***ЭТНИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ УКРАИНЫ МЕЖДУ СЦИЛЛОЙ ХТОНОСА И ХАРИБДОЙ ХАОСА***

В современном мире этническая идентичность становится все более весомым фактором влияния на внешнюю политику государств. Довольно часто практики опроса работают как инструмент идентификации и самоидентификации различных слоев общества с внешнеполитическими стратегиями. Так, в США институты общественного мнения тщательно отслеживают реакцию различных этнических подгруп на существенные внешнеполитические решения. Политические лидеры выступают заказчиками опросов, призванных оценить их отношение к различным сценариям развития событий на международной арене.

 Нередко политики целенаправленно инициируют процессы идентификации "под аккомпанемент" кинопроката (достаточно вспомнить известную голливудскую комедию «Плутовство»). Как показал опыт работы администрации Б. Клинтона, который в СМИ часто выступал объектом обвинения в «проведении внешней политики с помощью опросов», немалую роль в повышении эффективности пропагандистстких кампаний играет ситуационная идентичность, используемая не только как инструмент воздействия на социальные настроения, но и как фактор долговременной легитимности власти.

 Стоит заметить, в эпоху постинформационализма в демократических странах приемлемость легитимного насилия определяется эффективностью идентификации/деидентификации, отождествления объекта насилия с тем или иным сообществом, либо разотождествления с ним.  Именно макроидентичность, а не нормы международного права, задает оценочные критерии для арбитража международной общественности.

 Примерами такого формирования ситуационной идентичности, которая эксплуатировалась затем во внешней политики, могут выступать события 1993 г. в Могадишо и события 1999 года в Косово. Когда на телеэкранах были продемонстрированы кадры c привязанным к автомобилю телом американского солдата из миротворческого контингента в Могадишо, менеджмент идентификации сместился на низшие уровни биологического страха-ужаса, который не смогла не пережить зрительская масса. Еще бы, кому не становилось жутко от картинки изувеченного тела,- так что вброшенный образ срезонировал с архаическими пластами психики, вызвав нужную для ньоюсмейкеров и, особенно, стоящих за ними модераторов геополитики, реакцию общественности.

 Подобный эффект произвели экспозиции кадров кинохроники военных действий албанских террористов против югославской армии в 1999 году, результатом чего стал крен общественного мнения в сторону поддержки вмешательства НАТО в косовский кризис. Во Франции в начале бомбардировок его одобряли только 37-38 процентов населения, к концу апреля - уже до 70 процентов.

 Геополитика как сфера деятельности представлена двумя конкурирующими мейнстримами, в которых выражается понимание элитами государств архитектоники международного сообщества: космополитически-универсалистским и глобалистским, с одной стороны, и этноцентрическим и регионалистстким - с другой. То открытое, то скрытое противостояние этих мейнстримов задается компонентами культурной и социальной систем, интегрированных с комплементарными психическими и телесными ей регистрами.

 Культурная система, как ничто другое детерминирует вектор геополитики, которая в одном случае превращается в сплошной мониторинг проблем соседей и "искательство судеб" в организации мироустройства (что свойственно осевым для тех или иных макроцивилизаций государствам как, напр. США или РФ), в другом случае - замыкается на местных, локально-территориальных проблемах, предпочитая задавать населению картинку находящегося в осаде лагеря за железным занавесом (яркие исторические примеры таких крайностей представлены в политической истории СССР и социалистической Албанией). Вопрос как всегда ставится в плоскости того, существуют ли у этносов и их политических элит этномессианистические амбиции, либо их подход к геополитике устремлен на замкнутую в собственных границах аутентичность, выражающую стратагему отстройки от "спасателей" и курс на внутреннее самостроительство.

 Несмотря на настойчивые попытки продвижения универсалистически-глобалистских проектов, предлагающих "завершение истории" в русле постинформационно-технотронного парадиза, большая часть существующих на земле общностей являются, будь-то в осознанной либо бессознательной форме, этноцентрированными. Этноцентрированная идентичность вовсе не выступает синонимом сельской, аграрной, традиционной, поскольку многочисленные примеры государств арабо-исламской цивилизационной матрицы показывают высокий уровень их адаптивности к вызовам глобализированного мира. Этноцентризм в одном случае выражает понимание того, что в полифоническом "мы" никогда не стоит забывать о том, что совсем рядом существует хоть и не враждебное, но все же явно неимманетное нам "они".

 История Украины, США, Германии, Японии, России и других крупных стран показывает, насколько политические игры, теории, сценарии и комплексы лиц, принимающих решения, их экспертов и консультантов в прямом смысле окрашивают собой геополитическое пространство, выраженно отличаясь от устремлений и социальных представлений рядового гражданина. Разотождествление политических элит этих государств с гражданским обществом, выражающееся то в очередном мегаскандале в СМИ, то в социально-экономических или экологических потрясениях, обычно служит для них сдерживающим фактором. Таким образом, одной из самых существенных демаркаций поля геополитики выступает разделение между культурой и социальной системой, т.е. между регистром производства смыслов, смыслопродуцирования, и регистром интернализации этих смыслов в социальной системе, в конечном счете - между инкультурацией и социализацией.

 Располагая инструментами продвижения тех или иных пропагандистских версий идентичности, группы регистра смыслопродуцирования создают параллельный мир идеологического зазеркалья, учитывающий, однако, геополитические коды как устойчивые внешнеполитические ориентации, не зависящие от политической конъюнктуры в пределах длительного исторического периода. В данной монографии эти самы коды представлены, по убеждению автора, в аттракторе, социально-исторической миссии, идентичности и мировоззрении этноса. В итоге, любые геополитические проекты оказываются культурно-детерминированными именно в том самом парсоновско-лумановском понимании, аутопоэтической архитектоникой регистра культуры.

 С такой постановкой проблемы сложно не согласиться: любая культура трансцедентна и хтонична одновременно, поскольку то, насколько человек высоко поднимает голову к небесам соотносит его с тем, насколько глубоко он заглядывает в инфернальные глубины земли, оказывающиеся его неотъемлемым фундаментом. Амбивалентность человека, поднимающегося к вершинам заоблачной духовности и деградирующего до уровня плинтусного скотства сложно поставить под какое-либо сомнение: у каждого дома, как справедливо заметил Дидро в "Племяннике Рамо", есть тот подвал, куда мало кто заглядывает, но о существовании которого все догадываются; и, добавим, не просто догадываются, но и понимают, на каких ущербных, гниловатых, односторонне-уродливых основаниях взрастают пьедестализированные культурные шедевры гениальных натур, обеспечивающих им, пусть даже посмертно, неувядающую память в веках. Именно потому культурные смыслы вечны и инвариантны по отношению к любой геополитике, представляющей собой лишь бледную эманацию трансцедентных начал культурной системы этноса.

 Таков круг актуализированных авторами представленной монографии социологических проблем геополитики. Структура монографии включает 4 основных раздела, которые, при их тематической разновекторности, имеют некую общую смысловую доминанту, а именно - понимание идентичности как первоосновы культурной безопасности социума. Культуроцентрическая концептуализация безопасности оказывается приблизительно одной и той же в разделах Н. Туленкова, Ю. Романенко, И. Святненко, Ю. Медведевой. Но почему именно культурная безопасность ставится авторами во главу угла, хотя в самой монографии мы считанные разы встречаем упоминание о ней? К такому заключению рецензенты приходят вовсе не потому, что авторы монографии делают заявку на культурную безопасность как предмет исследования, а скорее потому, что секьюритологическая направленность самого текста разделов проистекает из самой методологии исследования этнической идентичности, которой выступает культурологически-ориентированный неофункционализм.

 Для социологии и политологии сторонники структурного функционализма представляют, как правило охранительный дискурс, проистекающий из фундаментальной для функционализма организмической модели социума и понимания социального порядка как аналога организмического гомеостаза. В этом самом социальном организме культура, если следовать единой версии авторов, выступает своеобразной "головой" и центральным процессором высшей нервной деятельности. Но поскольку в этой самой "голове" авторы выделяют субуровни, то наивысшим субуровнем оказывается религиозная идентичность. Некоторым исключением и особняком в монографии выглядит точка зрения Н. Туленкова, для которого этнические идентитеты являются полицентрическими и, в зависимости от обстоятельств, этническая идентичность может опираться на сословные, профессиональные, гендерные, социально-экономические, религиозные, политические и пр. составляющие. Для автора такой плюрализм идентитетов и идентификаций представлен как результат рефлексии этносоциологических исследований как зарубежных, так и украинских исследователей (Э. Баграмова, В. Балибара, Э. Геллнера, В. Евтуха, В. Котигоренко, Л. Нагорной, В. Тишкова, М. Кастельса, Т. Кузьо и др.).

 Пожалуй, самой близкой в изложении к наибольшей части монографии является изложенная, в интерпретации Н. Туленкова, иерархическая концепция этнической идентичности Л. Нагорной, которая, хотя и дифференцирует микро- и макроидентичности, но, все же, мягко обходит проблему их иерархизации, в равной степени как и соотнесенности с регистрами культуры, социума, психики и тела-телесности.

 Вопрос о признании религии вершиной и центром "кибернетического кластера культура-социум-психика-тело" представлен в разделах Ю. Романенко, И. Святненко, Ю. Медведевой. Вообще даже с учетом того, что структурный функционализм нельзя упрекнуть в клерикалистских интенциях, тем не менее, некоторые представители этой теории проявляли выраженные симпатии в исследовании религиозной проблематики (Э. Дюркгейм, Т. Парсонс, Э. Шиллз, Ш. Эйзенштадт). Авторы 2-4 разделов следуют этой же традиции, интерпретируя религию как форму трансцендирования и континуально-формирующую составляющую культуры, от содержания которой зависит все многообразие социальности, включая экономические институты, гендерные отношения и схему тела.

 Поскольку авторам не чужды секьюритологические установки, то рефлексия этнической идентичности осуществляется на основе своеобразной структурно-функционалистской теории безопасности, в центре которой (пусть читатель простит нам эту тавтологию), находится процесс центрирования. Понятия центрирования и ряд смежно-семантических конструктов представлен в юнгианском психоанализе в работах Э. Ноймана. Среди отечественных авторов сходным понятийным аппаратом пользовались В. Роменец и Е. Донченко ("центроверсия" и "центрация"). При внешнем сходстве терминологии, авторов данной отличает новизна истолкования довольно привычного понятийного ряда, поскольку центрирование оказывается одной из функций кибернетического кластера, где, помимо жтой самой функции, осуществляется также вертикализация, ординализация и инкорпорация, что, при некоторой привычности этих понятий выказывает только один непривычный момент - синтетически-холистический подход в понимании их как составляющих процесса этноидентификации.

 Итак, первичным синтезом оказывается отказ от элементализма культуры, социума, психики и тела и их субординирование. В такой вертикали от каждого регистра происходит развертывание семиозиса как деятельности по производству значений-смыслов. При этом связующим звеном регистров кластера становится лумановская рекурсия, позволяющая концептуализировать производство разных значений в культуро-социо-, психо и корпосемиозисах.

 Вторичным синтезом можно считать само определение идентичности, красноречиво отмаркировывающее секьюритологические амбиции авторов: Идентичность, пишет Ю. Романенко, "есть контрэнтропийная (противодействующая потере пространственной направленности) и контрдистемпорализирующая (противодействующая каким-либо формам прожигания, "проматывания" социально-исторического времени) структура высшего регистра культурной системы, обеспечивающая "настройку" культуры, социума, психики и тела на режим сохранения-защиты границ пространства и времени, поскольку, в силу их связанности, потеря времени влечет за собой потерю пространства, и наоборот, потеря пространства - соответствующие потери времени".

 Самое время вести речь о социаконтинуологии и социотемпораллогии, поскольку такие исследования и дискурсы в украинской социологии представлены, наверное, не так обширно. Автору сложно возразить в силу самоочевидности постулата, согласно которому "время является основным невоспроизводимым ресурсом". Но поскольку время сопряжено с тем или иным пространством, то его потери и невыстраивание границ дейстивтельно влекут за собой и последующую потерю пространства.

 Кребер и Парсонс в своей хрестоматийной статье "Понятие культуры и социальной системы" совершенно справедливо подчеркивают независимость системы культуры от человека и человеческой деятельности: "...различие внешнего и внутреннего имеет место между образцами, определяющими значения различ­ных типов эмпирического (или, в религиозном смысле, мирского) выполнения (обязательств), и образцами, опре­деляющими *трансцендентные основы значения такого вы­полнения" (курсив наш - Е.Х.., Я.З.).*

 Существует,- продолжают авторы эту мысль,- "много самых разных типов достижения. Однако каждый из них представляет собой значи­мое действие эмпирически реальных акторов, независимо от того, является ли оно в высшей степени утилитарным, [аскетическим или благочестивым](http://birmaga.ru/dostc/%D0%A1%D1%82%D0%B0%D1%82%D1%8C%D0%B8c/main.html); достижение есть нечто, совершаемое человеком. *С другой стороны, идеи порядка и бытия не могут быть продуктами человеческой деятель­ности: это суть понятия основ, в соответствии с которыми действия человека и конкретные ситуации, в которых эти действия совершаются, могут в конечном счете получить свое значение и оправдание (курсив наш - Е.Х., Я.З.).*

 Представленная в монографии социо-системологическая парадигма теоретизирования, в аспекте уже сформированных теорий структурализма, структурного функкционализма и символического интеракционизма, представляет собой их естественное продолжение. Однако, выступая их естественным продолжением, эта парадигма, все же становится ступенькой на пути холистического синтеза в понимании культуры, социума, психики и тела как тоталлогического кибернетического кластера. Эта самая четверица задает, в некотором смысле, своеобразный порядок рождения, (если под ним понимать то самое событие выхода в мир) как биологического, психического, социального и культурного феномена. Осями культурной системы, в которой выделено три регистра (к слову будет сказать, что "трехчленка" представлена и в трех нижележащих регистрах социума, психики и тела) выступает "культура в культуре" как совокупность аксиостазисов, которая, по Парсонсу и Креберу, обеспечивает так называемое "инструментально-консуматорное различие между основаниями обязательства и основациями законности".

 Только если в понимании классиков "узаконивание происходит на двух уровнях", то в интерпретации Ю. Романенко это процесс узаконивания становится сквозным благодаря *рекурсии*,- феномену, концептуализированному в общей теории социальных систем Н. Лумана. Во 2-м разделе монографии Ю. Романенко говорит о "рекурсии изоморфов и изофункционалов" как некоей иерархии образов, выстраиваемых, подобно управленческой вертикали, от высших уровней к низшим. Образами наивысшего порядка, которые совпадают в более привычной терминологии с уровнем ценностного сознания, выступают аттракторы, миссии, идентичности и мировоззрения, обоснования которых, по автору, осуществляется в религиях, философиях, идеологиях и системах морально-этического сознания и юридической регуляторики (морали и праве)[[1]](#footnote-1).

 Аксиостазисы "культуры в культуре" формируют своеобразный "метакод порядка", который, по Парсонсу и Креберу, "представляет собой уровень самой общей идеи порядка — в том виде, в каком она анали­зируется Кеннетом Берком в его обсуждении “Книги Бытия”. Для концептуализации этого самого образа порядка Ю.Романенко оперирует понятием аттрактора, ресемантизируя его, впрочем, с отходом от синергетических исследований, но с учетом его связи с многоуровневой рекурсией как воспроизводством изоморфов и изофункционалов, имеющих для системы аутопоэтическое значение. Для Парсонса и Кребера на высшем уровне значение... может выступить как воля божества или своего рода *диалектика истории (курсив автора - Е.Х.).* Обя­зательства, отмечают далее авторы, "располагаются, соответственно, на уровне идеи бытия, которая в чем-то может быть похожа на религиоз­ную идею судьбы, а также на уровне образа действий, ожи­даемых от индивида".

 В этом самом смысле судьбу как то самое узаконение наивысшего порядка, суд Божий, концепутализировано автором как постигнутую человеческим сознанием Трансцеденцию, от способа постижения и репрезентации которой зависит выстраивание культурно-космического континуума - пространства-времени, продолжающего вечность в истории этнического сообщества. Автор указывает, что идентичность как тождественный самому себе человек не просто познает, узнает и "схватывает" в каких-либо формах отражения этот самый аттрактор, поскольку сам процесс этого постижения выступает не только лишь интеллектуальным актом, а прежде всего, "интенцией системы как безусловного стремления разума-воли к преодолению произвола и хаоса энтропийной среды".

 Таким образом, первоосновой построения культурно-исторического континуума выступает проведенная в самом сознании человека демаркация "хаос-космос", когда из мук, брожения, хаотического блуждания в тиранизирующей среде случайностей, воплей отчаянья слышится зов-воззвание человека к Бытию, которое оправдывает любые человеческие действия настолько, насколько правда самого человека и культуры и социума как форм его самопроявления ассонирует с этим самым пред-избранием в истории. "...Эссенциальный вопрос о голосе земли и крови,- пишет автор во 2-м разделе,- которая предстает в четко-очерченном или размытом образе, некоей симфонии или какафонии духа, социальности, души и тела, действительно требует своего ответа от каждого.

 Разумеется, не каждый понимает, зачем вообще нужны подобные вопросы и почему их постановка вообще существенна для самопонимания человека. Вопрос об этнической идентичности является одновременно религиозным, философским, научным и идеологическим. Впрочем, какие бы смысловые контексты не принимались во внимание, у любой идентичности есть ее квинтэссенция, а именно - тот осевой образ или кристаллизат, в котором то или иное надличностное содержание подчиняет себе личное и преходящее. Личное, приватное, индивидуальное и вообще, все партикулярное определяется через Надличностное как его смыслообразующий центр. Я существую лишь настолько, насколько существует мое Сверх-Я, причем не в понимании Фрейда, а в более широком смысле - как образ вечного, через уподобление которому и происходит рост моего Я. В религиозном аспекте идентичность предполагает восстановление первоначального единства и связи с тем, от чего человеческая душа оказалась оторванной как от своего первоистока, родового жизненного Начала, выражающего полноту бытия. В религиозном аспекте идентичность перестает выражать себя как некая целостность, если она утрачивает и не восстанавливает эту связь с Абсолютом как средоточием надвременного, непреходящего и собирающего жизнь человека из мозаики фактов и бессмысленных (исключительно внешне) и рядоположенных событий в гештальт-континуум, законосообразную непрерывность".

Продолжая холистические структурно-функционалистские рассуждения в стиле Э. Дюркгейма, Ю. Романенко отмечает, что "человек и общество в самом общем смысле этого слова могут быть реальными и "как бы реальными" (призрачными), но степень этой реальности или призрачности определяется их религиозностью, поскольку только через религию преодолевается онтологический релятивизм и господство относительности, всего эфемерного и призрачного, что и составляет "прах мира" в выражении наносного, наигранного, искусственного и симуляционного. Безродность, или бесплодие человека и социума во всех его измерениях, бывают обусловлеными безбожностью либо различными искажениями образа Высшей реальности, отказ от которой совершается в пользу "маленьких жизненных радостей" и многовекторной самореализации".

 Современные геополитические представления «среднего» человека являются в основном продуктом СМИ, прежде всего телевидения. Именно оно во все большей степени определяет легитимность мирового геополитического порядка. В наше время, когда унаследованные от прошлого политические традиции постепенно теряют почву, этнические идентичности, по убеждению автора, повсеместно становятся подверженным резким колебаниям, - диффузиям, фрагментациям и расщеплениям.  В каждом крупном социальном и/или идеологическом сегменте общества складывается свой собственный, во многом мифологизированный образ различных стран и событий на международной арене. Иногда эти образы не только значительно разнятся, но и находятся в остром конфликте. Поэтому столь важно установить различия между представлениями рядовых граждан и «объективной» картиной мира (т.е. той картиной, которая складывается из показателей, отражающих экономический и культурный потенциал зарубежных стран, их военную мощь и политическое влияние).

 Этническая идентичность страны является стратифицированным представлением, которое соотносится с какими-либо пространственно-временными континуумами. Социологические опросы позволяют выделить закономерности формирования макрообразов и мезообразов стран и регионов. В исследовании религиозная идентичность как некий стержневой образ, характеризуется, наряду с соподчиненной по отношению к ней этнической идентичностью, как макроидентичность. Религиозная и этническая макроидентичности формируют остов, на который "нанизываются" вторичные и рекурсивно-поддерживающие его мезо- и микрообразы - социальные, профессиональные, семейные и гендерные идентичности.

 Принимая во внимание вписанность, в условиях глобализации, стержневых макрообразов религии и этноса в более широкую систему образов, а также разный генезис и различный жизненный цикл этих образов, эндогенные и экзогенные факторы их формирования, их рассмотрение в контексте многоуровневой аутопойэтической рекурсии предполагает их рассмотрение на основе интегрально-синтетической методологии. Реализуя такое рассмотрение, автор оппонирует с аналитическим и элементалистстким рассмотрением идентичности в рамках позитивистского и марксистского дискурса. Приводя для упрощенного понимания собственной позиции метафору матрешки, автор уподобляет структуру идентичностей матрешеченой структуре (иногдя приводя, в качестве пояснительной метафоры, образ мишени).

 По такой логике, носитель той или иной идентичности если не автоматически, то синхронно-коррелятивно, включается в одну из социальных страт, поскольку "образ земли", по убеждению автора, задает социальные координаты носителя этнической идентичности в привычных для нас элитах, средних слоях либо нижнем этаже социальной иерархии. И хотя иерархическая соподчиненность между религиозными и этническими идентичностями далеко не всегда выступает проясненной для самого носителя этих идентичностей и идентификаций, автор настаивает на том, что даже бессознательное отождествление имеет последствия для его психики и телесности.

 С этим положением действительно сложно поспорить. И сложность самого спора будет состоять вовсе не в том, что подобное основоположение не поддается какой-либо критике и опровержению, а, скорее, в том, что приводимые автором примеры являются скорее точками экстремума, чем промежуточными сегментами континуума идентификаций.

 Так, выстраивая "матрешку идентичностей" для украинца автор отмечает, что она строится от религиозной идентификации со "структурой коллективного бессознательного", которая одновременно выступает объектом сакрализации - архетипом "великой матери". Далее, рассуждает автор, поскольку любые бессознательные содержания выражают хаотическое в противовес космическому, непроясненное в противовес проясненному, бесформенное в противовес оформленному, беззаконное (окказиональное) в противовес законосообразному (каузальному) и т.п., то их этническая идентичность, скорее всего, должна соответствовать характеристиам диффузной, т.е.таковой, которая допускает "оккупацию внутреннего пространства культуры" носителями идентичностей, имеющих жесткие границы и не поддающихся соблазну слияния-растворения.

 Отождествление человека с таким образом Абсолюта, как "великая мать", по рассуждениям автора, имеет "конкретные геополитические последствия" для Украины, а именно - "лишает украинцев собственной земли", что, по убеждению исследователя, задается самой структурой этноспецифического аттрактора. Украинцам, как говорят в этом случае носители обыденного сознания, "не повезло", поскольку оккупация пространства производства культурных смыслов, смыслопродуцирования, влечет за собой оккупацию социального пространства, т.е. процесс присутствия на всех уровнях институциональной иерархии украинской социальности (автор принципиально не пользуется в этом контектсте термином "общество", поскольку обосновывает функционирование украинской социальности как агрегатной, которую он противопоставляет обществу как системе) "экстерриториальных субъектов с диффузной этнической идентичностью". Далее рассуждения автора содержат небольшой пробел, поскольку Ю.Романенко так и не уточняет, что же это за субъекты, т.е. не идентифицирует их.

 В структурно-функционалистском стиле автор обращается к высшим структурам культурной системы, - к религиозной этике,- особенности которой, по убеждению Ю. Романенко, должны дать ответы на вопросы обусловленности ментальных диспозиций украинцев. Рецепция эллино-византийской версии христианства вызвала, по логике автора, перекос в интерпретации как этических идеалов, так и повседневого поведения православных, в котором эстетический ритуализм сосуществует с этикой инвертированно-понятой жертвы Христовой, в которой акцентуированы страдательные аспекты в ущерб жизнеспасению и жизнеуверждению. Автор заходит в рассуждениях еще дальше, говоря о превращении простых верующих в "медиумов искушения", которые выступают друг для друга своеобразными истязателями, испытателями, "агентами, благодаря которым в социальности нарастает количество бессмысленных страданий и разрушений", практикуемых ради приведения образа жизни ближних в состояние искаженно-интерпретированного "Христоподобия"[[2]](#footnote-2) .

 Побочными маркерами, регистрирующими идентичность этих субъектов в жизненном пространстве украинского этноса, являются результаты аутопоэйзиса социальной, психической и телесной систем. Эти результаты, по убеждению автора, можно оценить скорее как разрушительные, чем конструктивные, что впрочем, системологически сопряжено с гениколатрической сущностью названного этноспецифического образа "абсолюта".

 Здесь автор прибегает к ряду идей структуралистсткой и структурно-функционалистской социологии, уподобляя религиозную онтологию, антропологию и этику свеобразному метаязыку, тексты которого "транслируются" в этническую идентичность - в виде диффузности территориально-популяционного континуума, в социальную идентичность - в атомизированный, сингулярный способ воспроизводства индивидности, соответствующий преобладанию внутриэтнической агрессии над межэтнической, т.е. склонность украинцев к агрессии по отношению к себе подобным, которая выраженно преобладает над проявлениями агрессии по отношению к чужакам; в профессиональную идентичность - в "многовекторную профориентированность", которая коррелирует, по автору, с миграционнной мотивацией значительного большинства населения; в семейную идентичность - в гениколатрический матриархат; в гендерную идентичность - в трансфигурированные (расщепленные) идентификации носителей биологического пола с полоролевыми признаками противоположного пола.

 Одновременно в разделе Ю. Романенко речь идет о семиозисах как деятельности про производству значений, сопряженную с четырьмя указанными регистрами: культуросемиозис, социосемиозис, психосемиозис и морфосемиозис. Производство значений подчинено выполнению четырех аутопойэтических функций конструирования кибернетической иерархии "культура-социум-психика-тело": функции центрирования, вертикализации, ординализации и материализации/инкорпорации.

 Переводя это на более доступный для социологов сленг, любая система должна:

 а) задавать какой-либо центр; б) выстраивать по отношению к этому центру вертикаль из подсистем; в) упорядочивать горизонтальные отношения между элементами каждой подсистемы; г) создавать "продукт" в виде значений, институтов, схем тела и т.п. Разрушение центрирующей функции влечет за собой сбои в выполнении других функций, т.е. из нарушений регистра культуры, аномий (которые автор называет "культуропатиями") проистекают, далее по цепочке, социопатии, психопатии и, на телесном уровне,- организмические заболевания.

 Для подтверждения воспроизводства этой самой цепочки автор приводит иллюстративные примеры, начиная от примеров из области религиозной этики, и заканчивая примерами из социологии смертности

 Организмическое строение этнической идентичности предполагает воспроизводство всей матрешки идентичности на основе изоморфно-изофункциональной ретрансляции "языка" религиозных идентичностей на "язык" этничности (этнической континуальности); "языка" этнической континуальности - на "язык" социальной стратификации; "языка" социальной стратификации - на "язык" профессиональных групп; "языка" профессиональных групп как деятельностных репертуаров - на "язык" семейных "расстановок" в виде объектных отношений семейного пространства; наконец, "языка" объектных отношений семейного пространства - на "язык" гендерного позиционирования.

 Поскольку язык выступает символическим формообразованием, то многоуровневая иерархическая рекурсия предполагает использование механизмов символической интеракции. В этих механизмах могут происходить некие сбои в собирании системы, как только имеет место внедрение в этот язык системы фрагментов языков других культурных систем (это равнозначно переходу из режима аутопоэйзиса в режим гетеропоэйзиса, т.е. от системного собирания системы к агрегатному, или механическому собиранию системы).

 Пожалуй, в этом месте в концепции Ю. Романенко становятся заметными дюркгеймианские реминесценции в системологии, а именно, конструктов Э. Дюркгейма - "оргаиической" и "механической" солидарности. С учетом особенностей понятийного аппарата символического интеракционизма Дж.-Г. Мида, Ч. Кули, а также теории социальной драматургии И. Гоффмана, автор считает обоснованным оперировать понятием семиозиса, которое позволяет интегрировать структуралистсткие, структурно-функционалистские и символически-интеракционистсткие наработки.

 Семиозис предполагает производство значений, которые имеют для социальности органически-интеграционное значение, поскольку формирует "молчаливый дискурс", часто транслируемый без говорения, речи, обсуждения и т.п. Речь идет о том, что Фуко называет "дисперсией власти", ее рассеянным способом существования.

 По Фуко, вездесущесть власти состоит в ее способности производить кратические дискурсы, формируя в обществе стратегическую ситуацию. Для Ю. Романенко власть, в том числе геополитическая, сопряжена с "оккупацией регистров культуро-, социо-, психо-, и морфосемиозиса". При этом семозис как "дискурс без рассуждений" генерируется, точки зрения автора, всеми субъектами,- начиная от принимающих решения политиков, лидеров системы массовых коммуникаций, и заканчивая вполне обыденным уровнем дошкольного воспитания, быта, организации повседневности. В геополитике, по логике автора, участвуют как лидеры государств на международных саммитах, так и домохозяйки, хотя, последние включены в производство власти неосознанно, через семиозис тела и телесности.

 Семиозис как деятельность по производству значений центрирован[[3]](#footnote-3) на высших подуровнях культурной системы (аттрактора, миссии, идентичности и мировоззрения), от которых зависит выстраивание *ценностных иерархий*. По убеждению автора, образ сакральной реальности, задавая развертывание культуросемиозиса (поскольку любая сакрализация,- в чем проявляется влияние на автора идей Г. Кассирера, А. Бергсона, Г. Зиммеля,- предоплагает в качестве продукта создание образов Абсолюта (абсолютов)) находит свое продолжение в иерархии социальных институтов и корреспондирующей с ней системой стратификации. Критерии иерархизации ценностей, для автора связаны с тем или иным типом культурной и социальной темпоральности, поскольку именно время и его ценность для тех или иных видов активности решает вопрос о ценности людей как представителей тех или иных социальных страт.

 В украинской социальной философии С. Крымским и Ю. Пахомовым была обоснована концепция времяворотов, которую автор реконцептуализирует с учетом теории многоуровневой зеркализирующей рекурсии Н. Лумана. Время и его течение задается в геополитических координатах типом аттрактора, детерминирующим во-временность и свое-временность культурной и социальной систем, их над-временность или под-временность. Выделив четыре типа аттракторов в продолжении рассуждений[[4]](#footnote-4) К. Шмитта о "геополитике моря" и "геополитике суши", Ю.Романенко развивает это основоположение выделяя, помимо представленных в типологии Шмитта талассократической и теллурократической ориентации, аэрократическую и фотиакратическую геополитику, векторы которой связаны с пространственно-временным континуумом, проистекающим из религии.

 Так, социумы с талассократическим (антропоцентрическим) аттрактором (сообщества моря), по убеждению автора, стремятся ускорять течение социального времени и опережать во времени другие сообщества. При этом сообщества, в которых как культурно, так и макроцивилизационно преобладает антропоцентрический релятивизм, не просто движутся во времени быстрее остальных, но и располагают всеми видами невидимой геополитической властью (а это, по автору, в первую очередь власть, состоящая в производстве образов децентрированной психики и тела/телесности, погруженных в чувственность, что способствует как децентрированию культурных систем, так и соподчиненных им общества, психики и тела сообществ, которые являются объектами влияния/экспансии талассократоров).

 Инструментами талассократической экспансии становятся, по автору, инверсии идентичности этносов (диффузия, фрагментация, расщепление), которые носят индуцированное происхождение и экспортируются, обычно, в виде космополитизма, интернационализма и коммунизма. В геополитике инверсии идентичности достигаются как работой СМИ, так и экономическими методами, поскольку талассократоры, стремясь привести этническую идентичность суши с разотождествлением с ее пространством-временем, прибегает к использованию технологий управляемого хаоса.

 Социумы с теллурократическим аттрактором (социумы суши) в течении времени ориентированы не на ускорение/опережение, а на замедление/инерциирование, что связано не столько с особенностями их геофизического пространства, сколько с социоцентризмом, традиционализмом и консерватизмом религий, философий и идеологий указанных идентичностей. Отождествление аттрактора суши-земли с традиционным обществом как пространством фигуративов социальной памяти (традиций) вполне резонно, поскольку социальная память выступает основой для *мемориоцентризма*, по автору - типа семиозиса, предполагающего повторное проживание сообществом и этносом истории как условия непрерывности социума.

 Производство аксиостазисов включает в себя экспортный продукт индустрии культуры и информационных технологий супердержав, которые создают стратегические перевесы в геополитике с опорой на человекознание (психологию, социологию, политологию и пр.), предназначенный для оккупации пространства смыслопродуцирования. Это и есть тот "молчаливый кратический дискурс" производства эталонного этноантропотипа - "идеальной модели человека и человечности", который выступает первичным субъектоформирующим ресурсом геополитической власти. С Фуко автор устойчиво ассонирует в понимании того, что дискурсы власти формируют субъекта, показывая, что институализировать такой дискурс можно преимущественно на уровне культуры.

 Культурократические этносы предлагают человечеству некие проекты формирования мироустройства - "этномессианизмы", которые в концепции мир-системы Э. Уоллерстайна соответствуют странам ядра-центра. Понятно, что автор имеет в виду этноспецифические версии планетарной общности, которые приобретают статус универсалистских и космополитических проектов. Украину автор относит к культурам с фотиакратическим аттрактором, который задает децентрированное функционирование социума, психики и тела/телесности.

 С фотиакратическим аттрактором связана историческая парадигма failed state как агрегатной социальности, находящейся в режиме "под временем", что означает чередование периодов застоя и сверхускорения, внешне-индуцируемого развития в оккупированном жизненном пространстве. Фотиакратия как "власть огня" для автора синонимична тому самому гетеропоэйзису, т.е. механическому собиранию социальной системы из "запчастей" других обществ, институтов и социальных подсистем иностранного происхождения, внедрение которых в этносоциальный организм происходит преимущественном механическим путем.

 Такой концептуализированній автором "геенический" образ основан на противопоставлении центрических и децентрических аттракторов (по убеждению Ю. Романенко, украинская социальность ориентирована на децентрический аттрактор хаоса, что дает основания вести речь о хаолатрической религиозности, опирающейся на обожествление земных стихий в их "докосмическом состоянии". Субординативная цепочечная зависимость всех социальных, психических и телесных субрегистров от высшего регистра культуры аутопойэтически-отзеркаливается во всех социальных подсистемах и институтах, равно как и в формах общественного сознания, не говоря уже об ауто- и гетеростереотипах самих украинцев. Портретируя украинскую социальность, кишащую проявлениями аномического социального макростресса, автор не скупится на наглядные примеры, говоря о "солипсистской кардиоцентрической философии, опирающейся на аффективный мистицизм";

 Опора автора на материалы диссертационных исследований, защищенных под его научным руководством, позволяют выделить как минимум два социально-исторических обстоятельства формирования фотиакратического аттрактора: а) аномический социальный макростресс, используемый компрадорскими квазиэлитами как инструмент этноцидарных практик; б) социально-регрессионные ответы украинской социальности на вызовы истории в виде симуляционно-мимикрийных реакций этноса и ухода в хаотическое и хтоническое состояние.

 Конечно, у нас, возможно, были бы все основания упрекнуть автора в ригоризме, если бы не веские резоны, которые приведены им в обосновании "имагинально-эмоциональной доминанты украинского этнотипа". Поспорить с этим затруднительно хотя бы потому, что как первая, так и вторая части этой доминанты проявляют себя, с одной стороны, в серийных историческихсобытиях-тенденциях, - безысходно-жертвенных бунтах украинского народа, взрывных локальных восстаниях против угнетателей и оккупантов (к слову будет сказать, как правило, разрозненных и запоздалых из-за слабоватой внутриэтнической солидарности) и той руине, которая беспрерывно сопутствует Украине, наряду с этнической маргинализацией, на фоне цепочки предательств и сепаратистских заговоров квазиэлит против подавляющего большинства населения.

 Интересной для исследователя, впрочем, представляется и вторая часть этой доминанты, анализ которой был бы весьма продуктивным при обращении Ю. Романенко к произведениям украинской классической литературы. А архетипом литературных исканий украинских классиков действительно выступает то самое "марево", Fata morgana М. Коцюбинского, которая для исследователя стоит не просто в галерее литературных образов, но скорее, культурно-семиотических доминант украинского этнотипа.

 Основываясь на опыте визуального наблюдения и приводя некоторые примеры из области визуальной аналитики и социологии визуального символизма (автором опубликовано 5 монографий по названному направлению), Ю. Романенко приводит эмпирические доказательства того, каким образом имагинальные защиты работают в социальной повседневности, что проявляется во множестве сфер,- начиная от элементарной физиологической безопасности и небрежности в отношении к источникам риска, и заканчивая высшими уровнями религии, политики и экономики, где переживание перманентной аномии становится возможным преимущественно балгодаря построению "параллельного мира всемогущего квазикатексиса"[[5]](#footnote-5), предполагающего не только построение неинституционального сектора для удовлетворения личных потребностей граждан, но и латентную криминализацию повседневных отношений между представителями тиутльного этноса.

 Автору сложно отказать не просто в фактуальной точности, но и в аналитической проницательности в тех местах раздела, где он описывает комплекс "зависти-гордости-униженности" как некую проекцию коллективного бессознательного на повседневные отношения, пропитанные "скрытой танатофилией" и "радостью от переживаемого разрушения". И здесь, разумеется, у читателя тоже зреет интеллектуальный протест в отношении рассуждений Ю. Романенко. "Эх,- рассуждает читатель-скептик",- сам Романенко, наверное, не бывал в Мексике или Бразилии, - уж там бы он посмотрел, что такое настоящий криминалитет и подлинная криминализация политики".

 Впрочем, надо отдать должное умеренности авторских оценок и самого автора, который подчеркивает "эллино-византийское обаяние" украинской криминализации", описывая ее в контексте обусловленности архетипами византинизма[[6]](#footnote-6). Резидуалы эллино-византийской духовности, по убеждению автора, обуславливают тот тип преступного поведения, который соотносится не с совершением уголовно-наказуемых деяний, а с образом жизни, в которой индивидуум получает скрытое удовольствие-наслаждение от деструктивных, депотенцирующих, "кастрирующих" эффектов тех или иных действий или событий.

 Проводя параллель между Украиной и Грецией, автор настаивает на том, что общим знаменателем между двумя социальностями выступает "перепроизводство элитных элементов титульным этносом при заблокированности для этого самого титульного этноса большинства возможностей для вертикальной социальной мобильности". Правда, если для греков, согласно рассуждениям Ю. Романенко, такая ситуация сложилась из-за предпочтения ими полисно-архаической формы социального жизнеустройства, предполагающего слабую способность к организации макросоциума, то в Украине первопричиной выступает феминоцентричность самой украинской культуры и выраженное расщепление между "культурой-социумом" и "психикой-телом".

 Что же это за расщепление и с чем оно может быть связано? Тут автор прибегает со свойственной ему комплексностью мышления к параллели между типологией Э. Кречмера с конструктом "вертикального ментального расщепления" и социодиагностической экспозицией Украины как "социошизофренального сообщества". Э. Кречмер в своей классической для психодаигностики и патопсихологии работе "Строение тела и характер" (1922) ведет речь о двух типах ментального расщепления у людей с шизотимическим, циклотимическим и иксотимическим типами темперамента: горизонтальному и вертикальному.

 Ю. Романенко истолковывает "вертикальное ментальное расщепление" в структурно-функционалистском (лумановском) варианте: по убеждению автора, оно состоит в нарушении аутопоэйзиса, когда смыслопродуцирующая подсистема (культура) вместе с социальной системой в реализации функций центрирования и вертикализирования оторваны от регистров "психики-тела", что в единичном примере действительно напоминает ситуацию с шизофреником (у того ведь тоже, номинально, есть головной мозг, вот только активность его явно не интегрирована с телодвижениями). Но самое интересное состоит в том, что для украинского этноса, по убеждению автора, подобная ситуация оказывается результатом свободного выбора, в первую очередь,- из-за проявления "осознанной воли к бессознательному".

 Таким образом, реальность коллективного бессознательного в Украине подтверждается как культурной диффузией и институциональной фрагментацией, так и локальными процессами роста минусовой демографической статистики в секторе прироста населения, при нарастании показателей миграции, заболеваемости и смертности. "Осознанная воля к бессознательному" представляет из себя не просто ситуационное хаотическое состояние, но ментальную диспозицию, которую автор вслед за другими исследователями[[7]](#footnote-7), называет "танатофиличностью", отдавая этому термину выраженное предпочтение перед "некрофиличностью" Э. Фромма[[8]](#footnote-8).

 Каковы механизмы этого воспроизводства невидимой власти? Ю. Романенко называет их "механизмами символической трансгрессии", с чем вполне можно согласиться в контексте теории символического интеракицонизма Дж.-Г. Мида и Ч. Кули[[9]](#footnote-9), положения которой автор подвергает некоторому уточнению и развитию: а) связывая друг с другом понятия отзеркаливания и рекурсии; б) вводя в научный оборот понятия "эталонного этно(антропо)типа", "нормативного социотипа", "нормативного психотипа" и "нормативного морфотипа".

 Представляется интересным, хотя и достаточно спорным, вопрос об однозначной корреспондированности всех перечисленных "типов" друг с другом. Символическая трансгрессия истолковывается автором как механизм преобразования "культурных смыслов высшего (предельного) развития этнотипа на основе культуросемиотической доминанты" в "структуру нормативного социотипа", которую автор отождествляет с "габитусом" П. Бурдье, отмечая при этом, что оба понятия могут быть опеределены как результат инкорпорирования социально-статусных особенностей макрогруппы в психотип". Последний при этом выражает габитуализированную односторонность "одномерного человека", но не в понимании Г. Маркузе, а в авторской интерпретации его как "неравномерности психического развития", приводящего, в результате интернализации габитуса, к одностороннему чрезмерному развития одних функций при периферизировании/недоразвитии других".

 С такой дефиницией можно было бы согласиться, если бы не одно "но", которое уводит нас в сторону от ответа. Что в итоге отвечает за эти самые гипертрофии/дистрофии одних и других функций? И неужели нет исключений из правила? Автор, впрочем, не ведет речь о жесткой причинно-следственной связи, а потому, смягчая каузальность корреспондированием, снимает многие критические замечания в свой адрес. Остается, однако, загадкой, почему у представителей высших социальных групп должна преобладать инкультурация, а у средних и низщих - социализация?

 Почему в Украине мы получаем диаметрально-противоположный результат: избыточную инкультурацию как раз не высшей страты, а средней и низшей при выраженной маргинализированности элитных групп и пребывании на высших уровнях социально-статусных иерархий представителей квазиэлит, в отношении которых автор, хоть и сдержанно, но выражает собственный "праведный гнев", нелестно отзываясь об их качествах?

 Ответ дается Ю. Романенко с опорой на аргументы, касающиеся социологии образования. Оценивая систему образования в Украине как "индустриально-конвейерный потестаризм", "алгоритимчески-заточенный на формирование безсубъектности", автор, все же, не дает прямого ответа на поставленные вопросы, отвечая, впрочем, на им самим поставленный вопрос о низком качестве самого образования. Но низкое качество, по убеждению Ю. Романенко, состоит вовсе не в том, что учат или воспитывают не тому или не так, как надо; как раз наоборот - здесь проблем вообще не существует. Речь идет, как оказывается, об ущербном "отрыве инкультурации от социализации", который превращает "социальную структуру в безструктурность", поскольку "задает форсированную динамику усвоения когнитивных стереотипов и макроблоков неотрефлексированной информации без ее капитализации в форме знаний".

 С одной стороны, как говорят, не подкопаешься: система как школьного, так и вузовского образования действительно грешит односторонним "начетническим программизмом" и валовым подходом к получению знаний, когда загрузка больших объемов информации в память учащихся средних школ и студентов представляется более приоритетной по сравнению с развитием рефлексивной глубинной переработки малого количества идей с более высоким КПД. В чем однозначно можно согласиться с автором, так это в том, что "тотальная спешка и форс-режим способствуют не просто поверхностному усвоению информации но ее "интроецированию" в виде "информационных завалов", которые спустя незначительное время после сдачи экзаменов/зачетов превращаются в "провалы в памяти".

 Как говорил по этому поводу Л. Выготский, ребенок мыслит благодаря памяти, в то время как взрослый человек помнит благодаря мышлению... Потому взрослого человека, как отмечает автор, надо учить "мыслить и медленно пережевывать", чтобы продуктивно запоминать, а не "инфантилизировать применением авторитарных педагогических технологий, предполагающих, в качестве формы контроля знаний, "простую репродуктивную анимацию непереваренных текстов".

 Следующая волна авторского критицизма развертывается в аспекте критики феминизированности украинской системы образования, с чем, конечно, тоже сложно не согласиться. Однако, автор идет значительно дальше, чем просто констатировать численное превосходство женщин на всех уровнях системы образования, указывая на "пропитанность системы эмоционально-оценочным субъективизмом" и "центрированностью на самоуничижении", а также проявлениях "гендерной дискриминации в виде матриархального расизма и сексизма", что, впрочем, требует дополнительных эмпирических подтверждений.

 В этом спорном моменте, который усугубляется далее комментированием результатов влияния дискриминационных гендерных идеологий на утечку мозгов, автор несколько "перегибает палку", уходя в рассуждения по поводу особенностей религиозного культа в православии, где фигурируют доминантно-женские образы. Наверное, было бы рациональнее в этом самом месте обратиться к экспозиции case study с приведением множества примером визуального наблюдения, на которые автор предпочитает ссылаться постоянно.

 Острота и полемичность текста Ю. Романенко действительно соответствует, что называется, злобе дня. Страна пережила неудачную и незавершенную революцию, ознаменованную ренессансом трайбализма и фамиллиаризма украинского олигархата; политическая и правовая коррупция и хищение бюджетных средств, рост тарифов на жилищно-коммунальные услуги, инфляция и падение национального производства, вынужденная миграция молодежи приобретают невиданные доселе масштабы. Но самым жестким аргументом автора выступает, конечно же, "ползучий этноцид, реализуемый компрадорскими квазиэтническими элитами". Здесь даже у сторонников слабой позиции возникает скепсис в отношении содержания используемого понятийного аппарата.

 Ведь кто представляет эти самые квазиэлиты? Автор не дает прямого ответа на этот вопрос, описывая ситуацию с использованием конструктов неофункционализма и характеризуя украинскую социальность как "пространство несостоявшихся идентичностей и идентификаций", которые реализуют "невоплощенную (фантомную) человечность". Несмотря на кажущуюся философичность и психологичность приведенного тезиса, автор рассуждает целиком социологично, говоря о том, что "социопатические проявления нарушенного аутопоэйзиса обуславливают симуляционные сценарии проживания жизни на индивидуально-личностном уровне". Более того: дискурс автора далее смыкается с элитистскими теориями структурации социума Г. Моски, В. Парето и Р. Михельса, особенно в тех моментах рассуждения где "праведный гнев" автора обращается в третирование антиэлитарной социальности, в которой охлократические элементы осуществляют моббинг этноэлит и автохтонных лидеров. На наш взгляд, тут есть определенное протоворечие: откуда могут взяться лидеры и элиты в этой самой антииерархической социальности? Если они, все же, есть, то, наверное, не такая уж эта социальность антиэлитарная...

 Впрочем для доказательства антиэлитарности автор прибегает к довольно интересным аргументам менталистского плана, и тут тон задает, несомненно, та самая "фантомная человечность", с которой начинается, по автору, самонеприятие украинцев. Эта самая "человечность" реализуется в "псевдобытии ценностей домашнего круга", уводящих за пределы любой макросоциальности и институциональной реальности и связанных с "маленькими житейскими радостями". Такой непритязательный этнический тип проявляет констрастирующую с образом мещанского тлена демонически-хтоническую сущность, "жертвенническое женопоклонство" при разделении демографической популяции на "женщин, детей и рабочий скот, т.е. мужчин, имеющих условный антропологический статус".

 Что имеет в виду автор? Далее приводятся этнологические доказательства дезантропизации мужчин как наставников и воспитателей ("эдукаторов"), распорядителей имущества и, в прямом понимании слова, домохозяев: "Превращение мужской части демопопуляции в бесправный скот, - пишет автор,- легитимировано этикой матриархального расизма, в которой мужчина позиционирован как существо низшего морального порядка, вечный инфантильно-ювенильный недоросль, требующий материнского и женского душеводительства; с другой стороны, структурно скотомизация мужчин обеспечивается особенностями организации гендерных отношений в матриархальной семье, в которой исполнение матерью-женой (матриархальный инцест, о котором речь идет далее) доминантных морально-педагогических ролей детерминирует оценку активности мужчины как преимущественно исполнительской и вторичной, что влечет за собой обесценивание не только этой активности, но и дезантропизацию любых проявлений маскулинности (в первую очередь - табуирование инициальной агрессии)".

 Ю. Романенко ссылается при этом на раздел монографии Святненко И.А., посвященный гендерной культуре, "осуществляя обобщение эмпирических наблюдений и фрагменты интервьюирования идеей о том, что "элитизированный социум структурируется на высшем уровне аутопоэйзиса (идеологии) маскулиноцентричного интегрализма, обеспечивающего вертикальную интеграцию сообщества в противовес горизонтальному социальному виденью в феминоцентрированном социальном агрегате, в котором общество как система становится скорее утопией, чем реальностью, превращаясь в островные скопления частных лиц".

 Довольно важное обобщение, наводящее внимательного читателя на мысль о том, что автор заостряет до категоричной дихотомии: "...феминоцентрический олигархический феодализм в Украине есть выражение радикальной социально-исторической эксклюзии как стратегии саморазрушения этноса, живущего в пространстве им же созданной "социальной геены": молчаливое потакание антиэлитам в их симуляционизме и неограниченной профанации социального времени может свидетельствовать о том, что Украина пребывает в состоянии "застойного домодерна-постмодерна", за исключением небольшого периода советской цивилизации, имплементировавшей огнем и железом элементы модерного урбанизма. И этот "постмодерн" как состояние фрагментированности, вполне соответствующее блуждающей чувственности, отнюдь не является ситуационным, но, скорее, диспозиционным феноменом".

 С этим даже придирчивый читатель вполне может согласиться, но с одним "но": в контексте более детального исследования этносоциогенеза, что автор делает, хотя и довольно фрагментарно, представляя не столько процессуальные характеристики этноментальных идентификаций, сколько несостоявшийся результат - "диффузию макроидентичности".

 Нельзя упрекнуть автора в отсутствии иллюстративности, которую можно считать аттрибутом "фирменного стиля" Ю. Романенко, который как в данной монографии, так и в других своих изданиях прибегает к большому количеству наглядных примеров, что делает его тексты "эдукативными", если не дидактически-оптимизированными; такие тексты становятся приемлемыми не только для академической науки с ее высоким стилем, но и для демотического дискурса студенчества, привыкшего к упрощенной форме подачи материала.

 Продолжение авторской концепции хорошо заметно и в третьем разделе монографии И.А. Святненко, посвященном гендерной культуре украинского общества. Если Ю. Романенко излагает системологическую канонику, как совокупность наиболее общих идей, то Святненко И.А. экстраполирует разработанную во втором разделе концепцию для исследования украинской культуры как особого феномена.

 Раздел, несмотря на существенную уступку в объемности материала, интересен своим интеграционным подходом, позволяющим выстроить соединительные мостики между гендерной социологией и гендерной психологией, с одной стороны, и социосистемологией - с другой стороны. Конкретизация, к которой прибегает И.А. Святненко, выступает своебразным разоблачением хтоничности украинской гендерной культуры, пораженной бациллой матриархата... Субординациалистское влияние Ю. Романенко проявляется, в частности, в выстраивании все той же цепочки "аттрактор-миссия-идентичность-мировоззрение" с настаиванием на все той же "железной последовательности" влияния религии матернализма/гениколатрии на философию и идеологию матриархального расизма и сексизма.

 Автор считает, что в "украинской гендерной культуре в качестве гендерного аттрактора выступает архетип коллективного бессознательного - Великая Мать-амазонка, которая олицетворяет собой самые высокие интеллектуальные и нравственные принципы в отношении других гендерных групп, которые должны признавать ее образ в качестве культурно-доминантного".

 В этом случае ссылка на Ю. Романенко вполне резонна, поскольку автор исходит не из собственных посылок, но из уже сформулированных системологических постулатов, согласно которым "в украинской атомизированной социальности наличествует тенденция проявления осознанной воли к бессознательному", частью которого выступает указанный архетип. Правда, утверждению автора, все-таки, не хватает эмпирических подтверждений. Нельзя было бы сказать, что они отсутствуют вообще, поскольку далее автор приводит фрагменты глубинных неструктурированных интервью, содержащих элементы архетипических переносов. Как из этих фрагментов, так и их интерпретаций следует важный вывод, согласно которому бессознательные проявления архетипической мегаломании могут быть индикативными для ряда гендерных сценариев в украинской культуре; гендерное позиционирование женщин объясняется в контексте теории гендерной трансфигурации Э. Гидденса.

 Само объяснение предполагает соединение социальной системологии, теории структурации, структурного функционализма Парсонса, ортодоксального и юнгианского психоанализа, поскольку: а) архетипы коллективного бессознательного определяют некие праформы расуждений о тех или иных предметах в религиях, философиях и идеологиях; б) идентичность выступает составляющей гендерной культуры, которая, будучи частью культурной системы, опирается на религию как культурное ядро социума; в) гендерная культура содержит в себе модели структурации социальных практик гендерного позиционирования, поскольку включает в себя механизмы распределения аллокативных и авторитарных ресурсов.

 Согласно Гидденсу в обществе существует три уровня системной интеграции: а) гомеостатические причинные петли; б) саморегуляция через механизм обратной связи; в) рефлексивная саморегуляция. Гомеостатическое системное воспроизводство включает действие причинных петель, т.е. циркулярные причинные отношения, в которых непредвиденные последствия перестраивают первоначальные условия. Саморегуляция через механизм обратной связи представ- ляет более высокий уровень системной интеграции. В отличие от гомеостатических процессов, механизм предполагает направленное, контролируемое изменение. Рефлексивная саморегуляция включает операцию селективного "информационного отфильтровывания", посредством которого акторы рефлексивно регулируют условия системного воспроизводства с целью поддержания наличного состояния или же изменения его [http://ecsocman.hse.ru/data/882/870/1231/004.KERIMOV.pdf].

 Судя по всему, несмотря на утверждения Ю. Романенко об агрегатном модусе украинской социальности, в ней, по логике И.А. Святненко, выстраивается некая "сравнительная ценность мужского по сравнению с квазимужскими и квазиженскими диспозициями Великой Матери-амазонки", что "означает, по автору, в аспекте социальных практик признание за женщиной статуса актора цензуроустановления на высших уровнях культурной системы (религии, социальной морали, философии и идеологии). В простейшем случае речь идет о широких возможностях для женщины реализовывать статусно-ролевые комплексы цензуры и форматирования коммуникации на предмет их соответствия нормам морали и идеологии".

 Но здесь мы как раз и сталкиваемся с довольно противоречивым утверждением: если такой статус за женщиной, все же признается, то как можно настаивать на том, что функцию аттрактора выполняет структура коллективного бессознательного? Проблематичным также выглядит и утверждение о том, что цензуроустановление может иметь бессознательное происхождение. Такое утверждение отнюдь не противоречит парсоновской теории катексиса, поскольку цензура, по Парсонсу, устанавливается через диспозиции, которые могут не рефлексироваться. Однако, если женщины как социогендерная группа сами не формируют свои статусно-ролевые комплексы, равно как и не позиционируют сами себя в социальной стратификации и гендерной иерархии, то кто-то, получается, делает это за них, а значит заинтересован в воспроизводстве такого социального порядка, в котором состояние кризиса и хаотического макростресса является устойчивым.

 Итак, за осознанной волей к бессознательному стоят некие самосознающие субъекты, которые рефлексивным образом выстраивают такие схемы позиционирования гендерных групп, в которых появляется роль женщины-доминанта. И если женщины доминанты действуют под влиянием бессознательного, то культуропродуцирующие "субъекты-кукловоды" знают, чего хотят получить в результате. Вывод И.А. Святненко в целом отражает положение об элитных группах с диффузной этнической идентичностью, имеющих компрадорское происхождение. Впрочем, никакое насаждение матриархата, наверное, не удавалось бы, если бы в самой украинской культуре не было имманентных предпосылок для признания матриархальной семьи. Более того: автор при всей максималистичности его позиции, выражающейся в постоянном третировании матриархата, не преувеличивает его негативных последствий для общества. В этом легко убедиться, если отследить события трех последних лет.

 Майдан разделил страну на две половины: евроцентристски-ориентированный запад-центр и пророссийски-евразийский восток. Сама разделенность на регионы была индикатором проявления солидарности малых отечеств регионального масштаба, представители которых противостояли друг другу с озлобленными лицами, силясь взаимной ненавистью и подлым насилием доказать нечто. Сохранившиеся видеоматериалы навсегда запечатлеют кровавые подробности тех жутких дней, когда на фоне полыхающего смрада шин, треска снайперских пуль и окровавленных тел майдановцев появляются титушки; и самое интересное, что этот лабораторный микроэксперимент гражданской войны действительно отражал ту самую войну, которая происходила и происходит в украинской душе.

 И это вовсе не война с применением боевого оружия с какими-то демонизированными чужаками, а скрытое братоубийство, выражающееся в вопиющем безразличии к чужой смерти, равно как и в равнодушии к собственной жизни. Впрочем, это две стороны одной и той же медали, раскрывающие преобладание внутриэтнической агрессии украинцев друг к другу над агрессией к реальным врагам, навязывавшим и продолжающим навязывать украинской социальности режим затяжной комы.

 Но закономерными тут являются не столько события, сколько,- и в этом можно согласиться как с Ю. Романенко, так и с И.А. Святненко,- сколько способ их переработки, вернее, ее отсутствия. Используя социодиагностическую терминологию, столь привычную для монографии, авторы называют этот феномен "социально-исторической амнезией", состоящей в "притуплении воли к осознаванию факторов пораженческой бессознательности". Как не согласиться с тем, что самое главное аутоэтноцидарное самоубийство, которое совершается в Украине изо дня в день,- это самоубийство памяти недавнего времени, обусловленное желанием "стереть неприятности с лица земли" в угоду блаженства в "кибеллическом гипнозе".

 Это самоубийство в связи с наступанием на "те же грабли" из-за нежелания соотечественников называть вещи своими именами и често смотреть правде в лицо, идти навстречу ужасной реальности с открытым забралом, но вовсе не для парадной бравады, а для целительного прозрения, которое только и способно поставить точку в беспрерывном пыточном конвейере руины и навязчивой переходности, никогда не завершаемой устойчивым социальным порядком, прогнозируемым будущим и процветанием общества. Но еще более важной проблемой, которая актуализирована авторами 2-го и 3-го разделов, состоит в том, что Украина в своей макроидентичности колеблется между "архетипическими струкурами инфантильного дитяти и капризной женщины", что создает предпосылки для вечного недовольства в состоянии застойной потенциальности.

 Ю. Романенко увенчивает эти рассуждения категоричным пассажем: "Геномность украинской социальности,- пишет автор,- наводит нас на внутреннюю связь между инфантилизмом и застойным незрелым феодализмом, проистекающим из матриархального права "вечного передела" территории, который не завершается установлением социального мира. Это состояние вечной войны и грызни как эмиссаров экстерриториальных субъектов, так и региональных квазиэлит за киевский (или любой другой стол) при параллельном подкупе люмпенизированных социальных групп для участия в перформативных акциях протеста ради смены засидевшихся при власти функционеров есть своеобразный исторический метасценарий Украины, оказывающейся между сциллой неосвоенной и вечно-девственной для себя земли-хтоноса и харибдой управляемого социального хаоса".

 Понятно, что ненависть способна на многое, особенно если речь идет о попытке доказать свою приверженность путем преумножения бессмысленных жертв. Однако самая сильная ненависть малоспособна быть нелицеприятной, поскольку за любыми чувствами открывается эррозия рассудка, так что чувственно-мотивированный субъект оказывается предрасположенным к предвзятости, даже если он и бывает движим наилучшими побуждениями. Впрочем, региональное ненавистничество, вылившееся в противостояние легионеров майдана и титушек в 2013 - начале 2014 года, действительно можно считать одним из проявлений солидарности "малой земли", или матриотизма, в отношении которого автор постоянно отпускает едкие филиппики. При этом в концептуализации И.А. Святненко матриархат и матриотизм противоположны патриархату и патриотизму настолько, насколько продолжение рода противоположно вырождению и тупику.

 Тут автор также остается верен концепции учителя и наставника Ю. Романенко, для которого "патриотизм нереален вне отцовства и Отечества", поскольку "отцовство и отечество предполагают воспроизводство рода и этноса в границах пространства, в то время как материнство предполагает воспроизводство рассеивающихся в пространстве индивидов и малых групп-сообществ, номинально-интегрированных общностью происхождения и неустойчивыми симпатиями-антипатиями".

 Экстраполяция этого суждения на гендерную культуру приводит автора к довольно пессимистичным выводам касательно историчности украинского общества, которая ставится под сомнение в силу невозможности достижения завершенности и "перманентного воспроизводства руины", художественным прототипом которого выступает для автора "Кайдашева сім'я". Для автора она является "Украиной в миниатюре", где на фоне слабости, бесхарактерности, безволия мужчин, превращенных в покорных марионеток всевластных матерей-амазонок, кипит котел того самого "ада пред адом" в заблудшей украинской душе.

 Достаточно интересным в монографии, в первую очередь, - нестандартной постановкой проблемы,- является раздел Ю. Медведевой, посвященный этнокультурному аспекту модернизации и секуляризации. Стиль четвертого раздела, как и первого, написанного Н.В. Туленковым, скорее, дескриптивно-беспристрастный, чем вовлеченный, на чем, собственно говоря, и построены размышления автора по поводу взаимосвязи двух процессов: снижения социальной авторитетности церкви и религии, с одной стороны - экономического роста - с другой.

 Модернизация, согласно выводам автора, включает религию и идеологию индивидуального удовлетворения путем увеличения экономической безопасности и достижения, заменив традиционные ценности скромности и бережливости ценностями накопительства ради удовольствия и преумножения экономического капитала путем повышения уровня рациональности и контролируемости процессов производства. Следовательно, снижение традиционной религиозности, согласно такой логике, должно корреспондировать с прогрессом модернизации и совершенствованием технологий, равно как и ростом науки и технологической рациональности в целом.

 Мы понимаем, что наше короткое вступление отнюдь не исчерпывает собой всей глубины и многогранности представленной темы и концепции, которая действительно выдает многоуровневую игру смыслов и дискурсов. И после ее прочтения остается неприятный и горький осадок, тот самый, который побуждает с пессимизмом заглядывать в будущее Украины, и, несмотря на переживаемое безвременье и расшатанное пространство, все же надеяться,- хоть и, как всегда, без надежды,- на чудесное спасение и милость. Великую милость Того, Чьи глаза обозревают нашу землю и пред Кем каждый из нас, как и все человечество, предстает микроскопической пылинкой, траектория жизни которой, несмотря на ее малость, имеет вселенское социально-историческое значение. Значение великого пути возвращения домой, где между хтоносом и хаосом наконец воцаряется космос и рай для нашей истерзанной и страдающей Родины - Украины.

1. В социоэпистемологическом контексте Ю. Романенко опирается на теорию "предрассудков" Г. Гадамера (отличе концепции автора состоит, пожалуй, в том, что если Гадамер считает предрассудки квинтэссенцией истории, то для Ю. Романенко пред-рассудок формируется пластом ценностного знания, от которого производны любые теории и эмпирическое знание. Гадамер, как известно, выступил против ренессанного и просветительского отождествления предрассудков с денотатами "ложного", "субъективного" и "искаженно-мнимого" и связывает императив "очищения разума от предрассудков" с некорректным отождествлением ценностного знания и религии. Гадамер ресемантизирует понятие "предрассудок", понимая под ним "предварительное рассуждение, которое лежит в основании процесса понимания". "Предрассудки", по Ю. Романенко - это сформированные в регистре культуры центрирующие и вертикализирующие аксиостазисы (аттракторы, миссии, идентичности и мировоззрения, а также направленности, ценностные иерархии и статусно-ролевые иерархии), которые в прямом смысле этого слова "древнее" любого коллективного и индивидуального сознания, поскольку выражают "сверхсознательное бессознательное" как ценностное априори сознания. В "предрассудки", по логике исследования, следует включить также менталитеты, габитусы и пр. структуры, которые, как правило, предшествуют работе сознания, не задавая напрямую контенты сознания, но формируя некое поле для его тематизации. Вторым отличием социосистемологического понимания предрассудка можно считать несводимость предрассудка к традиции, поскольку, в логике Ю. Романенко, традиция есть часть низшей цензуры (а именно - социальных скриптов, корреспондированных с архетипами и объектными отношениями как мемориальными схемами отношений этноса во внутриэтнической и межэтнической среде). Поэтому, в отличие от традиции, "пред-рассудок" представлен ценностно-методологическим сознанием, из которого традиция проистекает как инструмент овеществления-запечатления опыта этноса. Постигая "пред-рассудок" в высших формах догматически-аксиоматического знания (религии и философии), человек способен понять пространственно-временной континуум, до понимания которого понимание любых других "объектов понимания" будет, скорее всего, фрагментированным, а не холистическим. Здесь автору стоит возразить хотя бы в отношении того, что настаивание на холистичности культуры как условии ее функциональности и "интегрированности в поле культуры социума-психики-тела" как онтологически-тоталлогической вертикали вряд ли можно однозначно признать непременным условием нормального функционирования социума.

 Более того: если процессы инкультурации и социализации, как утверждает автор, разделены между регистрами культуры и общества, то довольно часто приходится наблюдать перекосы как по линии подмены социализации инкультурацией (перепроизводство элиты), так и инкультурации социализацией (перепроизводство массы и потребителей). С другой стороны, резонно согласиться с автором в контексте того, что органичность и "организмичность" общества как системы действительно предполагает невозможность рецепций и "компилляций" культурных и социоструктурных элементов, результатом которых становятся как локальные социопатии/культуропатии, так и геополитические катастрофы в виде исчезновения как отдельных этносов, так и полиэтнических государств. [↑](#footnote-ref-1)
2. Закавычивая этот термин, автор показывает религиозно-этическую неадекватность беззаконного способа реализации христианских идеалов не путем совершения добрых дел, а наоборот: привнесения в жизнь ближнего страданий, хаоса, сомнений, короче говоря, - его всемерную деморализацию, "антитетическую по отношению к "морали спасения и воскресения", которая представлена, скорее, в католицизме и протестантизме. [↑](#footnote-ref-2)
3. Главными факторами, создающими и сохраняющими общество, по Шиллзу, являются центральная власть, согласие и территориальная целостность. Центральная власть формирует общество не просто через посредство осуществляемой ею фактической власти над любыми конкретными действиями в любых конкретных обстоятельствах, хотя подобные акты власти и имеют важное значение, как таковые. Конкретные акты власти, кроме того, производят остаточное действие на тех, по отношению к кому они применяются.

Это остаточное действие слагается из: 1) сосредоточения внимания на центре; 2) чувства отождествления с другими людьми, тоже ощущающими свою подчиненность той же (власти,—всеми теми, кто разделяет территорию, над которой осуществляется нласть; и 3) убеждения в правомочности власти действовать так, как она действует. Вот эти-то три остаточных эффекта подчиненности общей власти и превращают лиц, подчиняющихся ей, в членов данного общества, формируя их представления и убеждения"[http://www.gumer.info/bibliotek\_Buks/Sociolog/Article/schilz\_obsch.php]. Для автора такое понимание отражает чрезмерно политизированное и этатистское понимание культуры, поскольку центр власти отождествляется с высшими аксиостазисами культурной системы. [↑](#footnote-ref-3)
4. К. Шмитт, Земля и море/http://velesova-sloboda.vho.org/archiv/pdf/schmitt-zemlya-i-more.pdf. [↑](#footnote-ref-4)
5. Обращение автора к категории фрейдовского психоанализа происходит через призму идей Т. Парсонса, который оперировал этим понятием для установления связи между социальными диспозициями и поведенческим организмом. [↑](#footnote-ref-5)
6. Самим автором дается ссылка на монографию "Архетипи соціального життя і політика" в соавторстве с Донченко Е.А.(Киев, Изд-во "Лыбедь", 2001.- 374 с.) [↑](#footnote-ref-6)
7. Речь идет о диссертационных исследования Крячко В.И и Рози Ю.Ю., защищенных под научным руководством Ю. Романенко в 2010 и 2013 г. [↑](#footnote-ref-7)
8. Фромм отдавал предпочтение термину "некрофилия", который он рассматривал как противоположность "биофилии"(любви к жизни). [↑](#footnote-ref-8)
9. Кули подчеркивал решающую роль сознания в формировании социальных процессов. Способность выделять себя из группы, создавать свое Я – признак истинного социального существа. Сознательное действие есть всегда действие социальное. Согласно Кули, человеческое Я включает в себя; 1) представление о том, «каким я кажусь другому человеку»; 2) представление о том, «как этот другой оценивает мой образ»; 3) вытекающее отсюда специфическое «чувство Я» в виде гордости и унижения. Человек соотносит свои действия с теми представлениями о собственном Я, которые складываются у других людей. Другие люди – это зеркала, формирующие для индивида его собственный образ, «зеркальное Я». Непременное условие развития самосознания – общение с другими людьми и усвоение их мнений на свой счет. [↑](#footnote-ref-9)