

СОЦІАЛЬНА ЛІМІНАЛЬНІСТЬ ЯК СТАЦІОНАРНИЙ СТАН ТРАНЗИТИВНИХ СУСПІЛЬСТВ ГЛОБАЛІЗОВАНОГО СВІТУ

Національний авіаційний університет;
e-mail: ordenov@nau.edu.ua;
ORCID ID: 0000-0002-2572-8300; Researcher ID: Q-7658-2018

Анотація. У статті з позиції структурно-функціонального і соціокультурного методологічних підходів, принципу інтерсуб'єктивності, в контексті співвіднесеності лінійної і нелінійної логіки, розкриваються причини встановлення соціальної лімінальності як стаціонарного стану транзитивних суспільств глобалізованого світу. Обґрунтовується теза, що в умовах всезагальної гіперекономізації відносин, головним інструментом інтеграції виступає модель глобального капіталізму. Враховуючи, що людський соціум завжди був сукупністю соціальних утворень із різним рівнем розвитку суспільних відносин, а сучасний глобальний світ є полікультурним конгломератом, взаємодія в ньому відбувається у двох напрямках: комунікативному – між розвиненими капіталістичними країнами, та експансивному – країни «третього світу». Це змушує транзитивні суспільства адаптуватися до глобальної моделі капіталістичних відносин за допомогою інкрементальних соціальних трансформацій. У свою чергу, ці неглибинні трансформації викликають у суспільствах-адаптантах дивергентні зміни, що унеможливають їхній соціальний розвиток та структурну перебудову, інституціоналізуючи тим самим перехідність як лімінальну фазу, яка стає певним типом їхнього стаціонарного стану.

Ключові слова: соціальна лімінальність; перехідний стан; транзитивні суспільства; модель глобального капіталізму; глобалізація, наздоганяюча модернізація; інкрементальні соціальні трансформації.

Вступ

Одним із ключових понять сучасності, що відображає ґенезу цивілізаційного розвитку, є поняття глобалізації, яке репрезентує інтегровані процеси уніфікації, інтеграції та інтенсифікації з одночасним поглибленням на загальносвітовому рівні взаємозв'язків і взаємозалежностей структури, культури і суб'єкта, що має прояви у різних сферах суспільного буття. Глобалізацію розглядають «як процес (або комплекс процесів), що втілює трансформацію в просторову організацію суспільних відносин і дій – оцінених з точки зору їхніх екстенсивності, інтенсивності, динаміки та впливу – і породжує трансконтинентальні або міжрегіональні потоки й мережі діяльності, взаємодії та виконання владних функцій» (Гелд, 2003: 38).

В умовах глобалізації прискорюються інтегративні процеси в суспільствах традиціоналістського типу, що тягне за собою гомогенізацію відповідно до високодиференційованих вимог західного світу їхньої політико-економічної сфери, а також соціокультурну уніфікацію та масовізацію суспільної свідомості. Процес залучення традиціоналістських суспільств до цивілізації, зокрема впровадження передових технологій та різноманітних економічних механізмів, які нею продукуються, отримав назву наздоганяючої модернізації. Самі ж традиціоналістські суспільства, що модернізуються, вважаються перехідними, або транзитивними. Водночас, для традиціоналістських суспільств така модернізація не є органічною, оскільки в них відсутні внутрішні чинники цивілізаційного розвитку.

В цих суспільствах усталеною є думка, що соціальний розвиток досягається ціною відходу від традицій і перегляду системи цінностей. Так, наприклад, В. Федотова стверджує, що «наздоганяюча Захід модель модернізації визнавалася єдиною можливою для незахідних країн і трактувалася як відмова від власної традиції на користь нових інституційних зв'язків, запозичених на Заході» (Федотова, 2014: 80-81). Це твердження є

лише почасти справедливим, адже насправді нові інституційні зв'язки у ході наздоганяючої модернізації традиціоналістських суспільств не утворюються. Швидше відбувається трансформація і коадаптація їхньої структури та системи відносин у відповідності до прескриптивних вимог надлокальних відносин, продуктованих високодиференційованою глобальною системою.

Цілком природним є те, що в основі відносин традиціоналістського суспільства іманентно лежить прагнення зберегти традиційний спосіб життя (Скиба, 2017: 103). Але, у свою чергу, це обумовлює незмінність їхньої соціальної системи, що тягне за собою неготовність протистояти глобальним загрозам на структурному рівні. У зв'язку із цим, транзитивні суспільства традиціоналістського типу більшою мірою підпадають під виклики глобалізації, наслідки якої для них стають дедалі більш руйнівними і непередбачуваними, що врешті веде світ до геополітичного розколу та поділу на лідерів й аутсайдерів глобалізації. Враховуючи роль, масштабність та загальну значущість інтеграційних процесів, проблематика адаптивних трансформацій транзитивних суспільств традиціоналістського типу в сучасному глобалізованому світі потребує концептуалізації на соціально-філософському рівні, що актуалізує дане дослідження.

Мета і завдання

Метою статті є аналіз причин встановлення соціальної лімінальності в якості стаціонарного стану транзитивних суспільств глобалізованого світу. Для реалізації поставленої мети існує потреба у вирішенні наступних завдань: дослідження інтегративного боку глобалізації та визначення причини експансивної форми глобальної інтеграції для транзитивних суспільств; розкриття ключових соціокультурних компонентів та відповідних ментальних установок, що зумовлюють розподіл суспільств по лінії «Захід-Незахід» у глобальній перспективі.

Методологія дослідження

У зв'язку з тим, що глобальний простір конститується на перетині перспектив сприйняття його різними суб'єктами та, по суті, не існує поза цих перспектив, глобалізацію принципово неможливо осягнути з натуралістичних позицій. Її можна дослідити тільки «зсередини», з точки зору «включеного спостерігача», який, до того ж, перебуває в конкретному соціокультурному середовищі. Викладене обумовлює методологічну базу дослідження, яку становить теоретичний принцип інтерсуб'єктивності, в контексті співвіднесеності лінійної і нелінійної логіки, розуміння взаємозв'язку і взаємопроникнення принципів об'єктивності та суб'єктивності, з подальшим усвідомленням тенденцій абсолютизації у філософському осягненні явища глобалізації. У свою чергу, принцип інтерсуб'єктивності зумовлює використання у дослідженні таких методологічних принципів, як принцип співвідношення детермінізму й індетермінізму, а також принцип взаємозв'язку історизму та антиісторизму. Також у дослідженні використані структурно-функціональний та соціокультурний методологічні підходи, сходження від абстрактного до конкретного і загальнонаукові принципи відповідності й відносності.

Результати

На рубежі XX і XXI століть об'єктивним фактором, що визначає сутність цивілізаційного розвитку, стає глобальний характер суспільних відносин. Вважається, що ці відносини, на тлі зростаючої інтенсифікації інтегративних процесів між різними частинами світу та поглиблення політико-економічної взаємозалежності між країнами, сприяють гомогенізації світу й формуванню суспільної свідомості, що містить у собі проєкції глобального світу. Означені фактори тягнуть за собою, з одного боку, уніфікацію та взаємопов'язаність структури, культури і суб'єкта у світовому масштабі (Арчер, 1991), а з іншого, – спричиняють розмивання соціокультурних нормативів внаслідок стиснення світу в єдине ціле та інтенсифікацію усвідомлення цього цілого локальними частинами (Робертсон, 1992: 8). Проте це усвідомлення характеризується своєю неоднорідністю, що проявляється у амбівалентному ставленні до глобалізації представників різних наукових шкіл, ідеологічних і політичних напрямів, соціальних груп, культур та регіонів. Тому аналіз глобалізації розгортається у горизонті зіткнення різних суспільно-наукових дискурсів, а теоретичні підходи трансформуються в елемент дискурсивного мислення, залежного від контексту, що формується та сприймається конкретним соціокультурним утворенням.

Неоднозначне сприйняття глобалізації спричинене, насамперед, глобальними проблемами й завданнями, що постають перед людством у всеохопних суперечностях світового масштабу, суб'єктами яких є як світове співтовариство, так й природа. Але не лише глобальні виклики сучасності зумовлюють антагоністичні настрої стосовно глобалізації. Попри падіння комунізму, надії на те, що з припиненням «холодної війни» антагонізм та світоглядні розбіжності біполярного світу зникнуть,

не виправдались. Протистояння не тільки не зникло, а останнім часом навіть загострилось, набуваючи нових форм. Воно перемістилося зі сфери ідеального – зіткнення ідеологій, що мало місце в період Модерну, у сферу ментального, у вигляді постмодерного протистояння різних форм «політичного уявного» та «ідеологічного несвідомого» (Л. Альтюссер), що переносить поняття ідеології на перетин реального та «уявного» ставлення людей до умов власного існування, формуючи у результаті гібридизовані моделі світосприйняття та світорозуміння. У добу Постмодерну це стало війною, яка вже точиться не за уми, – за душі.

У роботі «Право і неправдо в детермінанті суспільних відносин» ми зазначали, що в період Модерну, робота свідомості західного індивіду полягала у тому, щоб «втягнути» на суд розуму з глибин несвідомого свої ж чуттєво-передусвідомлені антиципації, які, заломлюючись у світлі Логосу, набувають раціонально-змістовного значення. При цьому вони втрачають те таємниче, що так жажало, але, разом із тим, – свою неподільну синкретичність і природну гармонічність. Водночас, незахідна духовна практика завжди мала іншу традицію взаємодії з глибинним шаром несвідомого, яка полягає у зануренні і поглибленому спогляданні. Отож, «всі люди звертаються до своїх почуттів та інстинктів, але з різною метою: західний індивід намагається ними керувати та контролювати їх; незахідний – на них засновується та ними керується. Незахідна людина відчуває гармонійну природність, якщо розум та почуття ґрунтуються на більш глибинних основах – базових природних інстинктах. Усі категорії і поняття набувають своїх специфічних конотацій, заломлюючись крізь цю особливу різновекторність свідомості: західної – на зовні, незахідної – всередину» (Орденів, 2018: 72). Це також означає, що західне приборкання на засадах розуму почуттів та інстинктів, їхня диференціація, яка відбувається з метою формування раціональних правил, чітка регламентація й уніфікація дій, іманентно сприймається незахідною свідомістю як певна форма експансії та спроба зовнішнього контролю над особистим, не скутим нічим, волінням. Означені специфічні особливості світосприйняття і світорозуміння не сприяють діалогу та тільки посилюють протистояння за віссю «Захід-Незахід» у глобальній перспективі.

На тлі цього протистояння *Global talk* все більш ідеологізується, а саме поняття «глобалізація» обростає специфічними конотаціями маніпулятивного характеру. Можливо, одна з причин цього криється у самому явищі глобалізації, адже воно є певною формою інтернаціоналізації, яка ґрунтується на експансії абстрактно-уніфікованих систем, що використовують алгоритми формалізованих дій. Сфера їхніх впливів обумовлена глобальними тенденціями та знаходиться у межах того, що Дж. Нейсбіт назвав мегатрендами сучасності – переходами глобалізованого суспільства від: індустріального до інформаційного; техніки до технологій; національної

економіки до світової; короткострокового підходу до тривалого; централізму до децентралізму; допомоги ззовні до самопомоги; представницької демократії до партисипативної; ієрархічної структури до мережевої; Півночі до Півдня; дихотомії вибору на зразок «або-або» до багатоманітності варіантів (Нейсбит, 2003). Зважаючи ж на те, що глобалізація має інтегративний характер та значною мірою ґрунтується на універсалізмі й егалітаристських принципах дискурсу західної цивілізації, означені Дж. Несбітом мегатренди набувають всезагального характеру.

Процеси глобалізації посприяли тому, що чимало країн, які так і не спромоглися подолати архаїчності структури своїх соціальних систем та позбутися маргінальних позицій у галузі суспільного виробництва, були долучені в тій чи іншій формі до світових інтеграційних процесів, сутність яких вони сприймають досить специфічно. Інтеграція, на їхню думку, повинна відбуватися на умовах зміни правил, сфер впливу та перерозподілу світових сил і ресурсів з урахуванням їхніх локальних інтересів й ідеологічних доктрин, за рахунок використання інструментів західного походження, – діалогізму та плюралізму, шляхом привнесення до міжнародної системи суспільних відносин соціокультурних контекстів, які репрезентують їхній традиційно комунітаристський тип свідомості. Йдеться про хвилю утвердження у всьому світі ксенофобських настроїв та ультра-націоналістичних, фундаменталістських і відверто шовіністичних рухів, під гаслом збереження ідентичності. Це сприяє конструюванню страху та легітимації на його ґрунті політики ізоляції (Водак, 2018), яка, вочевидь, прийде на зміну політики інтеграції у найближчій глобальній перспективі.

У. Бек у роботі «Космополітичний світогляд» зазначав щодо цього: «Йдеться про інтровертні види націоналізму, що протиставляють «агресії» глобального світу орієнтацію на замкненість, хоча «інтровертна» тут не означає «нешкідлива». Адже подібні «замкнені» націоналізми фактично сприяють агресивній нетерпимості, яка може обернутися проти кого і чого завгодно... іноді вони припускають активний і свідомий опір поширенню космополітичних тенденцій на приватні способи життя, а також протидію глобалізації та її адептам, які сприймаються [ними] як загроза місцевим культурам» (Бек, 2008: 5). На нашу думку, такі форми відчуження у вигляді інтровертності способу мислення та замкненості системи поглядів завжди супроводжували зіткнення локальних культур і цивілізації. Цивілізацію, зокрема й Західну, традиційно звинувачували у механіцизмі та знищенні культури, нав'язуванні способу буття й мислення, критикували за експансізм і урбанізацію, зневагу та зверхнє ставлення до менш розвинених культур, аж до орієнталізму, який Є. Саїд розглядав «як знакову систему, яка виражає європейсько-атлантичну владу над Сходом» (Саїд, 2001: 17). Але останнім часом критичні зауваження щодо цивілізації набувають дедалі більшого ідеологічного забарвлення, хоча сама критична традиція сформувалася значно раніше.

Так, свого часу, німецькою класичною філософською школою у поняття «цивілізація» були привнесені слабко диференційовані етнокультурні та ментальні дефініції, що розмивали його семантичне поле і трансформували цивілізаційний дискурс, переводячи його з раціональної в емоційну площину. У цьому зв'язку І. Берлін наголошував, що у Німеччині періоду XVIII-XIX століть з'явилася традиція у суспільних питаннях протиставляти раціональним конструктам культурну своєрідність та натуралізм племінних відносин. Для цього німецьким мислителям потрібно було спочатку розвінчати Логос: «Гаманн – перший у низці мислителів, які звинуватили раціоналізм та сциєнтизм у тому, що вони спотворюють реальність за допомогою аналізу. За ним ідуть Гердер, Якобі, Мезер..., а їх, у свою чергу, повторюють, як відлуння, романтики різних країн. Красномовніше від усіх захищав цю позицію Шеллінг, думку якого... жваво відтворив Бергсон... у очах якого цільна тканина реальності... тільки спотворюється статистичними просторовими метафорами, якими оперує математика та природничі науки» (Берлін, 2001: 310). І. Берлін зазначав, що ідеологи руху «Буря і натиск» викривали штучність соціальних ролей, які виконували представники високорозвинених суспільств усупереч «справжнім» потребам природи та ідеалізували примітивні але, як їм здавалося, свободні людські спільноти й відносини. Але водночас, «це апелювання до давньоісторичних коренів та незапам'ятних звичаїв... було й проявом виражено консервативної і навіть реакційної тенденції. В устах захопленого популіста Гредера..., ці ідеї в будь-якому разі припускали опозицію спробам реорганізувати суспільство на раціональній основі, в ім'я моральних та інтелектуальних ідеалів» (Берлін, 2001: 317).

Як відомо, у період Модерну національним характером та культурною своєрідністю виправдовувалася відсталість соціальних систем тих суспільств, які не належали до цивілізації. На цих підставах відкидалися, зокрема, й ліберальні установки, що у подібній інтерпретації здавалися чужорідними та не характерними для патріархального побуту традиційних культур. Щодо останнього Ф. фон Хайек зазначав, що «ще за довго до нацизму загальноєвропейські традиції стали іменуватися у Німеччині «західними», що означало перед усім «на захід від Рейну». Західними були лібералізм і демократія, капіталізм й індивідуалізм, свобода та торгівля, як і будь-які форми інтернаціоналізму, тобто миролюбності» (Хайек, 2006: 48). Досить показовим є те, що після прийняття Німеччини у Європейську родину на рівних правах одразу зникли всі націоналістичні, антагоністичні та антиєвропейські настрої, які вирували у цій країні, викликавши дві світові війни поспіль.

У сучасний період, так само протиставляючи «західним» індивідуалістським цінностям національну чи то культурну самобутність, менш розвинені суспільства намагаються не лише захиститися від поглинання більш розвиненими, але й запобігти структурним змінам власної соціальної системи, які неминуче відбудуться у разі беззастережної взаємодії з цивілізацією. Водночас,

перебуваючи на постмодерному роздоріжжі, транзитивні суспільства вже не вбачають у Європі беззаперечного лідера, тому прагнуть створити власні культурні центри або хоча б анклав, споріднені за ментальними ознаками.

За означених умов захисна стратегія локальних культур передбачає розробку рішень та продукування ідеологем для формування ментальних бар'єрів із метою запобігання інтегративним процесам або нівелювання їхнього впливу. Такий підхід іде врозріз із західною місіонерською традицією інтеграції та відповідною моделлю соціокультурної експансії, що іменується глобалізацією. Неприйнятним у цій ситуації для західного світу є те, що «незахідні» транзитивні суспільства, діючи у подібний спосіб, чинять опір наддержавній глобальній політиці і мають винятково партисипативні цілі, національні або регіональні інтереси, використовуючи при цьому інтегративні інструменти глобалізації. Означені фактори неминуче призводять до протистояння країн на ментальному ґрунті за віссю «Захід-Незахід» як через загострення питання домінування у світі, так і через ідеологічні розбіжності, різні моделі світосприйняття та трактування майбутнього світоустрою.

С. Хантінгтон, описуючи динаміку міжнародних відносин крізь призму цивілізаційних процесів та пов'язаних із цим конфліктів, застерігає, що «у світі, який зароджується, відносини між країнами та групами з різних цивілізацій не будуть тісними і часто будуть антагоністичними» (Хантінгтон, 2007: 281), тому експансіонізм Заходу, разом із відторгненням і нетерпимістю як реакцією незахідних цивілізацій на західну могутність та цінності, стануть центральною віссю всієї світової політики.

Згідно з А. Тойнбі, історія світу також постає як змагання провідних цивілізаційних сил, які проводять експансивну зовнішню політику з розширення кордонів, ринків збуту та поповнення ресурсів за рахунок інших країн, що завжди було причиною зіткнень між цивілізаціями. Але, водночас, він вважав, «що посилення контролю над тим чи іншим середовищем частіше виступає супровідним елементом розпаду, а не розвитку» (Тойнбі, 1995: 358), а отже, експансивна політика, навпаки, може свідчити про регресивні тенденції. Ознакою розпаду, на його думку, є також зростаюча схильність системи до стандартизації та уніфікації, – тенденція, протилежна до диференціації та розмаїття, яку А. Тойнбі називав головною характеристикою етапу розвитку цивілізацій.

Посилення тенденцій, про які попереджав учений, спостерігається у сучасному глобалізованому світі. Стає очевидним, що період диференціації відходить у небуття разом з епохою Модерну. Сучасний світ Постмодерну з притаманним йому деконструктивізмом послаблює аподиктичний характер судження і одночасно висуває нові – процесуальні – рамки уніфікації понять. У результаті раціональні рішення, які набули значущості норм, репрезентують уже не універсалістську сутнісно-змістовну форму, а, швидше, мають прескриптивний характер, стаючи інструментом зовнішнього управління соціально-

політичними і економічними процесами з використанням міждержавних зв'язків і наддержавних інститутів, за допомогою яких на процедурному рівні відбувається асиміляція транзитивних суспільств. У цьому контексті З. Бауман наводить слова П. Бергера, який «ще у 1970 році передбачав, що нинішній антиінституціоналістичний настрій навряд чи затримається надовго... Людина засадничо влаштована так, що вона майже неминуче знову вибудує інститути, щоб витворити для себе впорядковану реальність» (Бауман, 2008: 201). Незважаючи на справедливість зауваження П. Бергера, мусимо визнати, що цей період не настав. Деконструктивістська програма Постмодерну діє і нині, хоча ми й починаємо усвідомлювати її руйнівні наслідки.

За означених умов, раціональні рішення, які набули значущості норм та з'явилися через встановлення комунікативного консенсусу, мають не сутнісну, незмінну, есенціалістичну, змістову форму, а швидше – процедурний, процесуальний характер. На ці тенденції вказував Ю. Хабермас у роботі «Раціоналізація права і діагноз сучасності», стверджуючи, що на стадії сучасного права «норми можуть бути розглянуті як довільні встановлення і оцінені відповідно до них лише гіпотетично, відповідно до чинних принципів» (Хабермас, 2011: 144). Отже, на зміну модерному інституціоналізму як систематичній соціокультурній складовій, приходить постмодерний процесіоналізм, де критерієм раціональності норм «є не універсальність форми, ... а універсальність положень, що переосмислюються в термінах дискурсивної етики. Такі положення породжуються і знаходять своє підтвердження в «інтерсуб'єктивності практики аргументації», яка є нічим іншим, як процедуральним за своїм характером існуванням відкритого дискурсу» (Чичнева, 2001: 90). Зазначене вказує на те, що легітимізація прийнятих норм і правил у Постмодерну епоху відбувається шляхом регламентації проведення дискурсу. За таких умов про інтеграцію духу вже не йдеться. Поширення соціокультурних утворень західної цивілізації було ще можливим у цілісній структурі Модерну. Але за умов тотального послаблення цілей, цінностей та цілісності, коли в рамках релятивістської картини світу об'єкт фіксується лише у вигляді вузла становлень, а поняття легітиміється внаслідок нескінченної процесуалізації, західна інтеграція для виконавців набуває форми експансії та відбувається лише по прескриптивній лінії нормативно-процесуальних утворень, покликаних оптимізувати певні дії за допомогою визначених правил і процедур.

У даному контексті важливою є висловлена Е. Геллнером думка про наявність у сучасному світі трьох видів суспільств та, відповідно, трьох конкурентних поглядів на світове домінування. Перші – це «сегментовані спільноти, що пронизані ритуалами й відносинами спорідненості, позбавлені, можливо, від централізованої тиранії і все ж таки не свободні у теперішньому сенсі цього слова» (Геллнер, 2004: 21). Вони сповідують етичний релятивізм, що значною мірою відбиває колапс соціалістичного світогляду, викликаний

розчаруванням у переконаннях та рутинізацією віри. Другі – це фундаменталістські суспільства, які своїми догматизмом та централізацією анулюють усі інститути та співтовариства, незалежно від того, ритуалізовані вони чи ні. І треті, «що виключають і задушливий комуналізм, і централізований авторитаризм» (Геллнер, 2004: 21), – це ліберальні демократії. І якщо, на думку Е. Геллнера, фундаменталістські суспільства не здатні породжувати інститути та асоціації, що за принципом громадянського суспільства врівноважуватимуть державу, то між ліберальними демократіями й сегментованими суспільствами відбувається діалог. У цьому контексті З. Бауман справедливо наголошував, що епоха Постмодерну створює новий простір для морального дискурсу, адже релятивістська ментальність Постмодерну не націлена на пошук остаточної істини та передбачає їхню відносність (Бауман, 2006), що, на думку вченого, є певним стимулом для встановлення консенсусу.

Одразу зауважимо, що ми не заперечуємо релятивізм як методологічний принцип наукового світосприйняття, але важко уявити собі більш невдалий принцип, який би лежав у основі інтеграції «західного» і «незахідного» типів суспільств. Розглянувши традиціоналістську форму суспільної свідомості «незахідних» суспільств, з її зорієнтованістю у минуле, незначним вмістом соціальної та історичної пам'яті й слабким сприйняттям нового, доходимо очевидного висновку, що вона нездатна без деформацій асимілювати на ментальному рівні релятивістську спрямованість сучасних соціокультурних установок. На наш погляд, поширенню методологічного релятивізму в «незахідних» транзитивних суспільствах заважає, з одного боку, його протиставлення сукупності цінностей минулого, догматизм та емоційна забарвленість традиціоналістського світосприйняття. Адже методологічний релятивізм, на відміну від афективної спрямованості традиціоналістської моделі світосприйняття, підкреслює примат зв'язку об'єктів над їхніми субстанціональними властивостями, пріоритет системності реальності над її окремими частинами, нелінійності розвитку над канонізованою, гештальтною організацією буття. З іншого боку, релятивізм акцентує моменти своєрідності та ситуативної обумовленості соціальних систем, їхньої замкненості та неспівмірності одна з одною, ставлячи під сумнів можливість лінійного розвитку культур і, відповідно, – мімесису, аж до культурного та етичного релятивізму, що ґрунтується на уявленні про існування несумісних форм життя і світоглядів, які відповідають структурам мислення людей певних періодів часу та культур.

Зважаючи на те, що глобальний світ не є гомогенним по соціокультурним параметрам, моделям світосприйняття, рівню розвитку тощо, комунікативною стороною між Заходом, з його глобальною моделлю інституціональної уніфікації, та «клаптиковою ковдрою» суспільств «незахідного» типу вимушено виступає не полілог і навіть не експансія західної культури і цінностей, а скоріше технологізм, «*operation*», нав'язаний непомірно зростаючою економізацією соціальних відносин, за

допомогою якого Захід намагається інтегрувати свої правила гри на інструментальному рівні. С. Хантінгтон слушно зауважував, що саме для посилення своїх панівних позицій «Захід намагається інтегрувати незахідні країни у глобальну економічну систему, в якій він домінує. За допомогою МВФ та інших міжнародних інститутів Захід підтримує свої економічні інтереси і змушує інші країни вести ту економічну політику, яку вважає прийнятною..., [отже], те, чим для Заходу є універсалізм, для всіх інших – імперіалізм» (Хантінгтон, 2007: 282), – доходить висновку вчений.

Можна лише додати, що «незахідний» світ у своєму протиставленні глобальному «універсалізму» проявляє дивовижну єдність як у протистоянні західним соціокультурним патернам та установкам, так і у виборі інструментів щодо цього. Зокрема, в соціальну систему транзитивних суспільств так і не вдалося впровадити ліберальні інститути демократії та верховенства права. Всі ці прояви розвинутого суспільства розбиваються о патерналізм традиціоналістських відносин, що історично склалися там самі собою.

Вищезазначене вказує на те, що головною проблемою людства в епоху Постмодерну стає не протистояння на релігійному, расовому, етнічному або національному ґрунті, але більш складне, глибоке і водночас надлокальне питання контролювання ментальних установок та моделей світосприйняття, що лише приймає радикальних форм націоналізму чи фундаменталізму. Зараз, як і раніше, актуальними є слова А. Грамші, сказані про те, що «людство не може довго перебувати у стані розколу. Людський рід тяжіє до внутрішньої та зовнішньої єдності, до такої системи мирного співіснування, яка б дозволила перестроїти увесь світ. Соціальний лад повинен бути таким, щоб він міг задовольняти людські потреби» (Грамші, 1957: 27). Та разом із тим, А. Грамші не говорить, що робити, якщо єдність світу розуміється людьми по-різному, а задоволення потреб однієї частини населення досягається за рахунок іншої. А отже, проблема взаєморозуміння за віссю «Захід-Незахід», з його традиційною діалектикою різночитання, в сучасному світі значно загострюється, накладаючись на соціально-економіко-політичні вісі «розвинені-нерозвинені», «багаті-бідні» та «домінування-підлеглість». Починаючи ж від 11 вересня 2001 року, вона набуває істотно нового сенсу.

У добу Модерну, відповідно до традиції християнського місіонерства, інтеграція західних, цілераціональних за формою, соціокультурних конструктів відбувалася за лінією Логосу, згідно з позицією, яка відповідає формулам: «*credo ut intelligam*» та «*intelligo ut credam*» («вірую, щоб розуміти» та «розумію, щоб вірити»), що сприяло їхньому поширенню й асиміляції в традиціоналістських суспільствах, принаймні на догматичному рівні, хоча й у дещо спотвореному вигляді. Щодо цього М. Бердяєв зазначав, що «руські [люди] мають виняткову здатність до засвоєння західних ідей і вчень і до їхньої своєрідної переробки. Але засвоєння... було в більшості випадків догматичним. Те, що на Заході

було науковою теорією, яка підлягає критиці, гіпотезою або у всякому разі істиною відносною, приватною, що не претендує на загальність, у російської інтелігенції перетворювалося на догматику, на щось на зразок релігійного одкровення. Руські [люди] все схильні сприймати тоталітарно, їм є чужий скептичний критицизм західних людей. Це... приводить до змішування і підміни, але це також... указує на цілісність руської душі» (Бердяев, 1990: 18). До цього додамо: всі спроби раціоналізувати яку приводять до розпаду її духовно-теологічної основи. Раціональне, яке не здатне прижитися на синкретичному полі колективістської свідомості, або розчиняється в його цілісному чуттєвому образі та втрачає своє панлогічне значення, набуваючи низки емоційних властивостей від самого початку йому не притаманних, або відторгається як чужорідне. Напевно, звідси в багатьох традиціоналістських суспільствах походить обопільне відчуження влади і народу. Влада, закон, порядок, інституції, держава проходять по лінії, що асоціюється зі штучним і неприродним, з утилітаризмом та пангерманізмом, а, насамперед, – із раціональною диференціацією, яка в умовах традиціоналістського патерналізму відносин набуває форми експансії, що руйнує цілісну картину світу. А отже, їй слід чинити опір.

Як справедливо зазначає Н. Луман, системна диференціація аж ніяк не є пов'язаною «з декомпозицією якогось «цілого» на «частини» – ні в понятійному сенсі (*divisio*), ні в сенсі реального поділу (*partitio*)... Скоріше, кожна приватна система відтворює систему, що її охоплює, до якої вона належить, за допомогою власного (специфічного для приватної системи) розрізнення системи і навколишнього світу... в самій собі до певної міри множить за допомогою все нових відмінностей між системами і оточуючими світами усередині системи. Процес диференціації... являє собою результат еволюції, яка може користуватися зручними можливостями, щоб здійснювати структурні зміни» (Луман, 2006: 10). На нашу думку, швидше за все, саме структурним змінам, які супроводжують процеси диференціації, опираються традиціоналісти. І це є ключовим моментом усіх їхніх парадоксальних трансформацій.

Отже, не зважаючи на невпинне зростання процесуалізації соціальних зв'язків під егідою міжнародних інституцій та інструменталізацію наддержавних колективних дій із розширеним використанням технологій соціального впливу, ціннісно-змістові компоненти раціональних західних установок і надалі втрачають для незахідного світу свою інтегративну здатність. Безумовно, для тих країн, що вже стали на шлях розвинутого суспільства, західні установки глобального капіталізму мають пряме дескриптивно-експлікативне значення. Але для незахідних країн, з їхньою добуржуазною системою відносин, ці установки перетворилися на абстрактні принципи дій нормативно-прескриптивного характеру. У результаті, глобальна політика набуває все специфічніших рис: «соціальна справедливість перетворюється на наддержавний перерозподіл,

питання громадянства стають проблемою соціального змісту, пошук універсалізму в контексті розмаїття форм обертається на глобальну кодифікацію людських та соціальних прав, а гарантії соціальних прав набувають вигляду соціальних програм» (Дікон, 1999: 42). Останні, з одного боку, інституціоналізуються на рівні продуктивних сил, набуваючи формального статусу легітимних компонентів глобального дискурсу, а з іншого, – призводять до ментального антагонізму та стійких резистентних проявів спротиву зовнішньому впливу незахідного світу, аж до ресентиментарного стану. Очевидно, що технологізм, привнесений у сучасний дискурс на іманентному рівні, повинен забезпечити самодостатній характер інструменталізму та стати засобом пристосування незахідних країн до глобалізованого середовища, що готує своєрідне поле для західно-аксіологічної адаптації. Але зовсім не очевидним є те, що слідом за західними технологіями світ опанує також і західні цінності. Адже, як справедливо зауважує А. Гусейнов, «якщо нові продуктивні сили універсально відсувають горизонт свідомості і поведінки людей, то панівні ціннісні установки багаторазово обмежують його» (Гусейнов, 2005: 48). Від себе додамо: гібридизуючи у традиціоналістських суспільствах сферу застосування нових продуктивних сил та критично обумовлюючи їхні результати.

Звісно, технологізація і процесуалізація глобальної системи відносин тісно пов'язані «з поширенням у суспільстві технокультури, що раціоналізує й механізує усі сфери життєдіяльності» (Бех, 2006: 118). Вона є адекватною існуючій системі капіталізму загалом та відповідає як проективності свідомості, так і відданості технократичній парадигмі західного світу: технологічному раціоналізму, принципам калькульованості й споживання. І все ж таки, нам видається помилково перебільшувати роль технологізму в моделі соціальних відносин, яка позиціонується в сучасному світі як глобальна. Нівелювання духовної сфери у відносинах між раціональним Заходом та світом стихій діонісійських культур, які на ментальному рівні протистоять раціональному, завжди було нездоланною перешкодою для інтеграційних процесів. І в глобалізованому світі, як ніколи раніше, ментальна сфера стає тим стійким об'єктивним фактором, яким не можна нехтувати у глобальному дискурсі. Тому, попри глобальну конвергенцію економічних і політичних інститутів, про яку говорив Ф. Фукуяма, ми водночас не поділяємо його думки про те, що «сьогодні практично всі розвинені суспільства або вже мають ліберально-демократичні інститути, або намагаються їх заснувати, а в господарському плані багато хто розвертається до ринку й орієнтується на участь у глобальному капіталістичному поділі праці» (Фукуяма, 2004: 14). Що правда, і сам учений із часом дещо змінив ці свої погляди.

Слід зазначити, що в останні десятиліття гіпертрофування економічних відносин у світовому гуманітарному дискурсі стало вже традиційним. В цьому Ф. Фукуяма має послідовників. Багатьом здавалося, та й нині здається, що кризь призму

технологізму економічної теорії можна пояснити всі соціальні та культурні процеси, знайти точки дотику в суспільствах, які перебувають на різних стадіях розвитку, подолати соціокультурні та ментальні розбіжності. Більше того, конвергенцію на економічному ґрунті свого часу розглядали як гуманітарний фактор, який покликаний модернізувати соціальні системи розвинених країн, а тих, що відстають, вивести на новий виток розвитку.

Значимо, що історії відомі приклади, коли традиціоналістські суспільства, прагнучи мімізису, використовували західні ідеї та технології з метою соціального розвитку, але найчастіше це приводило до поверхових, формальних трансформацій, які, насамперед, у парадоксальний спосіб унеможлилювали їхню структурну перебудову. В цьому зв'язку С. Хантінгтон зазначав, що «незахідні цивілізації намагаються стати сучасними, при цьому не стаючи західними. Нині тільки Японії вдалася ця спроба» (Хантінгтон, 1994: 41). Дійсно, з японським традиціоналізмом усе виглядає не так однозначно. Достатньо згадати про майже сцієнтичну спрямованість буддизму, який вони самі називають «наукою про свідомість». Разом з тим, у більшості традиціоналістських суспільств трансформації все ж таки не є глибинними, покликання яких – залишити систему суспільних відносин незмінною. До того ж, сам термін «японський капіталізм», до речі, як і «російський», або «китайський», указує на його специфічні особливості та підкреслює, насамперед, своєрідність економічних відносин у суспільствах, де відсутні буржуазні відносини, інститут права у ліберально-індивідуалістичному розумінні, недоторканність приватного життя і власності, де не сформоване громадянське суспільство.

Стосовно зазначеного вище Дж. Кін у роботі «Громадянське суспільство. Старі образи, нове бачення» зазначав, що в Японії, не зважаючи на економічне піднесення, залишалися надзвичайно потужними домодерні почуття, на зразок комуналізму, патріархату в родинному житті та особистої покірності індивідів владі. Тому чимало японських мислителів намагаються підвести ідеологічну основу під специфічне явище «японського капіталізму» та обґрунтувати цей унікальний феномен існування капіталізму, зважаючи на повну відсутність його атрибутів у системі суспільних відносин.

Японські дослідники вважають, що в країні з «азійськими цінностями», з їхньою традицією переваги спільноти над особистістю та превалюванням «прав Держави» над особистими правами, «капіталізм» постає без громадянського суспільства. При цьому «сама слабкість громадянського суспільства, в сенсі всеохопних соціальних мереж, що наділяють особистість сильним почуттям індивідуальності, дала змогу японському капіталізму розвиватися з винятковою швидкістю, без помітного соціального опору» (Кін, 2000: 22). Дійсно, властивій японській культурі патерналізм посприяв впровадженню на інструментальному рівні капіталістичних стандартів у національну соціальну систему, а «слухняність» населення не дала можливість перевести все це у

формальну площину. М. Тетчер у роботі «Мистецтво управління державою. Стратегії для світу, що змінюється» зазначала: «Японці, які вирішили перетворити свою країну на економічну наддержаву, працювали не на себе і свої сім'ї, як це зазвичай відбувається на Заході, а безпосередньо на Японію – або на «Японію Інкорпорейтед»» (Тетчер, 2003: 158), що, на нашу думку, влучно характеризує японський «капіталізм».

Японські мислителі й досі прагнуть пояснити капіталізм і його атрибути з позицій патерналізму та традиціоналізму, що свідчить про непорушність традиції у незахідному таборі, які є безсилим змінити навіть високий рівень розвитку продуктивних сил та економічних відносин. П. Козловски у роботі «Етика капіталізму» визначав такі структурні ознаки західного капіталізму: «Це приватна власність (також щодо засобів виробництва), максимізація доходу і користі як мети господарювання та координація господарської діяльності через ринки і систему цін. Усі ці три структурні ознаки зустрічаються у всіх суспільствах, як традиційних, так і сучасних, але в капіталістичних суспільствах вони мають особливий прояв» (Козловски, 1996: 18). На наше переконання, в традиціоналістських суспільствах навіть гіпертрофований рівень розвитку засобів виробництва при одночасній максимізації доходу і користі, за умов недорозвинутого інституту приватної власності не спричинює виникнення капіталістичних відносин. Ми стверджуємо, що лібералізація ринкових відносин, як власне й викликаний нею економічний розвиток, є лише епіфеноменами політико-правової лібералізації, а отже без них повноцінні капіталістичні відносини є неможливими.

Ця думка корелює з висловлюванням П. Козловски про те, що «в сучасну епоху і особливо за чистого капіталізму в ринкових, розподільних та взаємовстановлених відносинах, відносна перевага зсувається на користь ринку, у той час як у традиційних суспільствах переважають відносини взаємності, що визначаються соціальними і культурними цінностями... [Адже] моделі обміну в традиційних суспільствах залежать від ступеня споріднення, так що ринкові принципи застосовуються лише в міжплеменній торгівлі, тобто в торгівлі з неодноплеменниками, тоді як культурні нашарування і соціальне нормування господарських актів обміну зосереджуються в міру концентрації ступенів споріднення» (Козловски, 1996: 19). Наведене свідчить, що неформальні відносини взаємності в традиціоналістських суспільствах залишаються більш дієвими, ніж розподілені та раціонально встановлені контрактні відносини ринкового суспільства. Це неминуче приводить до перегляду ідей ринку крізь призму пануючої там системи відносин.

П. Розанвалон у роботі «Утопічний капіталізм. Історія ідеї ринку» зазначає, що поряд із класичним розумінням капіталізму, представленим, у першу чергу, теоретичними наробками А. Сміта, завжди існували ідеологічні доктрини, які використовували ідею ринкового суспільства як продовження чи доповнення моральної філософії та, зокрема, – концепції «природного стану». Так фізіократи (що буквально означає «влада природи»), які

виглядають, на першій погляд, поборниками невтручання, ведуть, насправді, «до примусового й обов'язкового лібералізму, в якому немає нічого природного» (Розанвалон, 2006: 87). Вони й справді можуть видаватися одночасно й лібералами, й прихильниками планової економіки, хоча, «насправді, те, що захищають фізіократи, це – і *регульований ринок*, і вільна конкуренція, «яка узгоджує всі інтереси» (Ле Трон) у рамках деспотизму Порядку. Їхня думка видається, з багатьох точок зору, своєрідним синтезом традиційної політичної арифметики і нової економічної науки... [Отже] Лібералізм фізіократів не можна вважати тільки парадоксальним. Правильніше було б говорити з їхнього приводу про *пересадку ліберальних ідей на традиційний ґрунт політичної арифметики* (курсив наш О. С.)» (Розанвалон, 2006: 88). Це також означає, що західна модель глобального капіталізму у ході її імплементації суспільствами незахідного типу неодмінно зазнає гібридизації, трансформуючись у бік регульованого ринку, що відповідає їхній ієрархічній системі патерналістських відносин. У свою чергу, це спричинює всередині традиціоналістських суспільств низку адаптивних трансформацій, перетворюючи їх у транзитивні суспільства наздоганяючої модернізації, разом із тим, унеможлиблюючи структурну перебудову даних суспільств на ліберальних засадах.

Щоб якнайкоректніше описати явище трансформаційних змін традиціоналістських суспільств, іманентно орієнтованих на незмінність їхньої структури, в даному дослідженні ми використаємо термін «інкрементальні соціальні трансформації», запозичивши його з інкременталістського підходу прийняття рішень Ч. Ліндблума» (Дегтярев, 2004: 94). Його інкременталістська модель описує маргінальні трансформації, де зміни детермінуються соціальним оточенням. Трансформаційні зміни транзитивних суспільств відбуваються за тих самих умов. Уся їхня активність, система відносин та суспільного виробництва спрямовані на збереження, а не ґенезу. Тому вони віддають перевагу інкрементальним соціальним трансформаціям, що вважаються меншим злом, аніж еволюціонізм у західному, проєктивному значенні, який є нищівним для їхньої традиціоналістської системи відносин.

Ці трансформації для транзитивних суспільств не минають безслідно. При тому, що в ході інкрементальних соціальних трансформацій система їхніх суспільних відносин кардинально не змінюється, вона ускладнюється, втрачаючи свою природність, спільність, переривається органічний зв'язок і творчий розвиток. А коли «творчі сили вичерпані і всі їхні обмежені можливості реалізовані, відповідна культура і суспільство або стає мертвою й нетворчою, або змінюється в нову форму [культури], яка відкриває нові творчі можливості й цінності <...> культури і суспільства, які не змінили форму <...> стали інертними, мертвими, непродуктивними. Немезида таких культур – стерильність, непродуктивність, животіння» (Сорокин, 1992: 433). На нашу думку, глибинні соціокультурні зміни в

суспільствах відбуваються лише за умови виникнення відповідної системи суспільних відносин, яка, в свою чергу, визначає форму суспільної свідомості.

В транзитивних суспільствах ліберальна форма суспільних відносин не формалізувалася, а з втратою ними духовної цілісності, їхня культура також припиняє свій розвиток. Разом із тим, у ході інкрементальних соціальних трансформацій вони втрачають органічну структуру, ієрархію та статус елементів, що в умовах відсутності якісних змін приводить такі суспільства до стану переходу й соціальної девіантності. Зростаюча деструктивність політичних інститутів в цих суспільствах приводить до нівелювання їхньої легітимності, що загрожує, як зазначав С. Берман, використанням структури громадянського суспільства в недемократичних цілях (Berman, 1997: 420). Із цього випливає, що поки не виникнуть відповідні суспільні відносини, глибинні реформи, зокрема, ліберального типу, є принципово неможливими. Відсутність відповідної соціокультурної традиції та історичної пам'яті, а головне, – сталої суспільної практики відтворення подібних відносин, не дає змоги транзитивним суспільствам просуватися далі формальної лібералізації, яка відбувається у неприродний спосіб, згори до низу, що приводить до дивергентних процесів на зразок вестернізації. Система їхніх суспільних відносин набуває деструктивної невідповідності форми та змісту. Звідси виникає інконгруентна поведінка, маргіналізація духовної сфери та прояви девіантності, адже традиціоналістські патерни вже втрачені, а інші, ліберальні, ще не набуті.

Як справедливо зазначає С. Ушакін, «коли фінальна мета перехідного обряду стає неясною, лімінальна фаза замість позначення початку нового етапу символічної продукції починає активно паразитично експлуатувати символічний словник попередньої фази, перетворюючи її на «перехідний об'єкт». У результаті замість процесу переходу з однієї стадії в іншу ми можемо отримати процес інституціоналізації перехідності. Відповідно, це може означати, що ритуали, покликані маркувати перехідність, стають самодостатнім процесом, який не має стосунку до жодного переходу» (Oushakine, 2000: 1009).

Отже, транзитивні суспільства, рятуючись від глибинних перетворень за допомогою інкрементальних соціальних трансформацій, тим самим прирікають себе на безперервний стан лімінальності, який перетворюється на певний тип їхнього стаціонарного стану. І той розвиток продуктивних сил, що відбувається у транзитивних суспільствах традиціоналістського типу, за умови, що він не веде до лібералізації цих суспільств у правовій та політичній сферах, та, зокрема, формування в них громадянського суспільства, загрожує глобалізованому світу конфліктом, який стає тим реальніше, чим більші ресурси накопичує незахідний табір, використовуючи західні технології та економічні відносини в рамках системи глобального капіталізму.

Обговорення

Проблематика співвідношення «традиції» і «модерну» завжди супроводжувала транзитивні суспільства на шляху до їхнього розвитку. Динаміка соціокультурних перетворень нерозривно пов'язана з певною формою перехідності, яка уособлює собою як процес історичного розвитку, з його фазами і етапами, так й відповідний транзитивний стан, що виникає у ході зміни соціального об'єкта.

Слід зазначити, що процеси модернізації в транзитивних суспільствах у багатьох випадках супроводжуються деструктивними проявами у економічній та регресивними у соціальній сферах. Цілком очевидно, що в процесі модернізації, формально набуваючи сучасних рис, транзитивні суспільства в більшості своєї іманентно залишаються традиціоналістськими. Це вказує на те, що модерністські цінності західної цивілізації не сприймаються на ментальному рівні населенням транзитивних суспільств, що тягне за собою не відтворюваність західних соціокультурних конструктів на практиці та, як результат, – катастрофічну невідповідність форми соціальних інститутів змісту суспільних відносин.

Проблемам соціального реформування транзитивних суспільств присвячено наукові розробки багатьох вчених, з яких можна виокремити: Г. Алмонда, С. Вербу, В. Гельмана, Р. Інглехардта, Х. Лінца, С. Ліпсета, Дж. Стігліца. Дослідники вказують на наявність стійкої кореляції між існуючими соціальними умовами в суспільстві та засвоєнням ним передових соціокультурних норм і цінностей. Так Р. Інглехардт та К. Вельцель у роботі «Модернізація, культурні зміни і демократія: Послідовність людського розвитку» стверджують, що незважаючи на глобалізацію, світ не стає однаковим, а вплив культурних традицій нікуди не зникає. Існуючі тенденції високого рівня суспільного розвитку поки що обмежуються постіндустріальними суспільствами. Натомість в більшості країн, що розвиваються, зокрема, в багатьох пострадянських державах, тенденції до підвищення рівня особистої незалежності та розширення свободи є дуже слабкими, а «переважаючи в цих суспільствах ціннісні системи як і раніше сильно обмежують можливості для самовираження» (Инглехардт, Вельцель, 2011: 14), що не аби як заважає утворенню індивідуалістських установок.

У своєму дослідженні, присвяченому проблематиці перехідних процесів у посткомуністичних країнах, П. Штомпка зазначав, що організаційний каркас демократичних інститутів в посттоталітарних суспільствах утворюється достатньо швидко, але для успішного його функціонування потрібні воля, здатність і компетентність акторів – носіїв відповідної культури. Адже не може бути демократії без демократично налаштованих громадян, капіталістичних відносин без активних і підприємливих людей, не буває відкритого обміну думками без зацікавлення учасників дискурсу. «Ці чесноти – відображення домінуючої культури; засвоєне індивідами втілення культурних вимог. Отже, культурні зміни і, як наслідок, зміна менталітету, життєвих позицій і

мотивацій соціальних акторів – необхідна частина реформи інститутів» (Штомпка, 2001: 4). Але проблема реформування пов'язана з інертністю культурної сфери, яка не встигає за інституціональними змінами зумовленими глобалізацією. Наслідовані моделі мислення в транзитивних суспільствах продовжують діяти й після того, як трансформувалася їхній інституціонально-організаційний уклад, що спричинює утворення гібридних моделей соціокультурних конструктів і деструктивних форм суспільних практик.

Водночас, перешкодою на шляху до розвитку транзитивних країн виступають не тільки ментальні установки населення, що базуються на страху перед змінами та пієтеті до традиційного способу життя. Як зазначає Дж. Стігліц, «країни, що розвиваються, [й справді] не завжди роблять все можливе для просування власного добробуту. Але я переконався, що передові індустріальні країни, через міжнародні організації, такі як Міжнародний валютний фонд (МВФ), Світова організація торгівлі (СОТ) і Світовий банк не тільки не робили всього, що могли, аби допомогти цим країнам, але іноді ускладнювали їхнє життя. Програми МВФ явно погіршили кризу в Східній Азії, і «шокова терапія», яку вони застосували до колишнього Радянського Союзу та його супутників, відіграла важливу роль у невдачах їхнього переходу... [У зв'язку з чим] Моє дослідження не лише ставить під сумнів обґрунтованість загальних тверджень про ефективність ринку, але й про деякі фундаментальні переконання, що лежать в основі глобалізації, наприклад, про те, що вільна торгівля обов'язково підвищує добробут» (Stiglitz, 2006: IX).

Наведене з усією очевидністю вказує на те, що в найближчі роки у світі не виникне універсальної культури, чи то глобальної цивілізації. Невдалий ризомний проект «глобального» або «єдиного людства», що «складається з мозаїчного розмаїття індивідуальних і соціальних практик» (Клешня, 2016), невпинно наближається до свого завершення. Тепер, застосовуючи термін «глобальне суспільство», ми вже не маємо на увазі громадян усього світу, об'єднаних ідеєю прогресу, базовими цінностями, універсальними правами і свободами, розумінням загального майбутнього планетарної цивілізації, а, здебільшого, – лише сукупність мешканців планети Земля, у всій їхній різноманітній роз'єднаності.

Розвинутий техногенний та високодиференційований світ парадоксальним образом колапсує. У сучасний період відбувається схлопування усіх соціальних модерних програм, а людство швидко скочується до архаїзованих форм суспільних відносин (Орденів, 2018). Е. Морен вбачає проблему в тому, що для побудови глобального суспільства була обрана політика створення планетарної імперської гегемонії, а не конфедерації цивілізацій. Сама ж ідея глобального «розвитку» включала в себе лише техніко-економічну складову, що кількісно вимірюється індикаторами росту і доходу, та зовсім не містить гуманістичного аспекту. «Так званий прогрес, задуманий тільки в кількісних термінах, ігнорує... той факт, що техніко-економічне зростання виробляє духовну відсталість: гіпер-спеціалізація, розділення в буд-яких сферах,

гіпер-індивідуалізм, логіка прибутку завдають шкоди солідарності» (Морен, 2011: 51). Це означає, що треба повертатися до політики людства, інтернаціоналізації і солідаризації мешканців всієї планети, але це також означає, що існує потреба й у поверненні гуманітарним наукам належного їм статусу. В умовах перманентної планетарної соціокультурної кризи, роль гуманітарних наук суттєво зростає, адже багато в чому, саме підлеглий статус гуманітарного знання, яке останнім часом лише обслуговувало техногенну еліту в розвинутих країнах та олігархат у транзитивних, спричинив теперішній кризовий стан.

Висновки

Як показало проведене дослідження, глобалізація являє собою проект інтегрованого процесу консолідації людства, гомогенізації світу та формування глобальної свідомості. Інтегративний аспект у цьому проекті глобалізації є ключовим, а інструментом реалізації виступає модель глобального капіталізму. Водночас, західна модель глобального капіталізму, у ході її імплементації суспільствами незахідного типу, неодмінно зазнає гібридизації, трансформуючись у бік регульованого ринку, що відповідає притаманній там ієрархічній системі патерналістських відносин. У свою чергу, це спричинює всередині традиціоналістських суспільств низку адаптивних трансформацій, перетворюючи їх у транзитивні суспільства «наздоганяючої» модернізації, разом із тим, унеможлиблюючи структурну перебудову даних суспільств на ліберальних засадах, інституціоналізуючи тим самим перехідність як лімінальну фазу, яка стає певним типом їхнього стаціонарного стану.

Список літератури

1. Бауман З. Етика постмодерну / З. Бауман; [пер. з англ. Р. Зимовець, О. Юдін, Д. Король]. – К.: Port-Royal, 2006. – 329 с.
2. Бауман З. У пошуках центру, що тримає / З. Бауман // Глобальні модерності; [пер. з англ. Т. Цимбала]; за ред. М. Фезерстоуна, С. Леша, Р. Робертсона. – К.: Ніка-Центр, 2008. – С. 201-220. (Серія «Зміна парадигми»; Випуск 12).
3. Бек У. Космополітичне мировоззрення / У. Бек. – М.: Центр досліджень постіндустріального общества, 2008. – 336 с.
4. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н. А. Бердяев: Репринтное воспроизведение издания YMCA-PRESS, 1955 г. – М.: Наука, 1990. – 224 с.
5. Берлин И. Философия свободы. Европа / И. Берлин; пред. А. Эткінда. – М.: Новое литературное обозрение, 2001. – 448 с.
6. Бех В. П. Технократизм у дискурсі проблем вищої школи: Монографія / В. П. Бех, І. В. Малик; за ред. В. П. Беха. – К.: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2009. – 263 с.
7. Водак Р. Политика страха. Что значит дискурс правых популистов? / Р. Водак; пер с англ.. – Х.: изд. «Гуманитарный центр», 2018. – 404 с.
8. Гелд Д. Глобальні трансформації. Політика, економіка, культура / Д. Гелд, Е. МакГрю, Д. Голдблатт, Дж. Перратон; [пер. з англ.]: передне слово Ю. Павленка. – К.: Фенікс, 2003. – 584 с.
9. Геллнер Э. Условия свободы. Гражданское общество и его исторические соперники / Э. Геллнер; [пер. М. Б. Гнедовского]. – М.: Московская школа политических исследований, 2004. – 240 с.
10. Грамши А. Фабрично-заводские советы и государство рабочего класса / А. Грамши. // Ордине ново. Избранные произведения в 3-х томах; [пер с ит. В. Г. Антонова и К. Г. Холодковского]. – Т. 1. – М.: Изд. иностранной литературы, 1957. – С. 19-243.

11. Гусейнов А. А. Как возможен диалог культур? / А. А. Гусейнов // Диалог цивилизаций. Повзвстка дня. – М.: ИФРАН, 2005. – 145 с.
12. Дегтярев А. А. Принятие политических решений: Учебное пособие / А. А. Дегтярев. – М.: КДУ, 2004. – 416 с.
13. Дікон Б. Глобальна соціальна політика: Міжнар. орг. й майбутнє соц. добробуту / Б. Дікон, М. Халс, П. Стабс; [пер. з англ. А. Олійник та інші]. – К.: Основи, 1999. – 343 с.
14. Инглхарт Р. Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития / Р. Инглхарт, К. Вельцель. – М.: Новое издательство, 2011. – 464 с. – (Библиотека Фонда «Либеральная миссия»).
15. Кін Дж. Громадянське суспільство. Старі образи, нове бачення / Дж. Кін; [пер. з англ. О. Гриценко]. – К.: К.І.С., 2000. – 192 с.
16. Клешня Г. М. Соціальна утопія як сценарій майбутнього в епоху Модерну / Г. М. Клешня // Вісник Національного авіаційного університету. Сер.: Філософія. Культурологія: Збірник наукових праць. – Вип. 2 (24). – К.: НАУ, 2016. – С. 43-47.
17. Козловски П. Этика капитализма (с комментарием Дж. Бьюкенена); Эволюция и общество: Критика социобиологии / П. Козловски. – СПб.: Экономическая школа, 1996. – 158 с. (Этическая экономика: Исследования по этике, культуре и философии хозяйства; Вып. 1).
18. Луман Н. Дифференциация / Н. Луман; [пер. с нем. Б. Скуратов]. – М.: Издательство «Логос», 2006. – 320 с.
19. Морен Э. К пропасти? / Э. Морен. – СПб.: Алтейя, 2011. – 136 с.
20. Нейсбит Д. Мегатренды / Д. Нейсбит; [пер. с англ. М. Б. Левина]. – М.: ООО «Издательство АСТ»; ЗАО НПП «Ермак», 2003. – 380 [4] с.
21. Орденос С. С. Архаїзація глобалізованого соціуму в інформаційну добу / С. С. Орденос // Вісник Національного авіаційного університету. Сер.: Філософія. Культурологія: Збірник наукових праць. – Вип. 2 (28). – К.: НАУ, 2018. – С. 54-64.
22. Орденос С. С. Право і неправу в детермінанті суспільних відносин / С. С. Орденос // Вісник Національного авіаційного університету. Сер.: Філософія. Культурологія: Збірник наукових праць. – Вип. 1 (27). – К.: НАУ, 2018. – С. 67-76.
23. Розанвалон П. Утопічний капіталізм. Істрія ідеї ринку / П. Розанвалон; [пер. з фр. Е. Марічева]. – К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2006. – 246 с.
24. Саїд Е. Орієнталізм / Е. Саїд; [пер. з англ. В. Шовкун]. – К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001. – 511 с.
25. Скиба І. П. Україна и протестантизм: этика, экономика, развитие (к 500-летию Реформации) / И. П. Скиба // Вісник Національного авіаційного університету. Сер.: Філософія. Культурологія: Збірник наукових праць. – Вип. 2 (26). – К.: НАУ, 2017. – С. 100-104.
26. Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество / П. А. Сорокин; общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Согомонов. – М.: Политиздат, 1992. – 543 с.
27. Тойнбі А. Дослідження історії / А. Тойнбі; [пер. з англ. В. Шовкуна]. – Том 1. – К.: Основи, 1995. – 614 с.
28. Тэтчер М. Искусство управления государством. Стратегии для меняющегося мира / М. Тэтчер; [пер. с англ.]. – М.: Альпина Паблишер, 2003. – 504 с.
29. Федотова В. Г. Модернизация и традиция / В. Г. Федотова // Знання. Розуміння. Уміння: Культура и общество. – № 2. – 2014. – С. 80-91.
30. Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию / Ф. Фукуяма; [пер. с англ.]. – М.: ООО «Издательство АСТ»; ЗАО НПП «Ермак», 2004. – 730, [6] с. – (Philosophy).
31. Хабермас Ю. Рационализация права и диагноз современности / Ю. Хабермас // Социологическое обозрение. – Т. 10. – № 3. – 2011. – С. 131-154.
32. Хайек, Фридрих Аугуст фон. Право, законодательство и свобода: Современное понимание либеральных принципов справедливости и политики / Фридрих Аугуст фон Хайек; [пер. с англ. Б. Пинскера и А. Кустарева]; под ред. А. Куряева. – М.: ИРИСЭН, 2006. – 644 с.
33. Хантингтон С. Грядущее столкновение цивилизаций? / С. Хантингтон // США : экономика, политика, идеология. – № 3. – 1994. – С. 39-41.

34. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон; [пер. с англ. Т. Велимеева]. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2007. – 571, [5] с.
35. Чичнева Е. А. Актуальные проблемы современного права, или новое правовое мышление (Взгляд философа) / Е. А. Чичнева // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – № 2. – 2001. – С. 85-110.
36. Штомпка П. Культурная травма в посткоммунистическом обществе / П. Штомпка // Социологические исследования. – 2001. – № 2. – С. 3-12.
37. Archer M. Sociology for one world: Unity end diversity / M. Archer // International Sociology. – 1991. – Vol. 6. – №2. – P. 131-147.
38. Berman S. Civil Society and the Collapse of the Weimar Republic / S. Berman // World Politics. – 1997. – Vol. 49. – P. 401-429.
39. Oushakine S. In the State of Post-Soviet Aphasia: Symbolic Development in Contemporary Russia [Electronic resource] / S. Oushakine // Europe-Asia Studies. – 2000. – Vol. 52. – № 6. – P. 991-1016. – Mode of access: https://www.researchgate.net/publication/233033665_In_the_State_of_Post-Soviet_Aphasia_Symbolic_Development_in_Contemporary_Russia. – Title from the screen.
40. Robertson R. Globalization: Social Theory and Global Culture / Roland Robertson. – London: Sage Publications Ltd., 1992. – 224 p.
41. Stiglitz J. Making globalization work / J. Stiglitz. – W. W. Norton & Company. – New York, London, 2006. – 358 p.
- ### References
- Bauman, Z. 2006. *Etika postmodernu* [Postmodern Ethics]. Kiev: Port-Royal.
 - Bauman, Z. 2008. *U poshukah tsestru, scho trimae* [Seeking Safety in an Insecure World]. Kiev: NIKA-Tsentr.
 - Bek, U. 2008. *Kosmopoliticheskoe mirovozzrenie* [Cosmopolitanism]. Moscow: Tsentr issledovaniy postindustrialnogo obschestva.
 - Berdyayev, N. 1990. *Istoki i smysl russkogo kommunizma* [The Origins and Meaning of Russian Communism]. Moscow: Nauka.
 - Berlin, I. 2001. *Filosofiya svobodyi. Evropa* [Philosophy of Freedom. Europe]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
 - Bekh, V. 2009. *Tekhnokratizm u dyskursi problem vyshchoi shkoly* [Technocratism in the Discourse of the Problems of the High School: Monograph]. Kiev: Vyd-vo NPU imeni M. P. Drahomanova.
 - Vodak, R. 2018. *Politika straha. Chto znachit diskurs pravyyih populistov?* [What does the Discourse of Right-Wing Populists Mean?]. Kharkov: «Gumanitarnyy tsentr».
 - Held, D., MakHriu, E., Holdblatt, D., Perraton, Dzh. 2003. *Hlobalni transformatsii. Politika, ekonomika, kultura* [Global Transformations. Politics, Economy, Culture]. Kiev: Feniks.
 - Gellner, E. 2004. *Usloviya svobodyi. Grazhdanskoe obschestvo i ego istoricheskie soperniki* [Conditions of Liberty: civil society and its rivals]. Moscow: Moskovskaya shkola politicheskikh issledovaniy.
 - Gramshi, A. 1957. *Fabrichno-zavodskie soveti i gosudarstvo rabochego klassa T. 1.* [Factory Councils and the State of the Working Class]. Moscow: Izd. inostrannoy literatury.
 - Guseynov, A. 2005. *Kak vozmozhen dialog kultur?* [How is the Dialogue of Cultures Possible?]. Moscow: IFRAN.
 - Degtyarev, A. 2004. *Prinyatie politicheskikh resheniy: Uchebnoe posobie* [Political Decision Making: Study Guide]. Moscow: KDU.
 - Dikon, B. 1999. *Hlobalna sotsialna polityka: Mizhnar. orh. y maibutnie sots. dobrobutu* [Global Social Policy: International Organizations and the Future of Social Welfare]. Kiev: Osnovy.
 - Inglhart, R. 2011. *Modernizatsiya, kulturnye izmeneniya i demokratiya: Posledovatelnost chelovecheskogo razvitiya* [Modernization, Cultural Change, and Democracy: The Human Development Sequence]. Moscow: Novoe izdatelstvo.
 - Kin, Dzh. 2000. *Hromadianske suspilstvo. Stari obrazy, nove bachennia* [Civil Society: Old Images, New Visions]. Kiev: K.I.S.
 - Kozlovski, P. 1996. *Etika kapitalizma; Evolyutsiya i obschestvo: Kritika sotsiobiologii* [Ethics of Capitalism and Critique of Sociobiology: Two Essays with a Comment by James M. Buchanan (Ethical Economy)]. SPb.: Ekonomicheskaya shkola.
 - Kleshnia, H. 2016. "Sotsialna utopiia yak stsenarii maibutnoho v epokhu Modernu" [Social Utopia as a Scenario of the Future in the Modern Era]. *Visnyk Natsionalnoho aviaitsiinoho universytetu. Ser.: Filosofiia. Kulturolohiia*, 2: 43-47.
 - Luman, N. 2006. *Differentsiatsiya* [Differentiation]. Moscow: Izdatelstvo «Logos».
 - Moren, E. 2011. *K propasti?* [To the abyss?]. SPb.: Alteya.
 - Neysbit, D. 2003. *Megatrendyi* [Megatrends]. Moscow: OOO «Izdatelstvo ACT»; ZAO NPP «Ermak».
 - Ordenov, S. 2018. "Arkhazatsiia hlobalizovanoho sotsiumu v informatsiinu dobu" [Archaization of a globalized society in the information era]. *Visnyk Natsionalnoho aviaitsiinoho universytetu. Ser.: Filosofiia. Kulturolohiia*, 2: 54-64.
 - Ordenov, S. 2018. "Pravo i nepravo v determinanti suspilnykh vidnosyn" [Law and non-law in the determination of social relations]. *Visnyk Natsionalnoho aviaitsiinoho universytetu. Ser.: Filosofiia. Kulturolohiia*, 1: 67-76.
 - Rozanvalon, P. 2006. *Utopichnyi kapitalizm. Istriia idei rynku* [Utopian capitalism. The History of the Idea of Market]. Kiev: Vyd. dim «Kyievo-Mohylianska akademiia».
 - Said, Ye. 2001. *Orientalizm* [Orientalism]. Kiev: Vydavnytstvo Solomii Pavlychko «Osnovy».
 - Skyba, Y. 2017. "Ukrayna y protestantyzm: etyka, ekonomyka, razvytye (k 500-letiu Reformatsyy)" [Ukraine and Protestantism: ethics, economics, development (to the 500th anniversary of the Reformation)]. *Visnyk Natsionalnoho aviaitsiinoho universytetu. Ser.: Filosofiia. Kulturolohiia*, 2: 100-104.
 - Sorokyn, P. 1992. *Chelovek. Tsyvylyzatsiya. Obschestvo* [Person. Civilization. Society]. Moscow: Polytyzdat.
 - Toinbi, A. 1995. *Doslidzhennia istorii. Tom 1.* [Study of History]. Kiev: Osnovy.
 - Tetcher, M. 2003. *Iskusstvo upravleniya gosudarstvom. Strategii dlya menyayuschegosya mira* [Statecraft: Strategies for a Changing World]. Moscow: Alpina Publisher.
 - Fedotova, V. 2014. *Modernizatsiya i traditsiya* [Modernization and tradition]. *Znaniya. Ponimaniya. Umeniya: Kultura i obschestvo*, 2: 80-91.
 - Fukuyama, F. 2004. *Doverie: sotsialnye dobrodeteli i put k protsvetaniyu* [Trust: The Social Virtues and The Creation of Prosperity]. Moscow: OOO «Izdatelstvo ACT»; ZAO NPP «Ermak».
 - Habermas, Yu. 2011. "Ratsionalizatsiya prava i diagnoz sovremenosti" [Rationalization of Law and the Diagnosis of Modernity]. *Sotsiologicheskoe obozrenie*, 3: 131-154.
 - Hayek, Fridrih August fon. 2006. *Pravo, zakonodatelstvo i svoboda: Sovremennoe ponimanie liberalnykh printsipov spravedlivosti i politiki* [Law, Legislation and Freedom: A Modern Understanding of the Liberal Principles of Justice and Politics]. Moscow: IRISSEN.
 - Hantington, S. 1994. "Gryadushee stolknovenie tsivilizatsiy?" [The Coming Clash of Civilizations?]. *SSHА: ekonomika, politika, ideologiya*, 3: 39-41.
 - Hantington, S. 2007. *Stolknovenie tsivilizatsiy* [The Clash of Civilizations]. Moscow: AST: AST MOSKVA.
 - Chichneva, E. "Aktualnyie problemyi sovremennogo prava, ili novoe pravovoe myshlenie (Vzglyad filosofa)" [Actual Problems of Modern Law, or New Legal Thinking (View of the philosopher)]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7. Filosofiya*, 2: 85-110.
 - Shtompka, P. 2001. "Kulturnaya travma v postkommunisticheskom obschestve" [Cultural Injury in a Postcommunist Society]. *Sotsiologicheskie issledovaniya*, 2: 3-12.
 - Archer, M. 1991. "Sociology for one world: Unity end diversity". *International Sociology*, 2: 131-147.
 - Berman, S. 1997. "Civil Society and the Collapse of the Weimar Republic". *World Politics*, 49: 401-429.
 - Oushakine, S. 2000. In the State of Post-Soviet Aphasia: Symbolic Development in Contemporary Russia [Electronic resource]. *Europe-Asia Studies*, 52: 991-1016.
 - Robertson, R. 1992. *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: Sage Publications.
 - Stiglitz, J. 2006. *Making globalization work*. New York, London: W. W. Norton & Company.

С. С. Орденів
СОЦИАЛЬНАЯ ЛИМИНАЛЬНОСТЬ КАК СТАЦИОНАРНОЕ СОСТОЯНИЕ ТРАНЗИТИВНЫХ ОБЩЕСТВ
ГЛОБАЛИЗИРОВАННОГО МИРА

В статье с позиции структурно-функционального и социокультурного методологических подходов, принципа интерсубъективности в контексте соотнесенности линейной и нелинейной логики, раскрываются причины установления социальной лиминальности как стационарного состояния транзитивных обществ глобализованного мира. Обосновывается тезис, что в условиях всеобщей гиперэкономизации отношений главным инструментом интеграции выступает модель глобального капитализма. Учитывая, что человеческий социум всегда был совокупностью социальных образований с разным уровнем развития общественных отношений, а современный глобальный мир является поликультурным конгломератом, взаимодействие в нем происходит в двух направлениях: коммуникативном – между развитыми капиталистическими странами, и экспансивном – страны «третьего мира». В этих условиях транзитивные общества вынуждены адаптироваться к глобальной модели капиталистических отношений посредством инкрементальных социальных трансформаций. В свою очередь, эти неглубокие трансформации вызывают в обществах-адаптах дивергентные изменения, исключая их социальное развитие и структурную перестройку, институционализируя тем самым переходность как лиминальную фазу, становящуюся определенным типом их стационарного состояния.

Ключевые слова: социальная лиминальность; переходное состояние; транзитивные общества; модель глобального капитализма; глобализация, догоняющая модернизация; инкрементальные социальные трансформации.

S. Ordenov

SOCIAL LIMINALITY AS THE STATIONARY STATE OF TRANSITIVE SOCIETIES IN GLOBALIZED WORLD

Introduction The integration processes in societies of the traditionalist type are accelerated in the conditions of globalization. The process of involving of traditionalist societies into civilization is called overhauling modernization. Modernist modern societies themselves are considered as transient or transitive. At the same time, such modernization is not organic for traditionalist societies, since they lack the internal factors of civilization development. **The aim and tasks** of the article are to analyze the reasons for establishing social liminality as a stationary state of transitive societies in a globalized world. **Research methods.** The methodological basis of the study is the theoretical principle of intersubjectivity, in the context of the correlation of linear and nonlinear logic, understanding of the interconnection and interpenetration of the principles of objectivity and subjectivity, with further awareness of the tendencies of absolutisation in the philosophical comprehension of the phenomenon of globalization. **Research results.** Under the conditions of universal generalization of relations, the model of global capitalism is the main instrument of integration. Given that the human society has always been a set of social entities with different levels of development of social relations, and the modern global world – a multicultural conglomerate, the interaction in it takes place in two directions: the communicative (between developed capitalist countries), and expansive (the third world countries). This forces transitive societies to adapt to the global model of capitalist relations through incremental social transformations. In turn, these in-depth transformations cause divergent changes in adaptive societies, which make impossible their social development and structural adjustment, thereby institutionalizing the transition as a liminality phase, which becomes a certain type of their stationary state. **Discussion.** The scientific developments of G. Almond, S. Verby, V. Gelman, R. Inglehardt, H. Linz, S. Lipset, J. Stiglitz are devoted to the problems of social reforming of transitive societies. Researchers point to the existence of a stable correlation between existing social conditions in society and the assimilation of advanced socio-cultural norms and values. The problem of reforming of transitive societies is also related to the inactivity of the cultural sphere. In particular, it is stressed the fact that the imitative models of thinking in transitive societies continue to operate after transforming their institutional and organizational structure, which leads to the formation of hybrid models of socio-cultural constructs and destructive forms of social practices. E. Moren states that the policy of creating a planetary imperial hegemony, rather than a confederation of civilizations, was chosen to build a global society. The very idea of global "development" included a technical and economic component alone, quantitatively measured by indicators of growth and income, and does not include a humanistic aspect at all. This means that we must return to the policies of the mankind, internationalization and solidarity of the inhabitants of the entire planet, but this also means that there is a need and the return to the humanities of the status appropriate to them. **Conclusion.** As the study showed, globalization is a project of an integrated process of consolidation of the mankind, homogenization of the world and the formation of global consciousness. The integrative aspect of this globalization project is key, and the model of global capitalism is the instrument of its realization. At the same time, Western model of global capitalism in the course of its implementation by non-Western-type societies definitely undergoes hybridization, transforming towards a regulated market that corresponds to their hierarchical system of paternalistic relations. In turn, this leads to a series of adaptive transformations within traditionalist societies, turning them into transitive societies of catching upgrading, and preventing the structural rearrangement of these societies on a liberal basis, thus institutionalizing the transition as a limiting phase to become a certain type of a stationary state.

Keywords: social liminality; transitional state; transitive societies; model of global capitalism; globalization, catching-up modernization; incremental social transformations.