною». І це не дивно, оскільки цей період відзначався розбудовою національних держав, перекроюванням європейської мапи, боротьбою за незалежність держав, які опинилися під владою могутніх імперських утворень (наприклад, Австро-

Угорської імперії чи імперії Російської). За цих умов було досить важко постулювати *ідеальну ціннісну* основу Європи як регулятивної сутності хоча б тому, що у народів, які жили на європейській території, не було зазначеної дистанції, яка б дозволила відокремити Спостерігача від швидкоплинних історичних реалій.

Наприклад, якщо взяти твори філософів, то навіть такий мислитель, як Гегель (якого часто звинувачували в європоцентризмі), не мислив «Європу» як Символічне та як «цінність», але розглядав її як суто *географічну* конструкцію (в цьому контексті характерною є назва одного з підрозділів його «Філософії історії» – «Географічна основа всесвітньої історії» [1, с. 93]), де діють конкретні *народи* або *нації*. З його конструкції виходить, що «європейський світ» є сумою досягнень «світів» конкретних народів і тому сама «Європа» не може виступати як базова цінність.

На відміну від Гегеля, у перших російських «західників» «Європа» позиціонувалася як «цінність». І це відбувалося перш за все тому, що у них була необхідна дистанція для такого аксіологічного відношення, яка дозволяла, по-перше, сформулювати абстракцію такого високого рівня, як «Європа», побачити платонівську Єдність там, де інші мислителі вбачали різнобарв'я національних держав. По-друге, вони змогли виявити певну наявність спільного історичного смислу життєдіяльності цих держав там, де на емпіричному рівні мали місце історичні конфлікти, війни, переділ території тощо. Інакше кажучи, вони інтерпретували «Європу» як певну трансісторичну Ідею, певну телеологічну сутність, яка крокує понад поверхові швидкоплинні історичні обставини.

Саме так інтерпретував феномен «Європи» як «цінності» Петро Чаадаєв, думки якого знайшли відображення в класичних характеристиках співвідношення «Європи» як *історичного утворення* та «Росії» як суто «географічної сутності»: «В Європі все одухотворював тоді животворний принцип єдності. Все виходило з нього і все зводилося до нього. Ввесь розумовий рух тієї епохи був спрямований на об'єднання людського мислення; всі наміри були вкорінені в тій нездоланній потребі знайти всесвітню ідею, яка є

генієм-натхненником нового часу. Не долучені до цього чудодійного начала, ми стали жертвою завоювання. Коли ж ми скинули чужеземне іго і тільки наша відірваність від спільної сім'ї заважала нам скористатися ідеями, що виникли за цей час у наших західних братів, ми підпали у ще більше жорстке рабство, освячене при тому фактом нашого звільнення... Скільки яскравих променів уже осяяло тоді Європу, на наш погляд, окутану темрявою! Більша частина знань, якими тоді гордилася людина, вже були передбачені окремими умами; характер суспільства вже визначився, а долучившись до світу язичницької древності, християнські народи набули і ті форми прекрасного, яких їм не вистачало. Ми ж замкнулися в нашому релігійному відокремленні, і ніщо, що відбувалося в Європі, не досягало нас. Нам було байдуже до великої всесвітньої роботи» [15, с. 42–43].

Ми навели таку велику цитату, щоб продемонструвати сам *механізм* створення цінності та причини, чому саме цей механізм був використаний російським мислителем щодо Європи. Як ми бачимо, у вислові Чаадаєва є всі компоненти надання певному утворенню статусу Символічного або «цінності»: а) наявність *дистанції* (історичної та культурної), яка дозволила побачити в «Європі» певну історичну єдність згідно з відомою формулою («большое видится на расстоянии»); б) надання цій єдності статусу «регулятивної ідеї», «ідеалу», що має найвищий ціннісний статус; в) імпліцитне визнання *неможливості* втілити цей ідеал за умов тодішньої Росії, тобто «подолати» дистанцію між Символічним та Уявним. Як відомо, основною «субстанцією» для набуття Європою такого статусу, згідно з Чаадаєвим, була «християнська ідея», яка змогла об'єднати європейський континент у певну цілісність. Таким чином, він ніби передбачив побудову «цивілізаційних теорій» наступного сторіччя, що також виділяли релігійний чинник як вирішальний для формування типу цивілізації.

Інший приклад, який я хочу навести для ілюстрації механізмів формування «Європи» як трансцендентальної цінності, має зовсім інший культурно-історичний контекст. І тим цікавіше побачити спільність у згаданих

механізмах. Йдеться про видатного австрійського філософа ХХ Едмунда Гуссерля та про його духовний заповіт за назвою «Криза європейського людства та філософія». В цій лекції він за допомогою своєї термінології, тобто за допомогою протиставлення «Духу» та «натуралізації», фактично висловив фундаментальну різницю між Символічним (з яким корелює концепт «Духу») та Уявним (аналогом якого є «натуралізація», тобто зведення символічного до емпіричного).

Постулюючи наявність «європейської ідеї», він формулює її практично в «чаадаєвському» стилі: «Яка б не була взаємна ворожість європейських націй, вони зберігають у плані духу внутрішню спорідненість, яка поступово проникає і перемагає національні розбіжності» [16, с. 235]. Отже, ми бачимо, що саме «Дух», або символічне, надає Європі висхідної «єдності». І саме він визначає «Європу» як ідеальну сутність та «телеологічний сенс» у світовій історії. Таким чином, у його ціннісному всесвіті ми знаходимо всі складові, необхідні для формування «ідеального об'єкта» та його «віднесення» до цінностей. Перелічимо їх. По-перше, це дистанція до конкретних емпіричних реалій, яка зумовлює більш глибоку дистанцію між Символічним та Уявним. Яким чином досягається подібна позиція, враховуючи, що, на відміну від Чаадаєва, Гуссерль мешкав в Європі та ідентифікував себе як європеець? На наш погляд, є декілька причин подібного дистанціювання. Одна з них полягає в маргінальному статусі Австрії в досягненні європейських принципів та стандартів. Друга має, на наш погляд, суто філософську причину: відсторонення від «натуралізації» емпіричного життя європейських народів, що, на його думку, є фундаментальною рисою «позиції філософа».

По-друге, ми бачимо надання цій ідеальній сутності регулятивної функції, функції ідеалу, яка може сприяти подоланню європейської кризи, що погрожувала перерости у Другу світову війну.

По-третє, неможливість повної реалізації цього ідеалу в реальному житті на підставі того, що дух, за його словами, є «нормативною формою, розташованою в безкінечності», в той час як людина живе у вимірі «кінцевого».

Такою ж «супра-національною» ідеєю і виступає «Європа»- як «чиста спільнота, заснована на ідеальних інтересах». Підводячи підсумки нашого аналізу механізмів створення такого ідеального об'єкта, як «Європа», вважаємо за необхідне зазначити, що, на відміну від такого мислителя, як П. Чаадаєв, Е. Гуссерль вбачав інструментом такого створення не християнську релігію, а філософію, яка на території Європи була народжена в древній Греції. Але сама сутність та функції такого інструменту надання Єдності залишається незмінною. Тільки європейський мислитель ХХ сторіччя більш чітко показав її знаходження в реєстрі Символічного та неможливість «натуралізації», тобто зведення Символічного до Уявного.

Після наведених прикладів формування цінності (зокрема, «Європи» як цінності) ми можемо дійти висновку про фундаментальність відмінності між Символічним та Уявним для такого створення. На прикладі об'єднання за назвою «Європа» можна побачити, що це об'єднання можна мислити на рівні Уявного, тобто на рівні конкретних європейських держав та народів, а можна вбачати в ній певну трансцендентальну духовну сутність, цінність, яка втілює «загальнолюдські ідеали». Ми побачили, що Гуссерль дуже негативно ставився до «натуралізації» як ототожнення Символічного та Уявного. Аналогічну думку ми можемо знайти у С. Жижека, який взагалі вважав таке ототожнення катастрофою, оскільки воно знищує Культуру як таку.

Якщо подивитися на подальшу рецепцію ідеї «Європи» в російській культурі, то можна побачити, що вона відбувалася на рівні «натуралізації» цієї ідеї, тобто у запереченні тієї тези, що «Європа» уособлює певні вселюдські ідеали та що вона є певною трансцендентальною сутністю. Російські мислителі вбачали в європейській культурі та в європейському соціальному житті вкрай негативні тенденції. Про це писали князь Одоєвський, про це говорив Гоголь, Тютчев та Достоевський, це стверджували Шевирьов та Аксаков, на цьому наполягав Герцен, який до 1848 року був переконаним «західником», а після поразки революцій в Європі змінив свій світогляд на принципові антизахідні



рейки. Мислення в термінах емпіричної «натуралізації» приводило Герцена до фіксації вкрай непривабливих рис європейського життя, в якому він бачив торжество «міщанства» та «перст смерті» [7, с. 110].

Ще більшої «натуралізації» поняття «Європи» дістало у так званих цивілізаційних теоріях, оскільки в цих теоріях сам концепт «цивілізації» протиставлявся ідеї Людства. Інакше кажучи, більшість цивілізаційних теорій були «культулою локального» в протиставленні «глобальному». Більш конкретно, є такі передумови зазначених теорій: а) біологічні аналогії між «цивілізацією» та «природним організмом», б) обмеженість цивілізаційного простору територіями певних етносів. Ці передумови – які, на нашу думку, є типовими ознаками «натуралізації» Символічного – можна побачити на прикладах інтерпретації ідеї Європи з боку перших «цивілізаційників».

Так, у знаковій книзі Н. Данилевського «Росія та Європа» ми знаходимо таку тезу: «Європа є поприщем германо-романської цивілізації, не більше і не менше; або, згідно з поширеним засобом вираження, Європа – це германо-романська цивілізація» [2, с. 58]. Вістря цієї тези виступає проти твердження про загальнолюдськість європейської цивілізації та висуває контрідію про «культурно-історичні типи», які є замкненими в собі утвореннями. Таке розуміння є, по суті, апологією культурних відмінностей та історичного права на подібну відмінність без опори на трансцендентальні принципи – принципи Справедливості, Свободи чи Права, інакше кажучи, без опори на Символічне. Внаслідок такого культу емпіричного (або Уявного) ідеолог доходить до тез про те, що кожна цивілізація має свої уявлення про ці ідеали.

Чи означає це повну відсутність трансцендентної «цінності» для мислителя на кшталт Данилевського? Безсумнівно, ні. Тільки для нього такою регулятивною ідеєю виступала ідея «слов'янства» як антитези «Європі» або «германо-романської цивілізації». Можна було б показати, що механізм формування такої цінності є дуже схожим на механізм створення «Європи» як цінності, але розміри цієї статті не дозволяють зробити це в повному обсязі. Тому

обмежимося наведенням такої думки автора, яка демонструє наявність найвищих цінностей у його світогляді: «Ідея слов'янства повинна бути вищою ідеєю, вищою за науку, вищою за свободу, вищою за просвітництво, вищою за всяке земне благо» [2, с. 127]. Єдине, що можна зауважити з цього приводу, полягає в тому, що ця цінність позбавлена істинного символічного виміру, оскільки в її ранг зведені не духовні принципи (свобода, право, наука, справедливість), а суто емпірична ознака належності до етнічної групи. Така «натуралізація» є типовою вадою багатьох цивілізаційних теорій.

Наприклад, у такого видатного мислителя, ідеолога так званого «євразійства», як Н. Трубецької, подібна натуралізація в інтерпретації «Європи» є продовженням «лінії Данилевського»: «Європейська культура, – пише він, – не є культурою людства. Це є продукт історії певної етнічної групи» [12, с. 59]. Не дивно, що такою групою він, наслідуючи Данилевського, називає «романо-германський етнос». Звідси випливають два висновки стосовно ставлення росіян до «Європи». По-перше, він вважає дуже шкідливою установку на «європеїзацію» російської ідентичності, оскільки вона відволікає від завдань набуття власної національної ідентичності. Цю думку він конкретизував у такому формулюванні: «Європеїзований народ перебуває в іншому становищі: він повинен керуватися не своєю власною, а чужою, романо-германською національною психологією та повинен, не зморгнувши, приймати все, що створюють та вважають цінним романо-германці, хоча б це суперечило його національній психології, погано вкладалося в його свідомості» [12, с. 92].

Понад те, послідовно проведена цивілізаційна концепція, яка передбачає локальну замкненість кожної цивілізації та відсутність «загальнолюдського виміру», задовго до С. Гантінгтона призводить до тези про «війну цивілізацій». Так, постулюючи те, що «соціалізм та комунізм є породженням романо-германської цивілізації» і що «більшовизм», у свою чергу, є граничним «європеїзмом», він робить цілком послідовний висновок про те, що «ми повинні звикнути до думки, що романо-германський світ зі своєю культурою – наш найзапекліший ворог» [13, с. 299].

Ми здійснили невеличкий екскурс в історію сприйняття «Європи» як цінності або як «антицінності», щоб показати механізми перетворення об'єкта на перше або друге. Ситуація вироблення «антицінності» цікава тим, що в ній може існувати необхідна *дистанція* для формування ідеалізованого об'єкта. Однак зведення ідеального об'єкта (в даному випадку «Європи») до об'єкта емпіричного («романо-германська етнічна група»), Символічного – до Уявного, гранична «натуралізація» Символічного призводить до втрати об'єктом ціннісного наповнення, втрати ним регулятивної функції та набуття суто негативних проєкцій. До цих проєкцій значною мірою спонукає наявність геополітичних амбіцій, суперництво на міжнародному рівні, яке мало місце у випадку позиціонування «Європи» в російській ідеології. (Взагалі цивілізаційна теорія часто виступала теоретичним підґрунтям для агресивної зовнішньої політики і продовжує відігравати подібну функцію і нині, достатньо згадати того ж С. Гантінгтона).

Однак можливий інший випадок, коли позиціонування до «Європи» в рамках шкали «цінність/антицінність» відбувалося в багато більш помірних та нейтральних формах. І саме такий випадок мав місце серед українських національних ідеологів позаминулого та минулого століть. У цьому контексті покажемо свідчення Михайла Драгоманова, який не був «європеїстом» у дусі П. Чаадаєва, виступав певним прихильником російської культури, але у своїй оцінці європейської культури не доходив до агресивних випадів представників «цивілізаційної теорії». Крім того, він поділяв європейські ідеї демократизму та лібералізму та надавав їм безсумнівно ціннісного змісту.

У чому ж причина такого «гнучкого» ставлення до відносин «Європа/Слов'янство» відомого українського мислителя? Розглянемо дуже стисло внутрішню логіку його роздумів. Так, у статті «Германство на Сході та Московщина на Заході» автор розглядає Україну в лещатах двох колонізаційних рухів. Подібний «геополітичний реалізм» був фактично рівнозначним «натуралізації» в інтерпретації феномену «Європи», яка з «ідеального утворення» набула

вигляду зовсім конкретних держав (зокрема, Німеччини, Австрії), далеких від ідеальних, але, навпаки, досить агресивно налаштованих щодо сусідів. Тим не менш, Драгоманов вважав значущими європейські суспільні цінності у вигляді свободи та демократії. Однак при цьому він робив досить парадоксальний хід думки та постулював тезу про те, що ці цінності доходили до українців через російську культуру та російську літературу як знаряддя «європеїзації».

У зазначеній статті Драгоманов писав про це так: «Про себе ми скажемо, що ми б і слова не говорили про культурну вартість російської літератури, якби бачили на Україні хоч де-небудь рішучі заходи для того, щоб здобувати ту їжу безпосередньо з Західної Європи, і якби в писаннях нових українських літераторів не була в очі явна необразованість, навіть просто літературна» [11, с. 482]. Резюмуючи таку – досить жорстку! – характеристику вітчизняної літератури у Драгоманова, можна побачити, що в проектах національної ідентичності «Європа» як цілісне ідеальне утворення було відсутнє. Понад те, ці проекти тяжіли більше до створення «Слов'янського Союзу» (як, наприклад, у М. Костомарова [10, с. 52]).

Ідеологію чіткого європоцентризму ми не знайдемо практично у жодного з українських ідеологів, які відстоювали «національну ідею». Її не було ані у В. Жаботинського (видатного представника суто етнічного націоналізму, водночас українського та єврейського), її не було у ідеологів на кшталт Д. Донцова (ідеалом якого виступав романтизований та героїзований «дух давнини» [3]). Її не було у такого українського культурного діяча, як Євген Маланюк, який – незважаючи на порівняння України з Елладою – розглядав перспективу національного відродження крізь перспективу «геокультури України» [8, с. 149]. Ми не знайдемо її і у такого яскравого ідеолога української «національної ідеї», як Микола Хвильовий, який поділяв положення цивілізаційної теорії про скору «загибель Європи» в редакції Освальда Шпенглера. Не дивно, що внаслідок таких теоретичних передумов він аж ніяк не міг розглядати українську ідентичність у контексті її

входження у європейський світ, протиставляючи «європейській ідеї» проект «азіатського ренесансу» [14, с. 175]. І в цьому положенні його погляди починають частково збігатися вже з думкою представників «цивілізаційної теорії» з табору «євразійців».

Наш побіжний аналіз деяких положень представників української національної ідеї дозволяє висунути припущення про те, що в їх побудовах ідея «Європи» як трансцендентальної цінності в дусі ідей П. Чаадаєва або Е. Гуссерля була відсутня. Така ситуація була зумовлена різними сценаріями «натуралізації Символічного», в рамках яких ця цінність не могла виникнути. Однією з можливих причин домінування таких сценаріїв була орієнтація на «Просвіту», яка, за словами В. Діброви, була «захисною реакцією на гноблення культури» [4, с. 17]. Цей автор взагалі вводить фундаментальне протиставлення «Просвіта/Європа» та уточнює сенс цього протиставлення таким чином: «Опинившись у таких несприятливих умовах, пригнічена («просвітянська») культура намагається якось перебути різкі віражі жорсткої теорії, заховатися у материнську утробу національної міфології (Мати-Україна, фландська Кетлін та Ум'єн, російська Родіна-Мать), у золотий вік минулого чи майбутнього, поринути у різні утопічні, мілленарні видіння» [4, с. 18].

Безсумнівно, таке пояснення не є абсолютним, але в ньому є зерно істини, яку ми з використанням іншої термінології називаємо стратегією «натуралізації». Завершуючи цю статтю, треба зазначити, що після розпаду Радянського Союзу, тобто в ситуації різкого відштовхування від імперського та тоталітарного минулого, в українському публічному просторі стала поступово визрівати ідея «Європи» як «цінності» та стратегія «європейського вибору» як способу реалізації цієї цінності. На відміну від України, в Росії після невеликої «відлиги» початку 90-х років минулого століття були відроджені типові антизахідні та антиєвропейські ідеології. І саме така антизахідна установка і виступала основним інструментом російської національної ідентифікації в посттоталітарний період. Інакше кажучи, українські ідеологи зайняли позицію, аналогічну

позиції російських «західників» позаминулого століття з усім набором передумов, які перетворювали європейський континент на ідеальне ціннісне утворення та які були проаналізовані на початку цієї статті.

Стосовно ж російських «націонал-ідеологів», то вони зручно розташувалися в ніші епігонського «євразійства». Однак більш конкретизований опис цих розбіжностей ми залишимо для наступної статті.

- 
1. Гегель Г. Ф. В. Философия истории / Г. Гегель. – М. – Л., 1935. – С. 93.
  2. Данилевский Н. Я. Россия и Европа / Н. Я. Данилевский. – М., 1991. – С. 58.
  3. Донцов Д. Дух нашої давнини / Д. Донцов. – Дрогобич, 1991. – 341 с.
  4. Діброва В. Проблема збереження національної тотожності за умов тоталітаризму / В. Діброва // Слово і час. – 1991. – №3. – С. 17.
  5. Жижек С. Возвышенный объект идеологии / С. Жижек. – М., 1999. – С. 114.
  6. Жижек С. Ирак: история про чайник / С. Жижек. – М., 2004. – С. 58.
  7. Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа / В. В. Зеньковский. – М., Париж, 1925.
  8. Маланюк Є. Нариси з історії нашої культури / Є. Маланюк // Дніпро. – 1991. – №1 – С. 149.
  9. Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности / М. К. Мамардашвили. – Тбилиси, 1984. – С. 79.
  10. Попович М. В. Національна культура і культура нації / М. В. Попович. – К., 1991. – С. 52.
  11. Попович М. В. Нарис історії української культури / М. В. Попович. – К., 1998. – С. 482.
  12. Трубецкой Н. С. Европа и человечество / Н. С. Трубецкой // История. Культура. Язык. – М., 1995. – С. 59.
  13. Трубецкой Н. С. Русская проблема / Н. С. Трубецкой // История. Культура. Язык. – М., 1995. – С. 299.
  14. Хвильовий М. Україна чи Малоросія / М. Хвильовий // Вітчизна, 1990. – №1. – С. 175.
  15. Чаадаев П. Я. Статьи и письма / П. Я. Чаадаев. – М., 1987. – С. 42–43.
  16. Husserl E. La crise de l'humanite europeenne est la philosophie. – Paris, 1986. – P. 235.