

Сергій  
Пролеєв

Сергій Пролеєв



# **ВЛАДА І СУСПІЛЬСТВО: ПОСТМОДЕРНА ПЕРСПЕКТИВА**

**ВЛАДА І СУСПІЛЬСТВО:  
ПОСТМОДЕРНА ПЕРСПЕКТИВА**



ISBN 978-966-378-836-4



9 789663 788364

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ  
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ ІМЕНІ Г. С. СКОВОРОДИ

**Пролеєв С. В.**

**ВЛАДА І СУСПІЛЬСТВО:  
ПОСТМОДЕРНА ПЕРСПЕКТИВА**

монографія

ДУХ І ЛІТЕРА

Київ – 2021

УДК 177+ 316.4  
П809

*Рекомендовано до друку вченою радою  
Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України  
(протокол №10 від 10 грудня 2019 року)*

**Рецензенти:**

*Кутасєва М.Д.*, доктор філософських наук, професор, член-кореспондент  
НАПН України, завідувач кафедру філософії Харківського національного педуніверситету ім. Г. С. Сковороди

*Лях В.В.*, доктор філософських наук, професор, завідувач відділом історії  
філософії Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України

*Хома О.І.*, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедру філо-  
софії Вінницького національного технічного університету

Пролеєв С. В.

П809 **Влада і суспільство: постмодерна перспектива** : Монографія. – К.:  
Дух і Літера, 2021. – 360 с.

ISBN 978-966-378-836-4

Монографія присвячена аналізу самоорганізації сучасної соціальної, й передусім ефектів і ролі влади в ній. Ситуація глобального світу сьогодення розглядається як в її культурно-історичній генеалогії в контексті модерної цивілізації, так і в тих радикальних інноваціях соціального і антропологічного гатунку, якими вона визначає поточну структуру людської життєдіяльності. Особлива увага приділена „владі розуму” як інтегративному виразу модерних передумов глобальної дійсності та її підважуванням і спростуванням з боку глобального інформаційного середовища. Висувається концепція інфовлади як новітньої універсальної сили, що визначає порядок людського існування та обумовлює новий антропологічний тип – сингулярність. Завершує дослідження аналіз особливостей політичного самовизначенні сучасної України в контексті глобальних трансформацій.

Для науковців, викладачів університетів, аспірантів і студентів.

УДК 177+ 316.4

ISBN 978-966-378-836-4

© Пролеєв С. В., 2021

## ЗМІСТ

Вступ .....	5
Глава 1. Ідея і тема влади у філософському дискурсі.....	8
1.1. Домодерна філософська традиція.....	8
1.2. Питання влади в новочасовій метафізиці .....	25
1.3. Потестарна проблематика в сучасному філософському дискурсі .....	33
Глава 2. Влада розуму: засади соціально-політичного проекту модерну .....	48
2.1. Конституювання „влади розуму” .....	48
2.2. Потестарні універсалії модерну .....	59
2.3. Темпоральна структура „modernity” як панування. Новинна свідомість .....	73
Глава 3. Два виміри політичного самовизначення сучасності .....	84
3.1. Нація як філософсько-світоглядна ідея.....	84
3.2. Виміри національного буття. Питання ідентичності.....	98
3.3. Еліта як чинник самоорганізації суспільства .....	113
Глава 4. Генезис глобалізації та потестарний ефект універсалізму ..	139
4.1. Доба нігілізму: соціально-політичні ефекти „влади розуму” .....	139
4.2. Цивілізаційний досвід ХХ століття і генезис глобальної соціальності .....	148
4.3. Глобалізація в контексті всесвітньої історії.....	163
4.4. Універсалістські дискурси модерну. Європа як універсалія .....	182
4.5. Світ неусувних відмінностей: як можливий новий універсалізм? .....	201

Глава 5. Глобалізація та сингулярність: трансформація основ сучасної соціальності. ....	212
5.1. Парадокс „світу без дійсності” .....	213
5.2. Від ідентичності до сингулярності .....	228
5.3. Криза символічних порядків та наступ фейків .....	247
Глава 6. Політичне самовизначення сучасної України .....	260
6.1. Транзитивне суспільство та кланово-корпоративна система .....	260
6.2. Природа „європейського вибору”. Історична задача Європи .....	285
6.3. Інтелектуали і влада: українські реалії. ....	291
6.4. Чи залишається місце сенсу? Випадок Європи і випадок Майдану .....	316
Післямова .....	337
Список літератури .....	344

В умовах новітнього глобального світу чимало усталених моделей, уявлень і способів розуміння, властивих соціально-філософській думці, виявляють свою недостатню ефективність. Це потребує пошуку продуктивних підходів для осмислення сучасної соціальності та відповідної їй антропології, формування та розробки інноваційних теоретичних парадигм. Звернення до евристичних і пояснювальних можливостей, які містить концепт влади, є в цьому контексті однією з перспективних пізнавальних стратегій.

Особливе значення розробка цієї проблематики має для суспільств, які (як от українське) пережили панування і крах тоталітарних форм соціальної організації й опинилися в гострій ситуації соціально-політичного (а подекуди – й цивілізаційного) транзиту та самовизначення. Наше суспільство змушено одночасно розв'язувати низку різноспрямованих завдань: долати ще далеко не зужитий тягар пострадянської спадщини, вирішувати історично ретроспективне завдання опанування класичних форм модерної соціальності, виробляти конкурентоспроможні стратегії існування і розвитку в сучасному Глобальному світі, в якому більшість модерних соціальних та культурних форм переживають кризу та глибоку трансформацію. Це потребує ґрунтовної соціально-філософської рефлексії, здатної використовувати евристичний потенціал теоретичних інновацій. Для даного дослідження влада виступала не лише об'єктом аналізу, а й теоретичним концептом, який дозволяє вибудовувати нові способи осмислення сучасної дійсності людського існування й характерних для неї проблем.

Влада є однією з чільних тем соціально-філософського дискурсу, яка промислювалась протягом всієї історії європейської думки. В її розумінні створені усталені, системно розроблені позиції, вчення та концепції. Тому, з одного боку, філософському мисленню про владу є на що спертися: існують солідні теоретичні засади, з яких можна розгортати власний аналіз. Разом з тим, це усталене теоретичне підґрунтя здатне спричиняти ефекти упередженості в дослідженні предмету. Ним поро-

джено чимало стереотипів в розумінні влади, які в обширі теоретичної свідомості нерідко набули вигляду смислових очевидностей. Це, зокрема, уявлення про владу в її „персоніфікованому” вигляді, коли вона зрештою редукується до індивідуальних стосунків панування та підкорення. Натомість, необхідно зробити наголос на тому, що влада має характер цілком імперсональної, всезагальної культурної нормативності. Саме в цьому сенсі предметом даної монографії стає модерна влада: не як специфічні для новочасової доби стосунки панування та залежності, а як природа загальнокультурної імперативності, яка стає основою порядку людського буття і самовизначення.

Влада – більш ніж одна з чільних тем соціальної філософії. Не менше значення для царини соціально-філософських досліджень має вироблення потестарного підходу до соціальних явищ – тобто створення теоретичних засад для розгляду всієї царини суспільного буття крізь призму ситуацій та ефектів владарювання. З цього, звісно, жодним чином не випливає, що соціальні феномени мають суто потестарну природу і вкорінені виключно у відносинах владарювання. Але цим створюється цілісна, евристично продуктивна оптика аналізу суспільства і його різноманітних складових. Розглядаючи щось лише у певному абстрактному зрізі – наприклад, як фізичне тіло – ми, безумовно, втрачаємо повноту змісту досліджуваного феномена, але натомість здобуваємо нову всезагальну можливість розуміння речей.

Для сучасного світу модерн складає не просто минуле, а й актуальний смисловий горизонт самовизначення. Модерна „влада розуму” продовжує жити раціональну соціальність, а потестарні універсалії модерну, попри їх численні оскарження, все ще зберігають відчутне регулятивне значення. Відтак їх аналіз створює досить продуктивну перспективу для розуміння багатьох сучасних політичних колізій як у світі, так і в нашій країні. Це пояснює, чому у дослідженні, присвяченому передусім колізіям сучасного соціального поступу та трансформаціям людини у сьогоденні, значна увага приділена модерним реаліям.

Даний підхід важливий ще й тому, що нинішній глобальний світ сам постає з процесу історичного самоздійснення модерної цивілізації

та безпосередньо породжується нею. Оскільки ж дійсність сьогодення відрізняється високим рівнем невизначеності, стрімкими змінами і трансформаціями, що піддажують будь-які усталеності, для досягнення її сенсу та, головне, перспектив, генеалогічні розвідки набувають особливо вагомого евристичного значення. Вони задають точки відліку для стратегій розуміння та аналізу.

Відповідно поняттю постмодерної перспективи надається не звичне значення в душі постмодерного дискурсу. Воно містить в собі не стільки твердження, скільки питання. А саме, питання про можливий ефект та евристичний ресурс модерних соціальних форм в умовах все більш очевидного скасування дієвості модерної парадигми та модерної антропології зокрема. Автор далекий від думки, що йому вдалося розкрити всі значущі потестарні ефекти, що виникають в сучасній інформаційно-мережній соціальності глобального світу. Це й не було (і не могло бути) метою роботи. Завдання полягало в тому, щоб вибудувати певну цілісну стратегію розуміння сучасних соціокультурних реалій та становища людини, яка має реальний пояснювальний потенціал. Значущість кожного наукового дослідження полягає не тільки в тому, що ним безпосередньо зроблено, а й не менше в тому, які можливості для подальшої аналітичної роботи воно надає. Хочеться сподіватись, що напрацювання, викладені в даній монографії (адже текст завжди виклад результатів дослідження, а не саме дослідження), стануть у нагоді іншим дослідникам складних і неоднозначних процесів, притаманних сучасному стану всепланетного людства.

Окремі фрагменти цієї роботи були раніше надруковані в низці колективних монографій і статей автора періоду 2007-2020 років. Висловляю щире вдячність всім, з ким довелося обговорювати сюжети даної монографії, чий зауваги, заперечення, думки сприяли її створенню, і в першу чергу колегам з Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. Також глибоко вдячний учасникам стоїчних груп СЕО-клубу, дружня приязнь та фінансова підтримка яких уможливили видання цієї монографії.



### 1.1. Домодерна філософська традиція

До історії питання: попередні зауваги. Помилково дивитись на тему влади як на відвернену абстракцію, сконструйовану теоретичним розумом. Насправді теоретичний розум робить концепт влади однією з засад розуміння дійсності через ту виключну роль, яку відіграють потестарні феномени в конституюванні реальності і самовизначенні людини. Це зауваження, звичайно, має ті ж самі обмеження, що й розмежування „розуму” з одного боку та „дійсності” з іншого як таке. Ми вдаємося до нього не як до епістемологічної очевидності, а лише з метою підкреслити значущу методологічну засаду історико-філософської експлікації теми влади. Вона полягає в тому, що аналітичне виокремлення теми влади та форм її осмислення в європейській філософській традиції не може залишитись в межах „лабораторії чистого розуму” (себто в межах теоретичних конструкцій провідних філософських систем) і повинно звернутися до *контекстів формування* ключових філософських позицій. Влада – не лише окреме спеціальне питання теоретичного дискурсу; вона – та концептуалізація (часто не відрефлектована належним чином), яка утворює *передумову* розбудови тієї чи тієї визначної філософської позиції. Коротко кажучи, на розуміння влади доречно дивитись не тільки і не стільки як на продукт роботи теоретичного розуму, як на концептуалізацію й смислові констеляції, які уможливають той чи той напрямок філософського мислення взагалі. Конкретний сенс цього загального положення оприявниться у подальшому викладі.

Ще одна методологічна заувага. Звертаючись до європейської філософської традиції з метою простежити послідовність теоретичних рішень питання влади, не має сенсу зупинятись на всіх зверненнях теоретичного розуму до цієї теми. Подібна стратегія всеохопного опрацювання історико-філософського матеріалу доречна в історичних студіях філософської думки, але мало виправдана у дослідженні, яке має на меті розв'язання не суто історичних, а передусім теоретичних завдань. Це спонукає до того, щоб у зверненні до філософської традиції, яка акумулює теоретичний досвід осмислення тієї чи тієї теми, виокремлювати основні принципи розуміння феномену влади, напрацьовані філософською думкою, а не аналізувати різноманітні текстуальні презентації потестарної проблематики. Важливо не те, що саме і як помислив той чи той мислитель щодо влади, а ті *принципи її розуміння*, які додала до попереднього досвіду думка мислителя. Це той випадок, коли „історичне” набуває значущості лише як втілення „логічного”.

З іншого боку, нехтування здобутками філософської традиції і висвітлення теоретичного потенціалу питання лише в межах „сучасної науки” тягне за собою відчутні пізнавальні втрати. Давно на часі позбутися глибоко вкоріненого епістемологічного стереотипу – своєрідної „наївності наукового розуму”, – начебто інтелектуальні напрацювання сьогодення і поточні студії теоретичного мислення є „вищим щаблем” пізнавального осягнення проблеми.

Такий стереотип, до певної міри виправданий хіба що у природознавстві (та й то у межах локальних дослідницьких практик, що ґрунтуються на одних й тих самих вихідних ідеалізаціях), суттєво спотворює достеменний рух думки і увялення про її евристичний потенціал. Насправді „останнє слово” філософської науки, привілей на яке має сучасність, далеко не завжди є найбільш продуктивним, істинним і вільним від епістемологічних обмеженостей „минулого”. Розум практикує ті засади і способи розуміння, які через складну комбінацію детермінант стали найбільш актуальними на сьогодні. Але нема гарантії, що запит сучасності є найбільш сприятливим для пізнавально продуктивної розробки тієї чи тієї проблематики. Якись теми і проблеми мають примат

– інші відходять у тінь й майже непомітні; якісь дослідницькі парадигми користуються широкою популярністю – інші поринають у забуття. Однак це „останнє слово” сучасної свідомості не тільки не має привілею на більшу істинність, а й жодним чином не є „останнім вираженням” розуму у тому чи тому питанні. І як часто виявляється, вже невдовзі те розуміння, що майже беззастережно панувало сьогодні, втрачає свої інтелектуальні повноваження і розглядається як вкрай обмежене.

Через це наявний стан розробки теоретичної проблеми потребує постійної перевірки всім сукупним інтелектуальним досвідом філософського мислення. Саме таке співставлення дозволяє виявити можливості розуміння, які виявилися занедбаними чи просто втраченими сучасністю. Часто завдяки цьому вдається більш точно ідентифікувати деякі сучасні ходи думки, які виявляються лише відтворенням (не завжди вдалим) давніших інтелектуальних знахідок. З іншого боку, через таку *ретроспекцію* краще усвідомлюється значущість поточних досліджень і, отже, вирішеною стає їх інтелектуальна *перспектива*.

У зверненні до історії теоретичної теми існує й лінгвістичний аспект. Шлях осмислення влади у філософській традиції – це не історія однієї окремої словоформи. Було б вельми зручно, якби справу теоретичної реконструкції потестарної проблематики можна було звести до виокремлення філософських текстів, де вживається один й той самий термін „влада”. Цієї зручності реальна практика мислення не надає, що так само характерно й для інтелектуальної історії інших ключових філософських концептів (як от свідомість, буття, знання тощо). Історія філософського концепту не дорівнює історії терміну. Тому в історико-філософській експозиції необхідно відстежувати розвиток теоретичної *ідеї*, яка зазвичай не має єдиного термінологічного відповідника і виявляє свій зміст через низку різноманітних термінів. Й до того ж, ще більшої багатомірності ситуації додає розмаїття мов, на яких здійснюється філософський дискурс. Взаємовідповідність змісту понять хоча б в основних новочасових європейських мовах – вельми непросто лінгвістичне (а відтак й методологічне) питання. Теоретично бажаної однорідності й тут годі шукати.

### 1.1.1. Ідея влади в античній філософії: виокремлення трьох парадигм

Вже у досократичних розв'язаннях вихідного питання античної філософії – „що є все?” – постає ідея влади. Вона вочевидь присутня у найбільш ранньому фрагменті давньогрецької філософії, що зберігся до нашого часу. Відоме твердження Анаксимандра, яке зазвичай називають „світовим законом справедливості”, оголошує: „А з яких начал речі народжуються, в ті ж самі й повертаються, неначе сплачують борг того, що позичили на початку [свого існування]” [213, с.127]. Тут влада не отримала окремого імені, мова йде про речі та закон їх буття.

Вочевидь, як окремі поняття, у Анаксимандровому судженні присутні два головні учасники буття: з одного боку, начала (стихії), що вічно перебувають як засновки всього існуючого; з іншого боку – „речі”, як конкретні форми існуючого, уособлення всього розмаїття того, що „є”. Але, не названий окремим іменем, тут присутній й третій учасник: зв'язок між „началами” і „речами”, першопочатками суцього і його конкретними формами. Цей зв'язок має три основні модальності: „речі” *народжуються*, виникають з „начал”; цим вони порушують первинну цілісність і стають неначе *винні* началам (як тим, з чого самі постали і за рахунок того почали бути); відшкодовуючи цю провинність (заборгованість), речі „у призначений час” *повертаються* до свого першоджерела.

Отже – народження речей, виникша внаслідок цього їх постійна та визначальна щодо їх буття *залежність*, нарешті виповнення залежності шляхом повернення до першопочатку („начала”) – це шлях всього, що існує. Він містить перше визначення ідеї влади як *онтологічної залежності* конкретних речей від начал. Ця залежність виникає внаслідок різного онтологічного статусу начал та речей. Начала *перебувають* у бутті, вони й є безпосередня *присутність буття*, початок і кінець всього. Натомість, речі існують як *плинні* – ті, що мають початок і кінець. Вони виникають і зникають. Начебто автономні у своєму існуванні, речі підпорядковані їх зобов'язувальному визначенню: поверта-

тися у те, з чого колись постали. Начала володіють долею речей й тоді, коли ті начебто існують самостійно. Вони *владарюють* над речами, які і за походженням, і за вектором свого існування, і за його кінцевим підсумком *залежні* від начал. Відтак Анаксимандрове міркування, яке М. Гайдегер слушно називає „першою тезою західної метафізики” [228, с.28, 31], є твердженням щодо влади над речами першопочатків буття.

Не випадково антична традиція приписує саме Анаксимандру визначення самого поняття „першопочаток” („начало”) – давньогрецьке „архе” (ἀρχή). „Архе” у давньогрецькій мові використовується як одна з головних лексем влади. Має владу той, хто „стоїть на чолі”, веде перед, головує, хто є „началом всіякої справи”. Звідси назва головних посадових осіб – архонти. Так само іменуються й союзні держави – Афіньська архе (тобто коаліція полісів під проводом – „началом” – Афіні; в працях сучасних істориків її зазвичай називають „Афінський морський союз”). Характерно, що коли Афінський морський союз відновлюється після свого краху і розпуску внаслідок поразки у Пелопоннеській війни, він отримує назву *симахія* (власне союз). Це повинно було підкреслити, що на зміну державному об’єднанню, в якому Афіни були необмеженим господарем і розпорядником – чільником, прийшов союз незалежних полісів, рівних у своїх правах і об’єднаних спільними інтересами.

Влада у досократичних вченнях цілком імперсональна. Вона існує як панування онтологічної всезагальності (досократичне „Одне”) над розмаїттям „всього” (сущого). Конкретизацією цієї пануючої всезагальності є як буттєві першоначала (архе), так і властиві їм світовпорядкувальні сили. Наймісткіший вираз останніх подибуємо у Піфагоровому понятті „космосу” (гармонії, порядку) [213, с.147] та Гераклітовому „логосі” (мовленні-ладі-законі) [213, с.189]. Архе не тільки перебуває у „всьому”; воно також панує над усім як всеохопний і незаперечний закон буття, який всьому надає міру, визначеність і місце. Невіддільна від першопочатку в перших досократичних космогоніях, світовпорядкувальна сила виокремлюється в окрему сутність у вченнях Анаксагора та Емпедокла, якими завершується період ранньофілософських космогоній. У першого такою силою стає світовий Нус

(νοῦς/Ум, Розум), дією якого з первинної Суміші постають конкретні речі [213, с.515]; у другого – пульсуюча сила Любові-Ворожості, через яку вселенський Сфайрос то досягає суцільної єдності, то розпадається на безліч окремих суціль [213, с.344].

Загалом в досократичних космогоніях ідея влади присутня як цілком імперсональна, всезагальна „міра всього” суцільного, всіх існуючих речей; саме вона дозволяє досягнути все розмаїття існуючого як Одне. І це Одне – не відвернена абстракція, а те, що перебуває і панує в усьому. Воно завжди наявне у чуттєвій множинності світу як всезагальна міра (порядок/космос, логос). Характерно, що ідея влади (а саме *всеомогутності*) використовується також в аргументативній частині досократичних вчень – для обґрунтування достеменності Одного. Це бачимо, зокрема, в уславленому ксенофанівському доведенні єдності Бога; воно керується тією логікою, що Бог з необхідністю один, оскільки Він є всемогутнім; помислити ж дві чи більше всемогутності – неможливо [213, с.160]. Можна констатувати, що у досократиків влада мислиться як всезагальний, трансцендентний (і разом з тим всеприсутній) конкретним речам/суцільним чинник буття.

**Антропологізація влади.** Зміна цієї настанови відбувається у давньогрецькій софістиці. Софісти і Сократ антропологізують ідею влади. Для них мірою всіх речей стає людина, про що оголосила відома теза Протагора. Її своєрідним онтологічним обґрунтуванням стала послідовність трьох Горгієвих доведень небуття „фюсису” [188, с.73-75]. Але помилково вважати, що софістика віддає визначення дійсності на примху індивідуальних суджень (гадки). Людина у тезі Протагора – не окремий ізольований індивід, якому дійсність доступна виключно в межах власної гадки. Індивід і його індивідуальне судження – лише відповідний пункт софістичної реальності. Кожен є людиною настільки, наскільки *залучився до спілкування*. Індивід здобуває власну ідентичність як учасник інтерсуб’єктивного дискурсу – полеміки багатьох. Саме софістичний діалог, полеміка різноманітних суджень – ось справжній критерій дійсності „всіх речей” і втілення достеменності [94, с.75-76]. Не окремий індивід є критерієм, а індивід як учасник інтерсуб’єктив-

ного спілкування стає визначником речей „існуючих – в тому, що вони існують, неіснуючих – в тому, що вони не існують” [80, с.348].

У відповідності до даної онтологічної диспозиції, влада мислиться як відношення, яке встановлюється у суперництві (агоні) осіб, але досягає достеменності у всезагальному визнанні учасників відносин. Даний – інтерсуб’єктивний – сенс влади оприявлюється зокрема у відомому протагорівському міфі про генезис суспільства, переказаному Платоном [155, с.430-437], а також в не менш відомій критієвській версії походження богів [168, с.285]. Протагорівські Сором і Справедливість відрізняються амбівалентністю. З одного боку, вони іманентні людям і є внутрішніми чинниками їх самовизначення; з іншого боку – це інтерсуб’єктивні, визначальні начала, завдяки дії яких уможливується людська спільнота. Важливо також, що ці засадничі начала спрацьовують не автоматично, самі собою. Їх дієвість забезпечують дві взаєпов’язані практики: а) софістика як мистецтво виховання чеснот та – б) риторика як основа політичного мистецтва (тобто мистецтва розв’язання суперечок та конфліктів, ведення спільних справ тощо). Влада з даності – природних відносин підпорядкування і залежності – перетворюється на цілеспрямовану практику вибудовування відносин й загалом суспільного цілого. Цей останній мотив стане домінуючим у вченнях Платона і Аристотеля, набувши втілення у великих полісних утопіях двох найвидатніших мислителів античності.

Не будемо детально аналізувати системи владарювання, розгорнуті в полісних утопіях Платона і Аристотеля, оскільки це вимагає окремої роботи. Зупинимось лише на ключових моментах розуміння влади, які мають значення загальнотеоретичних принципів, важливих незалежно від культурно-історичного контексту і конкретних політичних проєктів.

У Платона в розвитку ідеї влади можна виділити кілька головних моментів. Це: розвинутий утопізм, себто ствердження примату умоглядного зразка над наявною дійсністю; божественне (сакральне) походження влади; взаємодія і взаємообумовленість індивідуальних чеснот та соціальної (всезагальної) справедливості як основи стабіль-

ності й сталого самовідтворення суспільства. Розглянемо основний зміст цих сюжетів.

Ще Піфагор висуває ідею цілеспрямованого перетворення спільного життя людей у відповідності до досконалого зразка (світової гармонії). Це дозволяє вважати його започатківцем ідей досконалого суспільства (а відтак й соціального утопізму) в західній традиції. Наступний крок робить Платон, який розробляє систематизований і всебічно обґрунтований соціальний проект – першу історично знану полісну утопію. Не випадково саме Платон виступив продовжувачем справи Піфагора, якщо зважити на той величезний вплив, який мав піфагореїзм на формування власного вчення видатного афінського мислителя. Але головна новація полягала навіть не в систематичності платонівського проекту (про ці якості піфагорейського вчення важко скласти обґрунтований висновок), а в його послідовному утопізмі та конструктивізмі – себто ствердження примату умоглядного зразка над наявною соціальною дійсністю. Лише на ґрунті платонівської ейдології, з її незаперечною перевагою ейдосів над „станом речей”, могла постати така послідовна полісна утопія. Фактично саме Платоном утопізм був обґрунтований в своїй сутності; він після Платона дістав права визнаної й усталеної мисленевої форми, що відтворює себе у подальшій інтелектуальній традиції як самоочевидний спосіб мислення. В цьому сенсі спадкоємицею Платона є вся утопічна свідомість західної традиції, аж до двох історично останніх, найвпливовіших своїх форм – модерної природно-правової, ліберальної утопії та контрадикторних їй тоталітарних утопій.

Інший платонівський сюжет, важливий для потестарної теорії – це обґрунтування божественного (сакрального) походження влади, який знаходимо у діалозі „Політик” (яким чомусь дослідники політичного вчення Платона часто нехтують, зосереджуючись виключно на „Політейї/Державі” та „Законах”). Там Платон змальовує виникнення держави й законів як недосконали людську компенсацію безпосереднього керівництва людьми Богом. Вже Геракліт висуває ідею божого суду над світом „на завершення часів”, коли світ зникне у вселенському вогнищі



– ἐκπύρωσις /екпірозі/ („усе Вогонь прийдешній судитиме і захопить” [204, с. 91]). Але у Платона світ не лише перебуває у владі Бога, а сама влада за природою походить від Бога, є – можливо недосконалим – відображенням керівництва божою волею.

Вирішуючи проблему організації держави, Платон виокремлює два головні різновиди влади. Перший, – який він вважає найліпшим і досконалим – це влада правителів, які оволоділи „царським мистецтвом” урядування і виховання людей. Вони керуються „істинним знанням”, і тому в їх правлінні навіть закони відіграють суто допоміжну роль. В цьому виді влади Платон створює людський аналог божественного „царства Кроноса”, коли людьми (ще земленародженими [156, с. 203]) керували безпосередньо божі посланці – даймони, „пастихи людського гурту” [158, с. 16, 21]. Так само „пасуть” людську спільноту ідеальні правителі, щодо яких закон – лише вираз їх мудрої досконалої волі. Другий різновид влади має місце там, де відсутній досконалий правитель і його роль перебирають на себе закони, дії яких підпорядковані й самі урядовці цієї „другої за гідністю держави”, як її називає Платон у „Законах”.

В центрі полісної утопії Платона – проблема сталості суспільства, якому вдається існувати у збалансованості різноманітних інтересів і долати конфліктний потенціал людських відносин. Головним принципом соціальної стабільності, який обґрунтовує Платон, стає гармонічне поєднання суспільної (загальної) справедливості з одного боку, і добродійності громадян – з іншого. Це той самий наріжний соціальний принцип, до якого пристане й Аристотель (хоча й надавши йому іншого змістовного наповнення), і яким так чи інакше керуватиметься вся подальша західна політична традиція (як у своїй практиці, так і у теоретичних аналізах). Суспільний лад завжди розумітиметься як структура життя, що підтримується чеснотами людей; і навпаки – в якості і можливостях суспільного ладу чесноти отримують підтримку і простір для розвитку. Порушення цієї залежності неминуче призводить до кризи суспільства.

Цим принципом раз і назавжди заперечена сутність влади як чистого панування: введена неспростовна значущість (автономія) особи (власне, *акторів*, які складають поле суспільної взаємодії) і, разом з тим, вона поставлена у зв'язок з характером суспільного цілого. Щоправда, у Платона добродетельність має не стільки індивідуальний, скільки станovo-корпоративний характер. Етос воїна, мудреця або працівника (землеробця) пов'язаний з його соціальним статусом і цілком відображає його місце в суспільстві. Це – станова чеснота і становий етос.

Більш сильне і послідовне рішення пропонує Аристотель. Для нього чеснота – це *якість свободної людини*, а не визначеність особи в її соціальному положенні. Платонівський ідеальний поліс можна лише досить умовно назвати політичним суспільством – він є не стільки спільнотою громадян, скільки системою усталених соціальних ролей і статусів. Натомість, Аристотель рішуче відкидає соціальний схематизм Платона на користь органічної теорії держави. Головна теоретична засада, яка дозволяє йому це зробити впевнено і послідовно, полягає в обґрунтованому ним концепті *політичної влади*.

Аристотель здійснює принципове відмежування політичної влади як *взаємодії вільних громадян* від влади як *природного панування*, представленого відносинами батька-дітей та пана-раба. Державу він визначає як „сукупність громадян” [15, с.66], а самого громадянина як того, хто „бере участь в народних зборах і суді” [15, с.67], тобто є суб'єктом самовизначення суспільства/держави і дійовою особою суспільної справедливості. Громадянин створює закон (через народні збори), здійснює закон (участь у судочинстві), підпорядковує себе закону (громадянський етос).

Від аристотелівського поняття політичної влади невіддільна її *публічність*. Це не лише справа „всіх” (народу, публіки); вона *принципово відкрита для участі всіх громадян* – саме у цьому полягає сенс публічності. Ключову роль публічності у конституюванні суспільної влади представив ще софіст Критій у драмі „Сизиф”. Адже його легенда про те, що хтось вигадав *всюдисущого Бога*, щоб ніхто не залишився у сподіванні приховати свої вчинки, вводить саме вимір публічності в життя

людей. Те, що у Критія було всюдисущим оком Бога, у Аристотеля стає невіддільною якістю політично організованої соціальності і дістає у подальшій думці титул публічності.

Ще одним важливим внеском Аристотеля в потестарну теорію було те, що він відкинув розуміння влади як відверненої сутності (могутності і здатності панування) і започаткував її осягнення як конкретного балансу сил, з якого зростають ті чи інші можливі форми урядування. Звичайно, Платону і Аристотелю ми завдячуємо також класичним аналізом основних державних устроїв та форм урядування.

На цьому, як на загальновідомій речі, немає сенсу зупинятися. Але важливо звернути увагу, що Аристотель вибудовує свою політичну модель на основі аналізу понад півтора століття реальних грецьких полісів, узагальнюючи, фактично, всю доступну йому політичну практику. В цій роботі принцип її здійснення чи не важливіший за результат. Своїм підходом Аристотель оприявнює конкретність влади, а відтак і те, що формою мислення, адекватною політичній реальності, є не стільки теорія, скільки програма. Як не парадоксально, але цей принцип, фактично обґрунтований і науково втілений ним у виробленні політичної моделі, судилося сповна реалізувати в політичному дискурсі не самому Аристотелю, а його опоненту – ритору Ісократу [докладніше дивись: 167, с.306-310; 218, с.168-192].

Подібний парадокс властивий і змістовному підсумку аристотелівської роботи. Ним стала не власне аристотелівська політична модель, яка зрештою залишилася у царині теоретичних побудов, а обґрунтований Аристотелем принцип своєрідного „політичного еkleктизму” – сполучання в одній політичній моделі найкращих елементів різних державних устроїв. Класичною реалізацією цієї ідеї стала праця „Триполітикон” перипатетика Дікеарха, яка визначила домінуючу політичну практику („державотворення”) всієї пізньої античності [168, с.399].

Через сто років після Дікеарха, вже у II ст. до Р. Х. відомий історик Полібій (чи можливо стоїк Панетій) довів до логічного завершення ідею змішаної політичної системи як найкращого державного ладу. Він використовує платонівський спосіб осмислення соціально-політичної

системи, коли з сутнісних особливостей державного устрою виводиться його криза, руйнація і, зрештою, відкидання протилежною політичною формою (яка постає, так би мовити, з розкладу вихідного устрою). Так монархія перероджується на тиранію, аристократія на олігархію, а демократія на охлократію, яка, своєю чергою, знов висуває самодержця-тирана [160, с. 10-12]. Цій постійній деградації та кругообігу політичних форм здатен зарадити змішаний спосіб урядування, коли в державному устрої сполучаються й органічно поєднуються елементи монархії, аристократії і демократії. Лише так можливо досягти стабільності соціального порядку, сталого розвитку і уникнути швидкої деградації державного устрою до його негативної протилежності [160, с. 14-15].

**Інтрасуб'єктність влади.** Але лінія Дікеарха–Полібія в осмисленні влади за часів пізньої античності не була єдиною. Справді, вона стала виразом усталеної вже традиції аналізу публічної влади, і насамперед політичної організації суспільства. Однак поруч з цією традицією виникає принципово інша парадигма розуміння влади, яка тісно пов'язана із новим становищем людини в пізньоантичному суспільстві. Поліс поступився місцем великим державним утворенням – елліністичним монархіям, а потім Римській імперії. Людина опинилася у соціальному світі, мало сумірному з її особистістю. Відтак основною колізією людського існування стало поглинання життя особи великим відчуженим світом. Проблема влади постала як питання опанування власного життя у велетенському чужому світі, незворушному і непідвладному індивідуальним зусиллям.

Ще кініки на ґрунті відомого софістичного розрізнення „природи” і „встановленого” („фюсису” і „номосу”) створюють зразок систематичної критики влади культури і суспільства над людиною [9]. На свій кшталт принцип „жити у відповідності до природи” реалізують й кіренаїки – друга провідна сократична школа [168, с.315-318]. Однак лише для пізньої античності ситуація буття людської особи у непідвладному і несумірному з нею світі стала загальною очевидністю мислення. Саме з неї виходять всі основні елліністично-римські філо-

софії; можна сказати, що головна проблема, яку вони вирішують – це проблема влади; а конкретно – *проблема опанування особою власного життя*, впорядкування свого життєвіття і досягнення бажаної долі. Цього прагнуть всі філософські школи – стоїки, епікурейці, скептики, перипатетики, академіки. Рішення перших трьох – які, власне, виникли за доби пізньої античності – є найбільш показовими.

Стоїки обґрунтовують нову непідвладність світу людській волі: космос рухається за визначеним долею порядком, і цей рух ніщо змінити не може. Відтак людині залишається не *творити* те, що відбувається, а лише певним чином *відноситися* до плину подій. Важливо не те, що відбулося, а лише те, яким ти сам був у цьому. Дана диспозиція є універсальною щодо людського буття незалежно від походження, статку, здібностей тощо. Відтак всі люди досягають рівності як мешканці космополісу і учасники однієї й тої ж колізії буття, яку кожен поділяє з кожним і в той же час в якій кожен перебуває „на самоті з собою” [179].

Епікурейці ту ж задачу опанування власного життя виводять з єдиної достеменності, якою для людини є її відчуття та самопочуття. Ще кіренаїки створюють образ людини як фортеці, що знаходиться в облозі і не отримує свідчень ззовні. Епікур посилює цю метафору: для нього уникнути вражаючої дії світу, уникнути болю і страждання – вже насолода, а отже благо, а відтак – виповнення життя. Людина опановує своє життя тим, що ухиляється від руйнівних сил світу, звільняється від страхів (цих уособлень страждань) і досягає самовладання згідно максими „проживи непомітно” [168, с.411].

Нарешті, скептики відкидають світ не як непідвладний (стоїки) і не як ворожий (епікурейці), а як *невизначений у своїй достовірності*. Оскільки у світі нема нічого, в чому достоту можна бути впевненим, від його навіювань треба відмежуватись і слідувати лише власному самовизначенню, не шукаючи загальної чи „об’єктивної” підстави [18]. Кожна зі шкіл має свою версію буття й розуміння світу, кожна пропонує свій сценарій людського життя й досягнення блага, але всі солідарно сходяться на тому, що людська особа повинна наповнити власне життя у самовідношенні, опановуючи себе і долаючи зазіхання світу на

неї. Незворушність, самодостатність, самовизначення і незалежність від оточуючої дійсності – ось спільний ідеал пізнюантичних філософій, в якому оприявнює себе рефлексивна (інтрасуб'єктна) парадигма розуміння влади.

Таким чином, в античності ми знаходимо систематичну розробку і виокремленість трьох головних підходів (парадигм) до осмислення влади: трансцендентального (коли влада розуміється досократиками в якості імперсонального начала, дією якого впорядковуються універсум і кожне суще отримує свою міру; це начало постає чи то у вигляді Діке, чи то логосу, чи то власне космосу (світової гармонії тощо); диспозиційного (інтерсуб'єктивного), коли панує певне встановлення, визначене у полеміці (агоні/змаганні, взаємодії) окремих воць і визна- не ними за достеменне (софісти й, у певному вимірі, класичні полісні утопії); рефлексивного (інтрасуб'єктивного), коли сенс влади вбачається у самовладанні і опануванні власного життя (елліністично-римські філософії). Так само можна констатувати, що в античних вченнях ми знаходимо головні ідеї щодо політичної влади, які будуть визначати розуміння політичної організації суспільства й урядування протягом наступних століть і навіть до наших днів (звичайно, з суттєвою трансформацією змісту цих ідей, їх вписуванням в інакші теоретичні системи, введення інших способів аргументації тощо).

### **1.1.2. Середньовічна філософська традиція: розмежування і комплементарність різносутнісних влад**

Суттєво змінюється диспозиція мислення про владу у християнстві. Від початку його існування в античному суспільстві виникло напруження між „владою земною” (державою і постаттю імператора) та „владою небесною” (власне, божою, репрезентованою у Церкві). Це напруження, яке почасти набувало вигляду відкритих і жорстоких конфліктів, виникало через природну сакралізацію імператорської влади і релігійну неможливість для християн це прийняти. Але сенсом протистояння був не тільки спротив християн проти зазіхання світської

влади на божий авторитет і повноваження. Імператорський культ мав досить умовне релігійне значення і слугував передусім тестом на політичну лояльність [171, с.173-174, 324-326]. Що християни були в змозі досягнути цей сенс сакралізації державної влади свідчить те, що віруючі без спротиву приймають ті самі визначення у християнських імператорах (*dominus* – Господь та *divi* – божественні), які були каменем спотикання у відносинах з імператорами-язичниками.

Причина конфліктів зі світською владою (й загалом зі „світом“) лежить глибше і пов'язана з сотеріологічним характером християнської віри. В центрі християнства від початку стояв не *культ* як такий, а *місія Спасителя*; відповідно всі християни виступають як співучасники цієї місії. Їм протистоять ті, хто не приймає Христа. Відтак утворюються два великі табори, на які розподіляється людство і які підпорядковані двом сутнісно різним началам самовизначення. Перший слідує настановам Божим, другий опиняється над владою „князя світу цього“. Так в християнстві виникає алегорія двох Міст, двох спільнот – „Міста Божого“ і „Міста Земного“ – уособленнями яких стають відповідно Церква і держава (з певними застереженнями).

Ця фундаментальна для християнської свідомості потестарна позиція складається вже в працях апологетів [172; 173], набуває вигляду емблематичної контроверзи язичницьких Афін та християнського Єрусалиму у Тертуліана [203, с.109-110] і перетворюється на основу всеохопного філософсько-історичного бачення у Августина [1]. Якщо пізньоантичні філософії центр тяжіння потестарної проблематики переносять у ситуацію самовладання індивіда і опанування ним свого життя в обширі світового порядку (космосу), то християнство робить людину активним учасником (і, власне, осердям) всеохопної боротьби двох влад – Божої і „земної“. Ця боротьба обіймає весь світ, але найважливішим місцем світу, його середостінням і центральним смисловим топосом є людська душа, в якій і точиться найжорстокіша боротьба.

Принципова відмінність християнської проблематизації влади полягає в тому, що історично вперше вводиться реальна (себто соціально представлена) інстанція владарювання, *автономна і незалежна*

нена від держави і соціальної організації як такої. Нею стає церква як носій та уособлення *духовної влади*. Цей християнський постулат, своєрідно проголошений одним з отців церкви – Амвросієм Медіоланським – через акт відлучення від церкви імператора Феодосія Великого наприкінці IV століття [117а, с.150-151], став радикальною новацією в розумінні природи й джерел публічної влади. Ані традиційна для античного світогляду (від часів софістики та кініків) ідея примату „природи” (фюсису) над людським встановленням (номосом), ані її пізніше стоїчне переосмислення у вигляді примату Космополісу над окремими державами („полісами”), не є еквівалентами цього концепту; щонайбільше мова може йти про його концептуальні передумови в античній філософській думці. Унаочненням цієї якісної новації є й те, що два Міста – Церква і світ, гріховна природа і благодать, – суть не просто сили, які ведуть боротьбу за владу над людиною. Головне, що вони самі є уособленнями двох принципово відмінних влад: одне – влади свободи, друге – влади (рабства) гріху. Тут постає наріжна для розуміння влади опозиція рабства і свободи.

В той же час, два протилежні Міста (Гради) – це трансцендентальні, а не емпіричні величини. Було б великою помилкою *ототожнювати* з ними історичну Церкву та історичну державу. Так само, як наявна церква є лише вельми вразливою подобою провіденційної Церкви („небесного Ієрусалиму”), так само й реальна держава має не суто негативний сенс, а й цілком корисне і важливе земне призначення. Її можливості обмежені суто земними справами, а це така дійсність, якою не можна просто знехтувати (хоч онтологічно вона й підпорядкована „горньому світу”). Відтак безпосередньо у житті історичного суспільства дві влади не лише опонують одна одній, а й з необхідністю взаємодоповнюють одна одну, разом забезпечуючи стан самовідтворення спільного буття людей. В середньовічній думці та соціальній практиці таке виправдання й взаємодоповнення духовної та світської влад в системі суспільного цілого оформилося в концептах *imperium* та *sacerdotium* [117а, с.237-238, 255-257; 54, с.219-232]. Дана відмінність потестарних ідеалізацій від ситуації наявного суспільства, яка



тягла за собою створення двох відмінних кодів прочитування ідеалізованих презумпцій з одного боку та емпіричного існування з іншого, є не менш важливим методологічним здобутком осмислення влади, ніж висунення тих чи інших ідей.

Ми приділили чималу увагу християнській ідеї розподілу людства на дві відмінні спільноти, що спираються на різні влади й уособлюють їх у собі, з кількох причин. По-перше, цей принцип розуміння влади є визначальною новацією християнства порівняно з античними концепціями. По-друге, з нього, як зі свого засновку, зростають численні християнські теорії та ідеї щодо влади, які поставали від пізньої античності аж до Ренесансу й Реформації (зокрема, відома теорія „двох мечів”, вперше викладена наприкінці V ст. папою Гелазієм I [187, с.193-194], принцип розмежування владних повноважень тощо). По-третє, підпорядкування середньовічної соціальності концепту двох спільнот/влад, стало важливою передумовою для формування модерної ідеї примату суспільства над державою.

Середньовічна думка продовжує також і традицію інтрасуб’єктної парадигми розуміння влади, провідної в еліністично-римських філософіях. Цей підхід превалує у середньовічній містиці; послідовність його цілком теоретичних, раціонально обґрунтованих форм можна прослідити у вигляді безперервної традиції від Бернара Клервоського до німецьких містиків XIV століття [10; 38]. Разом з тим, залишаючись на ґрунті інтрасуб’єктної парадигми, християнські містики суттєво змінюють її зміст. Людина пізньоантичних філософій опанувала своє життя в ситуації, коли вона належала дійсності – світовому порядку, – який їй *не належав*. Натомість, людина середньовічних містиків мала справу передусім з Богом; її шлях до себе одночасно був шляхом єднання з Творцем всього суцього. Тому середньовічне „опанування себе” здійснювалося в обширі того онтологічно абсолютного результату, на який не могла сподіватися античність з її високозвитяжною, але, зрештою, негативною світоглядною пропозицією.

## 1.2. Питання влади в новочасовій метафізиці

### 1.2.1. Природно-правова парадигма

Складно організований, ієрархізований та різноякісний світ середньовіччя модерний розум піддає радикальній онтологічній редукції до гомогенного натурального порядку речей. Одночасно з цим, починаючи з ренесансних гуманістів (П. делла Мірандола [153], Л. Бруні, Дж. Манеті [197], Л. Вала [44], М. Фічіно [146] тощо [20; 21]), обґрунтовується універсальний статус людини у натуралізованому світі. Цей новий, модерний універсалізм людини суттєво відрізняється як від античного принципу універсалізації (взаємовідповідність мікро- та макрокосму), так і від середньовічного універсалізму (людина – вінець творіння, її душа – осердя світової драми). В цьому засадничу роль відіграють два моменти: по-перше, у світі виключно натуральних властивостей універсальність передбачає можливість відтворення будь-якої з властивостей речей; по-друге, засновком і знаряддям всезагальної позиції не може бути будь-яка властивість, обмежена за визначенням, а лише універсальна здатність, не тотожна за сутністю з природними якостями. Такою універсальною здатністю, трансцендентною натуральному порядку, виступає *розум*.

Відтак модерний універсалізм людини стає всеохопним і беззастережним пануванням людини над природою, основою і запорукою якого є людський розум. Розум стає синонімом влади; але одночасно влада набуває сенсу можливості діяти у відповідності до природи речей, тобто панувати над природним світом. Беконівська максима „знання – це влада” унаочнила цей новий потестарний принцип. У відповідності до нього спростовується владарювання як вияв безпосередньої суб'єктивності. Модерна свідомість, класичну форму якої створило Просвітництво, протиставляє в цьому вимірі розум владарюванню. Сенс розуму і його „суду над дійсністю” полягає у протилежному до дії влади ефектові, а саме у *вивільненні людини*, емансипації з-під влади наявної, хибної, спотвореної дійсності. Відтак розум стає втіленням свободи як

альтернативи полону і зрештою рабству, на які приречене буття, що не використовує єдино достеменно, емансипуючу силу розуму.

Не лише в модерному раціоналізмі, започатківцем якого вважається Р. Декарт [73], а не меншою мірою і в емпіризмі розум відіграв ключову, вирішальну роль. Попри критику деяких картезіанських принципів з боку англійських емпіриків (зокрема, локівська критика декартівської теорії вроджених ідей [117]), на противагу висувуються не безпосередні свідчення почуттів (сенсуалізм), а *досвід*, здобуття і здійснення якого передбачає передусім активну діяльність розуму. Вже за Ф. Беконом, головну роль у пізнанні відіграє *експеримент*, який дозволяє *подолати* свідчення почуттів із вкоріненими в них похибками і досягти достовірного, *раціонального обґрунтованого* й доведеного результату [43, с.72-73].

Паралельно з обґрунтуванням і розвитком цієї загально-онтологічної позиції відбувалося переосмислення соціальності – положення людини серед людей. Обґрунтована гуманістами самоврядна особистість у соціальній площині набула двох проекцій. Першу уособив Н. Мак'явеллі і його теорія влади, яка спиралася на розуміння людини по аналогії з іншими природними речами – а саме в її природних властивостях і прагненнях, інтегративним виразом яких мислився *егоїзм* [20; 122]. Другою стала діяльність протестантських реформаторів (М. Лютер [119; 120], Ж. Кальвін [88; 89], У. Цвінглі, Ф. Меланхтон [129]), завдяки яким відбулася емансипація взагалі з середньовічної картини світу, яку протестантський рух делегітимував.

Як перша, так і друга проекції мали по суті негативний характер – тобто виступали як заперечення пануючих всезагальностей і створили передумови для появи нового актора суспільного життя, яким в наступний історичний період став учасник модерного громадянського суспільства – новочасовий громадянин. Нова соціальна теорія пов'язана з формуванням модерної природно-правової парадигми та тих політичних концепцій, які з'являлися в її смисловому полі та супроводжували її розвиток.

Сама ідея природного права незмінно присутня в європейській думці починаючи з античних часів [165, с.35-56]. Вагому роль вона відіграє і в середньовічній свідомості, поєднуючись з ідеєю божого (вічного) права (чітку класифікацію чотирьох видів законів знаходимо у Томи Аквіната [207]; її логічним завершенням стала концепція Ф. Суареса [187, с.352-353]). Але модерна природно-правова парадигма іде далі визнання єдиної людської природи чи феномену природного закону як такого (це, повторимо, універсальні засади розуміння людини в європейській традиції). Ідея людської природи доводиться до концепту *невіддільних людських прав*, носієм яких є людська особа і які є визначальними щодо всього соціального життя (організації суспільства).

Влада, як вона мислиться на основі новочасової природно-правової парадигми, це реалізація незаперечних вимог людської природи з одного боку, і вкорінене в тій самій природі свавілля/самочинність людей – з іншого. Силою, яка розв'язує цю потестарну колізію і створює можливість несуперечливого втілення вимог людської природи в соціальному тілі, стає розум. Відтак ідея влади набуває вигляду всезагальної влади розуму, яка отримує свій соціальний еквівалент у принципі верховенства права – незаперечній владі закону і правопорядку. Одночасно ідея природного закону доводиться до систематичної *критики наявної соціальної структури* з позиції природи людини та її невіддільних прав. В теоретичних побудовах новочасових просвітників (від Т. Гобса до Ж.-Ж. Русо) обґрунтовувався проект модерного громадянського суспільства, основу якого складав соціальний конструктивізм – ідея цілеспрямованого перетворення суспільства у відповідності до об'єктивно необхідної („вимога людської природи”) соціально-політичної моделі.

Питання влади в ранньомодерній думці вирішується у двох теоретичних площинах. Перша є засадничою для всіх соціально-філософських дискурсів і постає у вигляді раціональної (раціоналізованої) соціальності, якої з необхідністю вимагають і яку створюють влада розуму і верховенство права. Друга охоплює різноманітні концептуалізації організації публічної влади, форми і взаємодії державних інститутів,

забезпечення прав і свобод тощо – тобто розкривають спосіб буття раціональної соціальності („суспільства розуму”).

В першій площині (якщо винести за дужки принципово значущі для неї загальнофілософські ідеї) ключову роль має виокремлення і розробка трьох головних теоретичних концептів: суверенітету народу, суспільного договору і нації. У вигляді даних концептів обґрунтовуються нові засади суспільної влади й сфери публічності взагалі. Простежимо їх загальну логіку.

Поняття суверенітету народу (що його послідовно розвивають Ж. Боден [84], „монархомахи”, Дж. Гарінгтон [55], Б. Спіноза [199; 200]; сучасну аналітику цієї теми дивись [130]) відправляється від принципу суверенності Бога, обґрунтованого Ж. Кальвіном, з його перенесенням і секуляризацією у політичній площині (Ж. Боден). Ідея народного суверенітету формувалася у складному і суперечливому інтелектуальному контексті – використовуючи потенціал ідеї королівського абсолютизму і відкидаючи її, спростовуючи феодальні імунітети, спонукаючи до еволюції поняття народу і державності (докладніше про це: [169]). Своєї класичної форми вона набула лише на основі модерного концепту самоврядної особистості.

Відтак логічним продовженням народного суверенітету став суспільний договір, шляхом якого народ як спільнота самоврядних особистостей реалізовував своє право суверена влади. Як творці теорії суспільного договору (Г. Гроцій [66], Дж. Уінстенлі, С. Пуфендорф [98], Х. Томазій, Т. Гобс [64], Д. Лок [116], Ж.-Ж. Русо [184]), так і їх опоненти (І. Бентам [28], Дж. Віко [51], Б. Паскаль [150], Д. Юм [244; 245]) унаочнили соціально-критичний і перетворювальний потенціал суспільного договору щодо наявного суспільства (докладніше дивись: [234]). Таким чином, теорія суспільного договору не тільки пояснювала генезис і спосіб організації суспільства, а й стала (в комплексі дотичних до неї ідей) могутньої програмою соціальних перетворень. В свою чергу, здійснення цієї програми вимагало відповідного діяча – ним стала модерна нація (Дж. Віко [51], „Федераліст” [5], Ж.-Ж. Русо, І. Кант [92; 93], Т. Пейн [152], І. Фіхте [211; 212]; огляд сучасних дебатів по

темі дивись: [194]). Нація не передувала і не могла передувати створенню громадянського суспільства; вона конституювалася у цьому процесі, самовизначалася у здійсненні соціальних перетворень (наймасштабнішими з яких стала Визвольна війна США та Велика французька революція) і, зрештою, стала їх вагомим підсумком – як суб'єкт нової, національної історії [233]. Коротко кажучи, ідея нації відображає самоорганізацію суспільства силою самовизначення самоврядних індивідів, які утворюють нове соціальне тіло – націю. Таким чином, поняття суверенітету народу визначає новий, модерний принцип суспільної влади (який спирається на концепт самоврядної особистості з її невіддільними правами), суспільний договір представляє форму реалізації даного принципу, а ідея нації репрезентує суб'єкта влади, який постає на основі цих нових потестарних засад. Такою є перша площина ранньомодерної потестарної проблематики.

В другій площині розв'язання питання влади в ранньомодерній думці вирішальну роль відіграють концепції урядування та правопорядку, які розробляють соціальну модель суспільно-політичного оптимуму. В ній ключова роль належить принципу розподілу влад (Ш. Монтеск'є [137]), статусу соціальних інтересів та невіддільних свобод (К.-А. Гельвецій [60]), організації представницького урядування та виборності магістратур (Д. Дідро [78]; Д. Міл [133]), місця власності в організації держави (зокрема, майновий ценз) (Ж. Кондорсе), взаємовідношення громадянського суспільства і держави (Г. Гегель [99]) тощо. З огляду на те, що в новочасовій традиції розум виступає провідною формою, засновком і засобом панування, питання влади стає невіддільним від проблематики раціональності, кореспондує і отожднюється з нею. Це складає один з характерних моментів експозиції проблеми влади в модерній філософській думці.

### **1.2.2. Поняття влади в контексті критики класичного модерного раціоналізму**

Протягом близько двохсот років – від Декарта до Гегеля – здійснювалася модерна раціоналізація дійсності, що набула свого довершеного

виразу у принципі тотожності мислення (свідомості) і буття – цьому засадничому постулаті класичного новоевропейського раціоналізму. Понад півторасторічний період після Гегеля наповнений спробами теоретичного перегляду цієї метафізичної позиції. Першими чотирма стали к'єркегорівське [110] екзистенційне подолання гегелівської імперсональності (всезагальності), контівське [101] позитивістське подолання умоглядності (інший сценарій подолання умоглядності реалізував американський прагматизм [154]), шопенгаурівське [239; 240] волюнтативне подолання панлогізму (модерної раціональності), фюрбахівське [210] антропологічне подолання редукації людини до свідомості (тут знов до речі згадати прагматизм [77]).

Наступний етап критики класичного європейського раціоналізму уособлюють так звані „філософії підозри” – марксизм, ніцшеанство, фрейдизм. Вони висувають на авансцену нових культурних героїв, альтернативних самосвідомому суб'єкту Просвітництва. Ними стають – пролетаріат у К. Маркса, надлюдина у Ф. Ніцше, дитина у З. Фрейда. Кожен з цих альтернативних героїв стає уособленням викриття хибної, викривленої дійсності, створеної класичною раціоналістичною презумпцією.

Маркс викриває модерне громадянське суспільство як приховану систему класового панування і гноблення з боку буржуазії; підвалини і сутність влади набувають пояснення через імперсональні диспозиції суспільного виробництва, які відтворюються і суперечності яких розв'язуються у вигляді перманентної боротьби соціальних класів. Ніцше розголошує ретельно приховану і суворо втаємничену буржуазним світом звістку „Бог вмер”, з якої випливає, що підмурок всієї системи цінностей й загалом нормативності (включно з мораллю) втрачено. Відтак питання влади постає у просторі радикально спростованого виправдання будь-якої покори та підпорядкованості; сама людина вже не є буттям – вона не більш як „те, що належить подолати”; воля до влади виявляється єдиною можливою підставою буття у світі, позбавленому жодних підстав. Фрейд викриває приховану сутність раціонально визнаного, культурно впорядкованого буття як велетенської машини

придушення і руйнування достеменних вітальних начал та сил, властивих людині. Лише інверсійно зчитуючи історію свого життя, особа дістається автентичності дитинства, ще не сплюндрованого репресивністю культурних встановлень. Психоаналітично осягнута людина постає як арена боротьби двох влад – вітальності і культурності, позасвідомого Воно і надперсонального над-Я.

В цілому ХІХ століття залишилось добою беззастережного домінування (й виповнення) ідеалів Просвітництва – часом майже безхмарного (в світі подальших історичних подій) торжества модерної влади розуму і новочасової раціональності. Ефект теоретичних виступів проти класичного модерного раціоналізму залишався доволі обмеженим аж до початку ХХ століття, коли відкриття фізики мікросвіту знищило картину природного порядку, а Перша світова війна та постаї з неї соціальні революції – усталену реальність суспільної дійсності.

Супутниками цих радикальних метаморфоз стали, з одного боку, філософії життя (А. Бергсон [30], В. Дільтей [79], Г. Зімель [86]), які намагалися теоретично впоратися з новою ситуацією буття традиційними засобами метафізики, з іншого боку – екстремістські ідеології у двох головних царинах людської активності: пізнанні та соціальній практиці. Логічний позитивізм у сфері пізнання [6; 175], а тоталітарні програми у суспільному житті здійснили радикальні позитивістські редукції класичної модерної метафізики. Парадокс цих спроб полягає в тому, що в них модерна метафізика повстала проти самої себе, доводячи до граничної межі власні вихідні принципи.

ХХ століття стало „осінню Нового часу” – періодом збору плодів, що їх зростила новоевропейська цивілізація. Те, що багато з цих плодів виявилися досить страхітливими і згубними для людини, не повинно затуляти надзвичайну продуктивність ХХ століття. В його межах модерна цивілізація сповна реалізувала себе у всесвітньому масштабі і досягла всіх головних для себе – й історично можливих – результатів. Серед них чільне місце посідають:

- підпорядкування всього світу колоніальній системі європейських держав та США (з кінця ХІХ ст.), а з середини ХХ ст. – підпоряд-



- кування політичного життя всього людства модерній моделі національної держави (одночасно з крахом колоніалізму);
- створення всепланетно організованої людської спільноти (Ліга націй, ООН) та інтеграція її на основі визнання невіддільних прав людини;
  - науково-технічна революція, наслідком якої стали: а) нечуване зростання продуктивності виробництва і досягнення на цій основі якісно вищого стандарту достатку і споживання з усіма відповідними соціальними наслідками (серед яких чільне місце посідають „цивілізація дозвілля”, а також криза і крах радянського тоталітаризму); б) створення систем ядерних озброєнь, які зрештою унеможливили світову війну і спонукали до вироблення системи мирного співіснування учасників всепланетного людства; в) розробка інформаційних технологій, завдяки яким виник не лише принципово новий всесвітній режим масових комунікацій, а й постало інформаційне суспільство з характерною для нього глобалізацією життя та одночасно його диверсифікацією по віртуальних просторах;
  - виникнення світового ринку і консолідуючо-впорядковуючих його економічних структур (МВФ, Світовий банк, СОТ тощо);
  - початок (після краху тоталітарних режимів і світового соцтабору) ери всепланетного людства – глобального суспільства, чим кинуто радикальний виклик всій системі модерних цінностей і модерних онтологічних засад.

Позитивістські редуції як у царині мислення, так і у царині практики були спростовані не так силою теоретичної критики, скільки невідворотними аргументами історичних подій. Науковий позитивізм разом з породженим ним сциентиським світоглядом втратив вплив внаслідок саморуйнації людини і основ відтворення життя у техногенному світі (екологічна криза, яка поклала край класичному новочасовому принципу „панування над природою”) (Е. Морен [138], Т. Фрідмен [217]). Соціальний конструктивізм виявив свою деструктивну сутність у жахливій саморуйнації людини в межах тоталітарного порядку,

всі варіанти якого зазнали нищівного краху. Найбільш красномовним символом першого краху став Чорнобиль, другого – Освенцим (чи ще масштабніший – ГУЛАГ).

У такому історичному обширі вибудовувався філософський дискурс влади, який створив основні презумпції та способи її сучасного соціально-філософського розуміння й дослідження. Справжнім передвістям нової епохи стала творчість Ф. Ніцше. У нього тема влади набула нового звучання [144], від якого можна відраховувати її присутність в сучасному філософському дискурсі. Ніцше, який виступив критиком „європейського нігілізму”, через власну „переоцінку всіх цінностей” і „волю до влади” парадоксальним чином перетворюється на його найвидатнішого пророка. Влада у нього стає найістотнішим виразом *буття* у фундаментальній ніцшевській антитезі підміни його (як *життя*) усталеним (через раціоналізацію і генералізацію) порядком *суцього*. Менш за все влада тут є певним відношенням осіб чи суб’єктів; вона тотожна самому буттю/життю в його достепенності перманентного руху і становлення. *Wille zur Macht* (волею до влади/сили, могутності) людина присутня у бутті. Ніцшевська антитеза життя-суцього, пройшовши період осмислення в різних модифікаціях у „філософіях життя”, набуває свого теоретично довершеного вигляду вже у гайдегерівській антитезі буття-суцього (диспозиція Гайдегера щодо Ніцше нагадує спадковість Платона щодо Сократа). Ніцше *універсалізує* тему влади, надаючи їй загальнометафізичного значення і виводячи з рамок локального сюжету, інтегрованого в систему політичної філософії чи іншої дисциплінарної проблематики.

### **1.3. Потестарна проблематика в сучасному філософському дискурсі**

Мартіна Гайдегера можна було б назвати найглибшим теоретичним послідовником (чи, ліпше, спадкоємцем) Ніцше. Але наступний етап філософського промислення влади пов’язаний не з ним, а з ім’ям іншого німецького мислителя, найвидатнішого соціального філосо-

фа ХХ століття Макса Вебера [48; 49]. Надавши дії та соціальній дії значення універсальних величин, через які конститується соціальна дійсність, М. Вебер задав фундаментальну парадигму дослідження останньої у вигляді аналізу її смислової структури. На ґрунті даної парадигми (за усього розмаїття того, з чого буде виводитися „смысл” і в який спосіб він буде розумітися – відтак якого вигляду набуватиме) працюватиме практично вся соціально-філософська думка ХХ століття.

В онтології соціального, яка виходить з конститутивного значення дії, визначальним чинником закономірно стає воля (якою дія інспірується, підтримується і в якій, зрештою, акумулюється) та влада як *відношення воль*. Вебер тяжіє до волюнтативної (диспозиційної) парадигми розуміння влади, що зумовило зближення аж до ототожнення влади і панування. Разом з тим, характерний для дій (й надто соціальної дії) примат сенсу, вимагав ввести в структуру панування не лише технологію використання „сил” (могутності, ресурсів, переваг тощо), а й процедуру легітимуючого „визнання”. Вебер робить невіддільним компонентом розуміння влади *принцип її легітимації*. Не випадково виокремлені ним „три чисті типи легітимного панування” (раціональний, традиційний і харизматичний) кореспондують з головними типами соціальної дії (ціле- та ціннісно-раціональним, традиційним та афективним). Пізніше розуміння влади як балансу сил та модусу відношення індивідів один до одного розвиватиме Н. Еліас [81].

Своєрідною антитезою веберівському принципу соціальної дії стала позиція В. Парето, котрий в основу розуміння соціальності поклав концепт „нелогічної дії” і розробив пояснювальну модель поведінки, виходячи з ідеї влади над людиною певних вітальних сил (які він називає „залишками”) [85]. „Нелогічна дія” репрезентує імперсональні психологічні предиспозиції (шість основних класів „залишків”), які насправді скеровують людську поведінку. Всі раціоналізації, теоретичні або ціннісно-світоглядні обґрунтування дій мають вторинний характер і лише надають поведінці квазілогічної форми. Парето не тільки незалежно від З. Фрейда вводить чинник безсвідомого, але й створює відмінну від психоаналітичного бачення диспозицію співвідношен-

ня людської вітальності та соціальності. Якщо для психоаналітично орієнтованої думки характерно „викриття соціальності” як джерела пригнічення людської природи, то Парето задає метапозицію „дешифрування” соціокультурної реальності як епіфеномена дії вітальних начал. В цьому сенсі він ближчий не до психоаналізу та його пізніших критичних модифікацій, а може вважатися предтечею традиції вітально-антропологічної інтерпретації влади (Г. Спенсер [198], В. Самнер [303]), представленою передусім філософською антропологією (А. Гелен [166; 266], Г. Плеснер [159], Е. Ротгакер [297], М. Шелер [236]).

### 1.3.1. Основні концептуалізації потестарності

Серед післявеберівських теорій влади провідну роль відіграють такі концептуальні підходи, як структурний функціоналізм (чільні представники – Т. Парсонс, Н. Луман), презумпція універсально-конститутивного значення потестарності (М. Фуко, П. Бурдьє), „критична теорія” (М. Горкгаймер, Т. Адорно) та її теоретичні спадкоємці (Ю. Габермас, пізній Г. Маркузе), атоталітарний дискурс (Х. Арендт, К. Лефорт), психоаналітична традиція (А. Адлер, Е. Фром etc.) та постмодерне мислення (Ж. Бодріяр, Ж.-Ф. Ліотар). Позначимо спрямованість цих підходів.

В межах структурно-функціонального підходу (або системної теорії суспільства) (Т. Парсонс [148; 149], Н. Луман [118; 282]) влада мислиться передусім як конститутивне начало однієї з головних суспільних підсистем – політики. Функціоналізм Н. Лумана намагається уникнути органіцистських та холістичних уявлень про систему з властивим їм телеологізмом; саме в цьому контексті він відкидає класичну детермінацію, роблячи наголос на контингенції дій і функціонуванні системи. Акцент на самореференції та аутопойезисі (самовідтворенні) системи веде Лумана до все більш радикальної диференціації тих систем, що складають суспільство. Якщо в більш ранній період творчості (до початку 70-х) він зосереджується на взаємовідношенні системи і світу (проблематика комплексності/складності), то надалі на перший план виходить проблематика самоорганізації систем та роль комуні-

кації у цьому процесі. Відмінність функцій, що розмежовує системи, знаходить свій вираз і закріплення у бінарних опозиціях (кодах) позитивного і негативного значення. В системі політики такою опозицією стає „мати/не мати владу”. Той самий принцип бінарної опозиції для визначення сфери політичного використовує К. Шміт [238]. Він вважає, що для політики і відносин владарювання засадниче значення має опозиція „друг–ворог”, у відповідності до якої політичне конститується як простір „боротьби за рішення” (Entscheidenskampf); саме вихідне, засновувальне рішення має конститутивне значення для генезису держави, права і політичної системи.

У провідного теоретика структурного функціоналізму Т. Парсонса влада відіграє чільну роль у конституюванні та відтворенні соціальної системи – однієї з чотирьох (поруч з особистісною, культурною і організмом) парсонівських складових системи людської дії. Дані складові відповідають і служать засобами розв’язання інваріантного комплексу функціональних проблем, які невіддільні від життєдіяльності системи; це, відповідно: проблема інтеграції (її розв’язує соціальна система), ціледосягнення (особистість), відтворення структури і зняття напружень (культура), адаптації (організм). В свою чергу, ті ж самі функціональні проблеми постають і в середині кожної з суспільствоутворювальних систем. Так, в межах соціальної системи функцію адаптації забезпечує підсистема економіки, а функцію ціледосягнення – підсистема політики. Процес взаємодії та взаємообмінів між підсистемами та в середині їх здійснюється за допомогою символічних посередників (узагальнених еквівалентів). Символічним посередником економічних відносин є гроші, а політики – влада (звідси відома парсонівська метафора влади як „грошей політики”; у подібній ролі універсального опосередковуючого елемента – але за фізікалістською аналогією, як енергія – мислиться влада у раселівській концепції [174]).

Але влада має значення не лише як конститутивне начало політики. Потестарні сюжети посіли важливе місце й у парсонівській теорії суспільної еволюції, зокрема у вченні про розвиток узагальненої адаптативної здатності (як стрижня розвитку соціуму) і еволюційних уні-

версалій, комплекс і поновлення яких оприявнює розвиток адаптативної здатності. Поняття влади особливо значуще при характеристиці переходу від „проміжкового” до „сучасного” (модерного) суспільства, для якого властива диференціація економічної та політичної підсистем (промислової революція), а також відокремлення „соціальної спільноти” від політичної підсистеми (демократична революція). Щонайменше п’ять з десяти еволюційних універсалій (соціальна стратифікація та пов’язана з нею культурна легітимація, бюрократія, система узагальнених імперсональних норм і система демократичних об’єднань) мають безпосередньо потестарний характер.

На відміну від локалізації влади у певному регіоні (системі) соціального, як це має місце у структурному функціоналізмі, М. Фуко [221; 222] надає їй значення універсального пояснювального засобу щодо всіх соціокультурних (а зрештою й екзистенційних) феноменів. Влада, за Фуко, це не ресурс впливу, який належить окремій особі або інституту, а певне структурування всього поля соціальної інтеракції. Відтак влада має цілком всезагальний та імперсональний характер. Як така, вона існує у комплексі влади-знання, тобто у невіддільності від певних дискурсивних практик. Причому ці практики історично змінюються, що засвідчує й історичну мінливість характеру влади, через яку конститується соціальність. Сучасна потестарна диспозиція, за Фуко, виникла за доби Просвітництва; її характерною ознакою є децентрованість (відсутність єдиного центру влади), а головними модальностями – „всенаглядковість”, дисциплінування й нормування. Фуко аналізує й класифікує комплекс процедур і стратегій владарювання, визначальних для сучасної влади-знання. Це стратегії керування і нагляду над індивідами, різноманітні форми їх ізоляції, консолідації, репресувань; до цього кола належить й так звані практики „терапії соціальних недугів”, здійснювані через систему покарань та „спецутримань”. Загалом кажучи, Фуко не стільки „визначає владу”, скільки обґрунтовує особливий режим її розуміння у вигляді імперсональних стратегій – як дії у відповідь на дію, та поведінку, що визначає іншу поведінку. Унаочненням і

втіленням цих стратегій стають репресивні (власне, потестарні) інституції суспільства – в'язниця, клініка тощо.

Подібно до М. Фуко, П. Бурдьє [40; 41] робить наголос на універсальності відносин панування у конституюванні соціальності як такої. Він відправляє від тези, що успіх панування залежить від його (панування) прихованості, неясності; звідси постає одна з ключових категорій Бурдьє – „незнання”. У даному контексті вирішальне значення має легітимація влади, яка перетворює диспозиції панування на самоочевидності і надає їм вигляду природної форми відносин взагалі. Відтак у ствердженні влади провідна роль належить не прямому застосуванню сили, а „символічному насильству”, яке полягає у різноманітних засобах і технологіях нав'язування власної системи значень, ієрархії цінностей тощо. Кожному з „полей” суспільних відносин властивий свій тип влади. Теоретична настанова, якої дотримувався Бурдьє, керувалася прагненням проторувати „третій шлях” розуміння влади – уникнувши як її суб'єктивації (на кшталт сартрівського екзистенціалізму), так і об'єктивації (зразком якого виступав леві-стросівський структуралізм).

На ґрунті критики модерної соціальності промислюється ідея влади Франкфуртською школою, яка еволюціонувала від критики капіталізму до критики просвітництва, досягнутого у вигляді технологічної раціональності, а відтак – до висунення змістовних альтернатив останній. Для першого покоління „франкфуртців” (М. Горкгаймер [231; 273], Т. Адорно [4], Г. Маркузе [128; 129] етапу „критичної теорії”) влада виступає у вигляді просвітницького світовідношення, стрижень якого складає панування над природою, що категоріально втілює себе у так звану „стратегічну раціональність” чи то „інструментальний розум”. Причому панування над природою має за необхідну передумову самовладання індивіда у вигляді придушення його імпульсивності і спонтанності, результатом чого стає модерна самість як суб'єкт влади. Внаслідок цього одиничне редукується до чистої функції Всезагального, яке й стає справжнім суб'єктом панування в межах просвітницької парадигми. Подальші теоретичні зусилля представників школи спрямовуються на вибудовування інтелектуальних альтернатив просвітницькій

потестарній парадигмі. В руслі цього виникає адорнівська концепція миметичного мислення, в основі якої лежить прагнення виокремити „простори, вільні від панування”; маркузівська концепція вивільнення чуттєвості („сексуальна революція”, яка руйнує соціокультурну заданість „вітальних потреб”) та найбільш впливова на сьогодні габермасівська альтернатива „комунікативної раціональності”.

У комунікативній філософії (К.-О. Апель [11; 12], Ю. Габермас [52; 54; 224; 225; 226]), яка веде свій генезис від постановки питань „критичною теорією” Франкфуртської школи, тема влади присутня переважно негативним чином. Комунікація та комунікативна раціональність тут виступає своєрідною антивладною – антитезою владарювання, – покликаною подолати метафізичні вади стратегічної раціональності і тієї схематики панування, до якої остання призводить. Такої якості комунікація набуває не як просте „спілкування”, а як критичний дискурс, що його здійснює громадянська спільнота. Близьким до цього принципу є „відкритий форум” обговорення питань доступу до основних цінностей Г. Ласуела [278], в якому він вбачає застережувальний засіб проти узурпації самодіяльності суспільства владною елітою („гарнізонна держава”). В комунікативній філософії комунікація концептуально відіграє ту роль, яку виконує розум у класичній просвітницькій парадигмі. В цьому вбачають вразливість даної позиції її критики, зокрема П. Бурдье [40], який наголошує на нерівному доступі людей до мови (мовна компетенція), а відтак – й до її дискурсивного використання (власне, йдеться про проблему, на ґрунті якої постав ще софістичний примат риторики як головної соціальної навички). Ще більше радикалізує цю критику Ж.-Ф. Ліотар, який взагалі відкидає можливість універсальної мови [283].

Якщо критична теорія Франкфуртської школи постає на ґрунті критики капіталізму, то осмислення влади у атоталітарному дискурсі відправляється від аналізу і критики досвіду здійснення тоталітарних утопій (Р. Арон [16; 545], Х. Арендт [22; 247], К. Лефорт [280], К. Попер [163; 164], Ф. Гаєк [229]). В центрі уваги тут знаходиться феномен тоталітарного панування. Х. Арендт робить наголос на тому,



що тоталітаризм руйнує сферу політичного (політичну владу), підмінюючи її всеохопним насильством у вигляді перманентного „тоталітарного руху” (в зв’язку з цим вона критикує веберівське поняття влади як підпорядкування своїй волі інших). Покликанням політичної влади є конституювання й відтворення сфери публічності як простору суспільного дискурсу та громадського волевиявлення; влада тут дорівнює людській сумісності і узгодженості дій як таким. Натомість, тоталітаризм деструктує всяку соціальну усталеність („велике самозречення” і деперсоналізація всіх), встановлюючи тим самим необмежене панування над „всім”, перетвореним на „тотальність”. Інший видатний теоретик тоталітаризму, К. Лефорт, виокремлює два принципи, що радикально відмежують тоталітарне панування від демократії; останній властиво а) трансцендування інстанції влади за межі суспільства та б) неусувна внутрішня диференціація суспільства, зумовлена відмінністю інтересів його учасників. Тоталітаризм усуває обидва ці принципи, конструюючи суспільство як гомогенну і самопрозору реальність.

Психоаналітична традиція (З. Фрейд [215; 216], А. Адлер [3], Ж. Лакан [111], В. Райх [170], Е. Фром [219; 220], К. Хорні [232] та інші) відправляється від колізії пригнічення вітальних, органічних начал життя людини культурними формами її буття. Відтак проблема влади набуває вигляду напруження та конфлікту між вітальними потягами і соціальною дійсністю, репресивною щодо них. За схематикою пізнього Фрейда, „Я” виявляється посередником між цими двома сутностями – позасвідомим Воно та надперсональним Над-Я, в котрому втілені імперативи й заборони культури. Відносини, боротьба і змагання між даними трьома інстанціями людського існування утворюють царину потестарності. Ключовим концептом психоаналітичного розуміння людини є образ „нещасного Я”, яке опиняється в лещатах тиску зовнішнього світу, потягів Воно та імперативності Над-Я. За усіх відмінностей у розумінні джерел і процесу конституювання „нещасного Я” у післяфрейдівській психоаналітичній традиції, розв’язання його колізій залишається центральним завданням для її представників. Для Адлера це компенсація почуття неповноцінності, яке виникає з незадо-

воленої потреби у самоствердженні і травматичних наслідків реалізації відповідних прагнень. Для Райха – розрядка придушеної сексуальної енергії („оргіастична потенція”), вивільнення потенцій кохання, праці і самозбереження з-під тиску соціокультурної нормативності. Для Лакана – мовно-дискурсивне опрацювання душевного досвіду, завдяки чому досягаються залученість до символічного порядку (відкритість мові) та символічне зняття витиснутого. Для Фрома – подолання недостепенності існування й досягнення життєстверджувальної форми особистості на противагу спотвореному, ілюзорному „Я” – продукту відчуженої соціальності. Таким чином, стрижнем розгляду владарювання у психоаналітичній традиції є інтрасуб’єктна колізія опанування особою власного життєвого світу та своєї самості в напруженому полі чужих та іноприродних цій самості зазіхань.

Не випадково й цілком слушно філософію ХХ століття називають філософією мови. Розгляд „мови влади і влади мови” присутній у багатьох соціально-філософських аналізах (Р. Барт [19], М. Бланшо [34], Ю. Крістева [106], П. Рікер [178], М. Фуко [222] тощо [264]). Але найбільш багатоаспектна тематизація влади в її мовно-дискурсивному вимірі характерна для постмодерної оптики соціальності (Ж. Бодріяр [35; 36; 37], З. Бауман [24], Дж. Ватімо [47], Ж. Деріда [76], Ф. Джеймсон [275], Ж.-Ф. Ліотар [115], Р. Рорті [182], П. Слотердайк [192] тощо). Визначальним постмодерним жестом стає делегітимація всеохопних пояснень дійсності – метанаративів, які утворюють умову можливості різноманітних практик соціокультурної інтеракції, пізнання та інтерпретації. Загалом кажучи, стан постмодерну означає послідовне відкидання зазіхань на всезагальну значущість, а відтак – на потестарні прагнення метанаративів витіснити і асимілювати всі альтернативні нарації. Внаслідок цього постає ситуація „зникнення соціального” (за відомим виразом Бодріяра), коли втрачають дієвість культурні універсалії і перестає існувати інтерсуб’єктивна основа (у вигляді ціннісно-сислового універсуму) взаємодії людей. Цілісність суспільного життя розпорошується на численні партикулярні нарації та практики існування („соціальні атоми”). Постмодерний дискурс ра-

дикальним чином спростовує владу всезагальності в будь-якій модифікації, відкидаючи можливість універсально значущого дискурсу.

### **1.3.2. Теоретичні контексти промислення влади**

Для сучасної соціально-філософської думки (чий рух охоплює останні десятиліття, а включно з формуванням її основних теоретичних настанов нараховує вже близько століття) мають значення не тільки і не стільки окремі загальнофілософські концепції влади, скільки певні дослідницькі напрями та чимале коло теоретичних контекстів, в яких змістовно розробляється й активно використовується концепт влади як важливий пояснювальний засіб. Це – соціально-філософські дискурси і проблематики, в яких тим чи тим чином актуалізується питання влади. Розглянуті вище позиції є найбільш впливовими і значущими соціально-філософськими концептуалізаціями влади, в руслі та смисловому полі яких реалізуються й сьогодішні потестарні дослідження та дискусії.

Щодо загальної характеристики інтелектуальної ситуації у цій царині, необхідно зазначити, що сучасні звернення до теми влади тісно пов'язані з модерною парадигмою її осмислення – чи то прямо продовжуючи настанови та інтенції останньої, чи то опонуючи їм. Але, як влучно висловився з приводу подібної ситуації М. Гайдегер: „Хто переслідує, той і слідує”. Хто намагається подолати певну теоретичну позицію і вибудувати альтернативу їй, з необхідністю має на собі відбиток цієї позиції. Тематизацію й аналіз влади в тому чи тому теоретичному контексті можна позиціонувати як осмислення певного аспекту чи виміру потестарної проблематики.

У концепціях соціальної стратифікації (С. Айзенштад [259], Т. Шибутані [237], Е. Шилз [304]) відносини влади розкриваються через систему соціальних ролей і статусів, що взаємно позиціонують учасників суспільства; з'ясовується механізм відтворення статусів і соціальних відмінностей, зокрема роль у ньому заохочень і санкцій, значення боротьби за владу у генезисі і розвитку соціальної структури. Ці концепції висвітлюють суспільну владу у властивій їй динаміці зміни і від-

творення потестарних диспозицій. Дотична до цього проблема – влада як умова можливості єдності (інтегрованості) суспільства – потребує дещо іншого теоретичного інструментарію, який надають концепції соціальної інтеграції (Р. Бендікс [249], О. Гьофе [68], А. Гоулднер [65], А. Радкліф-Браун [294], А. Хонет [272]). В центрі цих концепцій стоїть питання змісту та умов впорядкованого безконфліктного зв'язку всіх учасників суспільства (індивідів, груп, інститутів, держави тощо), роль нормативно-ціннісної та інституційної складових у забезпеченні цілісності суспільства, співвідношення засад єдності та автономії для оптимального функціонування соціальної системи тощо.

Натомість, у теорії соціального конфлікту (К. Боулдінг [254], Р. Дарендорф [71; 256], Л. Козер [99], Р. Мертон [287], С. Гантінгтон [230]) обґрунтовується фундаментальне значення відмінності для конституювання та розвитку суспільства – ліотарівська *differend* (распря), лефортівська „соціальна невизначеність”, що породжує конфлікт тощо; аналізується спротив, який чиниться учасниками суспільства визначальним для цього суспільства відношенням панування-підкорення (що резонує з тезою Фуко про спротив як необхідний чинник конституювання влади). Предметом розгляду тут стає динамічний аспект влади як боротьби соціальних сил, що прагнуть реалізувати свої інтереси. Особливе значення для теорії соціального конфлікту має обґрунтована Мертоном стратегія вивчення дисфункціональних явищ у суспільному житті та деформацій соціальної структури.

Оскільки конституювання влади з необхідністю передбачає визнання з боку учасників потестарних відносин, особливого значення набуває аналіз співвідношення права і влади, форм і механізмів соціальної нормативності, загалом легітимації владарювання (М. Вебер [48], Е. Шилз [304], К. Шміт [238]).

Дослідження малих груп та властивих їм відносин (Я. Морено [140], М. Олсон [145]) створює основу для з'ясування широкого спектру питань, пов'язаних з мікрофізикою влади: міжособові конфлікти, боротьба за лідерство і домінування (моренівські „психодрами” [139]), неформальні зв'язки і консолідації, статуси у безпосередньому

„колі спілкування”, механізми прийняття рішень і неявні впливи на них, особливості соціально-психологічної перцепції та реакцій тощо.

Аналізи процесу соціалізації, а також інтерації особистості і соціуму (А. Кардінер [276; 284], Е. Левінас [114], Дж. Мід [132], Д. Рісмен [295], Е. Юнгер [246]) за усього розмаїття підходів й теоретичних оптик, властивих цій царині, дозволяє досягнути потестарний потенціал соціальності щодо індивідуального буття. Не менше значення має також осмислення процесу особистого самоствердження, його соціокультурних форм та диспозицій (зокрема, проблема соціального характеру), властивих йому суперечностей і колізій – загалом тематизація влади в її інтрасуб’єктності (опанування людиною свого життя).

Теорії соціальної організації і управління (П. Блау [252], Ф. Селзнік [299], Г. Спенсер [198]), використовуючи евристичний потенціал структурно-функціонального („системного”) підходу, розглядають владу в її функціональному аспекті – як спосіб організаційного забезпечення функціонування соціальних інститутів, державного впливу на суспільні процеси, ефективного менеджменту в різних сферах діяльності, вибудовування оптимальних стратегій розвитку і т. ін.

Фактично в загальнотеоретичних межах попередньої рубрики, але з чітким виділенням власного предмету та методологічної оптики розробляється теорія еліт (Р. Мілс [135], Г. Моска [289], Р. Михельс [288], Х. Ортега-і-Гасет [147], В. Парето [85], Р. Хейлбронер [268]). Вона зосереджує увагу на групах, соціально виокремлених як носії влади, їх ролі в процесі урядування та керівництва, в організації та розвитку різних сфер суспільної діяльності. Важливий для потестарної структури інформаційного суспільства аспект, представлений феноменом „лідерів думки/оцінки”, фіксує концепція багатоступеневого потоку інформації (П. Лазарсфельд [279]).

Дотичні до попереднього напрямку теорії технократії (Т. Веблен [307], П. Дракер [258]), бюрократії (А. Гоулднер [65], Ф. Селзнік [300], А. Токвіль [206]) та „нового класу” (Т. Ботомор [253], М. Джилас, Д. Мойніхен [289], Г. Шельські [298]) розкривають власне потестарний, а не суто функціональний вимір процесу і технологій

управління (передусім в сучасних суспільствах, економіках та інших царинах діяльності); в даному контексті одним з головних сюжетів стала трансформація влади, характерна для індустріального суспільства – виокремлення „влади менеджерів” з відносин власності („менеджерська революція”); змістовно близька до цього напрямку теорія соціального контролю (А. Етціоні [260], Г. Тард [201], Р. Парк [292], Е. Мейо [285], Б. Скінер [301]), центральне місце в якій посідає проблема соціальних регламентацій людської діяльності та особистого самовизначення, підпорядкування індивіда системі соціальних настанов та нормативів.

Інша оптика організації влади в суспільстві представлена теоріями демократії та самоорганізації суспільства (Д. Гелд [269; 270], К. Касторіадіс [97], С. Ліпсет [281], Р. Нісбет [290], Р. Патнам [151], О. Тофлер [208], Й. Шумпетер [241] тощо [62]): в них аналізується можливість і форми реалізації народом ролі суверена влади, політичний й організаційний потенціал різних моделей демократії.

Теорія мас і масового суспільства (Т. Гайгер [265], Е. Канеті [91], Г. Лебон [113], С. Московічі [142], Г. Тард [201]) дозволяє простежити тенденцію деперсоналізації життя в сучасному соціумі, виявити загальні закономірності поведінки „колективного тіла”, можливості маніпулятивних стратегій владарювання в умовах „ери мас” і, зокрема, розкрити конфлікт між особистими сценаріями самоствердження (інтрасуб’єктна модель влади) та матрицями масової культури (інтерсуб’єктивна модель).

Теорія індустріального та постіндустріального суспільства (Р. Арон [247], Дж. Гелбрейт [58], Д. Бел [27], У. Ростоу [183], Ж. Фрідман [263], Ж. Фурастьє [262]) прагне визначити специфіку сучасних суспільств та визначальний вектор їх розвитку. Цим створюється продуктивна можливість для розгляду питання влади в контексті трансформацій сучасного людства. Сама теорія індустріального та постіндустріального суспільства складалася в більш широкому контексті ідеї модернізації, що передбачає перетворення різноманітних соціокультурних устроїв (об’єднаних зазвичай під титулом „традиційного

суспільства”) у відповідності до модерного соціально-економічного зразка ([248]), а також настанови новітнього соціального утопізму (Д. Бел [27], М. Мід [286], Б. Скінер [301], Е. Фром [220], Ф. Фукуяма [223], Ж. Елюль [242] тощо [214]). В цьому контексті йдеться про владу як можливість людини опанувати суспільну дійсність і цілеспрямовано її конструювати. Суперечливий досвід імпорту західних економічних та соціально-політичних моделей в позаєвропейські країни, а також процеси глобалізації останніх десятиліть, змушують переосмислювати узвичаєні соціально-конструктивістські презумпції (Ч. Тейлор [202], М. Кастельс [96], С. Гантінгтон [230], Е. Саїд [185; 186]).

Однією з найважливіших характеристик конституювання та існування влади є її символічний вимір; продуктивну основу для такого аспекту потестарного аналізу створюють дослідження в руслі символічного інтеракціонізму (Дж. Мід [133], Ч. Кулі [109], Т. Шибутані [237]), зокрема соціодраматичний підхід в інтерпретації соціальності. Епістемологічно комплементарною до цього підходу є теорія соціального обміну (П. Блау [252], Дж. Хоманс [271], Р. Нозік [291]), яка дозволяє розглянути владарювання як процес обміну нагородами, покараннями, дарами, ресурсами впливу тощо.

Одна з первинних засад і постійних джерел генезису і відтворення ситуацій владарювання – відносини статей – висвітлюється у гендерних дослідженнях та феміністичних концепціях (Д. Батлер [22; 23], С. де Бовуар [35], Л. Тригарей [274], Ю. Крістева [105; 106], К. Мілет [134] та інші). В межах цього підходу маскуліність сучасної культури викривається як форма панування і, відправляючись від цієї тези, вибудовується широкий спектр вельми суперечливих альтернатив – від фемінного ізоляціонізму до вибудови моделі достеменної рівності статей. Ключовою категорією тут виступає гендер, який одночасно постає і як втілення соціальних матриць панування, і як суб'єкт панування/гноблення.

Невіддільною складовою соціально-філософської рефлексії щодо влади є різноманітні форми і стратегії її заперечення, відкидання її позитивної значущості як основи соціальних відносин. Цей антие-

татиський дискурс, представлений колом відмінних за вихідними настановами авторів (А. Горц [214], А. Глюксман [63], А. Камю [90], Е. Канеті [91], Ж. Сорель [302], Ф. Ферароті [261]), є важливим для запобігання різним формам потестарного редукціонізму; він унаочнює змістовні кордони різних потестарних феноменів та практик, висуває принципове методологічне питання їх соціальної відповідності і призначення. Особливо значущим даний ракурс є в аналізі місця і ролі держави та державних інституцій в організації суспільного життя. Лінія антиетатиського заперечення потестарної системи розгортається на ґрунті критики індустріальної цивілізації з властивими їй процесами бюрократизації соціальності, а в останній період все виразніше – в контексті критики ідеології глобалізму. З теоретичної точки зору, антиетатиський дискурс є важливим для запобігання різним формам потестарного редукціонізму: він унаочнює змістовні кордони різних потестарних феноменів та практик.

Таким чином, сучасна інтелектуальна ситуація демонструє надзвичайно широкий і розмаїтий спектр звернень до концепту влади та використання його як важливого пояснювального засобу, що засвідчує його незаперечну теоретичну значущість для сучасного філософського дискурсу. Разом з тим, дана пізнавальна ситуація висуває на перший план завдання розробки нових теоретичних підходів до потестарної проблематики на основі теоретичного синтезу існуючих парадигм філософського розуміння влади.



## 2.1. Конституювання „влади розуму“

Ще донедавна можна було сказати, що політична практика залишається загалом у силовому полі модерних диспозицій та настанов. Величезні зміни, які відбулися зі світом та формами цивілізації протягом кількох останніх десятиліть, позначилися й на виникненні істотно нових начал організації соціальності (які ще перебувають у процесі становлення, але вплив яких на політичну практику та суспільну дійсність є вже цілком відчутним). Разом з тим, як базові потестарні очевидності, так і загальна схематика політичної організації суспільства від початку новочасової доби до сьогодення все ще ґрунтується передусім на фундаментальному засновку, яким є *влада розуму*. Його продуктом стала раціональна соціальність (в тому числі світ політичного) останніх чотирьох століть.

Сучасна політична свідомість не визнає вагомої ролі панування в середині політично організованих суспільств; так само як наукове пізнання скасовує всі „вияви суб'єктивності“, визнаючи за достовірність лише об'єктивні свідчення „самих речей“. Розум начебто зрікається всякого панування на користь об'єктивного та неупередженого визнання „властивостей“ (в світі природи) та „прав“ (в царині антропосоціального). Цим панування, а з ним і влада взагалі, у своєму власному сенсі табується і витісняється у неповноцінність „нецивілізованого“ буття. Натомість, політична організація „розвинутого“ суспільства начебто заявляє себе як суто функціональне впорядкування загальносуспільних справ и задач. Владарювання стає *непристойністю*. Очевидно, що

через втілення такої презумпції розум не уникає панування, а лише робить його *прихованим* і в найвищій мірі *незаперечним*. Панування не зникає, а лише „протистоїть одиничному в якості всезагального як втілений у дійсності розум” [231, с.37].

**Прихованість влади розуму.** Основою модерної дійсності є перетворення розуму на визначальну інстанцію влади. Причому розум тут виступає у вигляді, обґрунтованому новоєвропейською метафізикою; первинно – у вигляді декартівського *cogito*. Це – розум кожного, невіддільна особиста здатність і властивість, незаперечність якої в якості вихідної онтологічної достовірності стверджується тим, що саме свідомість є безпосередньою дійсністю людини. Модерний розум існує у вигляді раціональної здатності судження, яка оперує з об’єктивними властивостями речей і має за результат всезагальне і необхідне знання. Причому невіддільною і сутнісною якістю здатності судження є обчислення; модерний розум – це вираховуючий й рахуючий розум. Його основним покликанням стає постійне обчислювання світу, завдяки чому останній позбавляється своїх таємниць, незвіданості і постає ясным та доступним для раціонального усвідомлення. Головними руйнівними силами модерної культури стали жага до розчаклування світу і потяг до конструктивного оперування з цією новою, виниклою після розчаклування дійсністю, задля досягнення найкориснішого і найпродуктивнішого для людини ефекту. Ці дві системоутворювальні місії модерної культури й були покликані виконати розум і свободна воля, які втілилися і поєдналися в постаті самосвідомого суб’єкту.

Розум є вид сили, панування якої новоєвропейська культура вважає незаперечним благом і перевагою того, що вона вустами своїх соціальних пророків назвала „цивілізованим станом людства”. Очевидно, що наша сучасність зберігає по суті таке ж відношення до розуму і його влади. Дане твердження може здатися маловиправданим у світлі майже двохсотлітнього (якщо починати відлік з романтиків) замаху на домагання раціональності, що у відомі періоди чи в деяких стилях мислення перетворювалося в загальну інтелектуальну моду. Однак ані ніцшевська „переоцінка всіх цінностей”, ані апеляція до феноменів „життя”

чи „несвідомого” на початку ХХ століття, ані інші – доволі численні – версії подолання тотального панування розуму, включаючи й виклик постмодерну, принципово не змінили положення. Всі інституціональні форми сучасної культури продовжують залишатися втіленнями влади розуму і раціональності. Численні, розмаюті й інколи потужні оскарження цієї влади, якими насичене сьогодення, радше підкреслюють силу її позицій, ніж усувають з поля людської життєдіяльності.

Сам вираз „влада розуму” є одним із самих звичних і розхожих для свідомості сучасної людини. Але в той же час (як вже було зазначено), розум стверджує своє панування, ретельно уникаючи маркірувати його як вид влади. Більш того: панування розуму підкреслено протиставляє себе усякій сваволі. У ньому, начебто, здійснює свою владу не воля суб’єкту, а об’єктивна природа речей. Дати владу розуму – означає дати владу самим речам. Дане твердження здається усього лише очевидністю, що характеризує природу розуму. Але на ділі виявляється тією аж ніяк не безумовною посилкою, з якої розум починає свою владу, якою він її легітимізує і постійно підтверджує.

Воістину і повно панує той, хто панує непомітно. Тому що тільки тоді не виникає (і навіть не може виникнути) ніякого опору пануванню. Саме цим пояснюється винятковий ефект очевидностей як форм духовної влади. Ідея тільки тоді цілком опановує свідомість, коли стає для неї чимось самоочевидним. Повною мірою це властиво й ототожненню влади розуму з діями, що відповідають об’єктивній сутності самих речей. Тому таке ототожнення можна назвати *фундаментальною очевидністю раціональності*, з якої влада розуму черпає свою легітимуючу силу.

Поза сумнівом, що дана очевидність увійшла в плоть і кров сучасної культури. Вона настільки глибоко пронизує тіло безлічі культурних практик і дискурсів, що її вже неможливо виділити з їхнього складу, не зруйнувавши непоправно самі ці практики і дискурси. Цей мимовільний інстинкт самозбереження лежить в основі відторгнення будь-яких посягань на раціональність, з яких би джерел останні ні виникали. Але дану очевидність слід поставити під знак запитання. Саме функцію

проблематизації очевидності і виконує поняття „влада розуму”, чи „раціональність, розглянута як панування”. Виділяючи цей сюжет, ми тематизуємо проблему особливого виду панування, що втілює в собі раціональне мислення. І якщо розум з легкістю здійснює редукцію будь-якої дійсності до змістів свідомості та раціональних значень, то чому щодо самого мислення не можна здійснити редукцію іншого роду, що представляє його в якості суто волонтаривного і потестарного феномену?

Аналіз розуму як панування може бути виконаний різним чином. Одна з можливостей – звернутися до витоку становлення фундаментальної очевидності „раціо” у новоевропейській метафізиці. Адже якщо філософія і займається якоюсь конструктивною справою в культурі, нею є відкриття нових очевидностей, що здобувають універсальний характер. Звичайно, було б надто одностороннім вбачати в побудовах філософського розуму джерело чи безпосередню рушійну силу історичних трансформацій. Складний, гетерогенний характер соціокультурної дійсності передбачає таку ж розмаїтість чинників та причин, що його визначають, примхливо і доволі непередбачувано поєднуючись в синтезах історичних подій. Разом з тим, вироблення нових метафізичних принципів і позицій акумулює в собі й найбільш повно оприявнює інноваційний сенс загальнокультурних метаморфоз. Якщо філософська думка і не спроможна самостійно створити новий світ, вона безумовно здатна його відкрити і зробити здобутком людського розуміння. Ця обставина дозволяє нам в контексті даного розгляду звести виникнення модерної влади розуму до її метафізичного відкриття, логіку якого демонструють розмисли засновника новочасового раціоналізму Р. Декарта. Це свідоме обмеження, яке виносить за дужки велику і тривалу традицію становлення модерності, має на меті найбільш чітко і лаконічно представити новочасову очевидність ratio в її вихідній формі.

**Метафізичне обґрунтування влади розуму.** Відправним пунктом нової європейської раціональності став знаменитий радикальний (чи „методичний”, як називає його Гусерль) декартівський сумнів, за допомогою якого була встановлена чи підтверджена безумовна достовірність ego, що відбиває відома формула ego cogito ergo sum. Вона ж

стала символом фундаментальної очевидності ratio для всієї наступної філософської традиції. Сила впливу даної теоретичної тези настільки велика, що мимоволі затуляє дивну лаконічність і невігадливість міркування, що до неї привело. Простежимо його логіку, яка одночасно оприявнює процес конституювання влади розуму.

Послідовність кроків, що конституують владу розуму і перетворюють раціональне мислення в панування виглядає наступним чином.

*По-перше*, усякий людський досвід, усяке придбання життя і свідомості оголошується сумнівним і недостовірним настільки, наскільки не є продуктом дії цілком розумної істоти, тобто не підтвержене раціональним мисленням. „Оскільки ми дітьми народилися й виносили різні судження про чуттєві речі до того, як набули повного ужитку своєї рації, – починає Декарт свої „Принципи філософії” (Principia Philosophiae), – нас відволікає від істинного пізнання безліч передсудів; звільнитися від них, як виглядає, ми зможемо лише якщо хоч раз у житті *заповізьмемося* піддати сумніву всі ті речі, щодо непевності яких знаходимо бодай найменшу підозру” [555; АТ, VIII.1, 5: 5-11]. Основоположник новоєвропейського раціоналізму відправляє у своєму міркуванні від генетичного початку людини, від моменту його народження. Він справедливо констатує первинність чуттєвого досвіду, однак відразу маркірує його як безперечно недостовірний: „нас відволікає від істинного пізнання безліч передсудів” [555; АТ, VIII.1, 5: 7-8].

Передбачається, що істиною ми можемо володіти лише як цілком розумні істоти, тобто ті, що „набули повного ужитку своєї рації” [555; АТ, VIII.1, 5: 6-7]. Придбання ж якості розумності – чи то раціональності – досягається за допомогою самообґрунтування розуму. Перший крок цієї роботи полягає в самоочищенні розуму від усіх можливих недостовірностей, джерелом яких є некритичне засвоєння свідомістю уявлень і досвіду життя. Ми звільняємося від них шляхом сумніву, який внаслідок цього виявляється першою діючою і творчою силою раціональності. Декарт пропонує засумніватися в усьому. Сумнів же є процедура, що належить самій здатності мислення. Покладаючи цю процедуру універсальною, ми надаємо розуму статус і компетенцію

всезагального судії. Усе суще, і в тому числі всяке людське надбання зобов'язані з'явитися на суд розуму і виправдатися перед ним. Назвемо цей перший крок – *встановленням універсальної юрисдикції розуму*.

Другим кроком є редукція усього, що може бути представлено сумнівним (не важливо при цьому, наскільки виправдан сам сумнів), до хибного. Другий параграф „Принципів філософії” стверджує: „Ба більше, корисно навіть уважати речі, в яких ми сумніваємося, хибними, щоб тим ясніше відкрити те, що є найпевнішим і найлегшим для пізнання” [555; АТ, VIII.1, 5: 12-14]. Тобто все, неістинність чого ще аж ніяк не доведена, оголошується таким лише на тій підставі, що розум не підтвердив зворотного. Усе виявляється винним у неістинності, і зняти цю печатку провини з того чи іншого пізнання, уявлення чи дії, може лише вердикт розуму. Назвемо цей другий крок – *презумпцією недійсності усього, невідтвердженого розумом*. Завдяки їй розум перетворюється у вищу дозвільну інстанцію, лише із санкції якої те чи інше суще може бути визнано у своєму бутті.

Третій крок полягає в розмежуванні повноважень розуму і життєвої практики. „А тим часом [Sed hæc interim – тобто, поки ми теоретично вважаємо все сумнівне хибним] сумнів має бути обмежено самим лише спогляданням істини, – постулює Декарт. – Бо коли йдеться про звичне життя, то, – позаяк дуже часто привід насправді діяти надходить раніше, ніж можемо позбутися своїх сумнівів, – ми нерідко буваємо змушені віддатися тому, що є лише правдоподібним; або ж іноді, хоча жодна з двох не здається правдоподібнішою, ніж інша, – обирати, усе ж, якусь одну з них” [555; АТ, VIII.1, 5: 15-21]. „Бути істинним” і „існувати” – різні речі. Тому, зазіхаючи на повноту володіння істиною, що начебто відповідає його природі, розум завбачливо відмовляється від розпорядницької ролі в сфері життєвої практики, чітко обмежуючи тим самим межі своєї компетенції. Він бере на себе роль загального судії *пізнань*; усього, що *усвідомлює*, – мислимого, а не сущого. Це домагання виглядає доречним і незаперечним. Воно усуває можливі протести, викликає повагу до коректності раціонального мислення і примушує погодитися з ролю, що воно відвело собі. Тут бачимо один з

найважливіших моментів конституювання влади, який полягає в тому, щоб викликати довіру до себе, змусивши людей погодитися – цілком добровільно – з тими повноваженнями, що собі просить пануючий. Назвемо цей крок *демаркацією сфери компетенції розуму*.

Але начебто чітко виділивши й обмеживши сферу своєї компетенції, строго окресливши її межами чисто інтелектуальної діяльності, розум – ствердившись в цих повноваженнях – їх негайно розширює, розсуваючи межі свого панування. Це відбувається за допомогою четвертого і п'ятого кроку конституювання влади розуму.

*Четвертий крок* представлений знаменитою декартівською метафізичною тезою *ego cogito ergo sum*. У ній розуму надається статус онтологічного критерію: тільки мислячи, ми засвідчуємо буття. „А тому це пізнання [cognitio]: я мислю, отже, [я] є [ego cogito, ergo sum] – найперше і найпевніше з усіх тих, що трапляються кожному, хто філософує впорядковано” [555; АТ, VIII.1, 7: 7-9] – висновує Декарт у 7-м параграфі „Принципів філософії”. Тільки мислення має привілей засвідчити нас у якості існуючих – тих, що мають буття. Зробивши поступку життєвій практиці, розум потім оголошує, фактично, недійсним усе те в цій практиці, що не виходить з раціонально встановлених очевидностей. Адже все інше не може претендувати на статус буття, а отже – бути прийнятим у якості дійсно існуючого. Назвемо цей крок *неявною редукацією буття до свідомості, чи принципом тотожності мислення і буття*.

Нарешті, редукувавши всі онтологічні феномени до феноменів свідомості, розум здійснює редукацію до самого себе всіх сил і діяльних здібностей людини. Ця редукація складає *п'ятий, завершальний крок* конституювання влади розуму. Він представлений у 9 параграфі Декартових „Принципів філософії” з недвозначною назвою „Що таке мислення” (cogito). Декарт визначає: „Під ім'ям „мислення” [cogitationis] я розумію все те, що, як ми усвідомлюємо, відбувається в нас, [тобто] оскільки ми маємо в нас усвідомлення цього. Таким чином, не тільки розуміти, бажати, виображувати, але також і відчувати – те саме, що мислити” [555; АТ, VIII.1, 7: 20-23]. Таким чином, усі сили і здібності

людини редукуються до розумової здатності, *cogito*. Яке відтепер стає синонімом *відношення взагалі*, здійснюваного людиною. І якщо при цьому не мається на увазі, що, наприклад, ходити і мислити є натурально одне і те ж саме, то безсумнівно, що лише осмисленість ходи робить її дійсною ходою. Ходить не той, хто пересуває ноги, а хто усвідомлює, куди він іде; або хоча б віддає собі звіт, що він здійснює пересування, а не зайнятий іншою справою – лежить, пливе, їсть тощо. Мислення не натурально тотожне всім актам, а є присутнім у них як момент рефлексії, усвідомлення, і лише на цій основі може редукувати їх усі до раціонального образу.

Декарт метафізично затвердив панування розуму, перетворивши це панування в самоочевидність. Виділені п'ять кроків конституювання влади розуму суть одночасно п'ять умов його панування, забезпеченого фундаментальною очевидністю *ratio*. У світлі цієї очевидності не тільки розум став розпорядником суцього, але разом з тим людське буття набуло вигляду самовизначення самосвідомого суб'єкта.

Відзначимо, свою метафізичну тезу Декарт позначає як „первинне” положення – те, з якого зобов'язаний починати розум, що усвідомив сам себе і переборов дитячий стан полоненості забобонами і нерелектованим чуттєвим досвідом. Від цієї очевидності – назвемо її *вихідною* очевидністю розуму – відправляються всі наступні міркування Декарта. На ґрунті її виростає філософська система основоположника новоевропейського раціоналізму, а потім – і вся новоевропейська метафізика самосвідомого суб'єкта, що визначає сутність філософії модерну.

Дотепер ми розглядали владу розуму як метафізичний принцип, обґрунтований філософським дискурсом. Але метафізичний принцип важить значно більше, ніж саме по собі умоглядне твердження. Він складає стрижень культурної практики. Метафізичне обґрунтування влади розуму, здійснене новоевропейською філософією, було підкріплено великими культурними рухами гуманізму, релігійної реформації і просвітництва. Влада розуму і свободної волі втілювалася в нові форми господарського життя, що приходили на зміну натуральному сіль-



ському господарству і цеховому ремісництву. Її опорами стали новітня наука у вигляді математизованого експериментального природознавства і, з іншого боку, раціоналізація соціальної дійсності на основі суспільного договору та невіддільних прав людини. Таким чином, „влада розуму” є не тільки умоглядно обґрунтованою метафізичною ідеєю, а й практичною основою модерної культури і створеного нею світу людського буття.

**Дві можливості мислити модерн.** Розглянемо тепер, як цей засадничий принцип модерної дійсності втілюється в головних сферах суспільного життя – економічній, соціальній, політичній, духовній. Такий розгляд дозволить виявити сенс основних, базових елементів модерної культури як втілень влади розуму. Тому ці елементи будуть розглянуті не суто описово, а проаналізовані як певні потестарні практики і дискурси влади. Подібний підхід певним чином суперечить поширеному розумінню модерну, зніційованому представниками так званого „постмодерну”. У працях останніх, зокрема Ліотара кінця 70-х–80-х років, модерн визначається через панування метанаративів (великих оповідей, метаоповідей). Саме у цьому переважному значенні поняття модерну і його постмодерна альтернатива ввійшли у широкий обіг гуманітарної свідомості та повсюдно використовуються. Але у цьому погляді залишається на задньому плані – неоприятна належним чином, – головна передумова панування метанаративів в модерній культурі, а саме – влада розуму і свободної волі. Визначення дійсності через метаоповіді наочно засвідчує, що це – *дійсність свідомості* перш за все.

Втім, слід віддати належне ліотарівському „Стану постмодерну”. У ньому аналізується „*зміна статусу знання*” за умов „входження суспільства в епоху, що зветься постіндустріальною, а культури – в епоху постмодерну” [115, с.14]. Сама ця робота є „доповідь про знання в найбільш розвинених суспільствах”. Відповідно метаоповіді розглядаються як форми виробництва і існування знання. Лише у, сказати б, „масовій” гуманітарній свідомості панування метаоповідей втрачає свою локалізацію у сфері виробництва знання і стає універсальним, сутнісним визначення модерну. В цьому присутнє не лише непорозу-

міння масової свідомості, а й досить вірна інтуїція в розумінні модерної культури. Адже якщо в основі дійсності лежить влада розуму, то спосіб його – розуму – організації (тобто метаоповіді) задає визначеність культурної реальності як такої.

Другим вразливим моментом ідеї „панування метаоповідей”, який впливає з першого, є невизначеність змісту і *побудови* метанаративів, про які йдеться у випадку модерної культури. Адже не лише останній властиво панування метаоповідей. Наприклад, життя архаїчного суспільства все просякнута великими міфами, в колі яких відбувається весь процес людського існування, структурно підпорядкований міфу. Тому принциповим є епістемологічний статус модерних метаоповідей. Це – схематично кажучи – раціоналізовані дискурси об’єктивістського типу. Тому диспозиція модерну–постмодерну пов’язана не тільки зі зміною „метанаративного механізму легітимації” „прагматикою мовних часток”, а з вирішенням питання: наскільки відмінна дискурсивна природа цих „мовних часток” (суто „локальних детермінацій”) від дискурсивної якості метанаративів. Чи не є ці „хмари соціальності”, образно кажучи сукупністю „осколків” метаоповідей, тобто частками тієї ж субстанції, а не чимось принципово відмінним?

Нарешті, у постмодерністській критиці криза модерної культури пов’язується передусім зі зміною *людської реакції* на метанаративи, тобто зі зміною стану свідомості, з виникненням „недовіри” до метаоповідей, які через цю недовіру делегітимуються. Не будемо аналізувати перформативну суперечність, що виникає у такому твердженні. Адже якщо щось легітимується „визнанням” і спростовується „недовірою” (тобто засадничим критерієм є реакція людей), то цей механізм є працюючим якраз за умови застосування метанаративів „емансипації мислення” та „герменевтики смислу”. Тобто криза метанаративів визначається і описується за допомогою тих самих наративів. Але головне не це. Важливо в аналізі модерної дійсності вийти за межі людської реакції та інтелектуального настрою, розглянувши ефективність модерних інститутів, практик і дискурсів відносно сучасних умов. Питання полягає не в тому, яким настроєм супроводжується їх існування, а наскільки

вони *внутрішньо спроможні* (за логікою власної дії) залишатися основами сучасного буття?

Аналіз ліотарівського (як класичного для теми) обґрунтування ситуації постмодерну, призводить до висновків про те, що:

По-перше, контекст та зазіхання ліотарівської праці („стан виробництва знання у постіндустріальних суспільствах”) не передбачав тих широких екстраполяцій „на весь світ”, до яких цей текст спричинив (тобто можемо констатувати теоретичне непорозуміння між автором та адептами постмодерного дискурсу, яке сам Ліотар оприявнив у своїх подальших роботах, зокрема „Differend” (1983)).

По-друге, зміст ідеї постмодерну був суттєво викривлений у широкому гуманітарному ужитку (одним з головних виявів цього стало трактування постмодерну як епохи – темпоральної тягlostі, а не ситуації – смислової структури дії). Це теж зазначав сам Ліотар.

По-третє, засоби легітимації ідеї постмодерну („втрата довіри до метанаративів”) є слабкими і непевними у своєму статусі. Зокрема, незрозуміло, йдеться про довіру як психологічне, культурно-нормативне чи онтологічне явище. Так само непевними є визначення та перелік самих метанаративів. Незрозуміло також, яким чином виявлена „втрата довіри” до них (це соціологічний висновок? результат дискурс-аналізу? чи щось інше); без цього твердження перетворюється на свавільне гасло, яке має право на існування хіба як гіпотеза, а не доконаний факт.

Те, що зазвичай приписують дискурсу пост- (зокрема, плюральність; наголос на розрізненні, а не тотожності; примат окремішності, а не цілого тощо) насправді (коли позиціонується як „нове явище”) є лише аберацією теоретичного зору. При більш уважному і неупередженому розгляді в ширшій часовій та смисловій перспективі, всі ці ознаки виявляються „трендами”, що постають від початку новочасної доби і самі її розпочинають. Безумовно, вони змінюють свій вигляд та посилюються, але це лише розвиток вихідних властивостей сучасності (modernity). Парадокс полягає в тому, що конститутивні ознаки самої сучасності дискурс пост- сприймає як її скасування.

Відтак можна констатувати, що концепт сучасності (modernity) є визначальним для розуміння змісту, спрямованості та меж мислення в режимі пост-. Однак сам цей засновок дискурсу пост- (тобто спосіб обґрунтування „ситуації постмодерну”) є теоретично уразливим і хитким.

## 2.2. Потестарні універсалії модерну

### 2.2.1. Власність, підприємництво, техніка

Основу модерної дійсності складає панування людини над зовнішньою природою на засадах її перетворення у відповідності до раціональних, цілеспрямованих проєктів і за допомогою спеціально сконструйованих засобів, що використовують властивості та енергію самої природи (техніка). Відтак першим елементом модерної культури, який повинен бути розглянутий, є спосіб панування над природою і створення умов людського існування, що зазвичай має узагальнюючу назву „індустріальне суспільство”. Слідуючи своїй дослідницькій стратегії, розглянемо його як практику владарювання і дискурс влади.

Індустріальне суспільство – не просто один з історично знаних способів господарювання. Це – та універсальна культурна практика, завдяки якій господарювання виповнюється у своїй власній сутності, стає самодостатнім і визначає всю систему суспільних координат. Не випадково не лише економічну, а й соціальну історію людства зазвичай розмежовують на дві великі епохи – індустріального і доіндустріального (традиційного) суспільства (попри всі очевидні відмінності між, скажімо, типом господарювання неолітичних племен і античного полісу, феодального маєтку і великими іригаційними системами близько-східних цивілізацій).

Зазвичай індустріальне суспільство ідентифікують за його найбільш наочними, предметними втіленнями, як от машинне виробництво, ринок, товарні відносини, перетворення грошей (і загалом власності) на капітал тощо. Але основою всіх цих форм є *приватна*

власність, доведена до всезагального вигляду і втілена у постаті приватного підприємця-власника. Саме останній є головною дійовою особою і творцем індустріального суспільства. Він має три провідні іпостасі: необмеженість і беззастережність володіння; вільна праця; вільне підприємництво. Розглянемо ці засадничі компоненти індустріального суспільства і простежимо, як з них виникають відомі нам економічні форми – ринок, товар, капітал, техніка тощо.

Як відомо, приватна власність має місце вже у ранніх цивілізаціях. Але в доіндустріальну добу вона неодмінно (хоча й у безлічі конкретних варіацій) обмежена двома фундаментальними чинниками. Перше обмеження накладає природа того, чим володіють, друге – положення власника у соціумі. Щодо різноманітності форм цих обмежень історія культури надає багатобарвний і майже невичерпний матеріал. Скажімо, земля в обігу селянської праці, навіть коли вона є приватною власністю (чого, до речі, майже не трапляється в доіндустріальних суспільствах), залишається не просто предметом обробки задля отримання продуктів харчування, а виступає як сакральна реальність. Обробляючи землю і володіючи нею, людина має справу не з суто природними властивостями речей, а зі складним плетивом релігійних, моральних, звичаєвих, правових тощо мотивів, які у своїй сукупності складають особливий телуричний комплекс. Він охоплює не лише відношення людини до землі, а й існування продуктів сільськогосподарської праці – їх обробку, приготування, споживання („святий хліб”).

Подібну картину маємо й у ремісництві – починаючи від видобутку корисних копалин (хтонічний комплекс) до виготовлення конкретних речей для ужитку (магія майстерності). Так само і вже готова річ є не простим предметом власності, а знаходиться у тісних, персоналізованих зв'язках з тим, кому належить. Вона стає продовженням людини, її особливим органом, невіддільною частиною людського життя (далеким теоретичним відголосом цього є гайдегерівська „спідручність речей”).

Так само й соціальні зв'язки обмежують власника у його статусі. Він знаходиться у безлічі відносин залежності, які обумовлюють і

регламентують його права власності і володіння. Найближчий до модерної Європи приклад – феодална власність на землю, обумовлена з одного боку васальною залежністю служіння сюзерену, а з другого – договірними відношеннями з безпосередніми володарями землі – селянами. Це доволі абстрактна власність, яка, по-перше, не гарантована у своїй невідчужуваності, а по-друге, не поєднана зі здатністю власної праці – можливістю безпосередньої обробки землі власними силами. Подібні обмеження власності бачимо й у середньовічних цехах.

Модерна приватна власність усуває обидві фундаментальні обмеження власності – як з боку природи предмету володіння, так і з боку соціальної ангажованості власника. Натуралістична редукція дійсності до природного світу усуває в речах всі ознаки їх автономної сутності, зводячи їх до комплексу природних властивостей. З боку ж останніх не може бути жодних обмежень для володіння і використання. Навпаки, сама власність перетворюється на володіння природними властивостями речей. Успішний власник не той, хто має „найбільшу власність”, а той, хто найефективніше використовує природні властивості своєї власності. Відтак власність співпадає з природою речей. Завдяки цьому в самій природі речей не залишається нічого, що може чинити опір власності і та стає, відповідно, тотальним пануванням над природою.

Соціальна обмеженість власності денонсується шляхом перетворення її з *похідного* від соціального статусу феномену, на *базову засаду соціальності* у вігяді одного з невіддільних природніх людських прав. Бути власником – це *не можливість* для людини, залежна від її соціального положення, а сутнісна ознака людської природи, неспростовна властивість кожного. Якості „бути живою істотою” і „бути власником” для людини стоять поруч і піддаються взаємопроникненню, дифузії. Вони є її первинними онтологічними визначеннями, що обумовлюють одна одну. Перша беззастережна власність людини – це її власність на своє життя, незаперечне право жити.

На цій основі розгортаються дві головні, найпродуктивніші модерні стратегії існування власника – вільна праця і вільне підприємство, що є двома боками одного явища. В модерній культурі власником

є навіть та людина, котра не має жодного майна. Оскільки їй належить вона сама – її здатність праці, або, кажучи мовою політекономії, її робоча сила. Разом з тим, кожен власник стає свободним, нічим не обмеженим у використанні своєї власності. Це перетворює його на вільного підприємця. Навіть найманий робітник керується логікою підприємця, намагаючись знайти і влаштувати найліпші умови продажу своєї робочої сили. Неможливо бути власником у точному сенсі слова, не будучи підприємцем. Осердям власності є не речі, якими володієш, а природжена свобода людини, діяльніцьким втіленням якої є підприємництво (тобто здатність вчиняти на свій розсуд все, що вважатимеш за належне; згадаймо гобсівську максиму: „від природи людина має право на все”).

Не лише кожна людина стає – за самою своєю природою – власником. Так само весь оточуючий світ – як природний, так і людський, – перетворюється на предмет власності. Все комусь неодмінно належить; все знаходиться у чийсь повній компетенції застосування і використання, тобто у владі чиєїсь ініціативи і підприємництва. Причому власність тут – не гола юридична форма, законодавчо закріплене право володіння і розпорядження. Власність невіддільна від праці і підприємництва. Знову підкреслимо: успішний власник – це той, хто найбільше використовує природні властивості речей, пізнає їх і діє у відповідності до їх змісту. Тобто достеменним власником є не той, хто більше має, а хто є кращим підприємцем.

З цих двох якостей модерної власності – володіння природою речей (їх природними властивостями і кінець-кінцем – силою природи) та підприємництвом як способом цього володіння і існування власності (у підприємстві, а не споживанні) – виникає феномен техніки і загалом індустріального суспільства. Адже техніка – це уречевлене втілення підприємництва як здатності використання природних властивостей речей. Технічним засобом стає самодіяльна природна сила у вигляді конструкції, керованої людиною. Не у вигляді магічних дій чи юридичних документів, а у вигляді технічних засобів модерна людина привласнює собі всі складові оточуючого світу. Техніка – це природа,

що стала власністю людини і існує за своїми властивостями в середині людської конструкції [131]. Техніка ніяк не змінює властивості природи; навпаки, вона є вперше в історії відкритою можливістю привласнити природні речі в їх власних якостях, змінивши лише форму їх існування. А саме – включивши їх в цілераціональну людську конструкцію.

Оскільки в модерній дійсності все перетворилося на власності, відкрилася можливість співміряти кожне з кожним, а отже – представити будь-що як пропозицію для отримання у власність. Таке існування речей і людських здатностей є нічим іншим, як товаром. Досить однією бачити в товарі річ, яка продається; товар народжується не в обміні. Його передумовою є можливість існування будь-чого у вигляді власності. Товар втілює здатність всього бути власністю, перетворюватись на чесь необмежене володіння. Обмін, купівля-продаж, існування грошей у вигляді універсального еквіваленту вартості, нарешті ринок як соціальний простір відношення речей і якостей як товарів – лише прояви і наслідок цієї онтологічної сутності товару.

Зважаючи на сказане, можна побачити фундаментальну хибу класичної теорії вартості, на якій базувалася й Марксова політекономія. В ній, як відомо, джерелом вартості розглядалася праця – кількість витраченої робочої сили. Але з огляду на вищесказане, вартість визначається *масштабом продуктивних сил*, що акумулюються у речі-товарі-власності. Вартість виникає не у виробництві як виготовленні речі або в процесі її споживання як такої. Вартість народжується у процесі *продуктивного використання* власності, вона визначається масштабом властивих їй *продуктивних сил* (які аж ніяк не тотожні оречевленій праці) – що оприявнюються підприємницьким застосуванням власності.

У цьому ж полягає основний принцип капіталу. Класичним визначенням капіталу є „гроші, що приносять прибуток”. Але гроші – лише найабстрактніша форма капіталу. Капіталом стає будь-яка власність у її продуктивному використанні, тобто у її зростаючому продуктивному потенціалі. Капітал – це універсальна форма існування всеохопної власності, тобто існування сушого у світі, де все перетворено на власність. Законом існування у цьому світі є самозростання власності



(=продуктивних сил), що і відбивається у понятті капіталу. Відповідно капіталізм є той соціальний устрій, який забезпечує необмежену дію цього закону.

## **2.2.2. Раціоналізована соціальність та емансипована свідомість**

Влада розуму реалізує себе в трьох головних культурних формах. Всі вони самовизначаються в горизонті відношення людини як суб'єкта до сутнісно натуралізованої дійсності („природного порядку речей”). Фактично йдеться про три „природи”, з якими має справу людина в своєму бутті. Це: зовнішня природа позалюдського світу, природа відносин, взаємодій та співіснування з іншими (суспільство) та природа власного існування особи. Культурними формами їх опанування відповідно стають: а) техніка та індустрія; б) раціоналізована соціальність (соціальні технології та соціальний конструктивізм); в) самоврядна особистість. Остання – у вигляді громадянина – стає також ключовим актором суспільного життя.

Раціоналізована соціальність, головними учасниками якої є самоврядні особистості, передбачає принципово новий спосіб організації і консолідації людської спільноти, яким стала новочасова нація. Протягом кількох тисячоліть цивілізованої історії людство виробило чимало форм консолідації людських спільнот, які наслідували ще більш давнім, родинно-общинним системам консолідації і солідарності. Одним з найважливіших чинників консолідації був етнічний, що забезпечував – через спільність мови, звичаїв, антропологічних рис тощо – єдиний комунікативний та інтерактивний простір людській спільноті. Не менш вагомим принципом був родинно-патріархальний. Поруч з ним стоїть станово-корпоративний тип консолідації. З виникненням світових релігій набув великого значення чинник єдності у вірі, який в багатьох історичних ситуаціях ставав домінуючим і вирішальним. Постійно працюючим в різні історичні часи був державницький принцип консолідації, який нерідко недооцінюють. Адаже якраз об'єднання людей як підданих певного володаря (держави) є одним з найпоширеніших

історичних типів. Окремо слід виділити консолідацію людської спільноти на засадах служіння і соціальних угод, що найбільш яскраво втілив європейський феодалізм.

На відміну від всіх вищеперерахованих та інших знаних історією форм людської спільноти, нація ґрунтується на принципово новому чиннику консолідації, яким стає *власна осудна воля людського індивіда*. Це перша в історії спільнота, яка утворилася спільною згодою всіх своїх учасників, що підтвердив і закріпив відповідний всезагальний суспільний договір у вигляді конституції. Нація – це спільність, установлена і заснована вираженою волею її індивідуальних учасників.

Звичайно, у цьому способі утворення спільноти новою є не тільки і не стільки *процедура*, скільки фундаментальний перерозподіл влади у суспільстві. Сувереном влади і повним її розпорядником стає народ у вигляді нації. Нація – це спільнота, в якій вся повнота влади належить самій спільноті – народу. Ці два чинника – суверенітет народу і сукупною згодою індивідуальних воель утворена спільнота – є засадничими щодо феномену модерної нації. Ми не будемо тут розглядати непротий історичний шлях *становлення націй*. Те, загальний сенс чого може висловити одне речення, у течії історичних подій розгортається у тривалу драму соціальної боротьби, криз, суспільних винаходів, тріумфів і розчарувань.

Похідними від модерної нації є різноманітні форми організації і розвитку загальнонаціонального життя. Передусім це – національна держава (яка за визначенням не може не бути республікою), загальнонаціональний ринок, національна самосвідомість, єдиний загальнонаціональний духовний простір (вироблення національного літературою єдиного мовного зразка, асиміляція місцевих звичаїв і традицій тощо), створення загальнонаціонального правового поля тощо. Загальнонаціональне життя руйнує всі соціальні і станові бар'єри у людській спільноті, знищує всі кордони і несумірності на національній території. Нація створює єдиний, спільний соціокультурний простір існування для своїх членів, юридично забезпечений національним законодавством, а політично – владою національної держави.

У соціальному вимірі нація тотожна спільноті рівних за своїми правами громадян. Таким чином, вона невіддільна від ще однієї модерної універсалиї – основи новочасової соціальності – *відкритого громадянського суспільства*.

Новочасове громадянське суспільство відрізняється від свого античного аналога насамперед модусом соціальної відкритості. За античних часів громадянське суспільство у вигляді полісу має закритий, становий характер. Громадянська рівність членів полісу супроводжується винятковим, привілейованим положенням громадянської спільноти відносно всієї маси населення. Фактично громадянський статус за цих умов – це особливий становий привілей, якого позбавлені не лише раби та інші категорії залежного населення, а й велика частина свобідних, іноземці, жінки тощо. Основою громадянських прав є належність до громадянської спільноти, що дається правом народження і жодним чином не пов'язано з особою громадянина.

Натомість, модерне громадянське суспільство від початку відправляється від особи громадянина. В його структурі і організації саме людський індивід відіграє ключову роль. Модус відкритості досягається тут визнанням природної рівності людей. Права, що належать кожному, не є отриманий від громадянської общини привілей рівності з обраними. Вони властиві кожній людині вже тому, що вона народилася людиною. Це – невіддільні права людської природи, а відтак – невіддільні права кожного людського індивіда.

Громадянський статус у модерній цивілізації набув значення не історично мінливого положення людини, а автентичної соціальної форми реалізації людської сутності. Відповідно особа, визнана у своїх невіддільних правах, стає головною інстанцією влади у суспільстві. Адже і держава, і всі інші соціальні інститути є похідними від неї. Їх форма, повноваження, способи дії можуть змінюватися, тоді як онтологічний статус індивіда залишається незаперечним. Він є наріжним каменем всього суспільства і всіх вимірів суспільного життя.

За умови існування індивіда з невіддільними правами як базової соціальної величини, саме суспільство не може бути нічим іншим, ніж

асоціацією цих індивідів. Власне, різноманітні асоціації громадян, певним чином інституційовані або неформальні, утворюють громадянське суспільство у точному сенсі слова. Але серед всіх асоціацій є первинна, визначальна щодо статусу громадянина. Це – об'єднання людей у громадянську спільноту шляхом укладання суспільного договору. Тут бачимо співпадіння процесів конституювання нації і відкритого громадянського суспільства, що не є випадковим. Нація є тілом модерного громадянського суспільства, тоді як громадянське суспільство визначає соціальну структуру національного життя.

З укладанням суспільного договору починає існувати громадянська спільнота – власне суспільство. Воно у відповідності до своїх потреб створює необхідні робочі органи, серед яких чільне місце посідає держава. Не держава, а суспільство є джерелом влади, що забезпечує примат останнього над першою. Модерна держава не більш ніж інструмент суспільства для розпорядження політичною владою. Це положення є базовим для організації всієї політичної сфери доби модерну.

Примат суспільства над державою, що має за основу суверенітет народу, є підґрунтям всієї модерної системи. Функціонування політичної влади як інструменту національної волі, підпорядкування державного життя громадянській спільноті і встановлення суспільного контролю над державною владою складає ще одну визначальну універсалью модерної культури. За класичною формулою – модерна держава є „державою від народу, волею народу, задля народу”.

Отримання, здійснення, передача і трансформація владних повноважень реалізується у модерній культурі у вигляді *публічної політики*. Вперше від античних полісних часів політика набуває свого автентичного сенсу, перетворюючись на відкрите публічне змагання за владу, до якого залучається все суспільство. Учасниками модерної держави є всі громадяни. Даний принцип втілюється у *системі представницької демократії*.

**Система представницької демократії.** Складовими цієї системи є, по-перше, всезагальне виборче право, яке гарантує участь всіх громадян у формуванні органів державної влади і місцевого самоврядуван-

ня. По-друге, існування державних інституцій у вигляді магістратур – тобто політичних *функціонерів*, обсяг, завдання і час повноважень яких чітко обмежені законом, а надання та відкликання цих повноважень в своїй основі є компетенцією громадянської спільноти.

По-третє, суспільство і складаючі його соціальні групи створюють постійних виразників своїх інтересів у вигляді політичних партій, які стають головними суб'єктами політичного життя і змагання за владу. Існування політичних партій є однією з головних форм демократичного волевиявлення народу. Не лише парламент чи обрані шляхом голосування державні магістрати, а й політичні партії є представниками громадян у царині політичного життя. Різні партії – їх програми, політичні пропозиції суспільству, практики поточних дій – відбивають різноманітні соціальні інтереси. Через систему політичних партій громадяни отримують можливість політичної консолідації, висловлюють свої пропозиції у суспільних справах, впливають на діяльність держави і контролюють її. Існування партій підпорядковує здійснення влади системі політичної конкуренції, в якій перемагає той, хто отримує ширшу суспільну підтримку.

Четвертим складовим елементом представницької демократії є розподіл влад. Причому йдеться не лише про загальнонаціональний розподіл державної влади на законодавчу, виконавчу і судову, а й про виокремлення автономних систем влади – передусім місцевого самоврядування. У немодерних суспільствах (за винятком знов-таки полісу) мають місце складні соціальні розшарування, система соціальної ієрархії за фактичної монополізації влади досить гомогеною силою (верствою, станом, пануючим етносом, корпорацією тощо). Натомість, модерна система ґрунтується на соціальній гомогенності громадянського стану і глибокій структуризації та диференціації політичної влади. Цей багатовимірний розподіл влади на окремі потестарні компетенції покликаний інструменталізувати і функціонізувати владу у суспільстві. Завдяки цьому вирішуються три принципових завдання: а) досягається найбільша ефективність у виконанні політичних завдань; б) запобігається корупція і зловживання повноваженнями; в) держав-

на влада ставиться під суспільний контроль, який завдяки принципу розподілу влад стає не лише зовнішнім наглядом, а й внутрішнім чинником самої системи державної влади.

П'ятою складовою представницької демократії є постійний суспільний контроль за політичною владою і – ширше – існування останньої у режимі постійного діалогу з громадянським суспільством. Громадський вплив різноманітних неурядових асоціацій громадян на загальнонаціональні чи місцеві вирішення питань, що відносяться до царини діяльності цих організацій, забезпечує той зворотний зв'язок між владними інститутами і суспільством, без якого неможлива ефективна система представницької демократії. Тут мова йде не лише про контроль над діями представників влади, а головним чином про оприявлення суспільних інтересів, що їм повинна слідувати державна влада. Цей діалог політичної влади і суспільства забезпечується також шостою складовою представницької демократії – відкритим публічним дискурсом з нагальних питань, що мають суспільне значення. Цей дискурс відбувається у засобах масової інформації, які – відповідно – стають гарантами свободи слова. На сьогодні (у зв'язку з кризою інститутів представницької демократії) цей елемент набуває все більшої ваги у вигляді практики деліберативної демократії.

Нарешті, остання складова – остання за переліком, але не за значенням, – це *принцип верховенства права*. Він означає, що політична влада є владою не окремих осіб чи інституцій, а владою закону, що втілює загальну волю громадянської спільноти. Найближчим чином цей принцип є запорукою підпорядкування праву діяльності державних органів і магістратів. У вигляді влади закону також закріплюється суверенітет народу і здійснюється народовладдя. У сукупності всіх вищеперерахованих складових система представницької демократії забезпечує не декларативний, а реальний статус народу – нації, спільноти громадян – як єдиного джерела і верховного розпорядника влади у суспільстві. Представницька демократія гарантує лише *функціонально виправдане передання* певних, чітко визначених владних повноважень

державі, забезпечуючи націю і суспільство від узурпації державою цих повноважень і всієї повноти влади.

Система представницької демократії передбачає понятійний раціональний вибір, який здійснюють її учасники. В ній конкурують раціонально обґрунтовані політичні пропозиції, змагання точиться за чітко окреслені владні повноваження, громадяни свідомо і вільно (одне обумовлює інше) солідаризуються з певними програмами і рішеннями, механізми зворотного впливу громадськості на діяльність державних інститутів ставить їх під раціональний контроль і вимагає конкретної відповідальності й цілеспрямованих стратегій. Навіть поширені сьогодні маніпулятивні технології впливу на громадську думку, використовують чимало суто ірраціональних факторів, шляхом вмілого розрахунку. Все це оприявнює сенс представницької демократії як кістяка раціоналізованої соціальності, а отже – підпорядкування суспільного життя владі розуму.

**Раціоналізація життєсвіту.** Модерна влада розуму не була б можлива без рішучої емансипації людської свідомості і відповідних практик раціональної самоорганізації власного життя. Це універсальна форма опанування індивідуальної життєдіяльності – на якій, як на наріжному камені, вибудовується вся велична споруда новочасової цивілізації. Влада розуму означає раціоналізацію всіх сфер людського буття; не менш важливе, аніж раціоналізація господарства, соціальності, політичного життя, є раціоналізація особистості та духовної сфери. У модерній емансипації свідомості діє кілька головних чинників.

По-перше, відбувається звільнення індивідуальної свідомості з під влади надперсональної сакральної свідомості і звичаєвих стереотипів (традиційного світогляду). Першу дію здійснила християнська Реформація XVI століття, другу – Просвітництво XVII–XVIII століть. Віра стає не тотальним духовним визначенням, а персональною справою. Новий стан речей закріплює принцип свободи совісті. Відповідно до цього делегітимується вся складна, розмаїта, освячена вищим незаперечним авторитетом система середньовічного знання. Розум опиняється перед завданням нового пізнання світу.

Щодо останнього моменту слід зробити примітку. Експотенціальні, прогресистські моделі розвитку знання запевняють нас, що з розвитком науки обсяг пізнань стрімко зростає, подвоюючись чи не кожні 15 років. У ретроспективі подібного погляду стан середньовічного знання виглядає зовсім жалюгідно. Але цей погляд абсолютно ігнорує категоріальну структуру, культурні передумови та спосіб існування знання. Обсяг середньовічних знань про навколишній світ був наврядчи менший, аніж обсяг наукового знання XIX-го, а може й XX століття. В усякому випадку, у складі сучасного знання не залишилося й тисячної частки того, що знала середньовічна людина. І зовсім не тому, що те знання було хибним, а лише тому, що його категоріальні структури вийшли з культурного обігу. Неважко уявити, що й структури наукового знання у майбутньому може спіткати та ж сама доля і тоді весь колосальний масив сучасних наукових знань перетвориться на великий культурний нуль. Як це сталося із середньовічними знаннями на початку модерної доби.

У формуванні нового типу і категоріальної структури пізнання – а саме *об'єктивного пізнання*, уособленням якого стала новітня наука (експериментальне математизоване природознавство) – полягає другий найважливіший чинник емансипації свідомості у модерній культурі. Значення науки полягає не лише у здобутті нових, об'єктивних і достовірних знань про оточуючий світ. Вона виконала ще дві не менш важливі функції. По-перше, наука *спростувала* попередню систему знання – не стільки шляхом своїх відкриттів, скільки висуненням нових пізнавальних принципів, що стали альтернативою середньовічним способам пізнання. Не конкретні наукові здобутки, а сама *наукова позиція* стала головною засадою звільнення і очищення свідомості від свідчень та істин старого типу.

По-друге, вирішальним чином впливаючи на розвиток техніки, наука вивільняла свідомість з диспозицій усталених соціальних відносин і занять. Нові технічні засоби не лише усунули старі знаряддя праці. Вони знищили багато старих фахів, звичок, укладів життя – й, відповідно, ту практичну і звичаєву свідомість, яка супроводжувала і забезпечу-



вала їх існування. Наука й безпосередньо, й через вплив техніки рішуче змінила зміст людського *досвіду*.

У відповідності до зміни характеру і категоріальної структури знання, у відповідності до радикальної зміни досвіду, змінюється *тип освіченості*. Модерна освіта стає ще одним ключовим чинником емансипації свідомості. Причому освіченість тут має набагато ширше значення, ніж трансформація освітніх інститутів, зміна програм і способів навчання, новий зміст знання. Найважливіше – нова освітня настанова, новий зразок того, що слід сприймати, як потрактовувати явища оточуючого світу, чому приділяти увагу, а на що не зважати. Саме у формуванні нового розподілу людської уваги, іншого типу світосприйняття і розповсюдженні нових інтерпретаційних схем, заснованих на принципах об'єктивного знання, полягає першочергове значення модерної освіченості для емансипації свідомості.

Майже так само важливим, як освіченість, став масовий доступ до знань і витворів мистецтва. Так звана „масова культура” виникає у ХХ столітті, але формат „масовості” культура створює й опановує від початку модерної доби. Вирішальну роль у цьому зіграв книгодрук, створення публічних бібліотек, музеїв, масового театру тощо. Як сприйняття інтелектуальних і художніх цінностей, так і їх творення перейшло у реєстр *персональної справи*. Естетичні практики, що досі підпорядковувалися більш-менш вираженому художньому канону, поступилися місцем авторському мистецтву і цілій низці нових художніх жанрів. Завдяки цьому радикально змінювалося як світовідчуття людини, так і загальний настрій, пануючий у суспільстві – суспільна чуттєвість.

Новочасова влада розуму – не лише метафізичний принцип, який виробив свої соціокультурні відповідники у вигляді розглянутих культурних універсалій модерну. Дані універсалії не залишилися відвертеними соціальними формами. Навпаки, їх інтенсивна робота протягом тривалого історичного періоду мала могутній ефект у вигляді модерного „суспільства розуму” яким стало європейське людство у ХІХ столітті. Соціально-політичний проект модерну був не лише розроблений, а й успішно втілений.

### 2.3. Темпоральна структура „modernity” як панування. Новинна свідомість

Серед характерних ознак сучасного світу однією з найвиразніших є безпрецедентний і приголомшливий вплив мас-медіа. У системі сил, що формують і визначають обличчя сучасності, мас-медіа давно і впевнено закріпили за собою титул „четвертої влади”, залежність від якої всіх інших часто висуває саме ЗМІ на авансцену суспільного життя.

Мас-медіа давно стали чимось самоочевидним. Вони – самозрозумілий елемент життя сучасної людини. Тим часом вони уособлюють такий режим створення, звернення і розподілу інформації (й в цілому життя свідомості), що стає можливим лише за певних культурних передумов. Поза ними – в інших культурах та історичних епохах – він немислимий. Те, що є очевидним для нас, було б дивним і незбагненим для людей інших епох та культурних традицій. Виключна роль ЗМІ є красномовним свідченням про світ, в якому вони грають цю роль.

Відтак звернімося до того уявлення про дійсність, що уможливорює існування мас-медіа в їх непересічній значущості і впливі. Це більше, ніж окреме уявлення. Мова йде про особливе налаштування всієї свідомості, про комплексний спосіб сприйняття дійсності. Назвемо його *новинною свідомістю*, оскільки *новина* визначає характер мас-медіа. Саме новинна свідомість створює основу і разом з тим смисловий горизонт діяльності ЗМІ.

Почну з невеликого культурологічного екскурсу з метою представити культурні відмінності сприйняття часу. Завдяки цьому проявиться специфіка новинної свідомості як особливо темпоральної (тобто тимчасової) організації людського існування, що виникла в Новий час і радикально відмінна як від традиціоналістської свідомості античності, так і есхатологічної свідомості середньовіччя.

Далі перейдемо до очевидності ЗМІ, тобто змоделюємо феномен мас-медіа. Потім проблематизуємо його, звернувшись до несподіваного ефекту елементів, що складають матрицю ЗМІ.

Нарешті на третьому кроці співвіднесемо вихідну очевидність мас-медіа з їхнім дійсним інформаційним та інтелектуальним ефектом. Це дозволить побачити ЗМІ не в звичній ролі розповсюджувача новин та корисної інформації, а в ролі машини для консервації наявного образу світу та мобілізації людини для життя в ньому. Неупереджений аналіз показує, що мас-медіа спрацьовують як магічне заклинання, яким постійно відтворюється певний образ світу і задається відповідна йому матриця людського існування.

### **2.3.1. Визначення новинної свідомості**

Почнемо з виділення новинної свідомості як особливого культурного феномену.

Новинна свідомість – це спосіб сприйняття дійсності, для якого характерний примат сучасності й основним організуючим началом якого є прагнення до новизни. Причому „сприйняття” тут – аж ніяк не психологічний феномен. В його основі лежить особлива темпоральна структура буття як такого. Таким чином, новинна свідомість конститутивно залежить від двох сил – *сучасності* і того *нового*, що приходить на зміну існуючому. Якщо ж, у свою чергу, розглянути поняття сучасності, виявиться, що насправді сил не дві, а одна, оскільки суть сучасності тісно пов'язана з новизною і невіддільна від неї.

Сучасність модерну (Нового часу) аж ніяк не дорівнює тому, що є просто зараз. Вона охоплює насамперед нове – те, що приходить і з'являється у світі. Тільки нове воістину сучасне. І, навпаки, чимало в теперішньому належить тому, що вже вичерпало себе. Це віджиле – „старе” – нібито й не існує зовсім. Тому що не є сучасним. Звідси випливає: головний зміст і смисл новини – повідомлення про торжество сучасності.

Новинна свідомість робить людину сучасною, цілком належною теперішньому і плину поточних подій. Нам – людям, заангажованим новинною свідомістю – подібний стан справ здається самоочевидним і навіть єдино можливим. Але цілковита умовність і штучність новинної свідомості стає очевидною, якщо порівняти її з двома іншими типами

свідомості, що історично домінували: традиціоналістською свідомістю епохи античності і есхатологічною свідомістю епохи середньовіччя.

**Три культурно-історичні типи свідомості.** Для античності характерна *традиціоналістська свідомість*. Вона керується тим, що минуле містить усі необхідні коди для прочитання і розуміння всього, що відбувається в теперішньому, так само як і того, що може відбутися в майбутньому. Тим більше, що циклічність часу, відтворення одного і того ж космічного порядку робить відмінність минулого-сьогодення-майбутнього досить умовною. Вони – не більш ніж фази єдиного циклу, підпорядкованого законові постійного і непорушного („вічного”) повернення того, що вже було і посіло своє непорушне місце в універсальному порядку буття. Як писав Р. Гвардіні: „Антична людина не виходить за межі світу. Для неї неможливо навіть помислити питання: що може бути поза світом або над світом? У ній живе позасвідоме самообмеження, яке не дозволяє переступити певні кордони; глибоко вкорінена в античному етосі воля залишатися в межах дозволеного” [56, с.241]. Зазвичай для ілюстрації темпоральної структури традиціоналістської свідомості користуються послідовністю періодів природного року, з якою корелює зміна циклу сільськогосподарських робіт.

Християнське середньовіччя породжує іншу темпоральну структуру, в основі якої лежить не *відтворення традиції*, а *очікування прийдешнього*. Таке усвідомлення часу, на відміну від традиціоналістського, може бути назване *есхатологічним*. Для нього вищою дійсністю стає те, що повинно відбутися відповідно до плану божественного провидіння. Весь плін часу є часом очікування другого Пришествя Христа і грядущого Страшного суду. Теперішнього для есхатологічної свідомості по суті немає. Є лише переддень грядущого; все, що відбувається, стає важливим і значущим лише як передвістя тої вирішальної і доленосної події, що має відбутися. Всі новини середньовіччя існують у вигляді знамень грядущого.

Новий час, інакше кажучи епоха сучасності, модерну (modernity), радикально змінює цю диспозицію. Складноструктурований, пронизаний сакральним змістом світ середньовіччя перетворюється в суб-

станційно єдину, гомогенну природу. Бог виносить за дужки реальності (принаймні не мислиться як безпосередньо діюча в світі сила), а то й прямо заперечується. В результаті людина виявляється єдиним джерелом креативної здатності, нічим не обмеженої волі до творчості. Продуктом світу, що постійно твориться, стає дійсність самої людини – культура, а вся людина занурена в простір теперішнього як єдиного місця творчого акту. Нове, тобто вільно витворене людиною (відкрите нею як раніше не існувала можливість), стає критерієм дійсності. Вся свідомість модерної людини поглинена діяльною, творчою активністю, а відтак цілковито віддана новизні. Наочною ілюстрацією відмінності трьох типів свідомості слугує шоу мілленіума – зустріч 2000 року, зведена до появи нуля в комп'ютерних годинниках.

Парадоксально, що хоч ми і пов'язуємо новинну свідомість з епохою Нового часу, її витoki можна віднести ще до періоду християнства. Саме тоді з'являється головна і кардинальна для долі світу новина про те, що Бог уклав в особі Ісуса Христа Новий завіт з людьми. Блага вість, Євангеліє, стала головною новиною. Причому такою, що задала критерій новизни на величезну, що тривала майже півтори тисячі років, епоху. Очікування другого Пришестя Христа, провозвісного панування Антихриста, Армагеддону, виконання євангельських обітниць, Страшного Суду, визначили характер християнської новини. Ми іноді не усвідомлюємо того, що колосальну історичну епоху християнський світ прожив, постійно сприймаючи себе зануреним в останній з часів, на якому завершиться історія і почнеться Божий Суд. Дане світовідчуття є доволі поширеним і нині серед прочан протестантських конфесій.

З християнської традиції і на ґрунті цієї традиції виникає сучасна цивілізація, тобто світ модерну, осердя якого складає своєрідна „неминуша сучасність”. Звичайно, Новий час не тільки продовжує християнську традицію, але й цілеспрямовано заперечує її. Втіленням цього двоїстого продовження-заперечення став процес секуляризації християнства починаючи з епохи Відродження і Реформації. Секуляризація створила чудернацький світ, у якому ряд диспозицій буття і його

культурних механізмів втратили свій сакральний зміст, але зберегли дієвий ефект. Залишилися, як сказав би Аристотель, дієвою причиною, переставши бути причиною цільовою. Це повною мірою відноситься і до темпоральної, часової структури світу та існування в ньому.

Місце християнського „останнього часу” посіла модерна сучасність, зміст якої визначається діяльною креативною здатністю людини. Модерна секуляризація, виносячи за дужки Бога-творця, саму людину наділила необмеженою здатністю творити. Оскільки ж людина постійно творить світ, сучасність стає місцем і часом, в якому здійснюється акт творіння. Символом створюваного стало нове. Те, чого не було, і що з'явилося силою людської креативної здатності. Справжня новина відтепер – це новина про дійсність, створену людиною.

Тільки творчість реальна. Все інше – недійсне. Тільки сучасність, в якій з'являється нове, воістину є; все інше ніби й не існує. Вираженням і акумуляцією ефектів цієї настанови щодо дійсності стала новинна свідомість. Вона задає режим особливої чутливості до нового. Новина стає справжнім образом світу, його квінтесенцією. Новинна свідомість потребує новин як своєї головної поживної речовини, що забезпечує її існування. Що ж таке новина, яка стоїть в центрі новинної свідомості і визначає її?

Новина тісно прив'язана до теперішнього, до конкретного моменту. Вона повідомляє про те, що відбулося зараз і ще не стало відомим. Саме тому в повідомленні новин так цінується оперативність. Новина – продукт одноразового використання. Вона належить тому, хто її перший, раніше за всіх повідомив. Двічі повідомити новину неможливо – вона вже не буде новиною й в повторенні цілком втрачає свою новинну цінність. У той же час не все, що відбулося зараз, потрапляє в розряд новин. Щодня сходить сонце, але ніхто не вважає новиною повідомлення „сьогодні зійшло сонце”. Те, що повторюється з природною регулярністю, що складає звичне тло існування, не може стати новиною. Подія повинна бути неординарною, щоб перетворитися на новину.

Але, знову таки, мова йде не про абстрактну неординарність події. У розряд новин потрапляє те, що здатне привернути до себе *увагу*

*та інтерес.* Тобто те, що всіх якимось чином зачіпає. Новиною стає те нове, що важливе для максимальної кількості людей і викликає їхню реакцію. Найважливіші новини повідомляють про те, що всіх стосується і найбільш суттєво зачіпає життя кожного.

Так у загальних рисах виглядає сенс новини, знати й оперативно повідомляти яку є привілеєм засобів масової інформації. Даний привілей забезпечує ЗМІ виключну роль в сучасному світі, який є світом новинної свідомості. Хто володіє новинами, той володіє свідомістю, а через нею – і світом. Мас-медіа – *це машина по роботі з новинами*, яка їх виготовляє і організує їхнє споживання. Кінцевим результатом її роботи служить образ сучасності – сучасної картини світу в її динаміці.

**Машина мас-медіа.** ЗМІ насамперед і в першу чергу *повідомляють*. У цьому і полягає їхнє головне призначення, яке назвемо *медіа-функцією*. Водночас з медіа-функцією тісно пов'язаний другий важливий ефект ЗМІ – *розважальний*. Він займає особливо вагоме місце в електронних мас-медіа і значно менше – у пресі і на радіо. Назвемо його *шоу-функцією*.

Дані дві функції відрізняються менше, ніж можна подумати. І виключно новинні повідомлення являють собою свого роду шоу (ефект екстраординарного враження), і з іншого боку – шоу продукує образ світу і задає певний режим нового („того, про що говорять”). У своїй медіа-функції ЗМІ відтворюють образ сучасної дійсності. Вони повідомляють про те, що відбувається зараз, про те, що має значення для людини в нинішньому – новому, що вже наступив – дні. Їхній зміст – картина світу, в якій ми сьогодні опинилися. У своїй шоу-функції ЗМІ заповнюють дозвілля. Вони переробляють вільний час, пропонуючи віртуальні переживання, здатні оволодіти увагою та інтересом людей.

Сукупний ефект обох функцій призводить до колонізації мас-медіа всього простору людського існування: як необхідної прагматики життя, так і вільної естетики переживання. Тут стає очевидним загальне культурне зазіхання ЗМІ, аж ніяк не відповідне їхньому буквальному значенню *засобів інформації*. ЗМІ зовсім не інформують; вони стали всеохопним *середовищем існування* сучасної людини. Щоб переконалися у цьому присутньому ефекті ЗМІ, розглянемо *матрицю мас-медіа*

– себто систему диспозицій, які разом утворюють ситуацію роботи мас-медіа.

Її можна звести до чотирьох головних елементів:

(1) Є той, хто бажає знати про те, що відбувається у світі, і є ЗМІ, що задовольняють цю потребу та інтерес, повідомляючи новини. Головний у цій диспозиції очевидно „той, хто хоче знати”. (2) Другий учасник – ЗМІ – начебто виконує службову роль „того, хто передає новини”, тобто робить інформаційні послуги. (3) Третій незмінний учасник – сама новина: „те, що повідомляється”. (4) Нарешті, за нею стоїть четвертий учасник інформаційної ситуації ЗМІ: „той, про кого повідомляють”, або *об’єкт уваги*. Відтак маємо: кому, хто, що, про що повідомляється.

У цій матриці, яку простодушно приймає пересічна свідомість і яку старанно культивують самі мас-медіа, хибним є майже все.

(1) Напозір головним – тобто суб’єктом ЗМІ (тим, хто хоче знати) – є зовсім не людські істоти, особи чи особистості, а *маси*. Специфіка ж мас полягає в тому, що вони є *уособленим ніщо*. Як зазначав Ж. Бодріяр, „маса є масою тільки тому, що її соціальна енергія вже згасла. Це зона холоду, здатна поглинути і нейтралізувати будь-яку справжню активність” [37, с.33]. Вони не мають власного змістовного запиту до сенсу. Тому їм не повідомляють бажаний сенс – повідомляти нічого. Навпаки, за допомогою повідомлень їх самих інформаційно задають. „Маси не мають ані прихованих сил, які б вивільнялися, ані прагнень, які мали б реалізовуватися” [37, с.7]. ЗМІ не задовольняють інтереси маси, а самі *створюють масу*.

(2-3) З цього випливає, що насправді в новинній структурі інформації мас-медіа виконують не службову, а креативну роль. Вони *створюють* новини, а не *повідомляють* їх. Зміст повідомлення диктується не подією, а конструюється ЗМІ.

(4) У матриці ЗМІ об’єкти уваги виглядають автономними – такими, що існують поза і замість новин. Але мас-медіа самі виокремлюють об’єкти уваги, тим самим створюючи їх. І у виокремленні їх ЗМІ орієнтовані не на зовнішні до них критерії значущості (скажімо, „важливість



для людей”), а насамперед на обслуговування власних інтересів інформаційної індустрії.

Тепер ці загальні міркування звіriamo досвідом самих мас-медіа. Влаштуємо маленький мисленевий експеримент. Розглянемо, як працюють ЗМІ, щоб отримати відповідь на питання: мас-медіа дійсно повідомляють щось нове, важливе і значуще, або ж їхня діяльність містить в собі достоту зовсім інше?

**Характер мас-медійних повідомлень.** *Перше*, що впадає в око при читанні газет або перегляді телепередач, це нескінченна повторюваність і монотонність того, що повідомляється. Новини претендують повідомляти про нове, що сталося, але за теле- і газетними повідомленнями можна прийти до протилежного висновку: зовсім або *майже нічого* не відбувається. Зважте самі: десь впав літак, хтось скоїв серію вбивств, обрали чергового прем'єра, якась корпорація збанкрутувала, а хтось став найбагатшим. І, звичайно, на Близькому Сході або хтось з ким уклав перемир'я, або десь відновилися нескінченні бойові дії.

Мас-медіа наполегливо, безупинно і вкрай експансивно повідомляють про події, *що не можуть не відбуватися*. У величезному техногенному світі *неминуче* щось виходить з ладу. В результаті падає ліфт або літак, обвалюється будинок або міст. Аварії невіддільні від техніки. Людська психіка така ж недосконала. Люди не ангели, тому чинять зло. Неминуче відбуваються вбивства, насильства, пограбування, шахрайство. Всі ці події настільки ж *неминучі* і, на жаль, звичайні, як схід сонця і хмари на небі. Проте з них постійно роблять новини.

*Другий* примітний момент. Новини в мас-медіа вибіркові, вони мають переважно катастрофічний характер і розповідають про ексцеси. Через перехрестя може проїхати 10 тисяч машин, про них ніхто слова не скаже. Але варто відбутися аварії, особливо з людськими жертвами, і перехрестя потрапляє в новини. Мас-медіа на першому плані повідомляють людям про жахливе і загрозливе, створюючи образ небезпечно-го і гнітючого світу.

*Третій* момент. Незалежно від конкретного дня і реальних подій, щодня газета має однаковий обсяг і в ті самі години, однакової тривало-

сті виходять випуски теленовин (про ситуації кризи не говоримо). Але один день не може не відрізнятись від іншого по насиченості подіями. Колись новин більше, колись – менше, але повідомлення про них (за деякими виключеннями) завжди однакової розмірності.

Зупинимось на цих трьох спостереженнях і поміркуємо, про що вони свідчать. В результаті дістанемося чотирьох висновків, що вельми спантеличують.

По-перше, ЗМІ не повідомляють новини, а під виглядом новин відтворюють край примітивний, зведений до невеликої кількості повторюваних рубрик образ світу. Цей образ, що нав'язується постійним масованим інформаційним впливом, не тільки не допомагає людині знати світ, у якому вона живе, але *приховує від неї цей світ*.

По-друге, ЗМІ не тільки повторюють одне і те ж нескінченне заклинання, але до того ж продукують цим заклинанням глибоко перекручений, помилковий образ дійсності, складений у суто апокаліпсичних і фрустраційних тонах. З загального масиву життя мас-медіа концентрують увагу людей насамперед на жахливому, небезпечному і неблагополучному, створюючи образ світу катастроф, нещастя і загроз.

По-третє, ЗМІ продукують потік новин незалежно від реальної інтенсивності подій. Переважна частина новин *штучні*, вони є наслідком не природної динаміки подій, а результатом роботи інформаційної індустрії, що хоче побільше робити, щоб побільше отримувати. Машина, потуга якої не використовується, втрачає сенс і стає збитковою. Відтак необхідно весь час тримати її на повних обертах, навіть коли об'єктивної потреби в цьому немає. Але є потреба самої машини забезпечити власне існування, як є й корелятивна їй потреба новинної свідомості у живленні машиною. Щось на зразок інформаційної наркоманії.

І, по-четверте, ЗМІ явним і неявним чином затверджують своє особливе право і навіть монополію на поінформованість у новинах. Вони позиціонують себе як єдине джерело оперативної інформації про все важливе й актуальне. Дана претензія ЗМІ цілковито штучна. Специфіка новин полягає в тому, що все насправді важливе для свого життя людина неодмінно дізнається сама, без участі мас-медіа. Всі справжні

новини не мають потреби в ЗМІ, щоб про них дізнавались. Вони не можуть не стати відомі, оскільки зачіпають власне людське життя. Якщо ж *не зачіпають*, то їх домагання значущості хибні і знати їх не потрібно.

Що це не голослівне твердження, доводить досвід радянської доби. ЗМІ доносили лише відцензуровані новини, стверджуючи правду офіційної точки зору. Зрозуміло, що більша частина інформації приховувалась та викривлялась. Але на противагу системі викривлених та ідеологічно ангажованих повідомлень постала і потужно працювала невидима машина чуток. У якому б куточку величезної країни не трапилась цікава публіці подія, вона з містичною швидкістю ставала відома усюди. Найсуворіший режим секретності не міг зупинити чуток і протидіяти їм. Навпаки, інколи він навіть їх інспірував і парадоксальним чином сам ставав сигналом для повідомлень. Причому зміст чуток відзначався високим ступенем достовірності. А оперативність радянського „совінету чуток” цілком співмірна з електронними мас-медіа комп'ютерної доби. Можна лише пожалкувати, що цей феномен належним чином не досліджений і не осмислений. Він засвідчує, що власне тіло технізованої цивілізації є ефективним провідником інформації. Інституційні ЗМІ лише виокремлюють та цілеспрямовано експлуатують інформаційні можливості, які спрацьовують в тілі техногенної цивілізації цілком спонтанно.

Головний секрет ЗМІ полягає в тому, що новин насправді не існує. Те, що повідомляється як новина, насправді суть повторення того, що вже неодноразово відбувалося. Це не означає, що у світі нічого нового не трапляється і він залишається вічно тототжним самому собі. Йдеться лише про те, що ЗМІ асимілюють всі можливо нові події вже відомою, давно усталеною схематикою розуміння. ЗМІ постійно і безупинно практикують визначені рубрики, замість того, щоб відкривати *дійсно нове*. Якщо ж відбудеться щось насправду незвичайне, ЗМІ *не дозволять його розпізнати*, забиваючи своїм інформаційним шумом і стереотипним механізмом інтерпретації. Крім того, інформація, що зорієнтована на масового адресата і намагається бути загальнозрозумілою, перестає

вхоплювати суть справи. Адже та, як правило, вимагає спеціальної підготовки свідомості.

Підсумуємо вищесказане. Насправді, мас-медіа не інформують. Вони *мобілізують маси*, постійно ініціалізуючи свідомість певним образом світу й в результаті консервуючи цей образ. Приклад сталінського завжди ввімкнутого радіо давно відійшов у минуле, але ефект, задля якого воно працювало, залишився. ЗМІ безупинно продукують їдке інформаційне середовище, у якому розкладаються і не можуть виникнути інші смислові установки, інші інтереси щодо знання і життя. Ними виробляється всеосяжне заклинання, продуктом якого є заданий образ світу і відповідна цьому світові особистість. Силою впливу ЗМІ люди постійно рекрутуються в сучасний світ; мас-медіа знищують для них інформаційну та інтелектуальну можливість вийти за межі „сучасної дійсності”, прирікаючи тим самим маси людей існувати в потворній та профанованій реальності.

ЗМІ і самі є заручниками заданого образу світу, і одночасно нав'язують його масі людей. Так образ дійсності перетворюється на масову свідомість. І, зрештою – у той світ, в якому ми живемо. ЗМІ не повідомляють новини, а зачакловують дійсність. Їхнє справжнє заняття – магічна дія, якою на світ і на людину накладається закляття. Світ постійно кодується, а людина дією ЗМІ безупинно ініціалізується цим кодом світового існування. Суб'єкт ЗМІ – маси. Оскільки вони не мають референта, вони вищою мірою *недійсні*. Тому ЗМІ не обслуговують маси, а *ховають* усією своєю діяльністю *факт їхнього небуття*. Простіше кажучи, вкрай інтенсивна і різноманітна активність ЗМІ *приховує* від людей істину їхнього *неіснування*.

Разом з тим, парадокс сьогодення полягає в тому, що в умовах новітнього інформаційного середовища та інформаційних технологій, що стрімко розвиваються, чільна роль традиційних ЗМІ в режисуванні реальності потужно оскаржується. Вони на очах втрачають ті соціокультурні повноваження і можливості впливу, які ще донедавна виглядали незаперечними. Докладніше про це буде йтися у 5 главі даної монографії.

### **3.1. Нація як філософсько-світоглядна ідея**

Наш час раптом виявився завершувальним актом європейської драми „націоналізації історії”, прологом якої стала чотири століття тому Нідерландська буржуазно-визвольна революція, а початковими актами двісті років назад – Визвольна війна США та Велика французька революція. Взагалі за цей період національне питання ніколи не втрачало значущості, набуваючи лише більш явних чи більш прихованих, більш цивілізованих або більш грубих форм виразу. Але події сьогодення зробили національне самовизначення одним з головних вимірів життя сучасного суспільства, надали йому гострої актуальності. У силовій напрузі політичних пристрастей ідея нації раз у раз спотворювалась і захарашувалась суто кон’юнктурними її використаннями. Її занадто різноманітне застосування (передусім у політичній практиці, як і в дискурсі, що цю практику супроводжує) створило парадоксальну ситуацію: поняття, що є надуживаним у сучасній політичній лексиці, яке так часто прилучається для висловлення різних суспільно-політичних прагнень, майже втратило чіткий сенс. Вживане усіма, поняття нації означає для кожного різне і навіть несумісне.

Ця стертість ідеї нації, надмірна політична заангажованість, невинувато широкої межі і контексти її використання, роблять необхідною реконструкцію ідеї нації у її власному значенні. Звичайний шлях, по якому найчастіше йдуть для вирішення подібного питання – це шлях співставлення існуючих визначень поняття. Але у даному випадку він дезавується тим, що нація є не одним з часткових понять політичної

свідомості, а метафізичною ідеєю, яка визначає цю свідомість і, отже, потребує іншого типу аналізу.

Які ж можливості розуміння містить у собі ідея нації? Коли ми називаємо певний предмет, ставлячи завдання його осмислення, то спрямування свідомості вже визначено предметом. Ідея ж нації сама створює певну спрямованість мислення. Вона належить до граничних визначень гуманітарної свідомості, які направляють цю свідомість і зумовляють характер її роботи; вона є одним з чинників, яким задається поле гуманітарного погляду на речі, нею „категоризується” світ гуманітарної свідомості. Дану обставину підкреслимо, щоб було зрозуміло: надалі йтиметься не про „визначення” поняття нації, а про ту можливість розуміння, конституювання певного сенсу і спрямованості мислення, яке створює ідея нації. Тобто, загалом кажучи, йтиметься про мислення, яке народжується ідеєю нації і відправляється від неї як свого вихідного пункту.

### **3.1.1. Нація як історичний вибір**

Рушійною силою свідомості, як відомо, нація стає у новітній період європейської історії (частково про це вже йшлося у даній монографії, див. §2.2.2). Вона працює як могутня політична ідея, яка покликана вирішити низку важливих світоглядних питань і завдань. Серед останніх виділимо такі: подолати територіально-культурну відокремленість різних місцевостей країни, зняти їх значущість в плані політичного самовизначення, скасувати їх традиції, особливі права і автономність життя; знищити станові бар'єри, що поділяли суспільство, ввести принцип рівності прав всіх його членів; створити нову спільність людей, і разом з нею нову спільність життя, яке втілюється у цілу низку відповідних політичних, соціальних, культурних форм: від громадянського суспільства і національної держави до невіддільних прав особистості і загальнонаціональної літератури. Таким чином, ідея нації стала могутнім засобом консолідації і обґрунтування нової спільності людей та їх життя, яка – долаючи, руйнуючи і перетворюючи попередні форми спільності із відповідною системою цінностей, – вивільнила величезну

енергію історичної дії і надала їй певного спрямування. Усі „локальності”, „особливості” соціального, культурного, етнічного чи географічного ґатунку були кинуті у тигель загальнонаціонального життя. Не всі з них, звичайно, зникли у ньому, поглинуті духом всезагальності, але не було жодної, яка б певним чином не перетворилася. І лише те, що витримало напругу цього загальнонаціонального випробування, залишилося існувати.

Що ж чи кого консолідувала ідея нації? Якщо ми скажемо, що нею консолідувався французький, чи німецький або італійський народ, набуваючи нової форми історичної спільності, то таке ствердження буде містити у собі стільки ж правди, скільки хибності. Дійсно, нація виникає за певних історичних передумов культурної, етнічної (родової), соціальної спільності чи поєднаності населення. Вона не з'являється на порожньому місці силою самого лише заклик, а спирається на історично посталу спільноту. Але, разом з тим, нація не лише надає нової форми спільноті, що вже була, а й створює те, чого раніше не існувало. У цьому полягає сенс та виключне історичне значення нації і національних рухів. Ідея нації приводить до такої спільності і такого буття, яких раніше просто не було. Самовизначення націй – у процесі якого, власне, і створюються самі нації, – це один з найглибших виявів історичної творчості людства. У певному розумінні французи, німці, італійці, так само як і українці, поляки чи фіни з'являються разом зі своєю національною державою – тобто тоді, коли вони стають повновладними розпорядниками власної долі на засадах загальнонаціонального життя. І коли, додамо, силою цього процесу регіональні особливості втрачають свій розмежувальний ефект.

Як випливає з вищезазначеного, нація не може бути визначена суто статичним чином, шляхом перерахування та підсумовування певних рис, які характеризують націю як специфічну спільність людей. Нація виникає і конституюється у *самовизначенні*, тому саме з аналізу особливостей останнього ми приходимо до розуміння суті нації як специфічного історичного, суспільного, культурного утворення. Один з найбільш відомих дослідників нації Б. Андерсон наголошує на при-

роді нації як „уявленої спільноти”. І це начебто цілком суголосно з тим засновком конституювання нації, про який йдеться на цих сторінках. Однак зазначивши, що „це уявлена політична спільнота — при тому уявлена як генетично обмежена і суверенна”, Б. Андерсон зразу додає: „Вона уявлена тому, що представники навіть найменшої нації ніколи не знатимуть більшості зі своїх співвітчизників, не зустрічатимуть і навіть не чутимуть нічого про них, і все ж в уяві кожного житиме образ їх співпричетності” [7, с.6]. Тобто замість того, щоб розвивати ідею проєктивності нації, дослідник відразу переходить до суто натуралістичних характеристик „не бачу”, „не чую” тощо. Від такого підходу важко очікувати якісного відмежування нації від інших типів спільнот.

Передусім, нація визначена вже самою ситуацією вибору себе, який вона робить. Народ стає нацією настільки, наскільки обирає власне буття, спрямованість своєї долі і зусиль, своє місце в історії та людстві. Лише народ, який потрапляє в цю ситуацію онтологічного вибору, отримує найважливішу передумову для перетворення у націю і робить перший крок свого національного буття. Обирати себе – тобто змінювати своє існування, керуючись історичним проєктом – означає вступити у історію з позаісторичного, цілком традиційного існування, обрієм якого є історична ретроспектива і апробовані минулим форми буття.

Нарешті, праця національного творення не є присутньою родовою дією, а відбувається через дію кожного, – кожної людської особи, яка належить до нації (як це ми з’ясували вище). Онтологічний вибір, у якому конститується нація, неможливий як вибір спільноти; він не буде дієвим і історично результативним, якщо не здійсниться як вибір кожного. Лише такою організацією вибору він стає можливим як національний вибір, і разом з тим лише таким вибором створюється адекватна національному буттю людська спільність (чи суспільність).

Відтак виникає ще одне питання: де існує нація, у якому культурно-історичному просторі? Адже зрозуміло, що ця нова спільність не може існувати у попередніх соціокультурних вимірах буття. Впорядкований попередньою системою цінностей світ зникає одночасно з про-



цесом становлення загальнонаціонального життя і силою самого цього процесу. У нових можливостях існування, які відкриваються перед нацією, національне життя закономірно опиняється у ситуації, коли воно себе не звало, ще себе не знає: ані своїх можливостей, ані своїх меж. І встановити ці межі, окреслити себе певним чином нація не може інакше, як пробуючи здійснити всесвітню чи загальнолюдську місію.

Тут стикаємося з вкрай важливою рисою національного життя, яку б можна було висловити тезою „нація для світу”, чи „нація у людстві”. Простір, у який виводить націю процес самовизначення і в якому вона здатна плідно розвиватися – це всесвітня історія. Лише з загальнонаціональним життям і з’явилося людство як таке, а також всесвітня історія як простір існування людства. (До речі, про це свідчать приклади таких всесвітніх релігій, як християнство та іслам. Як та, так і інша знайшли своє людство: перша – Рах Романа, людство, створене силою давньоримської нації, яка в межах Імперії поєднала країни і народи Середземномор’я; друга – людство, створене Арабським халіфатом, який політично об’єднав близькосхідну ейкумену). Тому ідея нації – це разом з тим надання шансу кожному народові випробувати себе на терені всесвітньої історії, стати справжньою дієвою часткою людства.

Останній момент слід підкреслити. Існує стереотип свідомості, за яким національна культурна орієнтація протиставляється загальнолюдській. Його виникнення слід віднести знов-таки до нерозуміння сенсу нації. Загальнонаціональна культура (література, наукове співтовариство, національний ринок тощо) не може існувати виключно „сама для себе”. У кожній з форм загальнонаціонального життя міститься потужний імпульс до самовизначення. Останнє ж потребує певного простору дії, звертає національні зусилля назовні. Нація в усіх вимірах свого буття прагне ствердитися серед інших націй, що, природно, вводить її до світового загалу. Осердя національного буття полягає не в тому, щоб рівно плекати свою культурно-етнічну особливість, мов недужний, який вигріває і плакає хворе місце, а в волі до участі в житті людства, у діяльності в обширі світової історії.

Зі сказаного ясно, що єдність нації аж ніяк не можна звести лише до чинників етнічної спільності, що інколи не лише робиться, а й вважається самоочевидним. Історично недавня вітчизняна традиція філософування, створена радянським марксизмом, відносила націю до однієї з тем соціальної філософії, розглядаючи її у загальному контексті „соціально-етнічних спільностей людей”. Нагадаємо їх хрестоматійну послідовність: „плем’я” – „народність” – „нація”, яку увінчував останній ідеологічний винахід: „нова історична спільність людей – радянський народ”.

Що нація є „соціально-етнічною спільністю” – неможливо заперечити. Але це той самий випадок, коли часткова і зверхня правда гірша від свідомої фальсифікації. Позитивне визначення нації приховує (не буду стверджувати, що свідомо) її значення як визначної філософсько-світоглядної ідеї, що стала одним з головних ідейних чинників перетворення життя європейського людства у Новий час. Якщо хочемо дійсно щось зрозуміти у феномені нації, слід повернути цей (взагалі загальновідомий – у європейській традиції) сенс національного, якось загублений вітчизняною гуманітарною свідомістю, із забуття чи сутінків неуваги до нього.

Етнічне, родове за своєю суттю поняття нації містить погляд на людей, чия спільність вбачається у крові, єдності походження. Тут єдність є єдністю одного коріння: вона цілком генетична; тут історія дорівнює генеалогії. Звичайно, єдність доповнюється формами культури, які зміцнюють її і роблять дієвою. Попри буквальный сенс поняття, родовий зв’язок ніколи не буває цілком природним. Значну частку його становить визнання належності до роду. Це вірно навіть у випадках найбільш прискіпливого і суворого контролю за „чистотою крові” – скажімо, у правлячих королевських династіях. Красномовним і близьким є приклад династії Романових, у жилах яких починаючи з Катерини II (німецької принцеси) та її сина Павла I (народженого вірогідно від позашлюбного зв’язку з боярином Салтиковим) не було ані краплини крові Романових. Що, однак, не завадило їх нащадкам ще

півтора століття носити це ім'я і самодержавно керувати Росією, бо загальна думка визнавала їх Романовими.

Що ж казати про кровну єдність менш поважних родів і цілих народів! Поруч з кровним наслідуванням тут завжди діє асіміляція, якою далекі і чужі народу люди обертаються на його членів. Форми національного життя, які приймаються цими людьми як форми власного самовизначення, стають своєрідним посвяченням їх у загал даного народу. Культурні форми виконують тут роль давніх магічних обрядів, якими браталися вірні друзі, стаючи немов би кровні брати. Мова, звичаї, вірування, зовнішній вигляд і особливості поведінки – все це споконвіку слугувало етнічній єдності, в якій спільність крові і походження була головним принципом народного єднання, але ніколи не була й не могла бути виключним його чинником. Це слід мати на увазі, кажучи про народ як етнічне, родове, генетичне поняття. Мова тут йде про чільний принцип етнічного самовизначення і самоусвідомлення, а не про історичну дійсність етносу як такого.

В певному відношенні можна провести аналогію між становленням нації і... розвитком промисловості (зважаючи, звичайно, на умовність будь-яких аналогій). Промисловість залучає від початку у свій обіг працьовитість і живу силу селянства – тобто чинники, не нею вироблені. Вона їх лише використовує для вирішення своїх завдань, для живлення індустріального виробничого процесу. Визначаючи суть промисловості, ми навіть не зважаємо на цю її „природню” передумову, хоча вона значною мірою – разом з ресурсами країни, обсягом і номенклатурою її корисних копалин, ландшафтом, кліматом, історично усталеними зв'язками та інфраструктурою тощо, тобто разом з іншими природними передумовами розвитку, накладає на виробництво свій неповторний відбиток і робить, скажімо, японську промисловість чимось іншим, ніж американська або англійська.

Так само нація має в етнічному житті, з усім його історико-культурним надбанням, певну „природню” передумову для свого існування. Без якої нації немає, але з якою її аж ніяк не можна ототожнити і яка не визначає суті національного взагалі. Коли йдеться про національне са-

мовизначення як певний процес суспільного, взагалі народного життя, то мова передусім йде не про наступний – за племенем та народністю – щабель етнічної історії, а передусім про цивілізаційний вибір. Національне самовизначення залучає народи до модерної цивілізації, хоч би культурні інтенції їх життя були неприйнятними і навіть протилежними духові європейського світу. Так само, як індустрія чи технологічна зброя та військова організація, що є здобутками Європи, залучали до обширу європейської цивілізації ті народи і країни, які використовували ці здобутки у зовсім іншій, неєвропейській культурній „парадигмі”. Націю дещо схематично можна назвати історичною машиною, яка перетворює етнічне життя у певний, цивілізаційно означений світ – так само, як промислові машини і технології перетворюють речовину природи на речі для людського використання.

Мова, походження, звичаї, всі ознаки родової за суттю спільноти, становлять лише передумову національного життя, з якими останнє безпосередньо не співпадає. Спільність нації створюється вирішальним чином єдністю історичної дії, у якій чільне місце посідає (як витвір і передумова такої дії) власна національна держава. Історія має два обличчя, суттєво різні за сенсом, хоча й тотожні за йменням. Вона, по-перше, те, що з нами трапляється і через що складається наша доля; по-друге те, що ми самі робимо з власним буттям, досягаючи певної долі. Нація є похідною від власної історії, ембріоном якої є потяг до того, щоб власну історію мати і самим влаштувати своє життя. Що вдається нації зробити на цьому шляху, визначає її місце серед інших націй, а разом з цим – і її історичну роль. Народ від нації відрізняється так само, як відрізняється людина, позбавлена чіткої самосвідомості й самовладно здійснюваних прагнень, від того, хто їх має.

### **3.1.2. Політичний сенс нації: можливість „великої республіки”**

Доходимо до висновку: народ, плем'я, природна, етнічними вузами скріплена людська спільність стає нацією тією мірою, в якій починає творити власну історію, „робити себе” – природно, у полі історичних

зусиль інших самодіяльних людських спільностей. Від ідеї нації не можна ані відняти її природної етнічної передумови, ані звести націю до неї. Без першого нація перетворюється в чисто спірітуальну сутність, позбавляється свого первинного природного тіла. Під час другої редукції деформується і врешті-решт зводиться нанівець значення історичного буття нації, у всій тій складності і неоднозначності, які взагалі притаманні історії. Не можна зрозуміти сенс нації, не враховуючи того, що нацією є спільність, чие життя і чия єдність впорядковані політично. Останню якість потрібно вірно зрозуміти. Політика є там, де широкі суспільні сили (зрештою кожен з членів суспільства) причетні до керування державою і мають свою частку у здійсненні влади.

Таким первинним політичним устроєм є античний поліс, який являє собою не що інше, як суспільну форму з'єднання та сполучення окремих самочинних громадських воль у спільну державну волю. Аристотель надає політиці сенс „мистецтва керувати державою”. „Досконалий поліс” Платона і Аристотеля втілює такий устрій суспільства, який розв'язав головне політичне завдання узгодження множини індивідуальних воль у загальну.

У світлі цієї історичної ретроспективи й слід розуміти сенс нації як політичного об'єднання суспільства. Вона являє собою форму політичного устрою суспільного життя, за яким кожному дається участь в державній владі. Часто забувають, що саме з початком національної історії (тобто торжества національної ідеї в європейському житті) відбувається найважливіша зміна в легітимації та обґрунтуванні влади. Відтепер народ стає сувереном, а всі учасники нації – рівними один одному. Отже, нація в політичному сенсі означає тріумф двох принципів: по-перше, принципу народного суверенітету: ідея, що сам народ, народ даної країни у всій його цілісності та всеосяжності (без станових, релігійних, статевих, культурних, навіть етнічних відмінностей) є носієм всієї повноти влади, а його воля – єдиним її законним чинником, що легітимує політичну систему; по-друге, участь всіх людей (віднині громадян) у справах держави, тобто республіку в буквальному сенсі

слова. Отже, політично нація є суверенітет народу і участь громадян у владі (республіка).

Як бачимо, ідея нації виникає не в контексті етнічної історії, а у горизонті тих радикальних перетворень, які західний світ пережив на світанку свого Нового часу – в епоху утворення модерної цивілізації. Яке ж завдання вирішувала власне нація в загальному контексті цього історичного процесу? Для відповіді варто звернутися до історії республіканського устрою домодерної доби.

Як відомо, республіка – вельми давня державна форма, хоч і розповсюджена досить мало. Вона має солідний вік у двадцять п'ять століть (до речі, і людство, і його „повноважний представник” в культурних питаннях ЮНЕСКО, не звернули уваги, що у 1992 році слід було відсвяткувати законний 2500-літній ювілей республіканського устрою, рахуючи від знаменних подій античності – повалення влади царів у Римі і реформ Клісфена в Афінах, – датованих одним і тим же, 509 до Р.Х. роком). Така довга історія республіканського ладу приводить до вартої уваги і суттєвої аберації свідомості. „Заколисана” самим фактом „наявності республіки” свідомість проходить повз проблему, яка турбувала республіканськи налаштованих реформаторів і мислителів. Справа в розмірі суспільства, в якому може бути упоряджена республіка.

Згадаймо, що Аристотель вираховував навіть точне число – 5600 громадян – оптимальне для полісу. Зрозуміло, що це занадто прискіплива відповідь. Але ніхто не мав сумніву ані тоді, ані потім, що республіка можлива лише у кількісно обмеженій, невеликій спільноті людей. Республіка могла бути лише локальною, замкненою у межах громади-стану, та бути дієвою і ефективною лише для цього виокремленого прошарку, соціальні межі якого ревно оберігалися. Навіть у XVIII ст. Монтеस्क'є відмічав, як очевидність, „республіка можлива лише за обмеженої кількості народу; більша кількість потребує монархії”.

Не менш суттєво те, що не лише гуманітарна думка, а й сама багатостолітня історична практика надавала приклади лише „малих” республік. Грецький поліс, римська *civitas*, комуни середньовіччя, міські

республіки доби Відродження – все це замкнені і вельми невеликі громади, тобто „малі республіки”. Характерно, що як тільки масштаб держави силою історичних обставин виходив за ці „локальні” межі, зразу починалася криза республіканського ладу, яка закінчувалася встановленням монархічної форми державності. Так на зміну еллінському полісу прийшла елліністична монархія, а римська республіка після найже сторічного періоду зазіхань узурпаторів трансформувалася в імперію. Як пошуки політичної думки, так і досвід історії засвідчили: „велика республіка” не є можливою.

І це дійсно так, якщо мова йде про республіку у вигляді громади чи замкненого стану. Підкреслемо ще одну обставину, яка часто залишається поза увагою: античне громадянське суспільство було за своїм характером закритим, суворо обмеженим становими рамками. Точно так і всі республіки до Нового часу являли собою соціально замкнені суспільства, що, однак, не заважало їх культурній відкритості, політичній та економічній експансії тощо.

На межі Нового часу європейська цивілізація мусила дати відповідь на не вирішене попередньою історією питання: „Як можлива „велика республіка”? Відповіддю на нього й стала нація. Інакше кажучи, новоевропейська цивілізація виголосила можливість великої, не замкнено-громадської, а відкрито-всенародної республіки у вигляді нації – і вдало реалізувала цю ідею у політичній практиці, почавши з унікального досвіду встановлення Сполучених Штатів Америки. Потім цей досвід був подовжений, закріплений і набув чинності загального правила завдяки Великій Французській революції (кінець XVIII ст.). Саме завдяки єднанню людей у націю з усіма характерними рисами останньої, завдяки виникненню історично беспрецедентного феномена національного буття вдалося створити „велику республіку”, яка перетнула замкнені кордони громади, зберігши разом з тим всі громадянські права за індивідами і всі якості громадянського життя у їх відношеннях між собою. Що, правду кажучи, здається майже неможливим й у наш час.

Зі сказаного випливає, що „національне відродження”, про яке неодноразово йшлося за доби незалежності, нездійснене і не може мати

успіху без інших, конгеніальних нації перетворень суспільного буття: формування громадянського суспільства, правової держави, вільного підприємництва etc. Новітній історичний період найцікавіший, можливо, саме процесом самовизначення націй і їх виходом на історичну арену. У сьогоднішні ми звикли застосовувати поняття самовизначення націй до країн Азії і Африки, які за історичними мірками тільки-но звільнилися від колоніальної влади, чи до країн недавньої соціалістичної спільноти і колишнього СРСР, самостійна історія яких зазвичай ще коротша. Але не слід забувати, що навіть нинішній світовий лідер, єдина супердержава – США – дуже молоде утворення, що має вік близько 200 років, а її визначна роль у світовому співтоваристві взагалі відраховується лише з часів Першої світової війни. Те ж саме можна сказати про Японію, яка лише перемогою над Росією на початку минулого століття заявила про свою неабияку значущість. Ще більш вражаючим є приклад Південної Кореї – держави, яка виникла на частині невеликої країни, у минулому занедбаній колонії, і яка – маючи лише півстоліття самостійної історії після виснажливої і руйнівної війни, під постійною загрозою агресії – зросла до рівня одного з економічних лідерів сучасного світу.

**Національна ідентичність та похибка націоналізму.** Визначивши світову історію та людство як обшир усіх національних долей, ми тим самим визначили і засади для національної ідентифікації. Коли ставиться питання про національну ідентичність (і разом з тим автентичність), то його єдина, відповідна суті нації форма – така: чим бути нації у всесвітній історії, у загальнолюдському загалі? Це не лише умоосяжне, світоглядне питання. Воно ставиться і вирішується у світовому розподілі праці, у геополітичних спрямуваннях політики і економіки країни, у пріоритетах соціального та культурного розвитку, що визначають, до якої цивілізації, до якого культурного простору належитиме ця нація і ця країна. Таке питання більшою мірою адресоване нашій дії, праці і творчості, а не усталеним традиціям: майбутньому, а не минулому.



За всієї поваги до культурної спадщини народу, без якої немає його національного життя, треба тверезо розуміти: ми маємо лише те минуле (як і те майбутнє), що існує у формах сьогодення. Бодай у межах цього питання можна погодитись з августіновським розумінням часу. Минуле – це сьогодення минулого, майбутнє – сьогодення майбутнього. Наша ідентичність визначається вибором, який ми робимо сьогодні, а не гіпостазованим минулим. Повною мірою це властиво національному життю.

Відчуття національної ідентичності робить француза французом, а німця – німцем поза всяким теоретизуванням. Розвинуте національне буття, як правило, вже визначилося у своїх історичних обширах і прагненнях. Тому у його межах національна ідентифікація – не проблема, навколо якої точаться суперечки, а одна з глибинних очевидностей буття, що входить до складу особистості разом з формуванням цієї особистості. Кожен з представників усталених європейських націй, які мають довгу і славу традицію власної культури і державності, стає, скажімо, англійцем чи французом ще до того, як у його свідомості може виникнути питання „хто я?” Він віднесений до своєї нації безліччю чинників оточуючого його життя. Весь оточуючий світ визначає, хто він є і – це важливо – не має жодного сумніву щодо цього. Тут особистісний акт самосвідомості спрацьовує лише як особисте підтвердження того, що констатує світ національного буття.

Проблема суті і прав нації виникає лише там, де національне життя ще не набуло усталеного вигляду. Нація бажає знати, чим вона є, лише там, де її ще немає, чи де вона лише здобуває перші ознаки власного повнокровного буття. Відносно того, що каже саме за себе, не ставлять запитання. Питаннями, суперечками, висновками щодо своєї природи та ідентичності, нація готує себе для історичного буття. Вона пестує ними свою рішучість бути і торує можливий шлях власної історичної долі. Марно думати, буцімто питання про націю має теоретичну природу. Воно належить до кола жагучих світоглядних самовизначень, і отримує стільки відповідей, скільки є національних доль.

Саме з цієї точки зору й варто дивитися на питання національної ідентичності. Ставлячи і вирішуючи його, розум готує майбутнє народу, якому він належить. У теоретичних формулах він висловлює те, що хоче бачити надбанням свого історичного шляху чи те, що смиренно приймає як вирок собі. Всі суперечки, переживання, сумніви навколо національної ідентифікації – лише прояв незробленого історичного вибору: свідчення про волю, яка не визначила себе, собою невдоволена і не має в собі рішучості, без якої взагалі годі казати про націю та її розвиток. Тому невіддільним від становлення нації є ідейно-світоглядне обґрунтування історичних спрямувань і перспектив її буття. Саме в цьому пункті виникає найдражливіший сюжет дискурсу нації – питання націоналізму.

Національна ідея зберігає своє покликання настільки, наскільки обстоює людську гідність учасників нації. Але історичний перебіг становлення нації та її боротьби за політичну незалежність здебільшого не є суто мирним шляхом. Не лише американська нація розпочинає свою історію війною за незалежність. Подібні війни вели більшість націй, що робить історію національного самовизначення вельми трагічною. В цьому контексті націоналізм постає не просто обґрунтуванням права даної нації на існування. Вельми спрощено і по суті невірно отожднювати всі форми пробудження і розвитку національної свідомості з націоналізмом. Радше націоналізм є формою *мобілізації на боротьбу* за національне визволення. Лише в в цьому контексті можна зрозуміти часто властивий йому радикалізм.

Однак націоналізму властиво перетворюватися й на ідеологію більш загального гатунку, виходячи за межі задачі визвольної боротьби. В обширі інших суспільних задач, природа яких вимагає істотно інших концептуалізацій, націоналізм часто перероджується на ідеологічну силу, яка більше шкодить продуктивному поступу нації, ніж сприяє йому. Як у мирному житті шкідливо користуватися військовими методами, так і доктрина, спрямована на протистояння і боротьбу, стає руйнівною при застосуванні до іншого типу завдань.

Національна свідомість ніяк не може бути ототожнена з націоналізмом, й тим більш з агресивними націоналістичними ідеями. При неупередженому аналізі виявляється, що найбільш одіозні з таких ідей (як от національна зверхність і нетерпимість, ксенофобія, репресивність тощо) вкорінені в певні етнічні культурні патерни ще донаціонального періоду. Вони є національними лише за назвою. Критерієм, який дозволяє виявити генеалогію і справжню природу таких настанов, є той, до кого вони апелюють. Якщо вони звернені до родового суб'єкта, а не до особистості, то вірогідніше за все маємо аберації етнічної свідомості.

Місцем, де відбувається культурно-історична, політична, соціальна etc. подія нації – не тільки обшир публічного життя всіх, а й життєвий світ кожного. Шляхом національної ідентифікації себе кожен здійснює акт історичної самосвідомості. Ним людина як визначається у приналежності до певної спільноти (обширу історичного буття), так і долає даність роду, стверджуючи власну індивідуальність. Продовження історії настільки ж служить наслідуванню минулого, скільки й відміняє останнє. Життєвий шлях особистості пролягає від родового буття до своєї екзистенції; залученість до історії особі потрібна передусім для того, щоб переглянути її, вносячи у неї щось нове від себе. Ця особливість національної ідентичності надає додатковій значущості питанню про співвідношення національного і особистісного буття, – питанню, яке стало наріжним каменем безлічі полемік в контексті новітнього самовизначення націй.

## **3.2. Виміри національного буття**

### **3.2.1. Нація та особистість**

Є питання, сама постановка яких виключає можливість їх розв'язання. Тому суперечки навколо таких питань можуть точитися нескінченно, засвідчуючи, однак, не складність питання, а хибність його формулювання. Серед проблем, пов'язаних з нацією, одним з таких питань

є якраз питання про співвідношення нації і особистості. Світоглядно безплідною його формою є спроба з'ясувати, чому саме потрібно надати перевагу і пріоритет: національному чи особистому буттю. Вихідна хибність такої постановки питання вкрай ускладнюється безліччю політичних нашарувань і навантажень, які кладе на нього сучасна думка, особливо вітчизняна. У політичних контекстах це питання не має майже ніякого відношення до нації і взагалі ніякого – до особистості, а є виразом тих чи інших ідеологічних інтересів (а частіше навіть просто упереджень). У теоретичній площині це питання є наслідком непорозуміння, адже у ньому протиставляються речі історично поєднані і понад те – такі, що зумовлюють одна одну.

Звичайно, проблема відношення нації і особистості досить реальна – як реальним є відношення людини до спільності, до якої вона належить, як реальним є відношення спільності – втіленої у виявах загальної волі – до складаючих її індивідів. Але ставити питання про відношення нації і особистості у площині того, чиє буття є вихідним і переважаючим, це відновлювати сумнозвісне питання про курку та яйце. „Великий діалектик” Сталін якось на запитання про те, який уклін гірший – правий чи лівий – похмуро відповів: „Обидва гірші”. Щось подібне можна було б сказати і про співвідношення нації та особистості: „обидві переважають”. Але така діалектика частіше за все не вирішує питання, а засвідчує лише, що питання невірною поставлене.

Будь-яка спільність властивим їй чином встановлює та організує індивідуальне буття кожного, хто залучений до неї. Нація як певна спільність *вимагає від індивіда* бути особистістю, бо лише через акт особистісного самовизначення він може входити до складу нації і належати до неї. До етносу люди належать *природним* чином (чию „природність”, звичайно, не можна зводити до суто антропологічних та біологічних якостей, а необхідно зрозуміти, як природність родового життя: традиції, звичаєв і культури). Навпаки, до нації люди починають належати власноручно здійснюваним життєвим вибором. Їх національність складає, отже, не родову, а *екзистенційну* ознаку.

Відношення особистості та нації як спільності не є безпосереднім, а опосередкується своєю рідною „екзистенційною постаттю”. Це той „третій член”, який пов’язує людську індивідуальність і спільноту. Нація – спільність людей, яка виникає у певній історичній дії і існує у цій дії. Відлік національного буття і всіх його складових, як і всіх властивих йому проблем, бере початок із спільного існування, уособлення певної людської спільноти. Особистісне ж життя відраховується від людської особи, для якої всі спільноти виглядають вторинними і похідними від факту її власного буття. Особистість може бути співставлена не безпосередньо зі спільнотою, а також з особистістю: тобто таким самим, як вона, буттям. Не обов’язково ця „інша особистість” повинна бути чимось тілесно втіленим та наочним. Тут достатньо „віртуальної” реальності (якою, до речі, є і сама „людська особистість як така”).

Такою „віртуальною особою”, яка дозволяє опосередкувати відношення нації і особистості є „людина нації”. Ми її народжуємо повсякчас, коли кажемо: „англієць”, „українець”, „індієць”. Це людина, позбавлена будь-яких особистісних рис, окрім тих, які надаються їй певною національною приналежністю. Якщо нація, як спільнота, створюється людьми, то „людина нації” уособлює зворотній процес – створення людини нацією. І це, зауважимо, не лише „хід думки”, „мисленева абстракція”, а певний габітус. Наскільки істотно спільність взагалі і національна спільність зокрема накладає відбиток на людину і робить її „плоть від плоті своєї”, добре відомо і становить досить наочний факт.

Завдяки габітусу „людина нації” питання відношення нації і особистості набуває іншого вигляду. Ми питаємо: як і за яких умов людина стає людиною нації? Коли людина нації набуває влади над особистістю, і де (на що) вона не має впливу? Які сторони особистого життя визначаються людиною нації, у яких ситуаціях вона спрацьовує як вирішальний чинник особистості, а у яких є недоречною і цілком відсутньою? Які можливості особистісного існування реалізуються у постаті „людина нації”, і які не можуть втілитися у ній? Першим кроком і орієнтиром у вирішенні цих питань є прояснення сенсу етнічної визначеності

особи, тобто тієї передумови, з якою має справу процес особистісного національного самовизначення.

Свою етнічну належність людина не може змінити. Це одна з невіддільних передумов її буття як людської істоти. За нормальних умов розвитку дитина разом з тим, що зростає у власне людську особистість, стає належною до певної етнічної спільноти. Її етнічна визначеність обумовлена національністю батьків, конкретним мовним і культурним оточенням, особливостями побуту, сімейними традиціями тощо. Певною мірою, етнічна належність людини є її *природженою* ознакою. Що, звісно, не означає, начебто у самому тілі чи психіці новонародженого малюка викарбувані якості „німця” чи „українця”. Мова про те, що природне становлення кожної особи як людини передбачає певну етнічну визначеність, яка і робить вже посталу людську особистість не лише людиною як такою, і не тільки неповторною індивідуальністю, а й етнічно певною людиною – тим самим „німцем” чи „українцем”.

Але ця первинна визначеність людини не завжди залишається незмінною. Життєвий шлях кожної особистості – це шлях багатьох, безперервних самовизначень, через які особа відноситься до самої себе і своєї первинної означеності. Вона стверджує себе у належності до культури тим, що – образно кажучи – обирає себе. У цьому процесі жодне з первинних визначень особи, навіть її власні природні, органічні якості та риси не є безумовними, незмінними, раз і назавжди даними. Скажімо, людина не здатна, звісно, вислизнути з свого тіла, але тим, як вона про нього дбає, яких докладає зусиль для його формування і фізичного стану, залежить – яке саме тіло вона буде мати (і з точки зору його життєздатності, і з точки зору зовнішнього вигляду). Розвиток цивілізації – харчової промисловості, спорту, медицини тощо – дає людині все більше знарядь для свого „тілесного самовизначення” (аж навіть до зміни статі!).

Те ж саме відбувається з етнічністю людини. Замало кимось („німцем”, „українцем”) природно стати. Цю первинну даність буття потрібно настільки ж зберегти, наскільки й подолати. У здобутті *національності* (тобто належності до нації) відбувається вже власне культурний

(особистий) акт самовизначення. Етнічну належність дає людині доля. Свою національну визначеність кожен обирає сам.

Це не означає, звичайно, буцімто таке обрання існує і здійснюється без будь-якого зв'язку з попередньою етнічною віднесеністю особи. Пародією є уявляти, начебто хтось, народившись і зростаючи в Україні, може силою абстрактного бажання стати, скажімо, китайцем чи бушменом. Вибір національності – далеко не умоглядна справа. Національне самовизначення особистості містить, передусім, поєднання власної долі з певною людською спільнотою, нацією; життєві дії і прагнення, серед визначальних чинників яких неодмінно знаходиться усвідомлення себе як того, хто живе у цій країні і самим плином свого життя пов'язаний з цим народом. Хоча у принципі, національне самовизначення майже не має меж: став же, скажімо, Миклахо-Маклай „папуасом”, а хлопчик з германського племені (сенсаційне дослідження італійського історика) – найуславленішим римлянином, Юлієм Цезарем.

Головне у національному самовизначенні особистості, однак, не той спектр „національних виборів”, який вона має завдяки обставинам власного життя і рішучості своєї волі. Головний акцент треба зробити на тому, що й *відносно своєї рідної нації кожен повинен себе обрати*. Належність до нації не дається сукупністю суто етнічних ознак. Вони становлять лише *передумову* чи основу національного самовизначення, яке повинно відбутися і як подія життя особистості, рішучість її волі і свідомості. Особистісно-культурне свідоме самовизначення складає один з необхідних чинників виникнення і існування нації. Без нього немає власне національного буття. Нація може виникнути і існувати лише силою самовизначення особистостей, які відносять себе до цієї нації. Скільки є таких особистостей, така і чисельність нації.

Нація – це спільність, яка стала надбанням кожного; єдність, у якій кожний має власну долю своєю участю і *гарантований* з боку національних інститутів як у формах цієї участі, так і у власному сувереному праві бути політичним, соціальним, економічним суб'єктом (тобто громадянською особистістю у повному розумінні слова), забезпеченим від зазіхань на його права. Нації виникають не для того, щоб

особистість „злилась” з іншими як от у цілісності етносу, роду. Нація покликана бути однією з найвагоміших гарантій прав кожного, хто до неї належить. Люди поєднуються у націю не з тим, щоб віддати себе служінню черговому понадособистісному і безособистому ідолу, а для того, щоб бути свобідними. Відстоювання особистістю своєї нації – це передусім відстоювання передумов власної свободи. Саме в цьому полягає сенс патріотизму.

Які висновки випливають зі сказаного? По-перше, стає очевидно штучність і хибність протиставлення нації і особистості. Якщо конституювання нації *вимагає* особистого самовизначення, то за логікою речей існування особистості становить найважливішу *передумову* виникнення нації. Немає нації без особистостей. Образно кажчи, нація не виникне, доки самі люди не скажуть їй „будь”, згуртувавшись цим словом, прагненням і визнанням у нову історичну спільність. Нація не може існувати, і тим більше мати силу і історичний успіх поза відповідним самовизначенням особистостей, поза їх розумом, волею і працею. Нація і є адекватною, автентичною особистості формою спільного з іншими людьми життя. Доки особистісний чинник у житті народу і його суспільства не розв'ється до належного ступеню, годі й казати про перетворення цього народу (етносу) на націю. Ніякі статичні зовнішні ознаки, до яких вдавалася марксистська думка (мова, територія, культурна спільність тощо) тут не допоможуть. Нація є там, де людина здатна національно самовизначитися. Де для неї, відповідно, відкривається простір суспільного життя, на якому вона в змозі діяти як самоврядний суб'єкт, суспільні можливості котрого дорівнюють суспільним можливостям інших через систему гарантованих прав особи.

Другий висновок: там, де національне самовизначення не входить до складу життя особистості і де людина залишається у межах своєї первинної („долевизначеної”, природженої) етнічної даності, там немає ґрунту для виникнення і розвитку нації; там народність не переростає у націю і ми маємо етнічно специфіковане, але аж ніяк не національне буття. Нація народжується у місці зустрічі особистісного прагнення і пропозиції, що її народ, як людська спільність, може і бажає



запропонувати своїм людям – тим, хто до нього належить. У стані суспільної апатії чи застигlosti, незмінності суспільних форм життя, нації не виникають. Основу пропозиції народу до складаючих його індивідів утворює прагнення народу до власної долі і самоврядування свого буття. Тому, до речі, власна державність, яка і є найбільш загальною формою втілення цього прагнення, становить вкрай важливу і навіть необхідну передумову перетворення народу у націю.

По-третє, зовсім не кожна людина, яка безумовно має етнічну належність, є національно визначеною (тобто має національність у точному сенсі слова – як обрану шляхом особистісного самовизначення приналежність до певної нації). Безліч людей полишаються у межах суто етнічної означеності. У такій означеності живуть цілі народи (інколи до того часу, коли рушійна сила героїчної особистості чи об'єднання не збудить їх до історичного життя). Особа, що лише через свою етнічну належність вважає, буцімто справу її національного визначення автоматично вирішено, ще не належить до жодної нації і, відповідно, нація не має в ній опори своєму буттю. Історія знає такі занедбані, напівіснуючі нації, історичне життя в яких ледь животіє.

Перетворення народу в націю є вивільненням сил особистісного самовизначення і, через це, здобуття суспільним життям нових імпульсів для розвитку. Разом з виникненням нації виникає *нове суспільство*, новий устрій суспільного життя. Саме це, а не абстрактна ознака нації як „спільності людей” робить націю і її історію *суспільним феноменом*. Успіх національного розвитку – тобто історична доля нації – залежить від того, які можливості вона (нація) здатна запропонувати своїм потенційним „членам”. Її пропозиція, звичайно, не умоглядна. Лише у початковий, „ембріональний” період генези нації, її пропозиція людям може обмежуватися світоглядно-духовними реаліями. Дійсний початок національного буття, тобто початок історичної активності нації, вимагає запропонувати людям певне *життя*, а не саму *ідею*.

Наскільки це життя виявиться привабливим, який відгук знайде у людей, такою буде і доля нації. Чи вона стане видатною постаттю у світовій історії, чи буде поглинута більш потужними національними

спільнотами, чи віднайде своє адекватне місце у спільності людства, – кожна з цих перспектив значною мірою обумовлена тим, який сенс і перспективу життя може нація запропонувати людям, що її обрали як свою спільність, як частку своєї долі і людяності.

Волночас доля нації залежить не лише від пропозиції, яку вона висуне утворюваним в горнищі національного життя суспільним ладом, а й *не меншою мірою* від того *відгуку*, на який спроможуться люди, що складають націю. Тут залежність і підсумок обоєпільні. Історичним успіхом чи невдачею не лише нація дістає собі оцінку, а й особи дізнаються, чого вони варті. Адже національне життя вимагає особистісної активності і самовизначення. Національні пропозиції – це пропозиції *можливостей*, це надання людині життєвих шансів, використання і наповнення яких цілком залежить від самої особи. На відміну від донаціональних суспільств, національне життя стає таким, яким його створюють численні зусилля, ініціативи, дії і досягнення особистостей. Загальний зміст національного життя складається з того, що сама людина, кожен, захотів для себе чи від себе, тобто у акті життєвого самовизначення. Якщо донаціональні форми спільності людей зв'язують сили особистісного самовизначення, накладаючи на їх вияв чіткі обмеження і живлячись переважно з інших джерел „суспільної енергії”, то головним джерелом енергії національного життя стає якраз сила і рішучість особистісних самостверджень.

Виходячи з вищесказаного, бути „людиною нації” означає передусім не етнічну належність, а участь у спільній історичній справі, яка поєднує людей у націю і створює обшир національного буття. Я можу не належити до народу (етносу), на ґрунті якого зростає нація, але це не позбавляє мене можливості належати до нації, одноіменної з цим народом. Так, між нацією і етносом існують відносини історичного наслідування, генетичний зв'язок. Але до сили родової, природженої близькості, властивої етносу, нація додає силу спільної загальнонаціональної справи і національного самоствердження у історії. Народ може існувати „у собі”. Націю неможливо уявити поза відношенням до світу, без самовизначення в обширі людства і світової історії (хоча, звичайно, це

зовсім не означає обов'язкових зазіхань на всесвітню роль і великодержавних амбіцій. Достатньо розуміння включеності себе у людський світ і самовизначення через належність до певної частини його – не лише географічної, звичайно, а цивілізаційної). Все це стає можливим лише за умови, що сам народ має можливість розпорядитися своєю долею – тобто, по-перше, звільнений від диктату іншої національної волі і має власну державу як гарантії самочинності своїх дій; по-друге, у самому собі, силою суспільного устрою, він сам є розпорядником свого життя. Ці два моменти складають єдине поняття суверенітету народу, формою реалізації якого стають, відповідно, незалежна держава і громадянське суспільство.

### **3.2.2. Роль державності у становленні нації**

Народ певною мірою виробляється у націю лише на ґрунті самочинного розпорядження власною долею. Історичною формою цієї самочинності служить власна держава. В її особі народ отримує гарантію, що його доля буде визначатися його власною волею. Остання, звісно, не вивільнена ані від дії обставин, які ставлять їй певні межі, ані від впливу інших державно оформлених воль. Але, які б не були тяжкі й не вигідні умови національного буття загалом, народ, що здобув власну державу, вперше отримує можливість повною мірою виявити себе історичним дієвцем. Можливо, вельми непримітним чи у певних відношеннях невдалим. Але у будь-якому випадку він буде мати гідність *власної долі*, яку не може замінити ніяке благополуччя долі *нав'язаної*, йому не належної. Хто проживає не своє життя, взагалі не існує. Він – ніхто; не гідний навіть сорому, адже що можна закинути тому, хто не має власного імені і місця? Навіть історична злиденність переважна перед історичним небуттям. Адже навіть у найважчій долі ніколи не вмирає надія. Примхливий хід історії надає шанс малим – піднятися. Нічого не досягне лише той, кого немає. Колись у тіні Ахіла вирвалося зізнання: „Краще бути останнім злидарем на землі, аніж царем у країні душ померлих”. Вірне відносно людських доль, це судження прийнятне і щодо долі народів. Народ, що не виступає на історичній арені самостійно,

фактично занурений у історичне небуття. Його існування – лише визрівання до повнокровного історичного життя. Тому з надбанням народом самостійної державності, яка ставить його на ґрунт історичного життя, й починається справжнє буття нації – її шлях у всесвітній історії.

Питання про зв'язок нації з державним самовизначенням народу – це те саме питання, яке історично було вирішальним для виникнення і формування націй. Саме воно залишалось у затінку при аналізі нації у радянському суспільствознавстві – що, зрозуміло, не було випадковим. Елімінація соціально-політичного сенсу нації і розгляд її майже виключно у культурно-етнічному контексті, служило певним ідеологічним цілям – передусім, обґрунтуванню пролетарського інтернаціоналізму в якості провідної суспільно-політичної ідеї. При цьому цілком ігнорувалося, що історично нації виникають (водночас з поняттям про них) на ґрунті політичної, а не етнічної історії. Цим початком стало рішуче перетворення державного ладу, у якому носієм влади стає народ. Національна держава – завжди держава всього народу, навіть коли політичну систему очолює монарх.

Разом з тим, незалежність держави ще далеко не достатня для того, щоб це була держава нації. Навпаки, під гаслом національного визволення часто виникає державне утворення, в якому панує корисливий інтерес правлячої верхівки чи окремих угруповань. Така держава є національною лише за назвою, суто номінально. Від сутності національної держави невіддільна її роль гаранта прав та свобод громадян, забезпечення учасників суспільства від насильства, захист власності тощо. Коли *на противагу* цим ключовим соціально-політичним функціям національної держави починають висувати культурно-етнічні принципи (мова, конфесія, „духовність” чи то „скрепи”), то вочевидь здійснюється підміна місії національної держави і відверта маніпуляція. Сказане не означає, що культурно-світоглядні чинники (зокрема мова) не мають значення для національного буття і національного самовизначення. Поза сумнівом, їх роль вагома і неусувна. Але йдеться не про їх значущість, а про підміну ними невіддільних людських прав, зокрема політичних. Цією підміною можновладці успішно переорієнтують

суспільну увагу з деструктивною і зрештою антинародного політичного режиму на питання, цілком беспечні для корисливих носіїв влади.

Ідея нації та національна держава, що її втілює, нищать усі внутрішні розмежування, поділявши окремі області країни, яка тільки тепер саме завдяки незалежній загальнонаціональній державі стає єдиною після багатьох сторіч розпорошеного існування (прикладі Німеччини та Італії найбільш красномовні). Разом з територіальним розмежуванням руйнуються й різні соціальні розподіли. Корелятом нації у площині соціального ладу є громадянське суспільство, ствердження якого пов'язане з подоланням станових розрізень. Навіть монархія у національній державі змінює свій характер, перетворюючись на конституційну монархію. Поняття нації, таким чином, стоїть поруч з поняттями громадянського суспільства, природних (невіддільних) прав людини (рівність у яких якраз і поєднує людей у націю і громадянське суспільство), правової держави, позбавлених привілеїв і обмежень відношень приватної власності.

У вигляді націй і національних держав виникають нові, потужні суспільні організми – нові енергійні діячі історії. Для них світ, вся наша планета перетворюється на величезний прості прикладання їх сил. Першим кроком нових європейських держав була експансія, яка на початку нашого століття призвела до встановлення влади європейської цивілізації над усією планетою. Становлення і розвиток національних держав здійснюється одночасно з виникненням всесвітньої історії; їх діяльність стає головною творчою силою останньої. На початок ХХ сторіччя вперше за весь час свого існування людство стає чимось єдиним, а наша планета – одним світом, звіданим в усіх своїх частинах і населених поєднаним людством. Попервах ця єдність має суто *негативний характер*, будучи єдністю підкорення владі однієї – європейської – цивілізації. Але дуже скоро, у які-небудь декілька десятиріч характер вселюдської спільноти змінюється, набуваючи рис *світового співтовариства*. Результат по-справжньому знаменний, якщо врахувати, що початком всесвітньої історії у повному сенсі слова є щонайбільше кінець позаминулого сторіччя (згадаймо, що лише на тридцять роки цього

сторіччя світ був взнаний в усіх своїх головних частинах – відкриття Антарктиди 1820 р., і лише у його другій половині створюються єдині держави у Німеччині та Італії: країнах, яким судилося відіграти велику роль у європейській та світовій історії новітнього часу). Всесвітня історія, як бачимо, вельми молода. І що найважливіше, вона є ровесником національних держав і прямим наслідком їх діяльності у світі.

Дане міркування виявило примітний зв'язок між утворенням національної держави і експансією, яку це нове історичне утворення здійснює слідом за своїм виникненням. Консолідація народа у націю і створення національної держави вивільняє могутню енергію історичної дії – енергію, яка шукає до чого прикластися. Для перших національних держав Європи сферою прикладання їх сил стала територіальна (як і економічна – цього ніколи не слід забувати) експансія і завоювання світу, що перетворило їх на великі світові держави. Але цей шлях не є єдино можливим; територіальною експансією не вичерпуються можливості застосування нових національних сил.

Так, одна з порівняно молодих національних держав Норвегія, здійснила славетну експансію у скорені крижаних просторів навколо Північного та Південного полюсів, що послужило на благо і гордість всього людства. Перетворена за європейськими зразками Туреччина здійснила експансію своєї дешевої робітничої сили у розвинуті європейські країни. Японія, що зазнала краху у своїх завойовницько-експансіоністських спробах, із незрівнянно кращим ефектом розгорнула економічну та технологічну експансію на світовий ринок. Спорт, мистецтво, економіка – будь-яка з різноманітних сфер людського життя може стати цариною для прикладання сил нової нації. Але найголовніша й найприродніша сфера, що чекає експансії цих сил як сухий ґрунт дощу – це стан власної країни і її народу. Облаштування власного буття, вирішення важких, інколи сторіччями виникавших проблем, праця для досягнення суспільного добробуту – от головна сфера для прикладання сил і енергії нації. Нема підстав схвалювати військову експансію. Але чи можливо не вітати поход проти злиденності і пригніченості,

дикунства і невігластва? Кого не порадує подібна експансія, потужним каталізатором якої здатне стати національне відродження!

Нація означає перевагу народу і суспільства над державою, і одночасно розрізнення їх як різних форм буття. Відносно нації держава стає вторинною, похідною від волі нації. Нація устанавлює державу. Це відбувається в акті суспільного договору – загальної угоди, яка обіймає усіх та втілюється в інститутах і принципах суспільного життя. Тому сутність національної держави визначає не самий етнічний принцип. Існувало і існує чимало моноетнічних держав, які не можна назвати національними. І навпаки – така за самою природою своєю поліетнічна держава як Сполучені Штати стала політичним оформленням волі нації та ґрунтується на національних засадах. До речі, успіх становлення і розвитку американської нації полягає у тому, що вона є інтерсуб'єктивною за своєю природою. Це не відгалуження англійської нації, а самостійне національне утворення з власною, самобутньою основою національної єдності, яка не належить окремо жодний зі склавших США національностей, не виключаючи англійців. Разом з англійцями і французами її утворили мільони поляків та інших слов'ян, італійців та німців, іспанців та євреїв тощо. І – додамо – чорношкірих, а також вихідців з Азії та індіанців (ґеноцид яких в процесі становлення американської нації також не можна замовчувати). Це справді всесвітня нація, у якій чи не кожен великий етнос має своїх численних представників. Є певна логіка і закономірність у тому, що саме така всесвітня нація стала світовим лідером.

Інший тип поліетнічної держави являє імперія чи, якщо масштаби суспільства менші, станова держава, у якій ролі пануючого та підвладного станів розподілені і закріплені відповідно до етносу завойовників і етносів завойованих. Зразком імперського вирішення проблеми суспільно-державної єдності поліетнічного конгломерату народів служить інша, поруч з США, велика держава сучасності – Росія. Разом з тим сучасний світ дає зразки формування кількох націй на базі одного етносу. Це, скажімо, приклад арабських країн. Сказане доводить відсутність однозначної кореляції між етносом і нацією.

Нація, загалом, є не умоглядний, а дійсний, втілений *суспільний договір*, який з утопічного початку історії силою національного самовизначення перетворюється на *справжній початок* національного буття і з ним – історії нації. (Не випадково Ренан колись зазначив, що „нація – то щоденний плєбісцит”). У формі нації досягається суспільний мир і єдність загальної волі серед громадян, кожен з яких виступає як самоврядна істота. Від того єдність нації – єдність кожного з кожним; всяка загальність – це сума індивідуальних воль. Часто-густо мислення використовує поняття „єдності”, „спільності” чи „відокремленості” цілком абстрактно, формально, не зважаючи ані на характер єдності, ані на зміст відокремленості. Це так само хибно, як вирішувати питання: краще правління одного чи багатьох, не відрізняючи, хто є цей одін – всенародно обраний президент, конституційний монарх, східний деспот чи взагалі узурпатор влади. У метафізичному сенсі нації принципово важливо не те, що нація є спільністю, а те, що це спільність, установа волями особистостей, які відтак стають громадянами нації.

Форма цього установа буває і не може не бути історично різною: в залежності від тих історичних обставин, у яких конститується нація, загальних рис епохи, особливостей і традицій власного національного (культурно-етнічного, суспільного) життя. Установа французької нації відбувається шляхом вогнених (часто й кривавих) подій найвеличнійшої європейської революції. Серед цих подій назвемо бодай кілька: відміну станового поділу суспільства; свято федерації 14 липня 1790 р.; гільотину якобинського терору – яка поруч з червоним ковпаком і триколірною кокардою стала першим загальнонаціональним витвором французької нації і яка створила першу страхітливу, негативну за змістом всенаціональну рівність – рівність перед можливістю бути страченим; а також національну всепереможну армію, у яку виявився мобілізованим весь французький народ, що на всіх чотирнадцяти напрямках здобував успіх за успіхом.

Установа німецької нації відбувалося шляхом поглинання Пруським королівством однієї за одною маленьких німецьких держав, правителі яких зрікалися своїх суверених прав на користь пруського



монаррха, що кінець кінцем став імператором. Німецька національна угода відбулася через цю частково добровільну, частково вимушену згоду суверенів на панування пруської монархії, разом з визнанням німецькими бюргерами і дворянством пруського можновладця своїм володарем. Установлення української нації розпочалося референдумом в грудні 1991 р., на якому громадяни України різних національностей зійшлися у бажанні самоврядно будувати своє життя. Отже, не можна дивитись на націю абстрактно, не зважаючи на ті зміни, які відбуваються в людському існуванні разом з виникненням націй і значною мірою – силою цього виникнення.

Можна вирізнити декілька головних вимірів, у яких відбувається (чи у яких конституюється) онтологічний вибір нації, шляхом якого лише й виникає власно національне буття. Це: історичний, культурний, правовий, економічний, суспільний виміри. Нація, отже, є феноменом, який конституюється у історії і культурі, правопорядку, економіці і суспільному житті, отримуючи в кожному з цих вимірів відповідну форму і разом з тим надаючи відповідних, адекватних природі національного буття форм історії, культурі, праву, економіці, загалом суспільству. Нація встановлює, чим вона є (і разом з цим починає існувати): історично – шляхом участі у всесвітній історії; суспільно – шляхом створення громадянського суспільства; економічно – гарантуючи приватну власність, вільне підприємництво і загальнонаціональний (у перспективі – світовий) ринок як простір вияву та прикладання своїх продуктивних сил; політично – створюючи правову державу („велику республіку”); культурно – виробляючи форми загальнонаціонального культурного життя, критерієм змістовності і значущості яких стає культурний світ людства. Народна культура відрізняється від національної тим, що вона задовольняє *потреби народу для нього самого*. На відміну від неї, національна культура задовольняє *ті ж самі потреби* в іншому культурному обширі, яким стає *культурний світ людства*.

В обширі людства конкретна культура отримує якісно іншу природу через принципово іншу комунікативну налаштованість. Будь-які здобутки тепер стають *здобутками для світу*, сприйняття і використан-

ня їх тепер передбачається у *межах людства*. Всесвітня історія, громадянське суспільство, загальнонаціональна культура, ринкова економіка тощо становлять відповідно історичний, культурний, суспільний, економічний кореляти нації і певною мірою її еквіваленти – форми її економічної, історичної тощо *ідентифікації* і *автентичності*.

Здійснений розгляд засвідчив, що націю не можна зрозуміти лише як певну спільноту. Вона потребує змістовного аналізу у вигляді *особливого буття*, сукупності онтологічних та історичних можливостей, які постають перед людьми, що самовизначаються у світі як нація. Водночас нація як простір людських самовизначень, існування в режимі свободи та рівності прав потребує особливої самоорганізації суспільної дії та відповідного їй типу соціальної динаміки. Особливості цієї самоорганізації та динаміки унаочнюються у феномені еліти, яка виступає як одна з чільних складових національного життя. Як не парадоксально, саме властива нації соціальна рівність її членів передбачає еліту як важливий рушій розвитку суспільства.

### 3.3. Еліта як чинник самоорганізації соціуму

Застосування будь-якого вагомого соціально-філософського концепту певним чином зобов'язує думку, яка його використала. Це момент неунікненної теоретичної відповідальності. Нею часто нехтують, переводячи розмову у площину виявлення та уточнення сенсу поняття, начебто це є визначальним. Натомість, за усієї значущості змісту поняття, ще вагомішим є сам його ужиток (чи його відсутність). Спрацьовує ефект „сила слова”, який зазвичай перевищує намагання надати слову якийсь особливе, спеціальне значення. Так трапляється тому, що „чистих слів” наразі не залишилося (навіть якщо припустити гіпотетичну ситуацію, що колись така „чистота” була). Вони неодноразово використані мисленням, залучені в різні практики розуміння та концептуальні побудови. Кожний вагомий концепт – вже існуюче (часто протягом століть) смислове поле, потуга якого інтегрована в мову і неявним чином живить процес мислення.

### 3.3.1. Як можлива еліта?

Відтак, вдавшись до поняття еліти для характеристики будь-яких соціальних, культурних, антропологічних явищ, маємо передусім з'ясувати: до чого це нас зобов'язує і який шлях думки прокладає навіть незалежно від нашої волі? Висловимо його формулою: чому еліта?

Другий необхідний момент будь-яких спроб соціально-філософської рефлексії полягає в униканні гіпостазування сутностей (що можна інакше назвати як перебування у полоні натуральної настанови щодо речей). Як тільки ми вимовили „еліта”, наш розумовий погляд починає шукати відповідний об'єкт. Ми вважаємо, начебто еліти – якийсь елемент суспільства, що його треба вглядіти в оточуючій соціальній реальності та його якості проаналізувати. Відтак починається розмова про те, що таке еліта, що її обумовлює, який її соціальний ефект, властивості, спосіб організації тощо. Саме іменування вже виготовило явище, якому свідомість автоматично надає статусу реально існуючого об'єкта. Це і є ефект натуралізованого мислення.

Натомість, треба бути свідомим того, що застосовуючи поняття еліти, мислення вдається до певного аналітичного інструменту, розв'язує певний тип задач розуміння суспільної дійсності. Лише ця операціоналізація концепту дозволяє не загубитися в численних версіях і тлумаченнях феномену еліти, що їх виробила соціально-філософська думка.

**Сенс і теоретичний статус концепту еліти.** Еліта не належить до кола формальних соціальних визначень, як от стать, вік, класова чи стратифікаційна належність. Скажімо, достатньо стати міністром, щоб потрапити до вищого чиновництва, керівної ланки державного управління. Але вочевидь замало бути обраним депутатом парламенту чи навіть посісти посаду президента країни, щоб увійти до складу політичної еліти суспільства (з суттєвим зауваженням: якщо така еліта взагалі існує в даному соціумі). Поняття еліти не формальне, а змістовне, якісне. Воно передбачає певну субкультуру спільноти, яка робить її автономною величиною в усіх соціальних процесах.

В мисленні про суспільство важливо уникати натуралізації понять. Кожен визначний соціально-філософський концепт тягне за собою певні емпіричні конотації, з якими свідомість мимоволі ототожнює його автентичний сенс. Так відбувається підміна особливого *способу розуміння* соціальної реальності, сконцентрованого і, так би мовити, звернутого у концепті, певним *явищем* суспільного життя. Концепт еліти не є винятком з цього правила.

Його сенс здається доволі простим і очевидним. Будь-яке суспільство не є гомогенним. Його складають різні соціальні групи, статуси, майнові та владні диспозиції тощо. Ця соціальна неоднорідність, за якою стоїть певна усталена структура суспільного життя і відповідний смисловий порядок, природним чином продукує думку про коло осіб, що займають у суспільстві домінуюче положення. Вони виділяються чи то вищстю походження, чи статків, чи то влади або знання – себто володінням значними ресурсами суспільного впливу, що робить їх більш соціально визначними постатями щодо інших членів суспільства, акумулює в їх руках вплив на суспільство загалом. Їм належить керівна роль щодо плину всіх суспільних справ.

Таке уявлення про суспільство саме собою продукує і підтримує поняття еліти як найбільш впливової, керівної частини суспільства, в руках якої зосереджені визначальні ресурси впливу. І оскільки дане уявлення виникає як певна самоочевидність, поза чітко визначеними концептуалізаціями, сам факт наявності у суспільстві еліти (або „кращих”, найвпливовіших) не викликає жодного сумніву і, своєю чергою, живить подальші теоретичні побудови. Спонтанно виникаюче уявлення про наявність у будь-якому суспільстві кола осіб з непересічними можливостями впливу, що здатні визначати долю і рух всього соціуму, будемо називати *натуралістичною настановою у розумінні еліти*.

Якщо слідувати їй, то для роботи теоретичного розуму залишається лише присутньо вторинне питання щодо природи еліти, джерел і способів її існування. А також похідні від цього питання про межі і можливості впливу еліти на життя суспільства, про динаміку розвитку еліт та їх трансформації (зокрема, проблема зміни еліт), про взаємодію

еліти з іншими соціальними групами в середині цілісного соціального ладу тощо. Однак перший крок, який має зробити теоретичний розум, насправді має полягати не у розробці даних питань й відтак у слідуванні натуралістичній настанові, а у її *концептуальній критиці*. Очевидність еліти, яку навіює натуралістична настанова, має бути піддана теоретичному випробуванню. Чи є феномен еліти настільки універсальним? Чи насправді кожне суспільство має свою еліти, чи, натомість, вбачання еліт в будь-яких суспільствах є наслідком хибної оптики ангажованого ока? Яке просто переводить на мову звичних для нього уявлень зовсім іншоприродні суспільні явища і порядки. Слід визнати, що еліта передусім є не *натуральною даністю* суспільного спостереження, а особливим соціально-філософським концептом, в якому втілюється певний *теоретичний спосіб розуміння соціальної реальності*.

Отже, першим здобутком критичної рефлексії стає переведення еліти з розряду натуральних даностей (суспільних наявностей, фактичностей) до кола концептів, що висуває завдання аналізу еліти як пояснювального засобу соціальної реальності. При цьому йдеться не просто про окреме поняття („еліта”), його визначення та можливості застосування. Без перебільшення можна казати про доволі потужний *дискурс еліти*, розгортання на основі поняття еліти загального бачення природи суспільства, шляхів та механізмів його розвитку, місця людини в ньому тощо. Дискурс еліти – себто мислення про суспільство, яке відправляється від ідеї еліти – інколи навіть претендує на те, щоб затвердити себе як окрема наукова дисципліна. Дана тенденція є особливо наочною в Росії, де навіть активно обстоюється ідея виокремлення самостійної науки – елітології.

Її активний пропагандист Г. Ашин стверджує: „Термін „елітологія” – російська новація. Він введений у науковий обіг у 80-х роках і набув значного поширення в російських суспільних науках починаючи з другої половини 90-х років, коли була опублікована низка робіт з цієї проблематики. Можна сміливо сказати, що складається російська школа елітології” [17, с.11]. Він так визначає зміст „елітології”: „Елітологію в гранично широкому сенсі можна розглядати як науку про диференці-

ацію та ієрархізацію буття, його впорядкованості, структуралізації та еволюції... елітологія склалася як комплексне міждисциплінарне знання, що лежить на стику політології, соціальної філософії, політології, соціології, загальної історії, соціальної психології, культурології” [17, с.3].

До подібних тверджень треба ставитися щонайменше обережно. По-перше, наведене визначення елітології є надто загальним, у ньому втрачено змістовний зв'язок саме з проблематикою самоорганізації суспільства, продукування та використання влади, розвитку соціуму. Перетворена в „науку про диференціацію та ієрархізацію буття”, елітологія зазіхає на розуміння тем, до яких поняття еліти не має жодного стосунку, а з іншого боку, ці теми змістовно та ефективно опановані іншими напрямками гуманітарного та філософського дискурсу, до теоретичних здобутків яких новоявлена елітологія навряд чи спроможеться щось додати.

По-друге, той самий автор, що долучався до „введення у науковий обіг” терміну „елітологія” у 80-х роках робив це вельми своєрідним чином, нещадно критикуючи теорії еліт за антинауковість та буржуазну ідеологічну упередженість. Цитую деякі його висловлювання: „Саме елітаризм є нині провідною концепцією ідеалістичної інтерпретації історичного процесу<...> Якщо раніше елітаризм, що складає одну з характерних рис буржуазної ідеології, сором'язливо приховували, маскували псевдодемократичною фразеологією, інколи критикували, то тепер він все частіше пропагується з цинічною відвертістю” [18, с.9]. І далі – увага! – оцінка автором „елітології”: „Численні західні соціологи пишуть про формування самостійної соціологічної дисципліни – соціології еліти чи елітології, яка начебто виявляє суттєві сторони структури і функціонування всього соціального організму, передусім суб'єкт соціальної дії, розкриває процес соціально-політичного управління у суспільстві, описує той соціальний прошарок, який безпосередньо здійснює це управління, і перетворилася в давно відшукувану теорію, покликану виправдати й обґрунтувати капіталістичний суспільно-політичний лад і стати альтернативою марксизму-ленінізму<...> Саме в

елітаризмі в найбільш концентрованій формі виявляється антинародний характер сучасної буржуазної ідеології, її антидемократизм, волюнтаризм, антикомунізм” [18, с.9].

З цих пристрасних пасажів, сполучених з нинішніми текстами автора, можна зробити висновок або про те, що він захопився ідеалістичним розумінням історії та сумлінно виконує роль буржуазного ідеолога, вподобавши „антидемократизм, волюнтаризм, антикомунізм”, або – що достовірніше – про відчутно кон’юнктурний характер заяв про виникнення нової науки та, одночасно, про російський пріоритет у цій царині. Адже за твердженням самого автора ще на початку 80-х „численні західні соціологи пишуть про формування самостійної соціологічної дисципліни – соціології еліти чи елітології”; то як одночасно з цим термін „елітологія” міг стати „російською новацією”, введеною в обіг у 80-х роках? Не кажучи вже про те, що „російського обігу” на той час просто не існувало, а був достеменний радянський, чи то „совецький”, специфіку якого яскраво демонструють наведені цитати.

Разом з тим, виносячи за дужки спроби спорудити особливу науку про „ієрархізацію буття” з назвою чомусь „елітологія”, необхідно зазначити, що проблематика еліт стала полем досліджень різних наук – найперше соціології, також психології, політології, історії, культурології тощо. Це дозволяє вести мову про загальногуманітарний „дискурс еліти”, розуміючи під ним, звісно, не окрему наукову дисципліну, а комплексне промислення теми еліти різними науками та здобутий таким чином сукупний інтелектуальний результат. Його змістовна спільність оприявнюється концептом еліти, який має для всіх подібних досліджень визначальне теоретичне та методологічне значення і є не просто поняттям, а особливим пояснювальним засобом, що використовується для аналізу та розуміння широкого спектру суспільних та антропологічних явищ.

**Суспільства без еліт.** Що ж передбачає подібне функціонування концепту еліти? Як цей концепт постає в осмисленні суспільства та яку роль виконує? Не будемо занурюватися в історію цього загалом відомого питання. Зазначимо лише теоретично важливі для розуміння

концепту еліти імплікації, властиві його введенню в інтелектуальний обіг на межі ХІХ-ХХ століть. Коли Г. Моска у своєму відомому трактаті „Елементи політичної науки” (1896; англійський переклад 1939 р. під назвою „Пануючий клас”) вводить поняття еліти, йому йдеться передусім про аналіз процесу управління та керування суспільним життям. Еліта тут – „клас, який править” (себто „клас людей, що виконують всі політичні функції”) [141]. Відтак суспільна дійсність перетворюється на простір суперечливого співіснування правлячої меншості (еліти) та підвладної більшості (маси). Панування складає основу та визначальний чинник існування еліти, її провідну соціальну роль.

Подібним чином прямує й думка іншого фундатора дискурсу еліти, Вільфредо Парето („Трактат з загальної соціології”, 1915-1919). Однак він виходить за межі стосунків влади, виділяючи два різновиди еліт – правлячу та не правлячу. Природу еліт Парето пов’язує з успішністю в будь-якій суспільно значущій діяльності. Коло найбільш успішних осіб і складає еліту у відповідній соціальній сфері. Таким чином, формування еліт пов’язується з особистісною динамікою, щодо якої сталість еліти як соціальної групи є похідною. Суспільне життя постає як відкрите змагання, в якому беруть участь учасники суспільства в різних сферах діяльності, не обмежених цариною управління.

Ці вихідні моделі, які спрямовували й подальший дискурс еліти (Михельс, Ортега-і-Гасет, Етціоні, Л.Фройнд, Тойнбі та інші) навіть в частині опонування їм, мали за вихідну соціальну очевидність реалії модерного суспільства. Тобто йдеться про соціум, який є спільнотою осіб, громадян, а не системою станів (наприклад, феодална Європа) чи сталого ієрархічного порядку (близькосхідні деспотії, кастовий лад Індії). Величезний, навіть переважний масив історичного досвіду людських цивілізацій відтак виявився не врахованим цими моделями.

Насправді, як можливо застосувати поняття еліти до кастового ладу? Навіть абстрактний критерій вищості важко застосувати до чотирьох класичних індійських каст (власне, варн). Лише знаходячись назовні цього суспільства можна вважати, що, скажімо, брахмани є вищими над усіма і концентрують у своїх руках функції управління. У



царині військових справ кшатрій незаперечно вищий від брахмана, а у справах торгівлі вайшья має перевагу (вищість) над ними обома. До деякої міри можна вважати три названі варни вищими над шурами, але й це буде неточним і не відповідатиме структурі стосунків у кастовому суспільстві. Бо, зокрема, в усіх концепціях еліти велику вагу має особистісний чинник їх конститування та поповнення. Це не лише „успішність” Парето чи „панування” Моска, це й „престиж” та багатство Етціоні, „моральна вищість” та її втілення – „почуття відповідальності” Ортеги-і-Гасета, „харизма” Фройнда, „креативність” Тойнбі тощо.

Жоден з цих чинників не має ефекту в умовах кастового ладу, вищий сенс якого у *непорушності* вихідних соціальних диспозицій, що мають сакральне походження, та їх поєднанні в єдину систему взаємодоповнювальності. Подібну картину спостерігаємо й на ширшому історичному матеріалі стародавніх ієрархізованих суспільств Близького Сходу (відчутні аналогії з якими бачимо й у Китаї). В цій системі виокремлюється, безумовно, постать верховного правителя, часто тією чи тією мірою обожненого (від єгипетського фараона – „живого бога”, до твердження про божественне походження правлячої династії в Японії). Однак називати елітою жерців та чиновництво того ж давньоєгипетського царства буде очевидною натяжкою. Тут, з одного боку, „еліта” зводиться переважно до однієї особи деспота, а з іншого, „простий люд” знаходиться у більшій автономії від волі чиновництва, ніж зазвичай вважається. Як жерці, так і чиновники – це лише *розпорядники* з межах єдиного, всеохопного порядку, який має також відчутне сакральне навантаження. Посутньо, у стародавньому Єгипті можна було б знайти єдину правдиву еліту – *іригаційну систему*, яка над усім та усіма панує і задає весь формат життя.

Інший поширений тип суспільств, відмінний від всеохопної ієрархії – це станові суспільства з різнобічними стосунками особистої залежності (на кшталт середньовічної Європи). Тут, начебто, присутність еліти доволі очевидна – нею є феодала та клір (священнослужителі). Однак подібне уявлення здається переконливим доти, доки ми не зануримося в аналіз механізмів життєдіяльності такого станового

суспільства. Вони підпорядковані визначальному принципу *взаємного служіння*, обопільних зобов'язань. Барон X століття, який в своєму замку захищає навколишні села від нападів норманів, служить у своїй військовій функції селянам так само, як вони служать замку, поставляючи харчі чи виконуючи інші роботи. В цій системі стосунків, основу якої складає обопільна особиста залежність, йдеться не стільки про „обраність” чи „вищість” одних та виключну підпорядкованість інших, як про поєднання двох зрештою однаково необхідних для життєдіяльності потуг військової сили та виробничої продуктивності. Лише за умови їх комплементарності та взаємної відповідальності дана суспільна система здатна успішно функціонувати та забезпечувати стабільність життя.

Зміст даного твердження посилиться, якщо також взяти до уваги вагому *договірну складову* стосунків у феодалному суспільстві. Селянин не є безпомічним об'єктом влади феодала. Їх взаємні зобов'язання чітко визначені договорами між ними. І якщо, образно кажучи, селянин має віддати одну курку барону, і той має повне право вимагати цього, то він ніколи не віддасть дві курки, і феодал не має права цього вимагати. Порушення даного порядку (які, звісно, траплялися – і не лише у стосунках простого люду з феодалами, а й сюзеренів та васалів між собою) підривали стабільність існуючого соціального ладу, спричиняли його руйнацію. Тому апеляція до подібних випадків і колоритні ілюстрації начебто свавілля „панівного класу” за доби феодалізму, не має сили вирішального аргументу, оскільки стосується *аномалій* за мірками феодалного суспільства. Сила якого, як і будь-якого суспільства, інтегрованого на основі особистих зв'язків, полягає у взаємній відповідальності станів, їх обопільному служінні і чутливості до підтримки особистих зв'язків, убезпеченні їх від розриву.

В цій соціальній системі якраз еволюція тих самих феодалів до положення „еліти”, до вивищеного над усім суспільством „привілейованого стану” (що відбувається вже значно пізніше, за умов королівського абсолютизму) знаменує якраз *кризу* цього типу суспільства. Образно кажучи, чим ближче ставали феодали (на той час вже дворянство) до положення еліти, тим ближче був час загибелі цього суспільства.

Для якого ж типу суспільств дискурс еліт є адекватною, чи бодай евристично продуктивною, мовою опису? Ми вже казати про те, що творці теорії еліт виходять з соціальних очевидностей модерного суспільства, в якому радикально усунуто поділ на стани та панує принцип соціально-правової рівності (примат невіддільних людських прав). Це не випадково. Бо лише знищення станових і сакральних ієрархічних розмежувань суспільного поля, перетворення його на відкритий простір соціальних змагань як індивідів, так і соціальних груп, перехід від принципу непорушного відтворення існуючого ладу (традиційне суспільство) до принципу розвитку суспільного порядку створює необхідні передумови для дієвості тих особливих соціальних констеляцій, що отримали назву еліт.

Коротко кажучи, для переважної частини людської історії характерною є картина панування (вищості) не еліт, а всеохопного, чітко визначеного соціального порядку, якому зазвичай надають сакрального значення. Цьому типу соціальної динаміки, який зазвичай узагальнюють (до речі, вельми поверхово) під титулом „традиційне суспільство”, протистоїть тип суспільства, в якому складна диспозиція суспільних розмежувань, станів, зв'язків та залежностей особистого ґатунку, легітимованих та підтримуваних „традицією” сукупно з сакральними встановленнями, редукована до соціальної рівності всіх учасників суспільства. Ця рівність втілюється в імперсональну владу для всіх однакового, відкритого і доступного для безпосереднього використання кожним публічного закону.

Такий тип соціумів зазвичай позиціонується як громадянське суспільство. Історія якого, звісно, починається не з доби модерну, а з часів античності. Тому саме грецький поліс та римську *civitas* можна вважати першими суспільними організаціями, на ґрунті яких можна вести мову про існування еліт у власному сенсі слова. Цей висновок може здатися парадоксальним. Адже принцип виокремлення еліт вочевидь суперечить принципу соціальної рівності та відкидає його. Безпосередньо це так. Але саме соціальна рівність утворює вихідну передумову – єдиний та відкритий до динамічних змін соціальний простір – в якому лише й

можуть конституюватися еліти, і щодо якого вони тільки і можуть бути соціально дієвими. Навіть якщо принцип елітності і скасовує соціальну рівність, наперед треба досягти того, що потім можна скасувати. Зрости з жорсткого сакрально-ієрархічного чи станово-особистого ладу елітам не вдається. А якщо за умов послаблення цих типів суспільства тенденція до переродження ієрархій чи станів у еліти намічається, це призводить до краху відповідних суспільств (що ми бачимо не лише у Новий час, а й, скажімо, в ситуації розпаду єдиної держави у стародавньому Єгипті, чому передувало посилення могутності „касти” жерців чи місцевих правителів-номархів). Відтак виникнення еліти є руйнівним процесом для більшості історичних суспільств і тому еліта не може розглядатися як їх конститутивний чинник, природний і необхідний компонент соціального ладу.

**Генеалогія дискурсу еліт.** Інше застереження стосується контексту виникнення та теоретичного ефекту дискурсу еліти, його інтелектуальної генеалогії. Відомо, що концепт еліти і пов'язана з ним стратегія розуміння суспільства стала потужною теоретичною альтернативою марксистському розумінню суспільного розвитку. На цьому наголошували, зокрема, американські дослідники теорії еліти К.Прюїт та А.Стоун [293]. Образі історії як процесу класової боротьби був протиставлений образ історії як боротьби еліт, щодо якої маси (народ) відігравали цілком пасивну роль.

Не будемо зараз оцінювати успішність даного інтелектуального протистояння. Його теоретична уразливість полягає в тому, що ідея класової боротьби як рушія історичного процесу аж ніяк не є основоположною для марксистського розуміння засад розвитку суспільства. Згадаймо, що основу матеріалістичного розуміння історії складає перенесення центру тяжіння в розумінні суспільства з площини соціально-політичної в площину „виробництва самого життя”, себто умов та складових людського існування. Зовсім не поділ суспільства на класи та їх боротьба за власні інтереси є в цьому контексті визначальними, а *спосіб виробництва*, щодо якого суспільні класи та їх взаємодія є цілком похідними і визначаються структурою виробничих відносин. Не зайве

зауважити, що уявлення про класовий поділ суспільства не належить фундаторам марксизму, а запозичене ними з праць французьких істориків так званої доби Реставрації королівської влади після епохи наполеонівської імперії (О.Тьєрі, Ф.Гізо, Ф.Міньє, Л.Тьєр).

Теорія еліти, яка переглядає передусім уявлення про визначальну роль класів у суспільстві та протиставляє йому інший принцип соціальної диференціації (еліта-маси), не торкається базового концепту матеріалістичного розуміння історії – визначальної ролі виробництва у конституюванні та житті суспільства. Відтак дискурс еліти протистить лише наслідкам матеріалістичного розуміння історії в політичній сфері, але не переосмислює засади цього розуміння. В межах осмислення політичних процесів в сучасних суспільствах дискурс еліти виявив свою ефективність, особливо зважаючи на специфічні трансформації соціальної активності, динаміки та ініціативи в епоху „суспільства мас”. Однак для більш вагомого теоретичного опонування матеріалістичному розумінню історії дискурсу еліти вочевидь не вистачає аналітичного та евристичного потенціалу. Тому не буде перебільшенням сказати, що єдино потужною, конкурентоспроможною теоретичною альтернативою марксистському розумінню суспільства стала веберівська концепція, чії настанови були визначальними для всієї соціально-філософської думки ХХ століття.

Однак теорія еліти опонує не лише марксистському розумінню суспільства з його приматом креативної ролі мас та суспільних класів. Менше уваги звертають на те, що дискурс еліти так само заперечує класичне модерне уявлення про засади та спосіб організації суспільства – природно-правову парадигму. Особливої наочності це заперечення досягає у потестарному вимірі, тобто коли еліту позиціонують як ресурс та інститут влади чи загалом суспільного впливу, який теж має потестарний характер.

Природно-правова парадигма, як відомо, розв'язує питання влади за допомогою двох наріжних ідей – невіддільних (природних) прав людини та суверенітету народу (на ґрунті цих принципів розгортаються інші ключові концепти природно-правової парадигми: верховенство

права, примат суспільства над державою, нація, розподіл влад тощо). Натомість, дискурс еліти наголошує на засадничій відмінності повноважень та прав, а також відкидає ідею народного суверенітету з його класичною модерною формулою: „влада від народу, влада волею народу, влада для народу”.

Ця обставина виявляє, що дискурс еліт, особливо на своїй ранній стадії (до періоду „демократичного елітизму”, представленого від початку 40-х років Шумпетером, Мангаймом, а також Ласуелом та його школою), є подвійно контрадикторним: з одного боку, до спроб революційно-класового перетворення суспільства (марксизм, комунізм), з іншого – до існування буржуазного громадянського суспільства. Мабуть, не випадково, що фундатори теорії еліти були італійцями – інтелектуалами країни, в якій постав перший в Європі (не враховуючи більшовицької Росії) тоталітарний режим (фашистська держава Муссоліні 1922 року).

Попри взаємну теоретичну ворожість теорії еліт та марксистської класової доктрини, принцип елітності посів важливе місце як у світогляді „країни Рад”, так і в практиці самоорганізації радянського суспільства. Згадаймо хоча б пропагандистські формули поповнення „нової знаті” – „потомственный пролетарий”, „ударники коммунистического труда”, „ветеран партии” тощо, не кажучи про новий „правлячий клас” – партійну номенклатуру з її замкненим та соціально відчуженим від маси „трудящих” способом життя. В цьому виявляється тісний зв’язок феномену еліти не так з відповідною ідеологією, як з соціальною реальністю масового суспільства. Не випадково опозиція „еліта-маси” є визначальною, базовою для дискурсу еліт. Саме епоха мас надзвичайно інтенсивно продукує запит на еліти та створює сприятливе середовище для їх розвитку, зокрема і для монополізації ними владних функцій.

Подібна небезпека постає не лише в контексті тоталітарних режимів. Масове суспільство спричиняє й переродження політичних систем сталих новочасних демократій. Цілоком слушно американські „неоелітаристи” (Т.Дай, Х.Зіглер, Р.Міс та інші) зосереджують свою критику на відчуженні влади правлячою елітою від демократичних ін-

ститутів. „Боротьба за демократію” актуальна не лише для новопоставлених посткомуністичних держав, але й для сучасних країн з розвиненими демократичними традиціями.

Слід звернути увагу на ще одну обставину, яка надає дискурсу еліт й загалом соціальному ефекту еліти особливої потуги в межах еволюції модерного суспільства (зокрема, у ХХ столітті). Модерна цивілізація започатковує не лише новий суспільний порядок, контрадикторний щодо попереднього станового суспільства, а й – це не менш вагомо – *інакший тип суспільного розвитку*, основою якого стає *інновація*: цілеспрямоване перманентне перетворення соціальної реальності, форм та інститутів суспільного життя. „Нове” стало живим богом модерної свідомості, „сучасність” отримала незаперечний пріоритет перед усіма часами та можливими позиціями буття. Це зробило спосіб існування модерного суспільства конструктивістським у своїй основі; відтак соціальний порядок постав як цілеспрямовано створюваний і повсякчас перетворюваний (для досягнення бажаного оптимуму) конструкт.

Саме духом соціального конструктивізму надихаються й викликані до життя тоталітарні утопії (а ще до них – і сам проект модерного громадянського суспільства, який згодом, цілком за конструктивістською логікою, тоталітарні утопії нещадно відкинули). Тому вони є цілком законними спадкоємцями магістральної лінії розвитку модерної цивілізації, розгортаючи в умовах індустріального суспільства ту ж логіку дії, яка властива вихідним обґрунтуванням модерної соціально-політичної практики. Модерн завжди жив і стверджувався шляхом революцій – соціальних (від перших буржуазних до інтернаціонал- й націонал-соціалістичних), культурних (як от просвітницька революція ХVІІІ століття, наукова межі ХІХ-ХХ століття), виробничих (промислового ХІХ століття, науково-технічного та інформаційного ХХ століття) тощо. Ними зміст, характер і форми суспільного життя постійно змінювалися і оновлювалися, зазвичай настільки радикально, що від попередніх життєвих форм мало що залишалося.

Цілком закономірно, що такий тип суспільної динаміки потребує постійної ініціативи та активної інноваційної дії, інституалізація яких

природним чином створює еліту. З цієї точки зору, еліта є не стільки певною соціальною групою з домінуючим положенням щодо інших груп (ця картина має доволі архаїчні засновки, не адекватні рушійним силам і прагненням модерну), а *особливим виміром і якістю життя* та діяльності, вкоріненим у них потенціалом інноваційності. Себто до еліти за модерними мірками потрапляє не „знатний” (носій влади, володар багатства, знання чи слави), а „творець нового”. До еліти потрапляють виключно через інноваційну дію, яка відповідає „духу сучасності” і робить людину насправді „успішною” (критерій Парето). Саме лише володіння ресурсами, себто *позиціями наявного буття*, не може забезпечити такої ролі. Будь-який ресурс (фінансовий, потестарний, когнітивний) набуває значущості у суспільстві невинних новацій (яким є модерний соціум) не як визначена даність, а як *потенціал* – потуга можливої дії, умова продукування нової реальності. Відтак в сучасному суспільстві еліту створює, живить та підтримує „нове”. Не випадково, цілком у відповідності до цього характеру модерної еліти, теоретики еліт чи не найбільшу увагу у своїх концепціях приділяють процесам їх поповнення, зміни, боротьби, трансформації, оновлення, загибелі. Отже, не менше підстав розуміти еліту як *модус діяльності*, ніж як соціальне угруповання.

### **3.3.2. Феномен псевдоеліти: колізії транзитивного суспільства**

В контексті української суспільної ситуації питання еліти передусім відсилає до попереднього соціального досвіду, характерного для радянського суспільства. Потужна соціальна селекція, яку здійснювала тоталітарна держава, призвела до руйнації автономних суб'єктів суспільного життя, соціальних груп, субкультур життєдіяльності на користь гомогенної суспільної маси, позбавленої власних засад самовизначення і цілковито підпорядкованих керівній політичній волі комуністичної системи. Наслідком цього став люмпенізований і зручний для маніпуляцій влади *homo soveticus*. Про еліту в такому типі суспільства можна казати хіба умовно, оскільки її конститутивною ознакою є



проста причетність до влади, вписаність в структуру номенклатури як імперсональний порядок владарювання. „Еліта” тут не люди, а система позицій влади.

Натомість, еліти виступають чинником самоорганізації суспільства, носіями суспільних покликань, які в своїй сукупності задають продуктивну систему соціального життя. Однією з поширених похибок у розумінні еліти є її редукція до позиції у структурі панування. У феномені еліти підкреслюється її перевага перед іншими учасниками суспільствами, її вищість, концентрація багатства, керівна роль в соціумі тощо. Але ці позиції влади і впливу не враховують конструктивну роль еліти у самоорганізації та розвитку суспільства.

Проблема України полягає в тому, що велика і навіть надмірна кількість можновладців, так і не набула якості політичної еліти. Подібна ситуація й в інших царинах життя – економіці, освіті, армії тощо. Конститутивні якості еліти – соціальна відповідальність, креативність, компетентність, етос тощо – залишаються чужими особам, номінально залученим у „місця еліти”. Маємо ситуацію наявності в соціальній системі місць, які містять запит на еліту і потребують її, з одночасною відсутністю самих еліт, здатних успішно відповідати своєму суспільному покликанню і відповідальності. Щоб це оприявити, достатньо вказати лише на один чинник еліти – опікування загальносуспільним благом на противагу власному корисливому інтересу. Майже тотальна ангажованість можновладців, великих власників, керівників різного ґатунку індивідуальним та корпоративним корисливим інтересом, що спричиняє фатальний для суспільства феномен корупції, стала неспростовною очевидністю нинішнього українського буття. Це засвідчує, що номінальна українська еліта на сьогодні є *квазіелітою*, не здатною виконувати свою суспільну функцію, що стало однією з вагомих детермінант нинішньої всеохопної соціальної кризи українського суспільства і його основних систем.

**Псевдоеліта в псевдо-політичній системі.** Українській псевдоеліті відповідає псевдо-політична система. Загальним місцем стало твердження про надмірну політизацію життя в нашій країні. Однак па-

радоксальним чином Україна потерпає не від надлишку, а від гострої нестачі політики. Якщо, звісно, зважати на автентичний сенс понять, а не бути захопленим масовими стереотипами мовлення.

В розхожій свідомості політика пов'язується з будь-якою участю в боротьбі і змаганні за владу в державі. Політизація відтак – це прагнення залучити різні сили, в тому числі громадян, до цієї боротьби на своєму боці, а також – не менш важливий вимір – розгляд будь-яких питань і ведення будь-яких справ крізь призму досягнення і утримання влади. При цьому власна логіка і мета справи стає суто підпорядкованим моментом. Очевидно, що таке уявлення не має нічого спільного з питомим сенсом політики і навіть вороже йому.

Згадаймо, що виникнення політики історично пов'язане з античним полісом. Вона вкорінена в глибокій сутнісній трансформації влади, що її Аристотель виділив й осмислив у понятті „політичної влади”, за своєю суттю протилежної пануванню. Панування, за Аристотелем, має місце в сім'ї, воно характеризує стосунки пана та раба. Моделю панування може слугувати організм, в якому всі органи функціонально підпорядковані цілому та існують у суворій відповідності до власних функцій. Влада як панування визначена безумовним домінуванням цілого над частинами, що його складають. Частина без цілого втрачає власний сенс.

Натомість, політика виникає в ситуації стосунків рівних та вільних людей, щодо яких панування унеможливлене за визначенням. Людина натурально не може бути учасником політики. Вона стає таким учасником лише в культурній якості вільної та рівноправної з іншими істоти. Дану якість людини Аристотель позначив поняттям громадянина [15, с.17].

Лише громадяни можуть бути учасниками політичного життя, але, знов-таки, не безпосередньо. Політика передбачає певні інстанції політичного, які є місцями політичної участі громадян. Власне, лише в цих місцях люди стають достеменними громадянами й відтак – правдивими учасниками політичного життя. Аристотель виділяє два головних місця політичної участі: народні збори та суди. З цього випливає арис-

тотелівське визначення громадянина, яким є особа, яка бере участь у народних зборах та судочинстві.

Зауважимо цей принциповий момент. Політика потребує активності громадян, які залучаються в місця політичної участі й лише через цю діяльність створюють власне політику. Політика – у вигляді політичних інститутів – є суспільно вироблена можливість співіснувати людям в якості вільних та рівних один одному. Така можливість постає лише за умови невіддільності політики та етики, політичної участі та доброчесності. Цей принцип чітко визначає Аристотель. На початку „Великої етики” він пише: „Найкоротше буде сказати, що етика, вірогідно, складова частина політики” і обґрунтовує цю думку: „Насправді, ніяк неможливо діяти у суспільному житті, якщо не маєш певних етичних якостей, а саме, якщо не є людиною гідною. Бути гідною людиною – означає мати чесноти. ...Отже, етика вірогідно входить у політику як її частина і начало” [BE, 1181 a 24]. І далі: „Вище вміння, поза сумнівом, політичне мистецтво, відтак саме метою політики буде вище благо” [BE, 1182 b 5].

Відтак маємо висновок, що політика є історично винайденим способом забезпечення свободи шляхом контролю над владою та перетворення її з панування на самочинну волю народу (у вигляді громадянської спільноти), який таким чином організує сам себе. Основу політики складає не постійний обіг влади (власне, панування), а політична система, яка через різноманітні інститути, механізми дії, форми суспільної комунікації тощо забезпечує баланс інтересів, права і свободи, зрештою можливість динамічного розвитку. Коли йдеться про відсутність в Україні політики, це серед головних показників означає слабкість та фактичну відсутність суспільного, громадського контролю над державними інститутами та їх діяльністю (себто над тим, що хибно, але симптоматично у нас зазвичай називають „владою”).

Зі сказаного очевидно, що в Україні політика відсутня і уражена у двох своїх головних складових: по-перше, слабкість держави та її інститутів має вираз у фактичній відсутності місць політичної участі. Вони існують хіба що формально, але насправді не конституційовані ані спіль-

ним (суспільним) благом, ані забезпеченням прав громадян. По-друге, маємо слабкість і нерозвиненість громадянської спільноти. В епоху мас громадянин як чільна постать суспільного життя взагалі ставиться під знак запитання, це проблема людства. В умовах же української бідності, історично традиційного беззаконня і негарантованості прав особи, громадянин є радше декларацією, аніж дійсністю.

Перейдемо тепер до того, як конституює і виражає себе так звана „політична воля” в Україні – до форм політичного дискурсу. Попередня експозиція знадобилася нам для того, щоб чітко виявити умовний характер терміну „політичний”, що його застосовують до відповідних процесів та явищ в Україні. Натомість, так звані „політичні” процеси та явища є по суті іншими за природою соціальними практиками, які мають мало спільного з політичною самоорганізацією суспільства. Там, де за природою речей мав би існувати політичний простір конститування спільної волі (інститути демократії), узгодження і консолідації соціальних прагнень (загальне благо), убезпечення прав громадянина і його свободи, там маємо поле змагання корисливих й чужих потребам суспільства інтересів та сил.

Відтак „політичні” програми, що їх виробляють учасники цього антисуспільного змагання за владу (які на сьогодні створили замкнену корпорацію утримувачів влади в країні – називатимемо їх „можновладці”), мають по суті анти-політичний характер легітимації панування сил, ворожих громадянській спільноті. Для ясності зазначимо, що це стосується всіх наразі існуючих кольорів політичного спектру України. Логіка їх діяльності в цьому вимірі не має принципових відмінностей. І начебто нова політична сила, що нині тріумфально вийшла на авансцену державного життя – „Слуга народу” – не демонструє жодних помітних ознак нової політичної якості, тоді як виявив в ній традиційних для українського політикуму вад стає все більше.

В розвинених демократіях вагому організуючу і скеровуючу роль відіграють політичні програми. Натомість, в Україні вони повністю девальвовані кричущою безвідповідальністю політиків і низьким рівнем політичної культури громадян. Адресат політичних програм – не гро-

мадяни, а маси. Відповідно ці програми працюють не зі здатністю особистої рефлексії, а переважно з колективним несвідомим, оформленим у вигляді масових стереотипів, упереджень, пресупозицій розуміння, страхів тощо. Вони в принципі не призначені для виконання і не співвідносяться з конкретними координатами соціального простору і часу. Вони є соціальними технологіями навернення і утримання контролю над свідомістю, а відтак і над волею адресатів.

Природно, що відповідно до цієї мети політичний дискурс квазі-програм спирається не на здатність розуміння, раціональну аргументацію, дійсні інтереси громадян (серед яких чільне місце посідають гарантованість їх невіддільних прав та правопорядок), а на віру, навіювання, використання ефекту масових стереотипів та психології мас. В самому процесі політичного дискурсу відбувається і закріплюється відчуження громадян від їх конституційно задекларованого стану. Відтак політичний дискурс і загалом політичний процес в Україні є постійно триваючою підміною і руйнацією суспільного договору, оприявного Конституцією. Успіх подібної справи має за одну з чільних засад створення ілюзорної дійсності, в якій рухаються, „ведуть боротьбу”, „підключуються про народ” та вчиняють інші ритуалізовані дії учасники політикуму, тоді як їх правдивим спільним знаменником є відчуження влади від народу та узурпація її корпорацією можновладців. Тому невіддільним компонентом політичних програм сучасної України є приховування цієї фундаментальної констатації, розпорошення і деморалізація громадської волі, яка має бути підпорядкована корпоративним владним інтересам. Внаслідок цього маси людей в Україні не лише потрапляють в ілюзорний смисловий порядок; українці *стають* масами в цьому смисловому порядку, отримуючи ілюзію суспільного життя і неможливість реального впливу на стан речей.

Успіх подібної політичної практики великою мірою вкорінений у попередній історії країни, найближчим чином – в радянській політичній спадщині [87]. Омасовлення радянської людини та її цілковите безправ'я перед свавіллям держави („загальної волі”, що її комуністична тоталітарна утопія сакралізувала як „всесвітньо-історичний про-

цес емансипації гноблених та експлуатованих”), стали продуктивним ґрунтом для посткомуністичного відчуження влади від громадянина та перетворення української людності на масу, залучену в ілюзорну смислову структуру. Власне, розгортання процесу становлення держави та основних складових суспільного життя в незалежній Україні (зокрема, економічного ринку, підприємництва, судочинства і правопорядку тощо) і не дозволило українській людині стати чимось більшим, ніж той омасовлений стан, в якому вона перебувала за радянської доби. Всі позитивні відмінності і здобутки країни за цей період, в тому числі і в царині соціальної еволюції, яка безумовно відбувається, походять не з цілеспрямованої волі можновладців, а зі спонтанних процесів суспільних трансформацій, здійснених кумулятивною волею мільйонів людей.

Не здатна утриматись на реальному інтересі людей, українська політика утримує себе на ілюзорній картині дійсності. Вона визнає не громадян, а адептів; навіть, підтримує та експлуатує штучну систему цінностей, замість бути обслуговувачем реальних суспільних потреб; на місце самосвідомості і здатності розуміння ставить навітьовання і маніпуляцію масовою свідомістю. Це перетворює політику на квазірелігійний феномен, світську релігію без віри та Бога, місце яких посіли навітьовання та масові сакралізовані передсуди.

**Дефекти українського політичного ринку.** Українська псевдоеліта зацікавлена у консервації аморфного суспільного становища, оскільки відсутність автономних соціальних суб’єктів, реального законодавства та правопорядку, виконуючих автентичні функції соціальних інститутів забезпечує її панування. До цієї сукупності можновладців термін еліта жодним чином не може бути застосований, оскільки засади її існування та базові прагнення не лише не співпадають з конститутивними ознаками еліти, а й прямо заперечують їх. На цій підставі корпорація утримувачів влади в нашій країні має бути визначена не тільки як псевдоеліта, а навіть як *анти-еліта*.

Розглянемо підстави даного твердження. З попередніх міркувань щодо сутності еліт як соціального явища стає очевидним, що еліта покликає бути провідним носієм суспільної динаміки в суспільстві мо-

дерного ґатунку. Вона є своєрідним чутливим транслятором запиту сучасності до суспільства, і одночасно вона – на відміну від окремих соціальних груп, що їх спрямовує частковий соціальний інтерес (зрештою, колективний егоїзм), – діє та реалізує себе за логікою загальнонаціональних суспільних проєктів (того, що Аристотель позначав як спільне благо громадян). Натомість, учасники українських псевдоеліт діють якраз за логікою індивідуальних та групових егоїзмів. Понад те – саме залучення до позицій соціального впливу, отримання доступу до фінансових, майнових, владних, інформаційних ресурсів, провокує найбільш безсоромний, хижацький, руйнівний для суспільного цілого спосіб поведінки. Натомість, для самої справи ані ці ресурси, ані управлінсько-організаційні можливості адекватно та ефективно не використовуються.

Значною мірою це пояснюється загальною соціальною специфікою посткомуністичних, надто постсовєцьких суспільств. Виготовлений радянською системою homo soveticus насправді є люмпеном – людиною декласованої маси, позбавленою майнової автономії, правових гарантій, соціального чи професійного етосу і, зрештою, справжньої людської гідності, оскільки особа в умовах „реального соціалізму” є заручником свавілля держави. Внаслідок панування тоталітарного ладу у суспільстві не залишається ані дієвих культурних традицій з відповідною системою цінностей, ані впливу професійних чи соціальних субкультур, ані поваги до закону, який протягом тривалої історичної доби підмінявся державною доцільністю, ані етосу, який автономізує особистість. Тому в суспільній ситуації, позбавленій всіх цих застережників, людина, що отримує владу чи доступ до ресурсів, має єдиний регулятив своїх дій – свій корисливий інтерес. Який опосередковується хіба що подібними корисливими інтересами інших осіб чи угруповань, що забезпечують йому вигідне положення.

Відтак на місці політичної еліти постає корпорація утримувачів влади (можновладців), яка тяжіє до встановлення своєї монополії на владу в державі і здійснює її в режимі фактичної узурпації (себто утримання влади за будь-яку ціну, як власний привілей, навіть з очевидним

порушенням закону). Подібна квазі-політична практика різюче контрастує з сенсом еліти в демократичному суспільстві. Адже конкуренція за владу в політичній еліті демократичного суспільства покликана ефективно працювати на загальносуспільні інтереси. Виграє (тобто здобуває реальну політичну підтримку громадян) той, хто найкраще відповідає поточним потребам і прагненням суспільства. Відтак хто б з політичних гравців (скажімо, політичних партій) не програв чи не виграв, суспільство виграє завжди, адже отримує при владі найбільш перспективну політичну силу.

В наявній українській ситуації не витримується жоден з елементів цієї формули політичного життя. По-перше, уразливим є спосіб конституювання та існування суспільного, загальнонаціонального інтересу. Українське суспільство складається переважно з людей, які живуть на межі зuboжіння чи вже перетнули цю межу. Середній клас, який є основою соціальної стабільності, суспільної солідарності та конструктивного загальнонаціонального інтересу, в Україні є нечисленим та маловпливовим. Але відомо ще з часів античності, що лише особа, автономія якої забезпечена (передусім як власністю, так і реальними правами) може бути ефективним громадянином. Тому громадянська спільнота нашої країни є вельми слабкою, розпорошеною в своїх базових ціннісних орієнтаціях, легко піддається впливу демагогічних навіювань, тим більш якщо вони використовують велику потугу мас-медіа. Важко очікувати від такої проблемної спільноти здорового усвідомлення своїх справжніх інтересів та формування дієвого запиту до державної влади. Ми радше маємо строкате населення, аніж громадянську спільноту.

По-друге, серед провідних політичних гравців відсутні сили, які б склали реальну альтернативу хижацько-корисливому використанню влади. Образно кажучи, український політичний ринок пропонує громадянам – українському народу – різні варіанти *зловживання* державною владою, а не відмінні програми її продуктивного використання. Це конкуренція не за кращий шлях розвитку суспільства, а за можливість власного збагачення та задоволення інших потреб носіїв влади. Об-



разно кажучи, українському громадянину нема з кого обирати, нема перспективної сили, яку варто підтримувати.

Зрозуміло, що подібний розвиток подій здатен лише посилювати соціальні напруження і суперечності у суспільстві, поглиблювати кризові тенденції і зрештою спричинити серйозні суспільні катаклізми. Але навіть ця перспектива не надто лякає нинішніх можновладців, і саме тому, що вони не утворюють собою панівної (політичної) еліти, а діють в режимі імперсональної колективності, якій більше пасує назва корпорация, або клан. Еліта являє собою доволі вирізнену соціальну величину, вона існує як визначений суб'єкт соціально-політичної відповідальності. Відтак особи, які належать до еліти, поділяють її відповідальність.

Натомість, відповідальність як певний зобов'язуючий режим існування взагалі відсутня в українському політичному просторі. Можна очікувати розправи чи репресій з боку політичних конкурентів, але відповідальність за неналежне чи навіть вочевидь злочинне виконання державних повноважень є цілком ефемерною. Тому українські можновладці почуваються вельми безтурботно. Але там, де відсутня влада закону і відверте зловживання повноваженнями делегітимує державу загалом, швидко настає влада насильства і бунту.

Помилка українських можновладців полягає в тому, що захопивши в свої руки всі інструменти державної влади, в тому числі так звані „правоохоронні” (насправді „владоохоронні”) органи, вони вважають себе забезпеченими від насильства і втрати своїх панівних позицій. Це типова помилка всіх недалекоглядних правителів, які чомусь вважають, що знехтувавши усіма правами, створивши в країні атмосферу напівкримінального існування і не гребуючи раз у раз, навіть за найменшої потреби, вдаватися до засобів примусу і насильства (не вміючи і не бажаючи застосовувати більш широкий арсенал розв'язання проблем), вони самі, ці правителі, забезпечені від зворотного ефекту створеної ними суспільної ситуації – зокрема, від того ж насильства, спрямованого на них та проти них. На жаль, перегляд подібних ілюзій правлячими колами відбувається запізно, коли вже починає діяти завжди неочікувана стихія соціальних катаклізмів.

Цей момент самоусвідомлення, рефлексії щодо свого положення та стану справ у суспільстві, теж відрізняє достеменну еліту від псевдоеліти. Якщо еліта насправді є лідером суспільства, якщо вона переважно продукує масштабні соціальні проекти та ініціативи, то від цієї діяльності невіддільна здатність прогностики – бодай елементарних передбачень щодо ефекту власних дій та процесів, що відбуваються. Одна з прикмет еліти на відміну від носіїв пересічної свідомості полягає в тому, що еліта має справу не лише з днем поточним, а й завтрашнім. Вона бере у розрахунок не лише те, що є, наявне. А й те, що станеться, чого можна очікувати за тих чи тих обставин. Подібної інтенції годі шукати в діях українських можновладців, що робить їх вкрай небезпечними для суспільства загалом.

На противагу цьому високе покликання достеменної еліти полягає у відтворенні і підтримці продуктивного режиму існування відповідної царини суспільного життя (бізнесу, політики, культури тощо). Еліта лише тоді відповідає своїй назві, коли поєднує себе – власне існування – з колом справ, яким вона займається і за які несе відповідальність. Так, наприклад, неможливо уявити політичної еліти, яка б не пов'язувала нерозривно своєї долі з долею власної країни. Саме еліта задає взірці діяльності, пов'язує дану сферу життя з загальносуспільними інтересами, є своєрідним гарантом етосу, забезпечує якість стосунків і їх підпорядкованість певній нормативності (яка зазвичай не формалізується, але поза тим є важливим інституційним моментом діяльності в будь-якій царині).

Додамо, що еліта – не суто внутрішньо суспільний феномен. Її випробовування на якість здійснюється у розмаїтих викликах, які звертають до суспільства історичні колізії його буття. Чого варта військова еліта, яка не здатна привести армію до перемоги і, зрештою, захистити країну? Чого варта економічна еліта, діяльність якої забезпечує зростання власних статків, але одночасно не створює життєздатної, конкурентоспроможної системи господарювання? Становий хребет існування еліти полягає у забезпеченні режиму успішності справи, в межах якої еліта здобуває свій титул. Якщо відповідна царина діяльності зазнає фі-

аско і підриває життя суспільства, це свідчить про неспроможність еліти і є вироком їй. Така псевдоеліта є лише узурпацією привілею пошани та престижу, без тих підстав, які забезпечують цей вагомий соціальний капітал. Відтак у подібних випадках маємо соціальну фікцію, яка посіла місце реального суспільного феномену.

Наприклад, підставою для існування інтелектуальної еліти є не кількість академіків чи докторів наук, а реальна вага і ефект розуму у всіх суспільних справах. Покликання інтелектуальної еліти – забезпечити вплив розуму як самостійної сили, що визначає кожен соціальний дію. У суспільстві, де розум позбавлений прав і витіснений на маргінес діяльності (а саме це властиво нинішній українській ситуації) марно казати про інтелектуальну еліту. Її немає, скільки б не було гідних інтелектуалів чи талановитих вчених.

Останній мотив звертає нас не лише до однієї з головних перепон процесу формування української еліти (в тому числі політичної), а й взагалі до фундаментального принципу конституювання еліти, вага якого особливо зростає в наш час – в умовах так званого „суспільства знань”. Йдеться про інтелектуальний, освітній компонент становлення та діяльності еліти. Еліта завжди осягалася не лише як суто соціальний, але й як інтелектуальний, моральний, загалом культурний феномен. Серед підстав „вищості” чи „кращості” еліти часто фігурує аргумент обдарованості, найбільшої інтелектуальної потуги, креативності, волі та якостей лідерства. Без цих якостей важко уявити людину еліти, адже її покликанням є опанування можливостей розвитку і відкриття таких можливостей.

### **4.1. Доба нігілізму: соціально-політичні ефекти „влади розуму”**

XIX сторіччя стало „золотим віком розуму”, коли останній з метафізичного та суспільно-ідеологічного прагнення перетворився на всеохопну усталеність життя, яке втілило просвітницький розум в усіх його іпостасях. Він втілювався у суспільній моралі, що ґрунтувалася на засадах раціоналізованих етичних норм і в якій свідомість набула значення як головного впорядкувальника всіх моральних питань, так і вирішальної сили їх розв’язання (один з найяскравіших прикладів – „вікторіанська мораль”). В організації пізнання, яке в усіх своїх вимірах і виявах підпорядковувалося чиннику науковості, а взірцем служило тогочасне природознавство з його пафосом напередуготованості світу для раціонального пізнання і ототожнення духовності з освіченістю. У господарській практиці, яка, пройшовши горнище промислової революції, створила нечувано раціонально-організовану працю, втілену у феномені фабрики, машини і загалом промислової техніки.

Так само політична практика вперше в історії людства збудувала дійсно всесвітній політичний порядок, що охопив всю планету і визначив політичне місце всіх народів, встановивши загальнолюдський (всепланетний) взірець цивілізованої державності у вигляді комплексу європейських політико-державницьких форм організації суспільного життя. Цей перелік можна було б продовжити і, звичайно, змістовно поглибити. Але для нас достатньо констатації, що просвітницький розум дійсно запанував в усіх сферах життя, які стали втіленням його наста-

нов. Настільки, звичайно, наскільки взагалі можливо для життя стати втіленням якогось культурного вибору чи прагнення.

Відтак постає питання про подальшу долю цієї „дійсності втіленого розуму” і принципове для даного дослідження питання про значення модерних універсалій для сьогодення. Чи зберігають вони свій ефект і вплив й в умовах актуальної сучасності, чи можна казати про підпорядкування їм буття нинішнього людства? Розв’язання цього питання дозволяє прояснити потестарну диспозицію сьогодення.

Не буде перебільшенням сказати, що XIX сторіччям – „сторіччям розуму” – значною мірою володів дух світоглядного самовдоволення і відчуття принципової вирішеності головних культурних питань. І це не було ілюзією. Дійсно, великі культурні проблеми, які протягом століть, тисячоліть, а інколи навіть впродовж всієї історії стояли перед людиною, виявилися тоді вирішеними чи близькими до вирішення (тобто з’ясованими у своїй принциповій вирішувемості). Назвемо бодай кілька з цих всеісторичних проблем, які вирішило XIX сторіччя (підбивши ризику під попередніми зусиллями людства і європейської цивілізації). Був географічно звіданий *весь світ*. 1820 року відкрито останій з континентів, а наприкінці століття людині скорилися полюси планети. Була відкрита елементарна будова речовини; зір дослідника дістався неподільних елементів всього існуючого (атомів), а його розум зумів впорядкувати не лише знані, а взагалі будь-які можливі фізичні елементи у єдиній системі (таблиця Менделєєва). Так само, як думка дійшла до останніх засад фізичних тіл, вона дійшла до граничної структури всього живого – клітини, відкривши цим єдину основу для будь-яких організмів. Віковічні питання „з чого складається світ” та „що утворює основу всього живого” дістали напрочуд наочне, а не умоглядне розв’язання.

У сфері власне суспільних проблем бачимо такі ж грандіозні досягнення. Машина та індустрія змогли залучити до складу людських продуктивних сил неорганічну енергію, велетенські природні сили – передусім пару та електрики. Ми забуваємо, що продуктивні сили *всієї багатотисячолітньої попередньої історії* зводилися до живої сили лю-

дей і тварин, бо ж зняряддя не заміщали цих сил, а лише підсилювали їх дію і їх можливості. Також вперше в історії виникає громадянське суспільство, яке пододало станові бар'єри (тобто відкрите громадянське суспільство, на відміну теж історично унікального, але закритого, станового громадянського суспільства античності). Серед інших небачених досягнень цього суспільства назвемо рівність жінки у громадянських правах з чоловіком (цей здобуток припадає вже на ХХ століття, але рух до цього почався у попередньому). А серед політичних досягнень – підвладність практично всієї планети генеалогічно єдиній політичній силі – європейським державам, європейській цивілізації і її політичному ладу. Без перебільшення можна сказати, що лише відтепер виникає єдине людство і разом з ним дійсно всесвітня історія.

Якщо суттю людини є розум, а дійсність набуває ознак „втілення розумності”, то головна культурна колізія видається розв'язаною, а історія – вичерпаною. Це відкриття вичерпаності історії становить характерну ознаку духовного життя минулого століття, яка раз у раз давала про себе знати в різних сферах життя. Огюст Конт намічає конкретну дату, коли він буде „відспівувати” спочилу релігію. У 90-х роках ХІХ сторіччя маємо дві символічні заяви: видатного вченого, відкривача електрону Д. Томсона на фізичному конгресі і німецького імператора Вільгельма на конгресі політичному. Томсон висловив думку про практично завершену справу пізнання фізичної природи речей, зауваживши, що на ясному обрії знання є „лише дві невеличкі хмаринки” (природна радіоактивність та ефект Майкельсона-Морлі). Так само впевнено німецький імператор Вільгельм заявив, що досягнутий рівень цивілізованості унеможливає війну, для якої до того ж немає підстав, оскільки суперечностей у Європі не залишилося, а „кілька незначних неузгодженостей” зможе легко владнати дипломатія. З „хмаринок” Томсона невдовзі з'явилися теорія відносності Ейнштейна та фізика мікросвіту, які вщент зруйнували попередню картину природи. З „неузгодженостей” Вільгельма виринула світова війна, революції, визвольні рухи, які радикально змінили європейське суспільство.

Не менш радикальні перетворення відбуваються у світоглядній сфері. Виникають філософії, які перестають сприймати розум як головну засаду людського буття і його визначальний чинник. Дійсність, що сприймалася просвітницькою свідомістю як „втілення розуму”, викривається цими філософіями як „втілена омана”. Що дотепер виглядало як автентичні й адекватні форми людського існування, сприймається з недовірою і осудом. Дух підозри знецінює всі надбання культури, які набувають вигляду „втішливих ілюзій”. Це логічно: адже культурність ототожнювалась з розумністю, якій відтепер відмовлено у ролі визначальної засади людського буття.

Культура, що за часів просвітництва уособлювала підпорядкування дійсності розуму і сама виглядала сферою його панування, тепер стає виразом можливості різних онтологій, відносно яких розум є вторинним продуктом. Досвіду раціоналізованої дійсності потрібно було протиставити не лише загальні філософські спростування, а й альтернативний досвід. Філософії підозри заходилися відшукувати його у єдиному місці, де його взагалі можна знайти – в історичній перспективі та ретроспективі (тобто за межами сучасності і європейського світу). Але щоб знайти в історії „інше буття”, засади якого не відповідали б сподіванням розуму, потрібно було спростувати створену просвітницькою свідомістю картину історичного розвитку. Це робить Маркс своїм „матеріалістичним поглядом на історію” і „теорією суспільно-економічних формацій”; робить Ніцше відомою версією історії як змагання „аполонівського та дионісійського начал”; робить Фрейд розгорнутою психоаналітичною містифікацією первинних релігійних форм (насамперед тотемізму).

Світоглядна відмова від культурної реальності здійснюється „філософіями підозри” шляхом редукції будь-яких виявів людяності до начебто єдино існуючої, справжньої її основи. Разом з цією денонсацією культурного світу, другим найважливішим чинником „філософії підозри” є перегляд історії, яка закономірно виявляється хибним шляхом людства. Денонсація культури доповнюється історичною інверсією і закріплюється нею. В інверсії висловлює себе дух „невдоволення куль-

турою”, взагалі існуючим, який керує „філософією підозри”. Змістом її стає повернення назад, деструкція історії, яка виявилася хибним шляхом. До цього спричиняє історичистська свідомість. Адже якщо все існуюче є продуктом історії та часу, то його „виправлення” (наступний важливий крок „філософії підозри”) можливе лише шляхом повернення назад по хибному шляху до тієї точки, де ще мало місце автентичне буття, щоб знову від нього розпочати плідний історичний рух. Так заблукавши серед стежок у лісі, ми повертаємося до місця, яке слугує надійним орієнтиром, щоб розпочати знову свій шлях, але вже в іншому напрямку. Звичайно, фізичне повернення у часі неможливе. Тому філософія підозри здійснює свій рух у свідомості. Його втіленням стає перегляд і переоцінка історії.

*Перший елемент* історичної інверсії – це, як зазначалося, виділення „первинного часу”, ще не спотвореного шкідливою дією культурної ілюзії. „Первісність”, „автентичність”, „нештучність” служать визначеннями цього стану буття, який в усіх головних рисах подібний до міфічного прачасу. Це не випадкова подоба чи зовнішня аналогія. „Філософія підозри” виникла в раціоналізованому світі і опонувала фактично культурі не абстрактній, а новоевропейській, у лоні якої вона зросла. Єдиною надійною протиположністю культурі, яка просякнута духом раціональності, є міф. Тому закономірно, що філософії підозри стали створювати нові міфології; врешті-решт світогляди, які стали їх витворами, з необхідністю базувалися на міфах. Міфічний „час óно”, до автентичної дійсності якого відступає філософія підозри, згортаючи за собою реальну історію людства, знаходимо й у фрейдизмі (дототемне минуле людства, яке передувало катастрофічному вбивству батька), й у марксизмі („первинний комунізм”), й у Ніцше (первинна чуттєвість людини, чії природні сили і прагнення не підірвані впливом цивілізації, стала визначним історичним чинником у вигляді „дионісійства”).

*Другим елементом* історичної інверсії, завдяки якій здійснюється деструкція часовості, стає перетворення прачасу (знов таки у повній відповідності з логікою міфу) на історичну перспективу. Якщо, дійсно, прачас втілює повноту та дійсність буття, його автентичність, до чого



ще можна прямувати? Єдине спрямування історичного руху, яке визнає і приймає філософія підозри – це *повернення*; єдине чогось варте майбутнє – це відтворення втраченого минулого. Ніцше прямо робить „вічне повернення” стрижнем людського існування, марксизм більш опосередковано, застосовуючи замість циклу образ спіралі, але сенс однаковий.

Оскільки повернення назад у часі неможливо, перед філософією підозри з її історичною інверсією виникає неабияка складність. Вона, ця філософія, може бути визнана вірною, але попри це виявляється практично непридатною. Що втрачено, як би воно не було привабливо, не повернеш. Ця сумна констатація робила б філософії підозри безнадійними песимістичними утопіями, які здатні лише пригнічувати людський дух. Але філософія підозри долає цю перепону, висуваючи постать *месії*. Така постать складає *третій необхідний елемент* історичної інверсії філософій підозри. Не лише колись, а зараз і тут існує прачас (не актуально, але провіденційно). Він нікуди не пішов і його можливість не втрачена. Вона втілена у певному людському існуванні, яке служить запорукою реальності перспективи, що її обстоює філософія підозри. Цей новоявлений герой стає головною спрямовуючою силою до благої перспективи автентичного буття. Таким поводитирем-месією стає у марксизмі пролетарій, у Ніцше – надлюдина, у фрейдизмі – наша власна дитяча іпостась.

Таким чином, історична інверсія, яку здійснює філософія підозри, по-перше, згортає історію як хибний шлях, до автентичного стану людського буття (прачасу), надалі – по-друге – робить цей стан перспективою майбутнього і разом з тим – по-третє – підпорядковує поточне життя практичному досягненню цього майбутнього, яке стає єдиною виправданою метою існування. Цей останній елемент історичної інверсії, втілений у постаті месії (краще, знов-таки слідуючи логіці міфу, яка спрацьовує і тут, назвемо його „героєм-світобудівничим”), знов повертає нас з площини діакронії до синхронії, з перегляду історії у дехронізацію культурного світу.

Нові герої-світовпорядкувальники, відкриті філософією підозри, є філософськими альтернативами класичному модерному розуму й маніфестують замах на його владу. Вони покликані розвіяти ілюзії культури і підпорядкувати життя справжнім, автентичним онтологічним засадам. Герой, покликаний подолати химеру культури, за своєю суттю є *нігіліст*. Нігілістом є надлюдина по відношенню до людей, чие життя підпорядковане усталеним цінностям і здійснюється „по цей бік добра і зла”, де ще невідомо, що „Бог помер”. Нігілістом є пролетаріат по відношенню до „ринкового”, „приватновласницького” суспільства, у якому йому „нема чого втрачати, окрім своїх кайданів”. Теж нігілістична і дитина по відношенню до дорослого світу, вся усталеність якого є придушенням її невимушеності. Буття цих героїв філософії підозри можливе лише за рахунок знищення усталеного культурного буття, світу культури, тому всі вони, попри радикальні відмінності між екзистенційним героєм Ніцше, соціальним героєм Маркса та душевним (психологічним, внутрішнім) героєм Фрейда, є нігілістами відносно культури.

Поняття нігілізму тут використовується не як осуд і не як оцінка, а за своїм прямим світоглядним сенсом *існування як небуття*, яке встановлює примат ніщо над буттям. Філософія підозри, слід наголосити, не лише піддає радикальній критиці культуру, тим більш її наявний стан. У руйнації культури, у небутті культурного світу її головний герой отримує необхідну передумову власного існування, без якої він просто зникне. Відтак і головною справою цього герою (відповідно – і покликанням людства) стає деструкція соціокультурного світу, якою досягається його онтологічна редукція (повернення у часовому вимірі) до надкультурної „справжності” людського буття. Це водночас глибинне антропологічне перетворення, яке передбачає становлення нового людського типу та життєсвіту.

Доба просвітництва створила єдину стратегію перетворення буття, втіленням якої став розум з його вимогами раціональності. Наступна доба гуманістичної ідеї висунула конкуренцію стратегій радикального перетворення дійсності, втіленням якої (конкуренції) став

нігілізм. Він означає передусім регулятивну роль ніщо у людському бутті. Саме ніщо складає головну засаду метафізики підозри і версій перетворення буття, що їх висувують відповідні філософії. Не вдаючись тут до ґрунтового аналізу, якого, безперечно, заслуговує і вимагає цей сюжет та висунута теза, зазначимо кілька характерних залучень ніщо до мислення у філософіях підозри.

По-перше, нема нічого, здатного спинити людину у її бутті, як останнє зображується в різних версіях метафізики підозри. Даний ефект відсутності межі досягається на ґрунті ототожнення людського буття з діяльністю. Принципова необмеженість останньої, неможливість опору з боку будь-якого суцього пізнавальним чи практичним зусиллям людини спричиняють домінування ніщо над буттям. Через ніщо, як показав Гайдеггер, конститується сама людська діяльність (чи позиція „метафізики”, „поставу” у визначеннях засновника „фундаментальної онтології”).

По-друге, людина як „головний діяч” буття (адже з нею існуюче набуває ознак світу) сама є ніщо. Вона не є щось певне вже у вигляді суб'єкта класичної новоевропейської філософії. Але вона не набуває анічогісінько й у філософії підозри, яка начебто руйнує позиції суб'єктивності. Дійсно, замість загального суб'єкту – розуму – бачимо конкретно означених суб'єктів філософії підозри: пролетарія, надлюдину, дитину. Конкретна (читай: історична) визначеність начебто становить невіддільну рису цих метафізичних персонажів. Але їх онтологічні якості незаперечно вказують на них як на модифікації ніщо. Назвемо лише декілька з них: так, визначення кожного з цих персонажів є цілком негативним (пролетарій – той, хто позбавлений власності: відоме „пролетарій позбавлений всього, отримає ж він весь світ”; надлюдина – це те, чим стає людина, коли долає у собі людину: не менш відоме „людина є те, що потрібно подолати”; дитина – це те, чим ми актуально перестали бути і що є істотою „всупереч нашому наявному стану”. Дитина, звичайно, розуміється тут не в натуральному, а психоаналітичному сенсі – як позбавлена культурного відбитку свідомість, яка через це цілком тотожна підсвідомості).

По-третє, існування кожного з цих метафізичних персонажей є також цілком негативним: вони стверджують себе у руйнації існуючого. Знищення – тобто *встановлення влади ніщо* – є способом їхнього буття. Нарешті, кожна з цих постатей існує і виконує свою справу не з тим, щоб *бути*, а для того, щоб *зникнути*. Так зникає пролетаріат, який виконав свою місію, скасовуючи сам себе у бескласовому суспільстві; так надлюдина існує і міститься лише у зусиллі „подолання людського” чи нехтування їм (цілком деантропологізована „воля до влади”); так вгамована психоаналітичною процедурою підсвідомість зникає з кола рушійних сил існування – чи, навпаки, якби психоаналіз був практично послідовним, слідом за подоланням містифікацій свідомості мало б відбуватися самогубство пацієнтів. Адже лише у формі самогубства можна уникнути повернення у дійсність свідомості як повноцінну реальність.

Нігілізм постав як рішуча альтернатива владі розуму і модерній соціальності, але парадоксальним чином він є їх *alter ego*. Нігілістичні практики керуються раціональними проектами радикальних перетворень, вони стали справжнім апофеозом так званої „стратегічної” чи „інструментальної” (якщо застосовувати словник франкфуртців) раціональності. Ця раціональність спростувала сама себе крахом тоталітарних режимів та кризою беззастережного розвитку промисловості. Філософські альтернативи їй здебільшого вирішують завдання критики, яка зрештою перетворюється на критику будь-якої раціональної універсальності чи всезагальності як такої (яскравим прикладом є постмодерний дискурс). Позитивні альтернативи, серед яких найбільш систематично розвинену версію створює комунікативна філософія, відновлює всезагальний ідеал раціональності на оновлених засадах („комунікативна раціональність” Апеля–Габермаса). Попри всі потрясіння ХХ століття, модерні універсалії протягом його зберігали свій вплив, однак процес глобалізації ставить їх під знак запитання. Все відчутнішою стає вимога сьогодення до вироблення адекватних нинішній дійсності теоретичних засад і способів мислення. Новий глобальний

світ містить значний потенціал невизначеності, з яким людству ще належить впоратися.

## **4.2. Цивілізаційний досвід XX століття і генезис глобальної соціальності**

Відправляючись від основних елементів новочасової культури, ми отримуємо можливість розглянути долю модерної влади у XX столітті, окресливши на цій підставі цивілізаційну ситуацію сьогодення. Співставлення історичного та антропологічного досвіду XX століття з базовими елементами модерної культури відкриває перспективу для виокремлення цивілізаційних уроків та інновацій минулого століття.

### **4.2.1. Доля індустріального суспільства і національної ідеї**

У XX столітті індустріальне суспільство проходить період свого найвищого розквіту, який змінюється періодом глибокої трансформації під впливом науково-технічної та інформаційної революцій. У середині століття продуктивність виробництва досягла такого рівня, що для забезпечення подальшого економічного розвитку виявилось достатнім мати у виробничому секторі меншу частину населення. Особливо вражаючі ці зміни у сільському господарстві. Наприклад, наприкінці XIX століття близько 80 відсотків населення США було зайнято у ньому. Нині – лише 1 відсоток, котрий забезпечує не лише власні потреби країни у продуктах харчування, а й значний їх експорт (країна є світовим лідером експорту зернових).

Найбільш економічно розвинуті країни світу на кінець XX століття стали центрами не стільки безпосередньо виробництва, скільки центрами створення нових технологій та центрами керування (передусім фінансового) світовим виробництвом (зокрема, через популярні бренди). У певному розумінні ці країни деіндустріалізуються, що має вираз у перенесенні значної кількості промислових підприємств у країни „третього світу”. Адаже важливо не те, де вони знаходяться, а

те, кому належать і які бренди виробляють. Багато ж чинників робить найбільш вигідним розміщення великої індустрії саме у країнах, що розвиваються, а не у провідних державах світу. Втім, головний світовий „майданчик” цієї практики – Китай – за кілька останніх десятиліть завдяки такому перерозподілу праці сам перетворився на лідера світової промисловості.

Одним з головних чинників зміни розміщення виробничих потуг є не стільки суто господарський розрахунок (вартість робочої сили, наявність сировини, енергоносіїв тощо), а питання екологічної безпеки. Саме екологічна проблема найгостріше оприявила кризу необмеженого розвитку індустріального виробництва. Сутність кризи полягає в тому, що індустрія (як власне промисловість, так і агроіндустрія), покликана забезпечити задоволення людських потреб і створити найкращі умови людського існування. Натомість в процесі розвитку вона руйнує базові передумови людського життя і створює загрозу подальшому існуванню людства. Цим природа виявляє себе не лише як предмет для технічного використання людиною, а як фундаментальна передумова людського буття, що не може бути створена виключно власними силами людей. Збереження довкілля вимагає обмежити підприємницьку активність людини у відповідності до самовідтворення живої природи.

Відповіддю на цю ситуацію став розвиток екологічно безпечних технологій і взагалі врахування чинника екологічної безпеки як визначального щодо сучасної індустрії. Причому, що важливо, екологічна безпека не може сповна реалізуватися у межах одного підприємства. Вона досягає належної ефективності лише як всепланетне явище, глобальний чинник розвитку світової економіки загалом. Це робить екологічну безпеку не лише елементом окремого технологічного процесу, а продуктом консенсусу міжнародного, світового співтовариства. Відтак у сучасному індустріальному суспільстві поруч з класичною постаттю власника і підприємця, виникають дві інші не менш значущі постаті – природа (природне середовище, довкілля) та світова спільнота. Вони є такими ж конститутивними чинниками сучасного виробництва, що і власник-підприємець.

Не менш глибокі трансформації відбулися протягом ХХ століття у соціальній формі приватної власності, що складає основу індустріального суспільства. Надзвичайної сили набула тенденція до зростання масштабів власності і пов'язаної з нею економічної могутності. Феномен транснаціональної корпорації найяскравіше унаочнює цю тенденцію. Приватна власність стає обмеженою подвійно. По-перше, у випадку великих компаній вона відокремлюється від менеджменту – безпосереднього управління і розпорядження власністю. Між власником і власністю виникає опосередковувальна постать менеджера, функції і повноваження якого стають все більш вагомими. Головне ж – до менеджера переходить переважна частина ролі підприємця. Відтак єдність власника-підприємця, яка була наріжним каменем модерного індустріального суспільства, розпадається на дві різні ролі. Це, безумовно, підриває приватну власність у її класичному розумінні.

Другий момент деструкції приватної власності полягає знов-таки в обмеженні її підприємницького використання. Звичайно, невідчужуваність приватної власності гарантована законом. Але підприємницький потенціал приватної власності порівняно невеликих масштабів різко знижується через щільний розподіл поля економічних ініціатив. Образно кажучи, малий і середній власник має надто малий простір для своєї підприємницької активності. Їй на перешкоді стають вже існуючі підприємства і ті соціальні важелі запобігання конкуренції, які вони використовують. Це різко знижує динаміку підприємництва і, головне, повертає приватній власності її домодерний сенс – бути цінністю споживання, а не продуктивного виробництва.

В соціально-політичній царині ХХ століття вмістило справжній всесвітній тріумф модерної державності – а саме національної держави, – і разом з тим стало періодом найжорстокішого випробування другої модерної стратегії – соціального конструктивізму.

Від початку модерної доби відносини модерних країн з іншим світом будувалися на засадах колоніалізму. Практика формування, розвитку і зростання модерної колоніальної системи охоплює майже пів-тисячоліття. Тим разючішим є її миттєвий й, сказати б, тріум-

фальний кінець у другій половині ХХ століття. Зазначимо, що навіть вся перша половина століття проходить під знаком беззастережного панування логіки колоніалізму. Саме протиріччя у колоніальному пануванні стали рушійною силою двох світових та численних локальних війн. Парадоксально, але остання колоніальна війна – у В'єтнамі – відбувається у час, коли самий принцип колоніалізму вже був історично відкинутий. Дії політиків не встигали за стрімкою зміною історичних координат і інтенцій.

ХІХ століття можна назвати століттям європейських націй. Наступне, ХХ століття стало епохою панування принципу національного самовизначення у всьому світі. Епоха національного самовизначення прийшла на зміну добі імперіалізму. Цей процес містить цікавий історичний парадокс. На початку ХХ століття маємо повний розподіл світу між провідними державами у вигляді колоніальних імперій. Саме конкуренція і боротьба між цими імперіями спричинили жорстокі загарбницькі війни, які акумулювалися у дві світові війни. Але ці війни не тільки не закріпили колоніальне панування, а зрештою зруйнували його.

Найнаочніше це видно не на прикладі переможених – насамперед Німеччини, а на прикладі переможців – передусім Великобританії: найбільшої й наймогутнішої імперії за всю історію людства. Великобританія тріумфально виграє другу світову війну – і разом з тим вже 1947 року *добровільно* визнає незалежність Індії, що дорівнювало втраті імперії. Тієї самої імперії, з існуванням якої поєднана вся історія модерної цивілізації. Не випадково Черчіль казав у своїй уславленій промові на початку рішучого вступу Англії у другу світову війну: „Перестане існувати Британська імперія, загине все, що вона відстоює – зникнуть й віковічні імпульси, що просували людство вперед до його мети”.

Практично миттєво, менш ніж за 30 років, рахуючи від звільнення Індії, зникає світова система колоніалізму і всі колоніальні імперії йдуть у небуття. Імперіалізм начебто отримує ніщивну поразку, але звільнення світу від прямої політичної влади провідних західних держав одночасно супроводжується тріумфом модерної моделі держав-



ності. Національна держава стає зразком для політичної організації буття суспільств у всьому світі.

Цей експорт модерної політичної моделі відбувається, звичайно, не безпроблемно і наслідки його вельми суперечливі. Але попри всі проблематизації, людство зустріло третє тисячоліття у вигляді асоціації незалежних націй, жодна з яких (мається на увазі національна держава) не знаходилась під владою (або окупацією) іншої. Ця нова геополітична ситуація, хоча й існує де-факто близько чверті століття, ще належним чином не усвідомлена людством. І головне – не стала визначальним чинником світової політики. Тут маємо фундаментальне завдання, яке належить вирішувати ХХІ століттю, й засадничим концептом для вирішення якого має стати вже не модерне поняття нації, а поняття всепланетного людства.

#### **4.2.2. Чи можливе глобальне громадянське суспільство?**

Сповна використавши і певною мірою вичерпавши потенціал національної ідеї, ХХ століття так само оприявило обмеження модерної ідеї громадянського суспільства. Великим соціальним покликанням останнього було не тільки встановлення соціальної рівності у вигляді єдиних громадянських прав, а й передусім – забезпечення безпеки членів суспільства і міцного соціального миру. Власне, громадянське суспільство є нічим іншим, ніж великою соціальною машиною для розв'язання соціальних протиріч, запобігання конфліктів, розвитку внутрішньосуспільного діалогу різних соціальних верств і груп.

З цим відповідальним і складним соціальним завданням модерне громадянське суспільство впоралося вельми надійно. Але простір дії його регуляторів виявився обмеженим обширом національного життя, що наочно засвідчила трагічна історія міжнародних конфліктів і воєн ХХ століття. Не буде перебільшенням сказати, що війна – це поразка громадянського суспільства. І якщо завдяки його механізмам вдалося кінець-кінцем уникнути широкомасштабних громадянських воєн (які були звичайною справою у житті Європи аж до середини ХІХ століття), то запобігти зовнішньо-політичним конфліктам не вдалося.

XX століття стало епохою майже безперервних трьох світових воєн – двох „гарячих” і однієї „холодної”. За своїм характером це були війни індустріальної доби – війни експансіоністські і загарбницькі, маючі на меті боротьбу за територію і ресурси. Але наприкінці століття ситуація суттєво змінюється. Світовою спільнотою виробляються певні механізми підтримання глобальної стабільності і всепланетного миру. Звичайно, механізми та інститути напрацювання і підтримання світового консенсусу, мирного розв’язання протиріч і конструктивного діалогу знаходяться ще у зародковому стані. Але зміна характеру міжнародних відносин стає все відчутнішою. Це не останнім чином виявляється, як не парадоксально, у виникненні нового типу війни.

Межа XX–XXI століття стала часом винаходу *ефективної війни*, першим зразком якої стала війна у Перській затоці 1991 р. Ефективна війна від старих конфліктів відрізняється перш за все тим, що не має загарбницької мети. Вона спрямована не на захоплення певної території та ресурсів, а на досягнення *конкретної політичної цілі*. Відтак ефективна війна розгортається у чітко визначених межах політичного завдання. Нею не вирішуються питання передусім економічні – зростання власної виробничої бази. Ефективна війна – за своїм сенсом є передусім політично цілеспрямована практика. Тому вона доходить до кінця не у капітуляції противника, а у переході до суто політичних засобів вирішення проблем. Вона відіграє роль останнього способу повернення відносин у власне політичне поле міжнародного співробітництва. І, звичайно, відповідно до зміни характеру війни змінюється її течія і процедура. Вона стає точною високотехнологічною війною, спрямованою не на тотальне руйнування ворожої сторони, а на ураження тих оплотів опору, які стоять на перешкоді досягненню політичної мети війни.

Поруч з генезою нової, ефективної війни, бачимо у той самий час рецидиви старих воєн – як от на території колишньої Югославії, у Чечні, в Сирії тощо. Причому між цими двома типами воєн вже сталися зіткнення: це було у Кувейті, це було і під час натівської операції у Сербії. Відбувається своєрідний конфлікт двох типів воєн, причому

ефективна війна виступає способом придушення звичної, старої війни індустріальної доби.

Наостаннє зазначимо, що терористичні акти – і передусім акти 11 вересня 2001 р. – керуються також логікою ефективної війни. Вони не мають на меті встановлення контролю за ресурсами, не спрямовані на руйнацію інфраструктури чи економіки супротивника як такої. Терористичні акти сучасності мають чіткі політичні цілі, про які, як не дивно, майже не говорять. Вся увага прикута до авторства цих актів, Бен-Ладен став однією з топових постатей політичної історії 2000-х років. Тобто самі ці акти розглядаються лише як жахливий злочин і відтак єдина реакція на нього – хто є злочинцем і організував злочин, як його піймати та покарати. Політична складова подій залишається у тіні. Між тим політичні цілі терактів чітко визначені: утворення незалежної палестинської держави і вивід західних військ із Саудівської Аравії як святої для мусульман землі.

Теракти 2001 р. у Нью-Йорку були жахливим злочином проти людства і викликом всій світовій цивілізованій спільноті, але не можна не зазначити обмеженості реакції на них як суто кримінальну подію. Перші визначення американської адміністрації були більш точними – це дійсно війна, сучасна війна нового типу – ефективна війна. А це означає, що окрім суто військової, вона потребує передусім *політичної* відповіді, тобто роз'язання тієї політичної проблеми, що спричинила війну проти США і Заходу. Будь-яке суворе покарання злочинців цієї проблеми не зніме; відтак, щоб припинити війну, за постаттями злочинців слід побачити обличчя політичних опонентів і вступити у діалог з ними – тобто вдатися до власне політичних засобів. Встановлення такого режиму міжнародної взаємодії можливо лише за умови розвитку конструкції громадянського суспільства до масштабів *глобального громадянського суспільства*, що є якісно новим соціальним утворенням порівняно з модерною моделлю, котра спрацьовувала у межах національного життя.

Однією з точок опори, а може й наріжним каменем цієї нової соціальної конструкції, є *всесвітнє визнання прав людини* як її невіддільних

ознак (доволі формальне з боку багатьох членів ООН, але тим не менш). Зрозуміло, що для різних політичних і соціокультурних традицій вони мають дуже різне значення. Тому мова йде не стільки про імплантацію прав людини і громадянського суспільства у внутрішнє життя всіх країн світу, скільки про перетворення їх на регулятиви і конститутивні чинники *світової інтерсуб'єктивності*, міжнародної комунікації і взаємодії, на підвалини єдності всепланетного людства як в собі відмінного та диференційованого цілого. Лише у цьому режимі застосування, а не як нормативна соціальна модель, громадянське суспільство може мати успіх у сучасному світі.

Найчіткіше це доводить практика тоталітарних режимів, що стали чи не найхарактернішою і своєрідною „визитівкою” ХХ століття в історії. Ми не порівнюємо ідеалів громадянського суспільства з тими соціальними ідеалами, що надихали тоталітарну практику. Хоч якби ці ідеали не були відмінні, справа не в ідеалах, а в інтенціях і структурі діяльності. Тоталітарні режими стали наслідком того соціального конструктивізму, шлях якому відкрила модерна соціальність. Суть соціального конструктивізму полягає в беззастережному перетворенні суспільства у відповідності до вимог людської природи. У цій діяльності ми бачимо спрацьовування тієї ж логіки, яка властива індустріально-технічному перетворенню природи. Як природа для науки і промисловості, так і суспільство для ідеології і соціального конструктивізму (соціальних технологій) є лише предметом та матеріалом для їх дії. Трагічний досвід ХХ століття засвідчив, що наслідком такого бачення і такої діяльності стає у першому випадку екологічна криза, основу якої складає підрич та ерозія процесу самовідтворення людини як живої істоти, у другому – соціальна криза, зміст якої полягає у непоправній руйнації самовідтворення суспільства як самоорганізованої спільноти людей. Беззастережний розвиток промислових технологій знищує життєве, природне середовище існування людини; беззастережний розвиток соціальних технологій так само нищить соціокультурне середовище, унеможливаючи взагалі *спільність* людей і самовідтворення людини як *суспільної істоти*.

У цьому полягає найсуворіше застереження проти використання громадянського суспільства як нормативної соціальної моделі щодо всіх країн, народів і суспільств планети. Яких наслідків у цьому випадку можна очікувати, вже продемонструвала спадщина тоталітарних режимів. Так само наочним і повчальним є приклад останнього майже півстоліття історії Афганістану.

З квітня 1978 р. у прихованій формі, а від кінця 1979 р. відкрито Радянський Союз розпочав у Афганістані великий соціальний експеримент, метою якого був експорт совєцької суспільної моделі. Беззастережне застосування соціальних технологій призвело не до успіху цієї моделі, а до руйнівної двадцятирічної громадянської війни, яка практично знищила головні підвалини традиційної афганської суспільності і разом з тим вщент розбила експортовану соціальну модель. Образно кажучи, вторгнення чужерідного соціального тіла мобілізувало всі імунні сили афганського суспільства на його відторгнення, але ця запекла внутрішня боротьба зруйнувала й самий суспільний організм.

Наслідком стало екстремістське соціальне тіло, що його уособив талібівський режим. Нестримну внутрішню боротьбу зупинила лише жорстока редукція соціального тіла до найпримітивнішої форми, до елементарного рівня існування. Екстремістський талібівський режим – це кінцевий наслідок експорту совєцької соціальної моделі, а також – боротьби двох соціальних моделей (совєцької і західної) за „тіло” Афганістану. Ця трагічна історія є також одним з красномовних уроків тоталітарної практики соціального конструктивізму.

Що справедливо відносно соціальної моделі, є вірним також відносно експорту політичної чи світоглядної моделі. У політичній сфері також вочевиднюється неможливість простої імплантації представницької демократії у політичні тіла національних держав. Це так вже тому, що більшість країн сучасного світу є національними державами лише назовні, у системі міжнародних відносин і міжнародного права, а не за сутністю внутрішньої організації. Який з цього потрібно зробити висновок? Він доволі очевидний.

Історія засвідчує, що найбільшого успіху соціальні, політичні, світоглядні моделі досягали не у процесі *перетворення* наявних і історично усталених відносин, а у *освоєнні* нових, нововиниклих суспільних „територій”. Яскравим прикладом цього є історія Сполучених Штатів. Нове суспільство постало на неосвоєному соціальному просторі, на „чистому листі” північноамериканських прерій (вшануємо хвилиною мовчання трагедію індіанських племен, історична провина перед котрими американської цивілізації неспростовна). Саме тут європейський „проект модерну” досяг нечуваного успіху – навіть значно більшого, ніж на своїй історичній батьківщині.

Такий розвиток подій може здаватися парадоксальним, але він аж ніяк не є випадковим. Навпаки, все закономірно. Адже хоча „проект модерну” й створено на європейському культурному ґрунті, він реалізував себе не на власних засадах, а у напруженій історичній тяжбі з наявною соціокультурною спадщиною – будучи її породженням, певним чином перетворюючи її, але ніколи не маючи можливості її радикально переписати. Історія не піддається перевтіленню на нових засадах. Модерна культура і модерне суспільство для Європи стали природним *продовженням* західної історичної традиції, тоді як для США вони стали *початком* їх історії, її фундаментом. Відтак і можливості модерної будови, що постала на цьому фундаменті, закономірно є значно більшими, ніж у Європі.

Що означає цей історичний урок для соціальної і політичної модерних моделей в сучасному світі? Те, що вони здатні досягти справжнього успіху не в окремій країні, а у *новій, ще не освоєній царині* – у *житті всепланетного людства*. Всепланетне людство – нова, глобальна людська спільнота, котра утворюється зараз – на межі II–III тисячоліть.

Головним визначенням сучасного суспільства стає не те, що воно індустріальне чи постіндустріальне, класове, демократичне або авторитарне. Визначальною якістю сучасного суспільства стала його *глобальність*. Остання означає не те, що певний соціальний порядок (скажімо, західне суспільство, або громадянське суспільство чи „суспільство споживання”) поширюється на всій планеті і стає загальним

зразком для всіх соціумів. Ознака глобальності (інакше „всепланетності”) полягає в іншому й навіть у протилежному. По-перше, глобальність суспільства означає, що не може існувати локального соціуму, який би зміг самовизначатися поза світовою спільнотою. Самодостатнє, самозамкнене існування неможливе. Автаркічність нездійсненна ані для наймогутніших націй, ані для найменших держав. Ця обставина, до речі, змінює буття не лише малих народів чи суспільств, орієнтованих на традиційні цінності. Контекст існування в світовій спільноті створює не меншу проблему, скажімо, для США. „Глобалізація, – слушно зазначав Е. Гіденс, – аж ніяк не являє собою панування Заходу над рештою світу; вона однаково справляє вплив на Сполучені Штати, як і на інші країни” [61, с.9]. Самодостатність й автаркічність американської політики досить відомі та очевидні. І саме ці її якості проходять випробування в контексті глобальних процесів. Глобальний світ – загальний неунікнений простір існування всіх без винятку. Духом сучасної глобалізованої цивілізації стала *мобільність* – на протигагу мобілізаціям попередньої, індустріальної епохи. Вона синтезує в собі та оприявнює комплекс взаємопов’язаних ефектів, які змінили обличчя сучасного світу і зробили його глибоко відмінним від історично недавнього світу модерної цивілізації.

Друга головна ознака глобальної соціальності полягає в відсутності єдиного нормативного соціального зразка чи моделі для всіх суспільств і, натомість, визнання *неспростовної різниці* існуючих у світі соціумів. Глобальна соціальність – не особливий соціальний лад, а *всепланетна система співробітництва і співіснування* неспростовно різних соціумів і культур. Вона містить в собі можливості існування світової спільноти як глибоко диференційованого в собі цілого. Глобальна цивілізація – інтерсуб’єктивна єдність всепланетного людства, і лише у цьому сенсі – новий тип соціальності. Засновком її конституювання став *принцип неусувних відмінностей*. Він означає буття глобального світу в режимі постійного співіснування, конкуренції та боротьби різних соціокультурних моделей (паттернів) людської життєдіяльності. Серед них немає такої, якій би належав пріоритет. Ті чи ті позиції в

глобальному просторі певні паттерни здобувають лише як результат власних домагань значущості в безперервному багатовимірному змаганні культурних практик.

Глобальна соціальність є тим новим, ще не освоєним історичним простором, освоїти який і досягти успіху в якому має шанс культура, генеалогічно поєднана з модерном. Звісно, реалізувати цей шанс вона не зможе, не трансформувавшись глибоко у собі самій. ХХ століття стало періодом повної реалізації базових принципів модерної парадигми, продуктивність яких була доведена до граничної межі, де вона претворилась на свою протилежність – руйнацію. Відтак людство – вже не європейське, а всепланетне – почало виробляти протиагаи цим руйнаціям. Саме у поступі цього процесу полягає інтрига нашого часу.

### **4.2.3. Цивілізаційний обшир ХХІ століття**

На сьогодні є відкритим питанням, чи зберігає модерна культура в умовах сучасного світу значний продуктивний потенціал, здатність висунути дієві відповіді на гострі виклики початку ХХІ століття. Чимало модерних за походженням соціальних та політико-правових форм залишаються й дотепер вагомими чинниками буття людства. Разом з тим, розгляд історичного досвіду ХХ століття оприявнює комплекс важливих проблематизацій, що з ними стикається модерна парадигма і які неможливо подолати без її серйозних трансформацій. Це вимагає визначитись відносно діагнозу постмодерну і потенціалу постмодерного дискурсу.

Зрештою, діагноз постмодерну зводиться до відкидання засад, на яких будувалася попередня культурна практика. У такій формі наявний дискурс спростовує передувачий йому досвід, стверджуючи свою перевагу над ним. Винесемо за дужки питання, наскільки виправданим, коректним і повним є представлення модерної культури у вигляді системи макронарративів; утримаємося від полеміки щодо вичерпаності їх змісту і продуктивності нових інтелектуальних стратегій та орієнтацій, запропонованих прихильниками ідеї постмодерну. Спробуємо оцінити постмодерністський рух відносно ключового для нього кон-



цепту – сучасності, а також порівняти значення, яке остання набуває у постмодерній свідомості, з тим, яке має у межах модерну.

Як було зазначено вище (див. §2.3), модерну культуру відрізняє особлива темпоральна організація діяльності. В її межах статус „достеменного”, „справжнього” буття, тобто дійсності *par excellence*, отримує те нове, що з’являється *зараз*, у *тепер триваючий* час існування – тобто у *сучасності*. Сучасність для модерної культури – це єдина цілком виправдана онтологічна актуальність (що й робить доречним визначення специфіки новоєвропейської культури саме через поняття „модерну” – „сучасності”). Натомість, *вже існуюче* – будь-яка *даність* буття – цією перевагою поставлена під знак запитання. Вона є дійсністю, що повинна *виправдати себе* перед новою здатністю дії і розуміння. Кожне темпоральне „тепер”, що наступає, у модерній архітектоніці буття є нещадним випробуванням того, що „є”, „існує”. Лише кожна нова мить здатна підтвердити чи спростувати право існуючого бути, існувати. І відповідно до цього вироку або продовжити його буття, або покласти йому край.

Звичайно, в модерній культурі існуюче випробується не абстрактним рухом стрілок годинника. Сущє повсякчас випробується *можливістю нового*. Сучасним – справді дійсним – є не все, що суто механічно (тобто хронологічно) існує тепер, а лише те у „тепер”, що дотично до *нового*. Нове – ось справжній ідол модерної культури, її рушійний дух і втілення достеменного буття.

Причому – це слід підкреслити – критерій нового зазвичай не стільки змістовний, скільки формальний. Те, що виголошується або діється „зараз”, зазіхає на статус нового й часто отримує його без якоїсь серйозної перевірки і зіставлення з попереднім історичним досвідом. Тому у більшості випадків виявляється – у подальшому розгляді, – що нове – це лише забуте та переоформлене старе. Але цим, як не парадоксально, позиція „нового” майже ніколи не підринається. Цим парадоксом засвідчується, що дійсний сенс „нового” не у справжній новині і безпрецедентності змісту, а лише у акцентуації себе як нового. Все визначає *форма подання*, а не достеменний смисл.

Цей *формальний* характер пропозицій, які отримують титул „нового”, засвідчує, що тут маємо ситуацію *влади сучасності*, панування „тепер” під ім’ям нового як над попереднім культурним досвідом, так і над історичною перспективою. Не будемо зараз зупинятися на тому, *яким чином* сучасність обґрунтовує таке своє виключне становище; значно важливіше, що у диспозиції модерного буття вона його *посідає*. І, використовуючи привілей свого місця, сучасність виявляється завжди правою щодо вже здійсненого, котре починає сприйматися не як триваюче, виправдане, а як минуле – те, що відійшло і втратило своє виправдання. Причому сучасність мало переймається змістовним аналізом наявного і його зіставленням з дійсним потенціалом власної пропозиції. Проект, що пропонується сучасністю, приречений мати перевагу над наявною дійсністю внаслідок специфічної темпоральної організації буття у модерній культурі.

Таку логіку дії ми спостерігаємо у кожному русі модерної свідомості і практики. Класичним виразом її у площині метафізики є „методичний сумнів” Декарта, у більш широкій духовній сфері – фундаментальна настанова європейського Просвітництва (об’явлення всього минулого досвіду невіглаством і визнання істиним лише того, що стверджує нова свідомість – просвітницький розум). Спростування і відкидання наявного є регулятивною ідеєю для культурних та соціальних практик (як от просвітництво або соціальна революція), так і для мислення (беконівське очищення розуму від „ідолів”, кантівський „критичний розум” тощо). У цьому контексті сучасний постмодерний жест є *абсолютно традиційним для модерної культури*.

Якщо звернутися до її історії, то побачимо яскраві й навіть значно потужніші аналоги „постмодерністській деконструкції” модерну. Назвемо два видатних приклади – романтизм на початку ХІХ століття і „філософію життя” (або – ширше кажучи – віталістську критику культури) наприкінці ХІХ – початку ХХ століть. Глибина, всебічність, оригінальність критики і спростування романтизмом просвітництва не йдуть у жодне порівняння з постмодерною деконструкцією кінця ХХ століття. Хоча як не ряди, але постмодернізм залишається досить

локальним жестом теоретичної свідомості і культурної практики. Він встиг постаріти, так і не набувши справжньої тотальності і всеосяжності. У порівнянні з ним й „віталістська” критика культури початку ХХ століття, що представлена не лише власне філософськими вченнями, а й новими масовими практиками – як от психоаналіз, або – у політичній площині – расова доктрина, є більш широким і впливовим рухом, значно вагомішою історичною подією.

Таким чином, постмодерністський діагноз сучасності, по-перше, є традиційним рухом саме для модерної культури; це – типовий модерний жест. По-друге, його спрямованість і характер виконуваної їм місії має видатних попередників, що ставить його у ланцюг певних типологічно близьких подій історії модерної цивілізації. Цей висновок спонукає нас до того, щоб з самого поступу модерної культури виводити проблематизації нашого часу, а не визначати їх доволі нехитрим жестом відкидання наявної даності. Саме такий методологічний орієнтир, обраний у даному дослідженні, привів нас до виокремлення глобального суспільства як нової культурно-історичної реальності, генезис і становлення котрої визначає обличчя нашого часу – межі II-III тисячоліть.

Глобалізація є дійсно універсальним процесом, який охоплює всі сторони сучасного життя, радикально змінюючи їх. Відтак виникає питання про сенс цього складного, багатовимірного явища як запитання про зміст ситуації буття сучасного людства і перспективу всепланетної цивілізації у ХХІ столітті. Принагідно треба зазначити, що чи не найбільша небезпека для інтелектуала, котрий звертається у своєму мисленні до цього суперечливого феномену, полягає у спрощенні його розуміння і – це є ще непродуктивнішим – заміщення праці власне розуміння шаблонами ідейно чи світоглядно ангажованих оцінок – чи то позитивних, чи то негативних. Існує чимало міркувань, розвідок та концепцій щодо сутності і проявів глобальних процесів. Зазвичай світоглядні і теоретичні висновки, що виникають у цьому дискурсі, мають за основу виокремлення тієї чи тієї частини вельми різноманітних наслідків в різних сферах життя, що їх спричиняє процес глобалізації. На яких наслідках зосереджується увага, такими стають і висновки.

Ця стратегія методологічно досить вразлива, й до того ж є аксіологічно ангажованою, упередженою. Феномен, що викликає справжню зливу найрізноманітніших оцінок потребує, як ніщо інше, саме виваженого аналітичного підходу. Відправний пункт для нього природно утворює розвідка щодо генеалогії глобалізації. Адже хоча це зовсім історично молоде явище, його передумови складються протягом не лише століть, а й тисячоліть – певною мірою, протягом всієї цивілізованої історії людства.

### 4.3. Глобалізація в контексті всесвітньої історії

Глобалізаційні процеси доволі розмаїті і численні. Вони мають відмінний вигляд, зміст і форму в різних сферах суспільного життя, міжнародних відносинах держав, демографічному стані населення, екології природного середовища тощо. Але їх спільним знаменником є одне – виникнення *всепланетного людства*. З безлічі окремих існувань традицій, народів, культур, осіб складається всеохоплююче *спів-існування всіх-у-дотичності-до-всіх*. Індіанець в лісах Амазонії може нічого не відати про Резерфорда, структуру атому та роботу ядерного реактора. Але викид радіаційних відходів на атомній електростанції навіть з іншого континенту стає реальним чинником його життя. Мешканець Бурятії, який обмінює рублі на долари, щоб зберегти свої заощадження від інфляції, навряд чи знає, що таке Федеральна резервна система США і не уявляє її функцій, але обмінявши долари підтримує її роботу і забезпечує стабільність американської валюти.

Не будемо множити приклади, розмаїтість яких неосяжна. Важливіший за них висновок: сучасні економічні, технологічні, соціальні, політичні процеси створюють світ, в якому існування кожного – незалежно від його волі – дотичне до всіх, і буття всіх дотичне до кожного. Планета стала надто тісною. Масштаби сучасного господарювання, політичної, технологічної та соціальної активності не залишають жодного місця незайманим і жодне існування не полишається у самодостатності – наодинці з самим собою. Це справедливо як по відно-

шенню до держав, національних економік, культурних традицій, релігійних конфесій, так і щодо конкретних індивідів, місцем життя яких все більшою мірою стає весь світ (або, точніше, буття-у-дотичності до всього людства). Відтак виникає питання: яким чином постала ця ситуація всепланетного співіснування людей і їх всепланетної залежності? Очевидно, що вона є наслідком всесвітньої історії. Осмислення того, яким чином історія набула всесвітнього характеру, відкриває шлях до усвідомлення природи глобального світу

Не без підстав глобалізація визначається як характерна прикмета сучасної доби – останніх десятиліть історії людства. Дійсно – глобалізація соціального, економічного, культурного життя складає особливу відзнаку нашого часу. Разом з тим, не можна відривати це явище від його споріднених. Навряд чи виправдано бачити у глобалізації старе явище під новим ім'ям. Глобалізація – це суттєво нова якість історичної ситуації, в яку людство втягувалося протягом останніх чотирьох-п'яти десятиліть. Але, разом з тим, певних небезпідставних і змістовних асоціацій неможливо уникнути. Як сказав би Гегель: глобалізація – це форма розвитку ідеї всесвітньої історії на межі II та III тисячоліть. Чи не найпершим паростком глобалізації, так ототожненої зі всесвітньою історією, стала доба великих географічних відкриттів кінця XV – XVI століття. У цих відкриттях світ вперше в історії відкрився як єдине ціле, звідане не тільки людською фантазією чи жахом, а й волею до пізнання і практичної присутності.

Зазвичай відлік світової історії починають з епохи великих географічних відкриттів, коли перед людськими очима починає стрімко розгортатися просторова панорама всієї планети. Ця епоха триває щонайменше понад три століття – від відкриття Америки Колумбом у 1492 р. до відкриття Антарктиди Белінгаузеном і Лазаревим 1820 р. Але навіть ці межі доречно розширити – від 1434 року, коли португальські кораблі Генріха Мореплавця обігнули мис Нан (назва якого означала „Далі шляху немає”) до підкорення полюсів планети на початку XX століття. Відтак майже півтисячоліття (!) людство пізнавало простір планети, докладуючи великих інтенсивних зусиль, і нарешті

склавши більш-менш повне уявлення про місце – територію – де воно мешкає. Необхідно зробити на цьому акцент, щоб відчутнішими стали масштаби, які передбачає всесвітня історія, і разом з тим підкреслити стрімкість сучасних метаморфоз.

Однак попри величезну значущість великих географічних відкриттів для конституювання всесвітньої історії, цей погляд є відчутно європоцентрованим і не враховує інших значних історичних подій, які щонайменше складають преамбулу всесвітньої історії. Тому приділимо цим передумовам і раннім досвідам всесвітньої історії певну увагу.

Вже перші держави в історії людства стверджують себе як „світові”. Наприклад, для єгиптян родюча долина Нілу була „всім світом”, який захищали гори, відокремлюючи від позбавленої життя пустелі, де мешкали злі духи. „До самого останнього періоду історії Єгипту навіть мешканці дельти Ніла мали вельми обмежені контакти з зовнішнім світом” [209, с.9]. Так само давньокитайська держава щонайменше від періоду Західного Чжоу (XI–VIII ст. до н. е.) використовує ідею Піднебесної імперії, владу в якій вручає правителю саме Небо [46, с.186]. Всі ж інші, оточуючі землі сприймалися як дикі, населені варварами.

Як для Китаю, так і для інших давньосхідних держав назва „імперії” є доволі метафоричною. Першою достеменною імперією в історії стало Новоассирійське царство періоду розквіту (середина VIII–VII ст. до н. е.), яке об’єднало під своєю владою різні етноси і у вигляді „тасування народів”, започаткованого Тиглатпаласаром III, дало перший історичний зразок суто імперської політики. Протягом кількох тисячоліть (щонайменше двох) Близький Схід являв собою систему взаємодії чотирьох центрів сили: Єгипту, Месопотамії (Шумер, Вавилон, Ассирія), Малої Азії (хети) і Іранського нагір’я (Елам, Мідія). Ассирійська імперія робить небезуспішну спробу підпорядкувати собі весь Близький Схід: Саргон II у 709 р. до Р. Х. остаточно приєднує Вавилон, Асархадон у 671 р. завойовує Єгипет, а Ашурбанапал у 639 р. до Р.Х. – Елам.

Однак першою в повній мірі всесвітньою державою стало Персидське царство Ахеменідів. Персам вдалося об’єднати всі великі держави близькосхідного людства в єдиній імперії. Розгром Мідійського, Но-

вовавилонського, Лідійського царств, а невдовзі завоювання Єгипту дали у підсумку першу *всесвітню* державу, яка підкорила собі не тільки всі центри близькосхідних цивілізацій (окрім перерахованих великих держав, це й територія бувшого Урарту, Сирії, Фінікії, Егеїди, а також стародавніх землеробських культур Центральної Азії), а й важливі європейські території (Фракія, Македонія й, до речі, більша частина Греції, яка визнала владу персидського царя). Подібного політичного успіху не повторив більше ніхто протягом всієї подальшої історії людства. Навіть завоювання Олександра Македонського – це лише тимчасове захоплення персидської спадщини, яку не вдалося втримати. І жодна з майбутніх великих імперій – ані Римська, ані Арабська, ані Монгольська, ані навіть Британська не змогли повторити успіх Ахеменідів.

Ми звертаємося до цих давніх подій не для того, щоб пригадати безпрецедентне минуле, а щоб чіткіше і повніше усвідомити сенс *всесвітньої* історії, який недоречно редукувати до гегелівських спекулятивних визначень. Важливо, що в своєму автентичному сенсі Імперія – це перша державно-політична форма об'єднання не просто окремих територій чи народів – а людства, взагалі населеного людьми світу (ойкумени). Від ідеї імперії невіддільне прагнення світового панування. І вже у стародавності це прагнення чітко унаочнює себе (достатньо згадати хоча б великий похід Дарія проти скіфів, його ж грандіозну підготовку походу на Європу або не менш вражаючу експансію імперії Хань проти народів Степу). Імперія за своєю сутністю є *всесвітньою державою*, оскільки містить в собі прагнення і проект об'єднання під однією владою всієї ойкумени.

Подібні твердження можуть здатися перебільшенням. Але їх підтверджує сам досвід історії. Не лише Персидське царство, а й інші видатні державні утворення стародавніх часів були політичними об'єднаннями *локальних людств*. Це повною мірою відноситься як до Римської імперії, яка об'єднала в спільних кордонах середземноморське людство (що, до речі, теж ніхто більше не зміг повторити), так і до китайської імперії Хань або індійської імперії Ашоки (династія Маур'їв). У зв'язку з цим зупинимось на понятті „локальне людство”.

На перший погляд воно видається нонсенсом. Якщо керуватися суто біологічними чи кількісними критеріями, людство обіймає всіх представників виду *Homo sapiens sapiens*, скільки їх взагалі існує і мешкає на нашій планеті. Однак для реальної історії, людство в цьому сенсі залишалося аж до останнього часу швидше метафорою, аніж дійсним феноменом. Більш змістовні підвалини визначення людства слід шукати у властивому людині способі буття. Переважну частину своєї історії – десятки тисяч років – люди проіснували у вигляді невеликих груп (зазвичай 20–30 осіб), які вели кочовий спосіб життя, рухаючись у межах певної території. Тільки землеробство створило передумови для осілості, та й те спочатку вимагало розпорошеності у розселенні аж до виникнення іригаційної системи у долинах великих річок: „До виникнення іригації землеробські поселення були розкидані порівняно рідко, на далекій відстані одне від одного (адже тільки за такого розселення богарне землеробство в змозі прогородувати плугатарів)” [46, с.10]. Отже, лише в річкових долинах іригаційного землеробства виникає осіле населення, яке розселено не окремими осередками, а безперервно заповнює значну територію.

Дійсністю людини є відносини, контакти, зв'язки, взаємодії з подібними до себе. Всі, хто залишається поза контактністю будь-якого гатунку (хоча б суто пізнавальною вписаністю в картину світу), дорівнюють неіснуючому. Поняття людства корелятивне поняттю світу. Тому людство у першому визначенні обіймає людей, які населяють світ, створюючи тим самим ойкумену. Однак світ для людини завжди культурно визначений і відтак локальний. Він не є ані абстрактним простором, ані такою ж абстрактною сукупністю людей. Світ дорівнює дійсності, яка опанована людиною у той чи інший спосіб, практично або віртуально. Межі світу відповідають межам освоєного і звіданого людиною.

Як вже відзначалося, для перших цивілізацій характерним є досить самозамкнене, відрубне існування. Без значного перебільшення можна сказати, що для стародавнього єгиптянина, приміром, власне ойкумена – населений людьми світ – тривалий час дорівнював його Кемет (Чорній землі Нільської долини) на відміну від безлюдної Червоної



землі пустель, що з усіх боків оточувала Єгипет. Межі людства розширюються поступово, разом з подорожами в інші країни, торговельними контактами, військовими союзами та конфліктами тощо. Відтак воно охоплює всіх людей, що знаходяться у певних культурно визначених зв'язках і тим самим входять до складу світового порядку. З огляду на це, реальним кордоном людства стає не ще безлюдна місцевість, а *нелюдське* – інакше, чуже буття, вороже власне людському існуванню.

Звичайно, і світовий порядок знає в собі своїх і чужих, друзів і ворогів, але між ними існує певна сумирність спільного існування. Вони – складові одного світу. Натомість, людство оточує незвіданий нелюдський, монструозний світ; власне не світ у власному сенсі слова, а скоріше хаос – місце дії нелюдських за характером і масштабом стихій. На середньовічних картах ці місця нелюдського існування, ворожого самій людській природі, позначали написом: „Тут живуть дракони”. Важливо, що в такій якості позалюдської, цілком стихійної, монструозної сили виступати й антропоси – тобто біологічні сапієнси, які не визнавалися за людей і тому входили не до складу людства, а позначали його межу. На них людство *закінчувалося*.

Такою нелюдською стихією були зазвичай для землеробських культур невідомі кочові народи, які з'являлися і зникали як цілком природне лихо. Вони існували за межами людського розуміння і за протиприродною для людей логікою. Ця ситуація виводить на передній план інший сенс людства. Людство – це людність: спільність тих, хто причетний до людської природи і виявляє своєю поведінкою приналежність до неї. Відтак людство окреслюється межами *людяності*, яка, звичайно, не є доброчесністю гуманізму, а вміщує в собі *культурну ідентичність* людини як людини.

Зміст цієї ідентичності змінюється від культури до культури, від суспільства до суспільства. Але відмінності культурної ідентичності не відмінняють можливої спільності чи контактності людей. Люди різних культур цілком можуть мешкати в єдиному світі і входити до складу одного людства. Радикального характеру культурні відмінності набувають не „ззовні”, а з „середини”. Тобто не сама по собі специфічність

культурного досвіду створює відмінність, яку не може подолати здатність комунікації, розуміння чи взаємодії. Повинне виникнути буття, яке з самого себе покладає і конститує феномен людського як такого, в усій його мислимій повноті і варіативності. Культура, яка стверджує себе як універсальний і всеохопний горизонт людського самовизначення, тим самим монополізує зміст людяності як такої. Подібна інтенція властива будь-якій культурі, але не кожна досягає необхідної самодостатності буття. То ж культури, яким вдалося досягти такої онтологічної самодостатності і, що не менш важливо, вдається зберігати і відтворювати її попри зовнішні культурні впливи та історичні потрясіння, будемо називати *цивілізаціями*.

В контексті аналізу феномена людства поняття цивілізації – точніше, ідея цивілізацій, – дозволяє зафіксувати специфічну конкретну змістовність людства і його цивілізаційну віднесеність. Цивілізацією можна назвати ту культурну основу, на якій виникає і розгортає своє існування певне історичне людство. Це та самодостатність буття, яка розділяє біологічне єдиний вид сап'єнсів на різні світи і людства; це та культурна відмінність, яку неможливо спростувати і яка, в той же час, має в собі достатній потенціал для забезпечення всіх можливих людських прагнень.

Тут необхідно зробити методологічне застереження. Використання широко і розмаїто вживаних понять (як от „цивілізація”, „культура”, „людство”) містить в собі значну теоретичну небезпеку. Вона передусім полягає у загрозі гіпостазування понять і натуралізації мислення, коли теоретичні значення некритично ототожнюються з „самою дійсністю”. Натомість, ми виходимо з думки, що застосовані в дискурсі поняття є певними ідеалізаціями – теоретичними припущеннями, які використовує теоретичний розум в своїх побудовах. Тому не має сенсу втягуватися у суперечки на кшталт того „що саме слід розуміти під цивілізацією?” Критерієм застосування граничного поняття повинна бути не „відповідність самій дійсності” (адже остання сама є наслідком певної культурної чи епістемологічної оптики), а його *методологічна і епістемологічна коректність*.

Щодо граничних понять – власне, універсалій чи категорій, на основі яких конститується та артикулюється бачення дійсності – епістемологічна коректність вимагає *утримуватись* від натуралістичних апеляцій до „самої дійсності”. Адже у випадку універсалій розум потрапляє в логічне коло: він з’ясовує зміст універсалій посиланням на „дійсність”, щодо якої самі ці універсалії є умовами можливості її конститування. Існують лише дві достоєменні альтернативи запропонованому епістемологічному утриманню: теоретичний фундаменталізм та релятивізм. Як одна, так і інша альтернативи мають серйозні вади.

Теоретичний фундаменталізм виходить з можливості досягнення „останньої” (вона ж – вихідна) достовірності. Прикладом її може бути декартівське *ego* або неокантіанські „універсальні цінності”. Не будемо занурюватись в аналіз теоретичного фундаменталізму, простежувати його зв’язок з метафізичним мисленням, виявляти його логічні суперечності тощо, бо це окреме велике дослідницьке завдання. Обмежимося тим, що вразливість фундаменталізму проілюструємо на прикладі мови. Фундаменталізм подібний до мислення, яке залишає поза увагою те, що воно здійснюється певною *конкретною мовою*. Як би сильно і переконливо не була обґрунтована вихідна достовірність шляхом певних міркувань, неможливо ігнорувати ту обставину, що конкретна мова є напередданою щодо всіх можливих в ній висловлювань. І навіть коли висловлювання змінюють мову (що теж природно), вона зберігає вирішальну тожсамість. Тому які б твердження не були сформульовані певною мовою, вони окрім свідчення про те, на що інтенційно спрямовані, підтверджують достовірність самої мови, якою здійснені. Вважати ж, що мислення оперує чистими значеннями, вільними від структури і особливостей мови, можна лише тоді, коли ти не використовуєш конкретної мови (це означає йти шляхом неартикульованих інтуїцій) або коли не знаєш про існування інших мов.

Другою альтернативою утримання від натуралістичних апеляцій є релятивізм. Згідно релятивістській настанові, питання про „дійсність” взагалі знімається і відбувається ототожнення „значення” з „дійсністю”. Парадоксальним чином, так би мовити „з іншого кінця”, релятивізм у

цій настанові співпадає з теоретичним фундаменталізмом. Різниця полягає лише в тому, що релятивізм відмовляється від великої фундаменталістської праці обґрунтування останньої (вихідної) достовірності і готовий надавати цього статусу будь-якому значенню. Кредо релятивізму: „Нема іншої дійсності, аніж дійсність артикуляцій”. Якщо звернутися до вище використаного прикладу мови, то релятивізм в кінцевому підсумку так само підтверджує достовірність самої мови.

Натомість, утримання від натуралістичних апеляцій дозволяє вибудовувати ідеалізований дискурс, який вказує на використані ним значення; це надає йому умовний статус, перетворює на *інтелектуальну пропозицію*, яка може бути використана за наявності інтелектуальної потреби, або відкинута за її відсутності. Методологічна ж коректність використання граничних понять (універсалій) вимагає утримуватись від надання поняттям свавільних значень і, натомість, використовувати контекстуально випробувані значення. Зробивши це застереження, повернемося до основної теми.

Неспростовність онтологічної відмінності, властивої цивілізації, нами не доводиться, а *теоретично вводиться*, щоб позначити радикальну неспівставність різних людських світів – неспівставність, яка виникає не через їх „специфічність”, а покладається самими культурними світами як самодостатність їх буття. Існування у вигляді відмінних одне від одного людств, кожне з яких складається на ґрунті певної цивілізації, становить характерну рису історичного процесу. В цьому сенсі можна казати про китайське, індійське, близькосхідне, середземноморське, пізніше європейське тощо людства. Знов підкреслимо: йдеться не про „регіони”, які виокремлює огляд історика, що здійснює генералізацію строкатого історичного матеріалу. Кожне з людств (які вище названо „локальними”, або „цивілізаційно визначеними” людствами) містить в собі ту спільність історичного життя і передуючу цьому життю спільність буття, онтологічних засад, якими втілена людяність в усій своїй повноті.

Вже локальне людство є складним утворенням, далеким від гомогенності. Цивілізація, яка складає його основу, втягує в коло свого

впливу різноманітні людські спільноти з власними засадами інтеграції. Відтак домінуюча цивілізація зіштовхується з іншими культурними єдностями, передусім з етнічними культурами різного масштабу – від невеликого племені до великих народів з усталеними традиціями і способом життя. Єдність локального людства – не моноліт, а конгломерат. Лише поступово, протягом тривалої історії та інтенсивної взаємодії (якщо модель її виявиться успішною), виникає екуменічна спільність локального людства.

Важливу, в певний момент ключову роль в цьому процесі відіграє цивілізаційна експансія і завоювання. Розглянемо для прикладу античне людство, контекст історії якого найбільш знайомий читачу. Його цивілізаційною основою став античний поліс – перша історична форма громадянського суспільства, яке тоді ще мало станово-закритий характер („громадянство як стан”). Однак спочатку поліс (та типологічно близька до нього римська *civitas*) не більш як суспільний порядок життя двох народів у Західному та Східному Середземномор’ї – греків та римлян. Лише експансія античної цивілізації, в основі якої лежало завоювання (спочатку похід Олександра Македонського, а пізніше завоювальницькі війни римлян, внаслідок яких все узбережжя Середземного моря опинилося під їх владою), дозволила підпорядкувати характерним для неї культурним засадам життя численні народи, що населяли Середземномор’я.

На політично підвладних землях спочатку елінізація, а потім романізація створили єдиний світ – *Pax Romana*, мешканцем якого стало єдине античне людство. Відповідно Римська імперія стала політичною формою його об’єднання і гарантом безпечного розвитку. Але названі процеси – елінізація та романізація – попри їх спільний цивілізаційний ефект, мали суттєво різний, а в певному вимірі й протилежний сенс. Елінізація була складним і різноманітним *синтезом* античної культури з великими культурами Близького Сходу – Єгипту, Сирії, Малої Азії, Месопотамії і далі на схід аж до Бактрії. Наслідком греко-македонської експансії на Схід став неоднозначний культурний симбіоз, в якому важко виокремити одне безумовно домінуюче начало. Античні фор-

ми здійснюють разючий вплив на місцеві суспільства, але й автохтонні традиції не менш сильно впливають на прибульців. Красномовним виявом цього є виникнення християнства, яке постало на ґрунті юдейської традиції, але швидко перетворилося на універсальну релігію античного людства.

На відміну від елінізації, романізація здійснює передусім не синтез, а *асиміляцію*. Вона полягала головним чином у експорті соціально-політичного і культурного зразка, який засвоювався як нормативний порядок буття різними народами. Успіх романізації значною мірою обумовлений тим, що вона мала справу переважно з нецивілізованими народами, які жили в умовах традиційного, родового суспільства. Чималу роль зіграв і зміст культурного зразка, що його пропонувала романізація: великою мірою його складав якісний життєвий стандарт, і значно меншою – суто духовні (ментальні, світоглядні чи релігійні) складові. Навіть зручність латинської мови, значно простішої і легкої для засвоєння порівняно з грецькою, мала неабияку вагу і може враховуватись у тому ж ряді.

Цими двома процесами – елінізацією і романізацією – оприявнено *дві основні стратегії, якими створюється і консолідується людство*. В *першому* випадку – це шлях синтезів різних культурних засад, внаслідок якого виникає нова культурна форма, яка сполучає в собі певні якості вихідних форм і разом з тим не тотожна жодній з них. В *другому* випадку маємо домінування певного культурного зразка, у відповідності до якого трансформуються наявні суспільні організми, набуваючи відповідності зразку. Спільним в обох випадках є „матеріальний” характер взаємодії, в якій зустрічаються дві існуючі культурні величини, щоб в підсумку дати також матеріальну єдність. В основі даної інтеракції кінцець-кінцем лежить опозиція цивілізованості–варварства, а точніше, вихідна антична форма цієї опозиції: еллінізм – варварство.

Еллінізм репрезентує світ, впорядкований на засадах соціальної рівності громадян, засновком якого є особиста свобода і рівність учасників суспільства. Натомість, варварство обіймає соціальні порядки, яким властива ієрархія підпорядкованості, що робить всіх не-вільними

по відношенню як до вищих, так і, кінець-кінцем, до особи всевладного деспота. Інший варіант варварства – додержавний або протодержавний лад різноманітних племен, – так само містить відсутність громадянського стану і свободи. Різниця лише в тому, що у даному випадку невільниками робить людей не влада деспоту, а деспотизм звичаю і загальної примітивності життя. Звичайно, дана картина містить схематизацію, яка виникає внаслідок редукції розмаїття відносин, форм сприйняття, обміну тощо до однієї базової диспозиції. Примат елінізму зовсім не виключав поваги до інших народів, їх знань, культурних здобутків, високих особистих якостей тощо; це унаочнив вже Геродот, якому дорікали за те, що варварів (персів) він зобразив в багатьох випадках кращими за елінів.

Ідеал елінізму, хоча й підносить універсальну цінність громадянської рівності і свободи, разом з тим не досягає сили трансцендентального принципу, оскільки залишається тісно пов'язаним з античною культурою. Хоч не хоч, він пропонує за зразок існуючий соціальний порядок, що робить його внутрішньо партикулярним, локальним, а не всезагальним. Сама „матерія” цього зразка робить його обмеженим, не-універсальним в якості основи буття. Він є *даністю*, яку треба *засвоїти*, а на цій підставі можна досягти лише локального універсалізму космосу, а не відкритого універсалізму наперед-не-визначеного. Зі сказаного зрозуміло, що на основі даних двох стратегій – синтезу і асиміляції – могло постати лише людство-завжди-в-межах. Як би просторово не розширювалися ці межі, навіть якщо уявити всіх взагалі людей включеними до нього, таке людство все одно зберегло б свій принципово локальний характер. Універсалізм, що дозволяє характеризувати його все-таки як людство, а не окрему спільноту, полягає тільки у ототожненні властивих йому культурних засад з людяністю як такою. Це весь світ і вся повнота людського, але в межах певного змістовного визначення.

Універсалізм, що *долає межі* і відтак досягає принципової відкритості, виникає знов-таки в античності. Зазвичай його появу пов'язують з християнством, але в християнстві попередня кількостітня робота

античної культури лише отримує свій підсумок. Універсалістське розуміння людини започатковує софістично-кіничний дискурс, який постає на ґрунті софістичного розрізнення „природи” (physis) і „встановленого” (закону, помос). Антифонт, а слідом за ним Антисфен виголошують тезу про рівність і єдність людей „за природою”. Ця „природа” мислиться істотно інакше, ніж майбутня модерна „природа людини”. Але попри відмінності, розгляд яких ми випускаємо, необхідно відмітити відчутний соціально протестний потенціал цього античного концепту. Як у Новий час на основі ідеї природи людини та її невіддільних прав виникає програма радикальних соціальних перетворень, так і в античності ця ідея стала основою історично першої розгорнутої *критики культури*.

На відміну від ідеалу еллістства, концепт „природної людини” створює перший універсалізм трансцендентального гатунку. Адже те, чим є людина в своїй природності – просто як жива істота – належить греку або римлянину не більше, аніж фракійцю або єгиптянину. Це те, чим (ким) є кожен самою силою народження. Відтак вперше визначення людини стає не специфічно культурним, а безпосередньо антропологічним. Щоправда, антична природна людина не має тієї метафізичної сили, якою відзначається модерний концепт „людської природи”. Вона дозволяє лише втримати власну особисту достовірність у світі, який в своїх соціально-політичних практиках став відчутно надособистісним і в цьому сенсі надлюдським. Всі пізньоантичні філософії – від скептиків, кініків й кіренаїків до епікурейців та стоїків – зорієнтовані на один і той самий світоглядний ідеал незворушності (вилученості з-під влади сил і пристрастей „світу цього”). Антична природна людина створює універсалізм *для людей, але не для людства*.

Трансцендентальний принцип інтеграції людства дає не античний концепт природності людини, а вже християнський універсалізм з його зрівнюванням всіх людей у Христі. Християнство спростовує значущість всіх партикуляризмів на користь єдності всіх людей в Ісусі Христі. Тепер вже не природність людей, а зв'язок з Богом стає основою їх універсального визначення. На відміну від простої фактичності



людини як живої істоти, християнство містить певну позитивну спрямованість свого універсального визначення. Вона полягає у прийнятті Христа і залученості до спільності тих, хто завдяки голгофській жертві здобув спасіння. Церква як Тіло Христове стає унаочненням цієї нової позитивної спільності – власне, християнського людства.

Однак християнський універсалізм є двоскладовим. З одного боку, він передбачає негативну рівність всіх людей у первинному гріху (як нащадків Адама та Єви); з іншого – єдність всіх віруючих, без огляду на їх особливі культурні, расові, гендерні, соціальні ознаки, як членів Тіла Христового, тобто у Христі. Насправді лише перший вимір цього універсалізму є дійсно всеохопним – всі люди гріховні. Позитивний вимір християнського універсалізму – вивільнення з-під влади гріха – має характер *відкритої можливості*. Він містить створену Христом можливість спасіння, відкриту для кожної людини незалежно від її „земних” ознак, але це лише *потенція*, яку щодо себе кожна особа *актуалізує* актом свого навернення до Бога.

На останній момент необхідно звернути особливу увагу. Християнство не лише створює третю – після синтезу і асиміляції – стратегію конститування людства на принципово новій, трансцендентальній основі (продовжуючи в цьому лінії античного концепту природності людини). Воно також відкриває *принципово новий спосіб* утворення вселюдської єдності. Універсалізм Тіла Христового – це не напереддана надособова колективність. Кожен сам, власним наверненням, долучається до цього Тіла. Християнство відкриває новий шлях формування людства: коли люди особисто, актом власної волі його утворюють і долучаються до нього. Фактично все те, що дасть модерна концепція людської природи, суспільного договору та нації, вже присутнє в християнському універсалізмі і тому може розглядатися як секуляризована форма останнього.

Універсалізм християнського людства таким чином, відрізняється трьома головними рисами: по-перше, в своєму негативному сенсі (гріховність) він охоплює всіх без винятку людських істот; по-друге, ним створюється людство, потенційно відкрите для всіх незалежно від

будь-яких особових чи родових ознак людей; по-третє, кожна людина сама *актуалізує* свою участь (долученість) до цього людства, яке, відтак, актуально охоплює не всіх існуючих (але всіх в релігійному сенсі „живих” – врятованих, вивільнених з-під влади смерті).

Християнське людство перестає бути локальним. Воно принципово відкрите і не знає жодних поцейбічних меж та обмеженостей. Подібні до нього й людства, створені двома іншими світовими релігіями – ісламом та будизмом. Феномен „світової релігії” – вельми складне утворення і потребує розгорнутих спеціальних визначень. В контексті нашої теми наголосимо лише на деяких, найбільш важливих для розуміння характеру всесвітньої історії.

Кожна з світових релігій створює суттєво нову диспозицію релігійного буття, коли є абсолютний Бог з яким має відношення Людина (дозволимо собі й тут велику літеру). Тобто як все розмаїття божественного буття, так і все розмаїття людських партикуляризмів зведено до двох чистих сутностей – абсолютної Особистості Бога з одного боку, і людини як такої – з іншого. У цій диспозиції особливого значення набуває *віра*, на відміну від міфологічно індукованої реальності „традиційних” релігій. У вигляді власне віри з’являється скеровуюча до Бога сила *в середині* самої людини, яка її веде як у відносинах з Богом, так і в житті загалом. Людина світових релігій своєю вірою *покладає* Бога, є сотворцем їх взаємовідносин, а не простим медіатором божественної активності.

Ознакою і втіленням цієї релігійної автономії людини є *Святе Письмо* божественного одкровення (загальноприйнятий термін „об’явлення” не передає його достеменного сенсу), на ґрунті якого кожна людська особа – під проводом *власної* віри – самовизначається по відношенню до Бога. Одкровення дає Бога *для людського розуміння* й осягнення, на відміну від традиційних релігій, які залучають людську особу у стихію *міфологічно напередвизначеності* дійсності. Це відмінність *дії у світі* від *залученості у середовище*, відмінність самопокладання від простої інтегрованості. Отже, єдиний трансцендентальний Бог (надсвітова абсолютна Особистість) вилучена з партикулярних

визначень людина і кодекс Святого Письма як основа їх відносин – ось головні складові дійсності світових релігій. „Світовою” релігію робить не масштаб поширення, а характер передбаченого нею зв’язку Бога з людиною.

Якщо брати соціальний вимір світової релігії, то вона покликана зробити традиційне суспільство відкритим для світу, подолати його внутрішні партикуляризми. Там, де не вдається зламати межі цих партикуляризмів (як от у Індії з її кастовою системою), там світова релігія зазнає невдачі. Адже прикметно, що будизм, який народився в Індії і певний час активно поширювався в ній, так і не зміг подолати традиційного кастового поділу, а відтак поступився індуїзму і зараз практично зник з індійського життя. Натомість, місцем його історичного успіху став Китай, де універсалізм конфуціанської та даосистської етики підготували ґрунт для сприйняття ідеї людини як такої.

Християнський універсалізм був секуляризований у модерній метафізиці. Двома радикальними трансформаціями, які підготували цю секуляризацію, стали ренесансний гуманізм і реформаційний протестантизм. Але, в свою чергу, самі ці рухи змогли історично постати на ґрунті емансипації світської влади з-під теократичного контролю церкви. Та зрощеність світської і релігійної влади (яскравим прикладом – і втіленням – якої є тотожність релігійних та правових вимог: суд шаріату), котра характерна для ісламу, середньовічній Європі ніколи не була властива. Навіть за часів найбільших успіхів папської теократичної ідеї (як от у понтифікати Григорія VII чи Інокентія III, кінець XI–початок XIII століть) самостійність світських володарів залишалася цілком реальною, а феодалне право з властивим йому принципом імунітету служило вагомою антитезою праву канонічному.

Папську теократичну ідею зазвичай розглядають як намагання ствердити верховенство церковної влади над світською. Ця лінія дійсно простежується в історії XI–XIII століть, хоча й для цього періоду необхідно внести у попередню тезу кілька корекцій: по-перше, папство від початку знаходилося у відчутній залежності від світової влади, передусім німецьких імператорів. Лише від середини XI століття (Ла-

теранський собор 1059 р.), коли прийнята норма обрання папи конклавом кардиналів) можна казати про досягнення папством хоча б юридичної незалежності від влади Імперії. По-друге, подальша боротьба за інвеституру на землях Священної Римської імперії, яка завершилася Вормським конкордатом 1122 р., хоча й дала у підсумку певну перевагу папству, але велась не так за підпорядкування світської влади церковній, як за вивільнення церковної влади з-під підпорядкування державі в особі імператорів. По-третє, й політичні змагання папства з іншими світськими володарями (передусім, французькими королями) виявляють той самий предмет суперництва: *церковні* володіння і *церковні* доходи (передусім знаменні анати з бенефіціїв, що звільнилися). І тут папство зазнає поразки – від арешту Боніфация III у Римі за наказом французького короля Філіпа IV та сумнозвісного „авіньонського положу” 1305–1378) до Буржської прагматичної санкції 1438 р.

Головне, однак, полягає в тому, що папський теократизм мав інший, не менш суттєвий вимір, на який зазвичай звертають значно менше уваги, аніж на перипетії боротьби зі світськими володарями. Це – підпорядкування християнського універсалізму теоретичній – клерикальній по суті – ідеї. Фронт цієї боротьби був широким – від схоластичних вчень та жebraцьких орденів до ересей та вільнодумства. Врешті-решт й у цій царині церкві не вдалося ствердити свою монополію, не зважаючи навіть на такі суворі заходи, як заборона мирянам читати Біблію.

Ренесансний гуманізм був християнським в своїй основі світоглядним рухом, але він представив позаклерикальний (й навіть антиклерикальний) варіант християнського універсалізму. Близьким за спрямованістю і ще рішучішим за дійовістю був протестантський персоналізм, який взагалі неінституціонував церкву і повернув їй вихідне значення спільноти віруючих у дусі апостольської доби. Виникає питання, на якій основі вдалося постати християнському позаклерикальному універсалізму? Питання тим більш важливе, оскільки нічого подібного в ісламі не спостерігається (навіть суфізм це скоріше рух внутрішньоцерковного оновлення на кшталт того ж францисканства, аніж позаклерикальний рух). Ну а будийський універсалізм взагалі не

переводиться у соціальну площину, зберігаючи суто духовний характер.

Загальна відповідь на поставлене питання буде полягати у властивій європейській соціальній та культурній традиції правосуб'єктності особи. Навіть в умовах феодального „закріпачення” селян договірний чинник відносин зберігає свою дієвість навіть у відносинах селян з сеньором, не кажучи вже про впорядкування відносин інших станів та соціальних груп. Наведемо частковий, але красномовний приклад. Про Людовика XI – чи не найжорстокішого та безпринципного з французьких королів його біограф повідомляє: „Його витратні книги рясніють записами на кшталт останніх: „Одне екю бідній людині біля Мана у винагороду за пошкоджений королівськими лучниками хліб, котрі перейшли його поле навпростець, щоб нагнати короля на великому шляху”. Або: „Одне екю бідній жінці у винагороду за те, що королівські собаки загризли її кішку біля Монлау” [189, с.99]. Як то кажуть, по comments.

Впродовж всієї європейської історії людська особа в тій чи тій формі залишалася реальним учасником суспільства. Попри становий характер її правосуб'єктності за доби середньовіччя, сам принцип чітко визначених прав, їх гарантій та дотримання (так само як і договірний принцип встановлення) зберігає свою дієвість та ефективність. Відтак християнський універсалізм як за своєї вихідної сутності (актуалізація поєднання з Богом у вірі прогалина), так і у соціальній формі свого буття містить як чільний елемент самоконституювання акт особистої волі. Цей принцип відтворюється й у модерному універсалізмі громадянського суспільства, встановлюваного у відповідності до вимог людської природи.

За добою великих географічних відкриттів новоєвропейське Просвітництво вперше в історії людства виробило універсальний політичний і соціокультурний ідеал, що блискуче випробував себе під час війни за незалежність США наприкінці XVIII століття і продуктом якої стала всесвітня система колоніалізму сто років по тому. Новоєвропей-

ський політичний ідеал і всесвітня колоніальна система стали першою історичною формою політичної глобалізації.

Разом з цим процесом світ єднався і економічно. Спільним знаменником найбільш розвинених економік стала індустріалізація, що вилилася у справжню індустріальну революцію середини XIX століття. Індустріальна революція висунула до різних економік і систем господарювання єдині жорсткі вимоги успіху. Разом з домінуванням індустріального суспільства як нової соціальної системи почала формуватися світова економіка.

Наступною глобальною, всепланетною подією стали всесвітні війни і спровоковані ними соціальні катаклізми першої половини XX століття. А у другій половині того ж століття чи не найвпливовішою трансформацією життя людства стала науково-технічна революція і комплекс пов'язаних з нею явищ.

Таким чином, глобалізація як ознака життя сучасного людства є певною ланкою у ланцюзі інших подібних феноменів. Але разом з тим можна стверджувати, що справжній історичний простір для глобалізації відкрився лише від початку XXI століття. У певному сенсі початком глобалізації як нової системи відносин у світі можна вважати 1989 рік – коли впала всесвітня система соціалізму. Дотоді світ був біполярним, він існував як арена змагання двох систем і двох наддержав. Після 1991 року ця ситуація остаточно спростована. І справа не в слабкості нинішньої Росії, що є лише великим уламком радянської імперії. Головна зміна ситуації полягає у фіаско комуністичної соціально-політичної системи. Власне, глобалізація є нічим іншим, як ознакою формування єдиного всепланетного людства. Зрозуміло й закономірно, що цей процес спричиняє болісні метаморфози і кризу багатьох традиційних культурних, соціальних, господарських систем.

Але ототожнити глобалізацію з пануванням системи універсальних цінностей, уособлюваних західною цивілізацією, було б неточним. Тут виникає інший сюжет: співвідношення різних вимірів глобальних процесів сучасності та стратегії їх осмислення.

## 4.4. Універсалістські дискурси модерну. Європа як універсалія

**Глобалізація та глобалізм.** Під ім'ям глобалізації існують вельми різні процеси і явища, які нерідко некритично ототожнюються. Можна виділити щонайменше два принципово відмінних феномени: по-перше, об'єктивний процес інтеграції людей і народів у всепланетне людство, що створює нову реальність і стає надзвичайним випробуванням для всіх. По-друге, політику та *ідеологію глобалізму*, котра є певною стратегією провідних держав світу і покликана забезпечити їм політичне, економічне, культурне домінування на планеті. Зрозуміло, що ці процеси часто можуть не співпадати за своїм змістом і навіть суперечити один одному.

Занепокоєння і спротив у більшості країн викликає передусім не глобалізація, а політика та ідеологія глобалізму як способу всесвітнього панування. Це стає особливо наочним, якщо вести мову не про глобалізацію загалом, а розглядати процеси глобалізації в різних сферах життя – промислово-економічній, фінансовій, політичній, природокористуванні тощо. Саме у цих конкретних сферах виникають найгостріші протиріччя. Мало хто даватиме відсіч ідеї розвитку міжнародного співробітництва і міжнародних зв'язків. Але коли ці зв'язки обертаються правилами торгівлі, що завдають разючого удару по малорозвинутих економіках, коли вони обертаються економічною експансією значно сильніших виробників у внутрішній ринок країни, що спричиняє занепад місцевих підприємств, то реакція зовсім інша. Причому процес глобалізації створює складні ситуації не лише для досить вразливих, недостатньо конкурентноспроможних суспільств, а й для наймогутніших держав (ситуація з підписанням Кіотського протоколу у цьому сенсі є досить красномовною).

Головне, на чому тут слід зробити наголос: процес глобалізації створює *принципово нову соціально-економічну та політико-економічну реальність*. Вона *одноосібно не належить нікому*. Хоча вона і спровокована (а певним чином й спродукована) насамперед активністю єв-

ропейської (західної) цивілізації останніх чотирьох-п'яти століть, але помилково вважати її надбанням, власністю чи інструментом дії лише цієї цивілізації. Глобалізація кидає виклик *всім* культурам і суспільствам світу, вимагаючи від них нового самоусвідомлення і трансформацій. Європа і США тут не є винятком. Якісна новизна глобального світу полягає якраз у тому, що у ньому неможливо успішно існувати на основі стратегії односторонніх переваг, яка була звичною для попередньої історичної доби. Якщо така стратегія й здатна принести тимчасові здобутки, у більш широкій і тривалій перспективі вона обертається серйозними втратами. Глобальні процеси і створювані ними проблеми повсякчас оприяроднюють головну вимогу до сучасного людства – виробити і узгодити засади глобальної інтерсуб'єктивності: ті комунікативні, культурні, інституційні основи, які б дозволяли конституюватися всепланетній спільності і співробітництву людей. Саме така всепланетна інтерсуб'єктивність складає основу поступового вирішення глобальних проблем і запобігання нових напружень і конфліктів.

Паттерн, в якому глобалізація сприймалася і осмислювалася протягом останніх десятиліть, пережив істотну еволюцію. Провідна роль у виокремленні та осмисленні феномену глобалізації належала, як відомо, Римському клубу. Але у сімдесяті та на початку вісімдесятих років (і це неважко простежити по доповідях Римського клубу), глобалізація мислиться у, так би мовити, „кризовому модусі” – як „глобальні проблеми сучасності”, що складають загрозу життю людей на планеті. Це – загроза ядерної війни, екологічної катастрофи, перенаселення планети, вичерпання природних ресурсів тощо. Всі ці проблеми були проявами єдиної загрозливої ситуації: внутрішнього конфлікту у самому процесі розвитку людства. Всі вони були виразами самодеструкції людиною засад власного існування і неможливості, внаслідок цього, самовідтворення людського життя і роду людського.

Але від початку вісімдесятих настанова застереження і стурбованості змінюється позитивним аналізом процесів, що універсалізують життя людей. Це – настанова осмислення не можливих глобальних небезпек, а спільного для всіх нас світу, в якому ми всі – бажано того чи



ні – є співучасниками. Доки існував соціалістичний табір могло здаватися, що навіть загальні проблеми є різними в умовах двох соціально-політичних систем. Але в останні 20-30 років наочною стала єдність світу і спільність проблем: всепланетне людство стало все більш реальною формою існування людини взагалі.

На сьогодні глобалізація – не стільки процес чи певний тренд світового розвитку, скільки питання. І це таке невідворотне питання, від самовизначення в якому не може ухилитися ніхто – ані будь-який цивілізований народ, ані інтегрована у сучасний світ особистість. Отже: критичні небезпеки – спільні всесвітні ситуації буття – відкрите питання історичного і екзистенційного вибору – ось ті головні модуси в яких існувала глобальна проблематика в останні десятиліття.

Яким же є всесвітньоісторичний сенс глобалізації? Глобалізація окрім технічного чи соціального, має суто культурний, загальносвітоглядний вимір. Процес глобалізації – це зустріч людства з самим собою як людством, це самопізнання людини і людської природи в універсальному вигляді всепланетної людської спільноти – всесвітнього людства. Тому виклик глобалізації не є суто зовнішнім викликом партикулярним чи локальним цінностям з боку загальнолюдських чи таких, що зазіхають на цю роль. Глобалізація – це процес утворення всепланетного людства і – разом з тим – вона обіймає ті загальні умови, правила, норми існування, що з'являються внаслідок виникнення всепланетної людської спільноти. Слід зазначити, що всепланетне людство – не гола людська маса, котра населяє планету. Це – глибоко диференційована, складно структурована, напружена і суперечлива людська спільність. Всепланетне людство – не стільки даність, певна безпроблемна наявність, скільки гостра проблема, небезпечний і ризикований виклик людській природі. Власне, це великий знак запитання: чи зможуть люди різних культур і рас мирно і продуктивно бути разом? Цим фундаментальним запитанням і є всепланетне людство на сьогодні.

Відтак стає зрозумілим, що виклик глобалізації – це виклик людини самій собі. Це випробування спроможності людей бути разом, їх здатності утворити всепланетну єдність і випробування волі до такої

єдності. Чи виявиться людина здатною існувати у вигляді всепланетного людства, не знищивши саму себе або не відтворюючи старих кордонів і меж? Чи стане людська цивілізація дійсно всепланетною? Це, по суті, єдине питання, що містять у собі глобальні процеси сучасності. І воно поставлене щодо можливої долі людства, щодо відкритого Аристотелем буття як можливості, а не щодо наявного стану речей. Ми знаходимося у часі, в якому сенс глобалізації – це відкрите питання. Глобалізація набуде такого сенсу, який їй надасть всесвітня історія, хід історичних подій.

Як будь-який всеохопний і впливовий процес, глобалізація міфологізується людською свідомістю. Ця міфологізація має два відмінні модуси, або форми. Перший спрацьовує в *ідеології глобалізму*, де глобалізація постає як єдино можливий і рятівний для сучасного людства процес. Другий модус – міфологема глобалізації як загрози і небезпеки. Слід відрізнити ці дві міфологеми від реальних позитивних та негативних наслідків глобалізації у різних сферах суспільного життя. Зокрема, міфологема глобалізації як загрози демонізує глобальні процеси, надає їм вигляду „світового зла”, персоніфікує це зло у таких само демонізованих суб’єктах, як от „США”, „Захід” тощо і – відповідно – закликає до жертвовної, священної боротьби з цим „світовим ворогом”. Зрозуміло, що таке міфологізоване сприйняття не має нічого спільного з дійсними проблемами, пов’язаними з процесами глобалізації, і їх ґрунтовним аналізом. Однією з ознак міфологізації будь-якого феномену є об’єктивізація у його визначенні та усвідомленні власних внутрішніх напружень і проблематизацій, як от страх, слабкість, неспроможність до дії тощо. Це яскраво видно на прикладі негативного образу глобалізації і некритичного спротиву їй. Чимало проблем, що їх сприймають і виставляють як наслідки глобалізації, насправді не стільки *спричинені* глобальними процесами, скільки *виявлені, унаочнені* ними. Відтак глобалізація виявляє своє справжнє обличчя: не демонічної зовнішньої сили, а ситуації буття, в якій кожен народ, культура, особистість проходять випробування своєї здатності до людяності.

**Універсалізм людської природи.** Відтак постає питання про те, яким чином деміфологізувати ситуацію глобалізації і які можливості для її раціонального осмислення надає модерний за витоком дискурс? Від осягнення смислу глобалізації невіддільне питання про *статус дискурсу*, в якому тема глобалізації промислюється. Ці два питання – про сенс глобалізації та евристичний статус дискурсу про неї – внутрішньо пов'язані; причому так щільно, що їх неможливо розв'язати поодиночі – стратегія відповіді на одне створює пресупозицію в іншому. Йдеться про дискурс, типологічно подібний до гуманістичної критики схоластики доби Ренесансу або софістичної критики космогонічної свідомості за часів античної класики. Це – не вузькоцехова суперечка інтелектуалів, а дискусія розумів, що змінює (або передвіщає зміни) долю культури і цивілізації. Перший діагноз нашого часу полягає в тому, що сьгоднішнє мислення не усвідомило і не визнало *своєї теми*. Власне кажучи, воно не знає, чому саме присвячене. Воно, знов повторимо, практикує саме себе в своїх усталених настановах і системах розуміння, тоді як світ рухається сам по собі, фактично без участі і відчутного впливу цього мислення, і шлях його виявляється ще більш невідомим через густу „пелену” численних продуктів стереотипів розуміння, які навіюють ілюзію звіданості світу, в якому ми існуємо.

Дискурс, який є засадничим для новочасної метафізики, відправляється від *універсалізму людської природи*. Але було б помилкою бачити в єдиній природі суто натуральне, емпіричне визначення людини. Навпаки, своєю природою (сутністю) людина принципово виокремлюється з-поміж інших сущих. Вона аж ніяк не є натуральною подібністю одних антропосів до інших: „людська природа” суттєво іншого гатунку, аніж властивості, що визначають природу інших сущих на кшталт твердості каменю або шкіри та пазурів вовка. Людська природа позначає особливе буття, радикально відмінне від будь-якої іншої істоти чи суцього.

Виключне положення людини серед інших складових світу (інших творинь) чітко обгрунтовано вже в християнстві завдяки розумінню людини як „образу і подоби Божої”. Вона – найближче до Бога творін-

ня. Саме цією логікою керується ренесансний гуманізм в обґрунтуванні „величі людини”. Визначенням людини стає свобода, її універсалізм відображує універсалізм Бога. І як Бог створив цей світ, так само людина творить його з середини, немов би назустріч Богу. За словами Данте, якби людина втілила кращі якості своєї природи, то „постав немов би другий втілений бог” [70, с.248].

Можливість існувати та діяти універсально надають людині розум і вільна воля. Вони і є головними ознаками людської природи. Але щоб здатність мислення та розуміння набула справжньої всезагальності, необхідно щоб дійсність не містила нічого, що обмежує чи зупиняє людське мислення. Розум стає повновладним тоді, коли світ перетворюється на природний, натуральний порядок. Відтак у ньому не залишається нічого, окрім речей з їх об’єктивними властивостями і таких самих об’єктивних зв’язків та взаємодії між речами (природні закони). Такий, об’єктивний порядок речей є напередвідкритими перед здатністю пізнання і допитливістю розуму; який не все знає, і ніколи не буде актуально знати *все*, але *все може бути ним пізнано* завдяки власним зусиллям.

Так само й концепт вільної волі передбачає, що натуральний порядок буття – а це єдино дійсний, існуючий онтологічний порядок – не містить нічого принципово недоступного для людської волі. Креативний потенціал людської діяльності не обмежений жодними якостями речей. Всі речі в своїх об’єктивних якостях відкриті для їх перетворення у горні діяльності. З натурально даних суцільних людина спроможна витворити будь-який бажаний світ. Ця можливість обґрунтована подвійно: по-перше тим, що натуральність суцільного виключає дію з самого світового порядку якоїсь волі, котра могла б обмежити креативну спроможність людини. По-друге тим, що людська воля є вільна – тобто онтологічно трансцендентальна всім суцільним; це означає займати метапозицію, яка дозволяє діяти за мірками та властивостями будь-якого суцільного, отже універсально. Людина здатна витворити бажаний світ тому, що вона лише *змінює форму* даного природою, а саму природу

сутність залишає незмінною, недоторканою, лише *використовуючи* її для своїх цілей та потреб.

В модерній метафізиці розум фактично поглинає свободу волі. Якщо вона й не стає прямо (генетично) похідною від розуму, то все одно розум має щодо неї примат. Бо лише сильний, неупереджений розум здатен звільнити волю від полону всіх сторонніх впливів і пут – пристрастей, стереотипів, зовнішніх спонук тощо; розум відкриває шлях емансипації волі і досягнення нею стану свободи. Тому саме розум є безпосереднім втіленням людської природи. Яка – з огляду на природний порядок речей – не є нічим особливим серед інших суцїх; те, що її відрізняє та схарактеризовує – не якісь особливі якості, а здатність *існувати універсально* у об'єктивному порядку природи. Цю здатність – яка забезпечується передусім доступом до об'єктивної сутності речей – найповніше і цілковито втілює *розум*. Звідси його винятковий онтологічний статус, звідси його значення як достеменної людської природи.

Таким чином, у своєму витoku людська природа не є нічим натуральним (це наполегливо і послідовно підкреслюють модерні мислителі, відкидаючи всі емпіричні та антропологічні ознаки людини як її вагомї онтологічні визначення; згадаймо хоча б Декарта з його радикальним запереченням навіть того, що *ego* має тіло). Вона дорівнює денатуралізованій метапозиції цілковито вільного суб'єкта, перед яким розум відкриває необмежені можливості дії у натуральному порядку речей. Така природа, яка не є нічим особливим серед суцїх, дорівнює чистому буттю. Людина не є чимось особливим серед речей; вона просто є, існує. Свою присутність у світі людина реалізує через інші суцї, використовуючи їх об'єктивні властивості завдяки своєму розуму. Відтак стає зрозумілим дійсний, достеменний сенс людської природи як її мислить модерна метафізика, й передусім у межах природно-правової парадигми.

Коли Гобс, Лок чи Русо кажуть про те, що людина як жива істота має безумовне право на життя і на цій основі зводять грандіозну будівлю природного закону, невіддільних прав, суспільного договору тощо,

йдеться не про емпіричний факт живого суцього. Якби було так, то кішка або метелик підпадали б під цю презумпцію безумовного права самозбереження життя. Але модерні мислителі менш за все відстоюють права всього живого, а бачать і знають виключно людину. Ця аберация теоретичного зору цілком зрозуміла, якщо взяти до уваги, що вони мислять людину, яка дісталася їм у спадок від ренесансного гуманізму та протестантського персоналізму. Не живу істоту вони мають на увазі, а людину як універсальне суще, єдиною ознакою якого серед обмежених суцх є те, що вона існує, *має життя*. Причому не як рід, а як індивід. Фактично модерний концепт людської природи резюмував в собі обгрунтовану ще ренесансним гуманізмом універсальність („велич”) людини та обгрунтовану реформаційним персоналізмом індивідуальну ідентичність.

Концепт людської природи – який одночасно є концептом всезагальності розуму – забезпечив універсалізм новоєвропейського людства. Власне, на цій підставі почала розгортатися новочасна всесвітня історія. Модерна цивілізация постала як транслятор універсальних вимог людської природи та об’єктивного розуму. Вона немов би нічого не вимагала і не пропонувала „від себе”, від партикулярного культурного ідеалу. Людству вона пропонувала не певний світогляд, а просвітництво („світ розуму”, універсальність наукового пізнання); не „європейськість”, а „цивілізованість”. Єдиною особливістю модерних європейців мислилося те, що вони усвідомили і відкривають іншим цей універсалізм людини, а інші народи ще його не осягнули і знаходяться в темряві варварського, партикулярного життя.

Таким чином, модерна людська природа не є субстанцією в класичному сенсі слова. Вона радше універсальна онтологічна можливість (розум і свобода), яка постійно актуалізується і реалізується людською діяльністю. І доти, доки залишаються непорушними дві взаємокореспондуючі базові презумпції – природного (і тільки природного) порядку речей та всезагальності об’єктивного розуму – універсалізм людської природи зберігає цілісність, неспростовність та продуктивність. Будь-який дискурс, який розгортається на цій основі – від Декарта до Гусер-

ля, від Гобса до Ролза – передбачає єдино можливу форму інтеграції людства, а саме спільність людей як носіїв невіддільних прав розумних і вільних істот. Це – ліберальна модель єдності людства; відтак кожен дискурс, що відправляється (явним чи неявним чином) від концепту людської природи в вищезначеному сенсі, типологічно належить до *ліберального мислення*.

**Три кризи класичного модерного універсалізму. Екологічний дискурс.** Як випливає з вищевикладеного, в основі ліберального універсалізму лежать три онтологічні редукції. По-перше, редукція дійсності (суцього) до суто натурального, об'єктивного порядку речей. По-друге, редукція людської спільноти до конкретності (самодіяльності) індивідуального суб'єкта, внаслідок чого спільність перетворюється на епіфеномен особистих самовизначень. По-третє, редукція феномену людського до метапозиції людської природи. Якщо прийняти ці редукції (і доки їх приймає дійсність), ліберальний універсалізм залишається неспростовним. Необхідно констатувати, що створена цим універсалізмом новоєвропейська всесвітня історія певний період таки залишається успішною та неспростовною. Нею було створене всесвітнє людство, яке на початок ХХ століття набуло своїх цілковито окреслених рис і, можна сказати, розквіту. Але сам цей великий історичний успіх поставив під знак запитання правомірність всіх трьох вищезначених базових редукцій, породивши могутні виклики кожній з них. Виклики постали у вигляді трьох криз класичного модерного універсалізму, й відтак у процесі подолання даних криз теоретичний розум виробив три види дискурсів, кожен з яких запропонував свій власний універсалізм. Розглянемо їх смислові інтенції.

Достеменність суцього (існуючого) як цілковито природного, натурального порядку, стверджували передусім такі культурні практики як наука (природознавство) та індустрія (промисловість). Але прогрес цих практик призвів у ХХ столітті до *екологічної кризи*, яка оприявнила сутність природи не як сукупності об'єктивних сутностей та значень, а як конкретної живої цілісності. З всезагального натурального порядку екологічна криза виокремила самостійну дійсність *живої планети*.

Поруч з природою як об'єктивною сутністю речей, яку пізнає наука і перетворює в горизонті людських цілей техніка (індустрія), постала друга природа – живе середовище людського існування. Презумпція цілковито натурального об'єктивного порядку речей призвела до саморуйнації життя, створила реальну загрозу самовідтворення людини як живої істоти. Тим самим виникло перформативне протиріччя між базовою передумовою концепту природи людини (натуральним порядком речей) і самовідтворенням цієї природи, її присутності у бутті. Відповідаючи на виклик екологічної кризи, розум був вимушений визнати *самочинність природи*. Тобто живе середовище (життя) на планеті постало не як натуральний порядок речей, а як самодіяльне буття, з яким необхідно рахуватися в його самочинності – так, *немов би природа має власну волю*.

Екологічна свідомість висунула на противагу універсалізму людської природи *універсалізм живого*. Засадничим принципом екологічного дискурсу стало положення: „Все живе має право на буття”. Відтак людина утримує і відновлює свою спроможність жити в межах нового, екологічного універсалізму живого. Замість властивого універсалізму людської природі ототожнення з абстракцією буття, людське існування було поставлено в цілковиту залежність від буття живої природи. Відтак людина вже не є універсальне суще, яке просто „живе”, присутне у бутті, а є живою істотою, котра може існувати лише опосередковуючись через інших живих істот і природне середовище загалом.

Хоча екологічний універсалізм призвів до серйозних корекцій у розвитку промисловості і взагалі у культурних практиках людства, екологічну кризу ще далеко не подолано. Найбільш наочним виразом цього є депопуляція промислово розвинутих урбанізованих країн. Можна передбачити, що як на початку цивілізації „міська революція” слідом за неолітичною революцією створила підвалини для успішного цивілізаційного розвитку, так само міська (урбаністична) криза стане одним з найсуворіших випробувань можливого глобального суспільства.

Характерною рисою екологічного дискурсу є вписування людини та її діяльності в цілісність біосфери – живого середовища планети.



Глобальний порядок, який покладає екологічна свідомість – це не інтегрованість лише людства, а поєднання всього живого у спільному всепланетному житті. Така постановка питання висуває до всіх учасників людства єдині універсалістські вимоги. Але це вимоги вже не безпосередньо людської природи, а вимоги *природи живого*. Хоча вони постали з суто антропологічної кризи, їх зміст вже не є антропоцентрованим. В екологічному універсалізмі жива природа стає самоцінністю, і саме від неї висуваються загальні вимоги всім учасникам глобального людства.

Екологічний дискурс та екологічний універсалізм є важливими чинниками інтеграції всепланетного людства. Але певною внутрішньою вразливістю екологічного універсалізму є різноступенева залученість різних країн, народів і спільнот у екологічну кризу. Безумовно, наслідки нестямної індустріальної діяльності згубні для всіх: техногенні катастрофи, де б вони не відбувалися і хто б не був їх автором, зачіпають своїми наслідками все людство. Однак той, хто має справу лише з їх наслідками, які часто не позначають свого суто техногенного характеру і виглядають як цілком стихійне, *природне лихо*, не може сповна пристати до екологічного універсалізму. Для нього екологічна криза не є очевидною; створювана нею загроза життю відступає на другий план перед більш наближеними бідами та загрозами (голод, злидні, насильство тощо). Можна сказати, що екологічний універсалізм є необхідною складовою інтегральної моделі всепланетного людства у царині наслідків глобальної людської діяльності по відношенню до передумов самовідтворення людини. Але змістовно він спрямований на універсальність живої природи, а не на суто історичну універсальність всепланетного людства, що виникає у тиглі глобалізаційних процесів.

**Від тоталітарних утопій до комунікативного універсалізму.** Друга редукція, яку передбачає засадничий для модерної традиції ліберальний універсалізм – це перетворення людського індивіда на вихідну дійсність та відповідний пункт людського буття та всіх його форм взагалі. Не рід, а саме людська особа є носієм невід'ємних прав; не в родовому цілому, а в кожному окремо „спрацьовує” людська природа модерної традиції. Буржуазні революції XVIII–XIX століть витворили

соціального світу, в якому повною мірою було реалізовано цю інтенцію. Однак виниклий новий суспільний лад виявився не простою самоорганізацією індивідів (громадян), а складним соціальним порядком, внутрішньо диференційованим колективними (класовими) інтересами та антагонізмами. У суспільстві, підпорядкованому ідеї невіддільних прав особи, постає гостре наріжне питання *соціальних прав*.

Першою спробою його розв'язати стало вибудовування альтернативи ліберальному універсалізму громадянського суспільства у вигляді універсалізму *тоталітарної утопії*. На місце універсалізму людської природи, марксизм поставив універсалізм *всесвітньо-історичної емансипації пригноблених та експлуатованих*. Цей дискурс є прямим нащадком і безпосереднім продовженням лібералістичного дискурсу, хоча й виступає історично як його найзапекліший супротивник. Конґеніальність цих двох альтернатив полягає щонайменше в наступному.

По-перше, як у трактуванні історії, так і у визначенні власних кінцевих цілей, марксистський дискурс виходить з презумпції індивіда. Останній виступає і як засновок матеріалістичного розуміння історії („живі, конкретні індивіди” „Німецької ідеології”), і як підсумок історичного розвитку людства („всєбічно, гармонійно розвинута особистість” доби комунізму). Він же – людський індивід – має вирішальне значення і для основної інтриги історичної дії, адже її рушійним началом є суперечність між дійсністю людської праці і взагалі буття в їх належності самій людині – та відчуженням праці і взагалі людської сутності від людини у процесі експлуатації. Звичайно, у комуністичній версії *всесвітньої історії* існує й радикальна відмінність від ліберального універсалізму, яка полягає передусім у баченні *мас*, класів, спільнот як діячів історії та суб'єктів суспільного життя.

По-друге, марксистський дискурс позиціонує себе як *науковий*. Він не оголошує хоч би який справедливий або гуманний соціальний ідеал, а обґрунтовує свою позицію як об'єктивний, закономірний рух історії. Те значення, яке для класичного концепту людської природи мав „природний порядок речей”, отримав об'єктивний, матеріальний порядок „виробництва людьми свого власного життя” для матеріаліс-

тичного розуміння історії”. Як ця основа сущого, так і форма її осягнення (наукове пізнання об’єктивної сутності) є прямим продовженням (і відтворенням) аналогічних компонентів самообґрунтування ліберального універсалізму.

По-третє, ліберальний універсалізм має *конструктивістський характер*. Від імені людської природи він висуває рішучу й безкомпромісну вимогу до наявного стану речей – відносин людей у суспільстві. З цієї вимоги постали всі радикальні буржуазні перетворення – соціальні революції XVII–XIX століть, які знищили попередній феодальний лад і станове суспільство. Такий само соціальний конструктивізм та радикалізм властивий тоталітарним утопіям. Відмінність полягає в тому, що радикальна вимога до наявного соціального ладу висувається з боку пригноблених в системі „вільної праці і вільного підприємництва” (буржуазні революції також виступали проти соціальної нерівності та гноблення, але на підставі „прав людини”).

Тоталітарний універсалізм і відповідний йому дискурс зазнав краху. Цим оприявнилися межі соціального конструктивізму взагалі. Разом з тим, подолання і переосмислення універсалізму тоталітарного гатунку призвело до формування комунікативного універсалізму, який став теоретичним узагальненням та висновком соціальних здобутків західного суспільства XX століття.

*Комунікативна парадигма* (ідея „комунікативної раціональності”) протипокладає себе конструктивізму цілераціональної дії („інструментальній раціональності”). На місце універсалізму тоталітарної утопії („чудовий новий світ”, в якому подолані всі соціальні антагонізми), вона ставить універсалізм перманентної експлікації, взаємоузгодження та розв’язання різноманітних соціальних інтересів. Те, що для марксизму (комунізму) було всесвітньо-історичною дією радикального перетворення суспільства задля досягнення бажаного зразка („досконалого соціуму”) для комунікативної філософії стало постійним всеохопним дискурсом, який ведуть учасники громадянського суспільства і завдяки якому відбувається суспільний рух. За універсалізмом комунікації (інтерсуб’єктивності) стоїть універсалізм громадянського суспільства.

Фактично комунікативний дискурс відтворюють у новій формі модерний суспільний договір. Габермас, оскільки він дотримується комунікативної парадигми, не може не визнати „проект модерну” ще не завершеним, адже протилежне позбавило б сенсу його філософську позицію. Те, що було актом встановлення суспільства (громадянської спільноти) для мислителів модерної доби, перетворилося на перманентний процес певної реактуалізації соціальності (тканини соціального життя) у Апеля-Габермаса. Суспільні відносини марксизму перетворилися на спілкування комунікативної філософії. Разом з тим, комунікативний універсалізм загалом зберігає активістський, конструктивістський дух модерного соціального проекту (рівною мірою властивий як проекту відкритого громадянського суспільства, так і тоталітарним утопіям). Але тепер це вже не активізм створення нового суспільства, а активізм досягнення консенсусу комунікативною спільнотою. Узгодженість інтересів, їх взаємовизнання, соціальна солідарність – ось заступники старих тоталітарних ідеалів досконалих соціальних форм, в яких знято всі суспільні антагонізми та суперечності.

Безумовно, комунікативний універсалізм постав як дієва альтернатива тоталітарній утопії. Класичний лібералізм мав індивіда (громадянина) за головного учасника суспільства – індивіда, котрий діє як самосвідомий суб’єкт. Таке бачення унеможлиблювало розв’язання проблеми соціальної нерівності, оскільки потребувало визнання учасниками суспільства колективних суб’єктів – класів та груп. Тому тоталітарна утопія, спрямована на вирішення соціального антагонізму, передбачала знищення ліберального (громадянського суспільства). На противагу їй комунікативний універсалізм (а у практичній площині – соціальна політика західних демократій, яка призвела, передусім під тиском соціал-демократичного і робітничого руху, до створення „соціальної держави”) знаходить спосіб розв’язання соціальних суперечностей з середини громадянського суспільства, надаючи голос для виявлення своїх інтересів всім учасникам комунікативної спільноти і відкриваючи принципово безкінечний простір постійно триваючої суспільної дискусії. Безкомпромісну соціальну боротьбу комуніка-

тивна парадигма переводить у режим перманентного соціального узгодження інтересів шляхом дискусії („домовлення”).

Як не парадоксально, але комунікативний універсалізм більше відповідає сенсу ідеї комунізму в її витoku, аніж ідеології та практики пролетарських революцій ХХ століття. Адже класики марксизму підкреслювали, що „комунізм є не стан, який необхідно досягти, а невпинний рух вперед, яким спростовується наявний порядок речей”. Комунікація й стала способом цього „невпинного руху вперед”, яким весь час переглядаються і спростовуються (знімаються) наявні суперечності у досягнутих консенсусах та взаємопорозуміннях. Консенсуси за своєю природою ніколи не можуть бути остаточними – такими, щоб відмінити саму необхідність комунікації. Адже комунікація є не тільки засобом досягнення консенсусу, а й способом його реалізації. Відтак комунікація з необхідністю стає перманентним процесом, а згода (консенсус, договір) постійно відтворюваною у все новому й новому наповненні величиною.

Вирішальним для цього процесу є апіорі комунікативної спільноти. Саме в ній оприявнюється комунікативний (інтерсуб’єктивний) універсалізм. Як тільки презумпція комунікативної спільноти прийнята, все інше залишається, як кажуть „справою техніки”. А саме – техніки комунікативної дії, якою досягається розкриття інтересів та їх консенсус. Ба навіть більше: апіорі комунікативної спільноти створює можливість не лише для емпіричних засад та угод, а й для комунікативної раціональності, що має надсуб’єктивний (інтерсуб’єктивний) характер і репрезентує нову – комунікативну –всезагальність. Образно кажучи, комунікація стверджує не лише „правду” кожного учасника, але й „істину” комунікації як такої. Це істина комунікативної спільноти, яка не належить нікому окремо, а є умовою можливості „прав” (інтересів) всіх. Спільнота (ціле) завжди є щось більше, аніж проста сума учасників (частин), представлених своїми партикулярними інтересами. Не випадково комунікативний універсалізм тяжіє до того, щоб надати всезагальності не тільки формально-процедурного (правила комунікації), а й змістовного характеру (всезагальні цінності та норми).

Фактично апріорі комунікативної спільноти – переведене на мову соціальних реалій – означає примат збереження (і самозбереження) суспільного цілого перед різноманітністю (і сукупністю) конкретних інтересів учасників суспільства. Хоча за вихідним задумом комунікативна настанова містить прямо протилежне прагнення – захист „життєвого світу” від його „колонізації” суспільними всезагальностями (перформанс марксівського подолання „відчуження праці” та природно-правового „скидання станових пут”). Класичний модерний мотив емансипації особистості тут продовжується, але набуває нового вигляду: не *відновлення* вихідної автентичності, спотвореної „порядком речей”, а *захист* автентичності від іносутнісних „зазіхань”. Примат комунікативної спільноти (власне комунікації, яка в ній відбувається) впливає з того, що вона і є єдиною можливою та надійною формою цього захисту. Таким чином, комунікативний дискурс долає редуцію людини до індивідуального суб’єкта, виробляє дієву відповідь на виклик суспільної боротьби за соціальні права і пропонує конструктивну альтернативу тоталітарним моделям соціальності. На місце тотальної спільноти (маси і класу) він ставить інтерсуб’єктивну реальність спілкування, уособлювану комунікативною спільнотою. Причому зберігає цю ситуацію принципово відкритого за рахунок доповнення концепт реальної комунікативної спільноти ідеєю ідеальної комунікативної спільноти.

**Потестарна криза та мультикультурний універсалізм.** Ми розглянули дискурси, які виробив теоретичний розум як відповіді на *виклики екологічної і соціальної криз*. Але модерне громадянське суспільство самовизначалося не тільки в царині відношення до природи (індустрія) та царині суспільних відносин (соціальні технології та врешті-решт комунікативні технології відтворення консенсусу та суспільної солідарності). Модерне суспільство досягло всесвітньо-історичного успіху, підпорядкувавши владі провідних західних країн практично всю планету (на початок ХХ століття). Основою цієї влади стали система колоніалізму та імперіалізм. Однак паралельно з екологічною та соціальною кризами модерного суспільства (і, відповідно

ліберального універсалізму), розгорталася *потестарна криза*, тобто криза панування західної цивілізації на планеті. Після другої світової війни і нечуваного розмаху національно-визвольних рухів, ця криза – поглиблена і загострена всесвітнім протистоянням капіталістичної та соціалістичної систем – набула не меншого значення, ніж криза власне соціальна.

Знов-таки, як і у випадках екологічної та соціальної криз, потестарна криза виросла з успіху імперіалістичної експансії. Всепланетна колоніальна система західних держав стала, по-перше, каналом потужного експорту моделі національної держави і відповідних їй цінностей соціально-політичного устрою; по-друге, створила шляхи всебічного обміну між метрополіями та колоніями, внаслідок чого Європа відкрилася для інтенсивної імміграції з боку неєвропейських (передусім переднеазійських та північноафриканських) країн. Процес імміграції з країн „третього світу” став особливо відчутним і набув системоутворюючого значення для структури західних суспільств вже з крахом колоніальної системи, на ґрунті постколоніальних „Співдружностей націй”.

В основі західної експансії лежала опозиція „варварства-цивілізації”, в якій роль останньої цілковито монополізувалася системою модерних соціально-політичних і культурних цінностей. Але дві світові війни (колоніальна за природою перша і соціальна за природою друга) радикально підірвали цю диспозицію, а успіх національно-визвольних рухів її вкінці спростував. На місце експорту єдиного цивілізаційного зразка прийшло визнання значущості відмінностей, зафіксоване, зокрема, правом націй на самовизначення. Формально це право є простим продовженням класичної природно-правової парадигми з властивими їй ідеями суспільного договору і національної держави. Однак насправді під ім'ям національних держав у світі почали існувати вельми різноманітні політичні організми, зазвичай далекі від західних зразків національної держави. Фактично йшлося не так про визнання права народів вільно конституюватися у політичні нації, як про визнання – часто вимушене – *політичного суверенітету* окремих країн та народів.

За видимістю поширення єдиної моделі національної держави стало легалізоване, політично та юридично визнане співіснування безлічі партикулярних суверенітетів, побудованих *на своїх власних соціокультурних засадах*.

Цей процес одночасно означав кризу європоцентрованості, кризу виключності західного суспільства як автентичної „цивілізації” і вимагав нової потестарної моделі. Способом інтелектуального опанування цієї ситуації став тип мислення, який позначимо як „мультикультуралістський дискурс” (за відсутності більш вдалої загальноновизнаної назви). Серед його численних і вкрай розмаїтих версій та модифікацій можна виділити спільне теоретичне ядро. Воно полягає у перегляді та врешті-решт денонсації ідеї всезагальності розуму на користь культурних відмінностей, якими виокремлюють та позиціонують себе різні людські спільноти (суспільства, меншини, різноманітні субкультури тощо). Мультикультуралістський дискурс стверджує ідею багатокультурного універсалізму на противагу універсалізму розуму, який походить з європейського просвітництва.

В основі мультикультурного універсалізму лежить ідея співіснування і взаємовизнання різних культурних світів. Змістовно цей універсалізм живиться моделями комунікативної взаємодії і одночасно долає/зберігає універсалізм розуму за рахунок критики інструментальної (стратегічної) раціональності та обстоювання раціональності комунікативної. Взагалі про мультикультуралістський дискурс доводиться казати як про найменш наповнений і певний себе універсалізм. Врешті-решт йому не вдається (чи то не бажається) обґрунтувати онтологічну або історичну рівноцінність культур і тому визнання відмінності, передбачене мультикультуралізмом, зберігає відчутно асиметричний характер. Поколивавши концепт єдиної людської природи, мультикультуралізм врешті-решт відтворює його у приматі тієї ж західної цивілізованості (з усіма її ознаками, що претендують на універсальну значущість) перед всього лише відмінностями, з якими треба рахуватися. По суті, мультикультуралізм веде мову про *відмінності від*



зразка, а не про відмінності як вихідне визначення, як неспростовну різницю, що унеможлиблює єдиний для всіх зразок.

Для цієї половинчатості існує кілька джерел. По-перше, ґрунт для неї створює сучасна міжнародна практика, яка, з одного боку, базується на солідарному визнанні всіма націями та державними утвореннями певної сукупності базових цінностей (як от права людини) та інституцій (як от МВФ чи ВТО), а з іншого – містить презумпцію рівноправ'я національних суверенітетів та культур. По-друге, універсалістські дискурси, про які йдеться (мультикультуралізм не виняток) є продуктами західної думки, внутрішньо покликаної до відстоювання цінностей певної цивілізації. З огляду на це покликання змістовна асиметрія у визнанні різних культурних надбань залишиться нездоланною. По-третє, лише наприкінці ХХ століття західні суспільства перетворилися на багатокультурні в самих собі (внаслідок інокультурної імміграції). Дотоді тривалий час мультикультурний універсалізм актуалізувався передусім зовнішніми відносинами західних суспільств з рештою світу. А це закономірно вело до прочитування ситуації в опозиції свій–чужий, впливом якої позначений і сучасний мультикультурний дискурс.

Нами розглянуто чотири універсалізми, які продукують відповідні стратегії мислення і розуміння. Причому класичному модерному універсалізму (політичним еквівалентом якого є ліберальна ідея) належить серед них примат і він є вихідним щодо останніх трьох – екологічного, комунікативного та мультикультурного. У вигляді цих універсалізмів можна простежити розвиток новочасної цивілізації і створеної нею всесвітньої історії, кожен з універсалізмів, як показав даний розгляд, є трансформацією вихідного модерного універсалізму у відповідності до того чи того виклику (кризи), що поставав у процесі всесвітньо-історичного розвитку модерної цивілізації. Тому, врешті-решт, всі перераховані універсалізми є в своїй основі модифікаціями вихідного, базового ліберального універсалізму, в якому модерна цивілізація створила себе як загальнолюдський, всесвітньо-історичний феномен. Саме це обумовлює як продуктивність, так і евристичні та прагматичні межі даних універсалізмів.

## 4.5. Світ неусувних відмінностей: як можливий новий універсалізм?

Будь-яка система мислення містить не лише те, що вона стверджує; одночасно в ній самій, як іманентне начало, існує неґація власних засад. Це повною мірою відноситься до модерного універсалістського дискурсу. Разом з твердженням завжди виникає заперечення, разом з універсалізмом – спроба його відкидання. Причому, що важливо підкреслити, в тій самій культурній традиції, яка його створила. Якщо це і не загальноісторична закономірність, то щонайменше характерна відзнака модерної думки. Тому поруч з універсалістськими дискурсами, які продовжують і розвивають модерний проект універсальності людини, необхідно звернутися до *антиуніверсалістського дискурсу*, який постійно – в різних історичних та інтелектуальних формах – цьому проекту опонує.

Неґацію модерного універсалізму можна було б простежувати з самого початку його власної історії. Не кажучи вже про більш ранні і часткові форми, вище вже згадувався великий культурний рух романтизму, який став історичним опонентом просвітництва. ХІХ століття, розпочате романтизмом, на своє завершення дає другу велику спробу неґації модерної універсальності, відлік якої можна почати (попри різницю цих явищ) від Ніцше та декадансу, а завершити різноманітними рефлексіями „кінця Європи”, які стали справжніми „володарями думок” після першої світової війни. Назвемо цю другу велику хвилю неґації „метафізикою життя”.

Метафізика життя розпочала ХХ століття, тоді як третя спроба неґації модерного універсалізму – так зване „постмодерне мислення” – його завершило. Постмодерний рух думки визначає модерний універсалізм як панування макронаративів, які „тепер” делегітимуються і „втрачають довіру” (Ліотар). Відтак постмодерн – доба спростування макронаративів та їх денонсацій: доба, яка за визначенням унеможливає універсалізм як такий. Але звернімо увагу на властивий постмодерністському дискурсу прихований квазіуніверсалізм негативного гатунку.

Насправді, постмодерна декларація про втрату влади метанаративами не супроводжується належним з'ясуванням ані конкретної системи, ані достеменного змісту цих наративів як практик мислення та розуміння. Маємо радше назви – як от „емансипація”, „діалектика Духу”, „герменевтика смислу” тощо – зміст яких не прописаний і механізм дії яких як універсальних зразків („першообразів”) всіх актів розуміння та культурних артикуляцій не представлено у скільки-небудь розгорнутому вигляді. І, звичайно, загальне твердження про те, що ці схеми артикуляції і тлумачення „втратили довіру” і не використовуються нинішнім мисленням теж не підкріплено лінгвістичним та соціологічним аналізом достатньо репрезентативного масиву текстів. Внаслідок цього постмодерна декларація виглядає радше не констатацією дійсного стану речей, а цілком *універсалістською вимогою* до всіх мислячих *зректися* певних загальних зразків здійснення думки.

Слід визнати, що попередня видатна версія „перегляду всього усталеного” – а саме європейський нігілізм другої половини ХІХ – початку ХХ століття – містила в собі значно більше сили і переконливості. Разом з тим, постмодерна настанова мала дійсно широкий успіх як універсальна пропозиція певного зразка розуміння та дискурсу. Навряд чи можна вважати підтвердженням постмодерний діагноз про „смерть” метанаративів; але досить очевидно, що у вигляді „постмодерного мислення” створено новий метанаратив (або, ліпше, скажемо „універсалістський дискурс”). Його універсалізм має негативний характер і полягає у відкиданні „метаоповідей”, а власне – класичних модерних засад життя і мислення. Відтак на основі цього відкидання виникає негативний універсалізм „пост”.

„Пост-„ не є змістовною позицією; це лише *опозиція* до модерних дискурсів. Відтак виникає свідомість і дійсність, які складаються з „посттоталітаризму” і „посткомунізму”, „постлібералізму” і „постполітичного”, „постіндустріального” і „постнаціонального”, навіть йдеться про „постлюдство”. Так виникає епоха, відзнакою якої стає негативна позначка „пост-„; тобто епоха, яка позиціонує себе як „закінчення сучасності” і „вичерпаність проекту модерну”.

Негативне визначення дійсності, яке пропонує постмодерна оптика, є вочевидь недостатнім. Ніщо не може існувати на основі того, чим воно не є; цей тип ідентифікації прийнятний хіба що для періодів соціальних катаклізмів, руйнації старих суспільних порядків, тобто для суто перехідного стану. Буття потребує визначення того, що стверджується, а не лише того, що скасовується і втрачає дієвість. Протягом останніх десятиліть ХХ століття префікс „пост-” був цілком виправданим рефреном глибоких трансформацій, які відбувалися у світовій економіці, політичній системі, освіті, технології тощо.

Не буде перебільшенням сказати, що наприкінці минулого століття відбулася зміна системи історичних координат і всесвітніх соціально-політичних диспозицій. Це пов'язано передусім з крахом світової системи соціалізму і біполярного світу, який визначався всеохопним суперництвом двох наддержав. Після соціально-політичних катаклізмів 1989–1991 років у світі залишився один універсальний соціальний зразок – демократичне громадянське суспільство з ринковою економікою, – який зазіхав на роль визначального нормативного порядку. Але зникнення універсальної соціально-політичної альтернативи у вигляді комуністичної системи вивело на перший план розмаїття інших, локальних альтернатив, які набувають все більшої значущості, усталеності і розмаху. Серед них першорядну роль відіграє Китай, економічна активність якого швидко стала однією з провідних складових світового господарства.

Інтенсивні міграції останніх десятиліть різко змінили етнокультурний склад цілих суспільств (передусім європейських). Інформаційні технології створили нові умови діяльності світових ринків – ринку праці, ринку капіталів, промислового та сільськогосподарського ринків тощо. Швидко трансформуються форми та інституції освіти, іншим став процес соціалізації, режим міжлюдських контактів, праці і відпочинку. Нема сенсу перераховувати неосяжні у своєму розмаїтті зміни, які охопили всі сфери життя людини. Власне, навіть не у змінах як таких полягає відзнака поточної ситуації. Зміни відбувалися завжди, і в багатьох сферах вони були більш радикальними, ніж зараз (наприклад, у царині наукових та технічних відкриттів друга половина ХІХ –

початок ХХ століття значно випереджає аналогічні здобутки останніх десятиліть). Головна відмінність полягає в тому, що всі трансформації отримують спільний знаменник, яким стає *процес глобалізації*. Метаморфози відбуваються не лише в окремих сферах життя – вони набули дифузійного та кумулятивного ефекту.

Таким чином, на місці невизначеного світу „пост-” постав світ, який стрімко глобалізується. Водночас зміщаються смислові акценти. Всі міркування з акцентом „пост-” на сьогодні виправдано вести в контексті осмислення генези нового всеохопного універсалізму – всепланетного, глобального людства. Це і є нова реальність та нова визначеність, яка дає ім'я нинішній епосі. Світ „пост-” закінчив своє існування – глобальний світ розпочав своє буття.

Дискурс, який відправляється від феномену глобалізації і має його не тільки за тему, а й за власний змістовний горизонт, назвемо „дискурсом глобалізації”. Цей вислів має подвійний сенс: перший охоплює все те розмаїття інтелектуальної активності, яке спричиняють процеси глобалізації в яких вона засвідчує себе. Другий сенс дещо іншого ґатунку: він позначає теоретичні стратегії мислення, завдяки яким певним чином можливо досягти і розкрити феномен глобалізації. В цьому, другому сенсі дискурс глобалізації можна констатувати як такий, що поки ще не склався і знаходиться у процесі становлення. Глобалізація формує і передбачає новий універсалізм людини, а саме – універсалізм буття всепланетного людства. Тому перспектива дискурсу глобалізації окреслюється на основі аналізу тих практик мислення – назвемо їх універсалістським дискурсом, – якими покладається і розгортається феномен людини в її універсальності. Ці, введені і опановані теоретичним розумом універсалізми створюють ґрунт, на якому може постати універсалізм всепланетного людства.

Всепланетне людство на сьогодні не є наявною даністю. Початок ХХІ століття констатує його не як позитивну величину, а лише як *всеохопну проблему*. Тільки відтоді, коли виникають онтологічні засади, на яких всепланетне людство почне самовідтворюватися як певне буття з власним сенсом, можна буде казати, що воно є, *відбулося*. Питання

стоїть так: або людина опанує можливість свого буття у вигляді всепланетного людства (як вона опанувала можливість свого буття у вигляді суспільства, особистості, стану, етносу, сім'ї, нації тощо), або її буття перетвориться на саморуйнацію і згортання власної історії. Всепланетне людство може постати як витвір глобалізації. Невіддільною складовою цього процесу є конституювання *філософії* всепланетного людства. Щоб воно могло бути, існувати, самовідтворюватися, саме людське мислення повинно надати йому цю можливість. Всепланетне людство створюється не тільки рухом самої історії і так званими глобалізаційними процесами, а й інтелектуальним, філософським відкриттям його як можливого способу існування людини взагалі.

Відтак теоретичне розв'язання питання „як можливе буття людини у вигляді всепланетного людства” має аж ніяк не суто теоретичне значення. Його дійсне покликання – створити інтелектуальний ґрунт і обшир для виникнення філософії глобального людства. Нинішній світ потребує нового універсалізму. У ХХ столітті людство пережило трагедію універсалістських зазіхань імперіалізму та тоталітарних утопій, які зрештою виявили свою неспроможність бути продуктивною основою існування всепланетного людства. Нині процес глобалізації з новою гостротою і невідворотністю поставив питання про засади, на яких можливе співіснування надто відмінних між собою учасників сучасного світу. Проблема відчувається усіма, її розв'язання не знає ніхто.

На користь останнього твердження промовисто свідчить глибока полемічність сенсу глобалізації. Сенс глобалізації на сьогодні є глибоко полемічним. Справа навіть не в тому, що точиться запекла теоретична суперечка навколо нього. Якраз навпаки. Особливість питання глобалізації полягає в тому, що воно не спричиняє широкої, гідної універсальності самого питання дискусії, в якій би брали участь кілька чітко окреслених позицій з власною аргументацією. Такої загальної продуктивної дискусії, яка б мала вплив на світову філософську, політичну, соціальну думку не спостерігається; між тим саме в ній концептуально самостійні позиції тільки й могли б отримати простір продуктивного розвитку, випробування аргументації, визначення методологічних за-

сад тощо. Натомість, відсутність такої загальнозначущої, принципової полеміки не заважає (ба навіть навпаки – сприяє) існуванню неосяжного розмаїття багатоманітних і дуже різноякісних трактувань глобальних процесів. Втім, епістемологічний титул „трактувань” надто часто виглядає вельми недоречним щодо цих розвідок. Вони, радше, різноманітні, досить спонтанні і часто випадкові *звернення* до теми глобалізації, аніж справжні прояснення її власного сенсу.

Чим пояснюється подібна ситуація, симптомом якого стану мислення вона є? Перше, що нею оприявнюється – безумовна реальність феномену, що отримав титул „глобалізація”. Різні звернення до нього, вкрай відмінні ракурси розгляду і розуміння, які мало дотичні один до одного, разом з тим свідчать про наявність дійсно універсальної ситуації, в яку залучені всі. Нема однаковості і узгодженості в строкатій присутності теми глобалізації в сучасній свідомості, але через цю строкатість постає *єдність визнання* самої глобальної реальності як актуальної ситуації сьогоднішнього людства.

Другий симптом, який можна розпізнати у вищезмальованій картині – це криза усталених парадигм соціально-філософського мислення. Стали інтелектуальні традиції розуміння соціальності, які успішно спрацьовували в осягненні суспільних метаморфоз та історичних новацій протягом останніх кількох століть – від початку модерної доби – тепер раз за разом виявляють свою безпорадність. Теоретичний розум все частіше опиняється у загрозовому паралелізмі з соціальною реальністю: саморух концептуальних форм, внутрішній зміст інтелектуального дискурсу все менш дотичний до „самої дійсності”. Соціально-філософське мислення, що відправляється від поважних і результативних парадигм західної метафізики, все частіше мислить себе самого та інтелектуально практикує саме себе. Створивши розвинену систему значень, ідеалізацій, ходів розуміння тощо, воно залишається в межах ним створеної дискурсивної реальності, яка все менш контактна з наявним станом речей.

Розмаїття і розпорошеність звернень до теми глобалізації – їх теоретико-методологічна хаотичність – свідчать не лише про її актуальність, а й про те, що аналітична думка все частіше полишає ґрунт авторитетних

усталених систем мислення, відчуваючи їх малу ефективність в розумінні того нового, що переживає сучасне людство. Однак природно, що подібна самодіяльність мислення може оприявнити кризу розуміння, але не здатна отак спонтанно, сама собою – сказати б, *принагідно*, *ad hoc* – виробити дійсно вагому основу для відповіді на виклик глобалізації.

Не раз і не два в історії вимога „діагнозу нашого часу” спонукала думку до нових звершень і вражаючих інтелектуальних досягнень. Не виключено, що вимога до теоретичного розуму, що її містить ситуація глобалізації, відкриє приховані евристичні ресурси тієї чи тієї філософської парадигми. Гадання з цього приводу недоречні; аналіз, якщо він бажає чогось певного досягти, повинен рухатися в межах можливого для тверджень і доведень. Тому не будемо прогнозувати вірогідні сценарії розв’язання кризи соціально-філософського розуміння, обмежившись констатацією *факту* цієї кризи. Як і того, що філософська *полеміка* в межах питання глобалізації – полеміка, яка тільки й могла б бути ґрунтом для зростання нового продуктивного мислення – не стала визначальним станом сучасного розуму.

Подібне твердження може здатися малопереконливим. Справді, хіба не занурений весь наш світ у нескінченну і затяту суперечку? Хіба не є він ареною „тяжби” безлічі різних позицій? Але якраз запеклість поглядів та їх гострі зіткнення свідчать про відсутність дійсної полеміки в питанні глобалізації. Переважна більшість висловлювань в даній темі (хоч би й розгорнутих в великорозмірні текстуальні побудови) мають одну й ту саму ваду: вони висловлюють свій інтерес, нерідко навіть не суто теоретичний. Ними рухає прагнення відстояти свою систему цінностей, своє бачення (і бажання) дійсності; одним словом, вони світоглядно та ідейно ангажовані. В них відсутнє усвідомлення серйозності справи, до якої вони залучаються. Справа ж полягає не в тому, щоб переконати опонента, привернути до себе якомога більше прибічників, створити найсучасніший ефектний інтелектуальний продукт. Дійсна, виправдана мета теоретичного мислення – *здійснення самокритики культури і цивілізації*. Ця ж самокритика нездійснена інакше, ніж зверненням на найглибші, істотніші засади власного буття.



Феномен глобального суспільства створює новий контекст для сучасного цивілізаційного вибору. Цивілізаційним вибором тут називається залученість конкретного соціуму до певних цивілізаційно-культурних засад життя і відтворення цих засад у процесі власного існування. З цього зрозуміло, що цивілізаційний вибір – не лише ситуація новоутворених держав, які визначаються щодо пріоритетів свого соціального буття. Кожне з усталених суспільств також здійснює цивілізаційний вибір, продовжуючи і відтворюючи у своєму існуванні фундаментальні цивілізаційні засади. Генезис глобального суспільства змінює цю ситуацію. Тепер обирається не та чи та цивілізаційна парадигма, а *режим співіснування з іншим*. Різні цивілізації і культури, залишаючись собою, обирають в контексті процесу утворення всепланетного людства інтерсуб'єктивну єдність світової спільноти. Сучасний цивілізаційний вибір – вибір ХХІ століття – це вибір всіх на користь глобального суспільства, що є соціальною формою існування всепланетного людства. Інша альтернатива – замкненість на власних цивілізаційних засадах, що унеможливає всепланетне людство і має перспективою нескінченний конфлікт „всіх з усіма”.

Було б самовпевнено стверджувати, що нам відома відповідь на поставлене питання. Те, на яких засадах уможливиться існування глобального світу, складає відкриту проблематизацію, розв'язання якої є справа подальшої історії людства. Можна лише зазначити, що тут маємо єдність взаємовиключних вимог, антиномію у точному сенсі слова. Адже, з одного боку, особливість глобального світу як буття полягає в тому, що властиві йому внутрішні відмінності різних культур та ідентичностей не можуть бути усунені більш загальним принципом консолідації (в тому числі найбільш гнучким та ефективним з принципів такого роду – модерною презумпцією єдиної природи людини). Віддамо належне продуктивності спадку новочасової соціальності – наріжний для неї принцип невіддільних прав людини, так само як і кореспондуючі з ним соціально-політичні моделі суверенітету та національної держави зберігають свою регулятивно-впорядкувальну роль й у наші дні

(в тому числі для сфери міжнародних відносин). Однак зрозуміло, що сучасний світ є світом не тотожності, а розрізень та відмінностей.

З іншого боку, попри всі відмінності люди різних культур та соціальних традицій примушені співіснувати в єдиному глобальному світі. Відтак питання про універсалізм доби глобалізації перетворюється на питання про спосіб співіснування неспростовних відмінностей.

Наявність антиномії є важливим теоретичним сигналом для мислення. Вона не означає, що проблема не має рішення. Вона лише вказує, що рішення не може постати на ґрунті жодної з утворивших антиномію альтернатив. В нашому випадку це означає неможливість як субстанційної єдності (=універсалізму тотожності), так і замкненої на себе окремішності. Іншими словами: всепланетне людство не може постати ані як колективна ідентичність будь-якого ґатунку (що дорівнює унеможливленню жодної метапозиції), ані як сукупність замкнених в собі ідентичностей окремих культурних світів.

**Ефект культурних відмінностей.** Найперше, що потребує пошук відповіді, це переосмислення статусу культурних відмінностей. Зазвичай ці відмінності сприймаються в межах більш універсального смислового горизонту, унаочненням якого виступає, зокрема, єдиний нормативний порядок. Це ми бачимо в розглянутому вище мультикультуралістському дискурсі, й зокрема у такого його чільного представника, як Ч. Тейлор [202, с.52-71]. На противагу класичній ліберальній політиці „рівної гідності”, Тейлор обстоює оновлену ліберальну політику „чутливості до відмінностей”. Одразу виникає питання: якого ґатунку відмінності повинні бути визнані? Тут постає ключова проблема.

Якщо взяти розмаїття взагалі існуючих відмінностей, то на них *не може* орієнтуватися жодна політика. Тому що не можна створити закон для кожного, з приводу кожної індивідуальності, закон все таки ж всезагальний і не здатен врахувати все розмаїття відмінностей. З цього випливає єдино можливий висновок: буде врахована та відмінність, яка у політичному змаганні виявить себе настільки вагомою, що з нею потрібно буде рахуватися. Але якщо так, то насправді маємо зовсім не політику визнання відмінностей. Адже принцип – власне політика – іс-

нує там, де визнання йде попереду вияву сили і впливає з права. Якщо ж визнання йде за виявом сили, рахується з ним, то маємо не суто визнання, а змушену реакцію. І якою б вірною чи точною така реакція не була, вона не сягає значущості теоретичного принципу дії.

Проблема сучасного світу полягає в тому, що його складають – від початку, засадничо – такі фундаментальні „відмінності”, які самі змушують рахуватися з собою, а не очікують чутливого їх врахування кимсь. Цей агент, який їх визнає і враховує, просто відсутній у сучасному світі. Такої метапозиції не *існує*. Її заперечує і відкидає процес глобалізації. Значущість культур – не питання їх цінності і масштабу досягнень. Суження про них має бути не *аксіологічним* (й тим більш аксіологічно упередженим – таким, що бере за основу власну систему цінностей), а *онтологічним*. Всі культури рівні не за історичними здобутками, а тим, що забезпечують можливість людського буття. Вони є рівними як способи життєдіяльності людей – їх учасників; кожна культура, забезпечує можливість людського буття для ось цих людей, котрих обіймає.

Доки залишатися на ґрунті концепту людини як такої (абстракції людини, її родового поняття), ця думка не може виникнути. Бо тоді люди – просто екземпляри: представники роду, певної всезагальності. Яке вони мають значення в своїй особовості? Але якщо ця родова універсалія скасовується, і ми виокремлюємо „ось цих людей” як дійсність, щодо якої мислимо, тоді може теоретично конституюватися твердження, що культура для оцих людей і є власне їх природою і їх буттям. Відтак виникає висновок, що культури рівні в тому, що є підвалинами самовідтворення людей в повноті їх людяності (тобто власне людської визначеності). В цьому жодна не має переваги перед іншою. Хоча конкретний зміст цієї людяності завжди різний, але це не має жодного значення.

Подібний хід міркування кореспондує з вихідним модерним концептом єдності людської природи, хоча тут він і перетворюється на множинність людських природ. Але зберігає свою дієвість в межах кожної культури. Згадаймо, що модерна природа людини полягає передусім у праві на життя. Це презумпція того, що кожна людина є живою істотою, і в цій своїй життєздатності вона має абсолютну дійсність і абсолютне

право. І такою ж абсолютною дійсністю стає культурна визначеність в контексті мультикультуралізму. Просто кажучи, якщо для модерної класики бути – це означає бути живим, то введення ідеї культури означає, що людина не може бути живою, не може існувати, не будучи, скажімо, жінкою чи чоловіком, чи німцем, чи навіть професором філософії.

В чому саме полягає культурна визначеність – це вже окреме і завжди конкретне питання. Головне – презумпція того, що дана визначеність є не онтичною, а онтологічною: вона невіддільна від буття людини як людини. Відтак, проблема полягає не у *визнанні особливостей* (про що весь час каже Тейлор) – тих особливостей, якими ідентифікуються індивідуальності (чи то особи, чи то спільноти). Достеменно проблема якраз полягає у *співіснуванні універсалізмів*, які є принципово *неспростовними*. Це дійсно велика проблема і велике завдання для теоретичного розуму.

Жодної позитивної відповіді щодо антиномії існувати не може. Бо будь-яка спроба позитивної відповіді зразу відтворює єдиний нормативний порядок, єдиний універсалізм, хоч би у вигляді мови, на якій здійснюється це промислення. Єдиний універсальний порядок неможливий не лише як дійсність відносин людей, він неможливий навіть лінгвістично – як розуміння і висловлення цієї єдиної смислової нормативності. Тут до місця згадати потрібне горгіївське відкидання дійсності, коли він каже, що якщо б навіть ми мали істину, все одно не могли б її висловити так, щоб нас зрозуміли.

Якщо питання неможливо розв'язати позитивним чином – вибудовою нового універсалізму, – слід вдатися до негативної стратегії. Тобто стратегії не ствердження, а *уникання*, застереження, утримання. Так, щоб здобута позиція не стала способом взаємної анігіляції існуючих відмінностей. Це можна позначити як апофатичний підхід, чи апофатичну філософію. Вона передбачає конституювання позиції, яка буде складатися з утримань, а жодним чином не з тверджень будь-якого гатунку. Апофатична стратегія мислення щодо всепланетного людства отримує змістову підтримку в характері дійсності, яку створює наразі процес глобалізації.

Суспільство є тим неусувним смисловим горизонтом, в якому відбувається мислення про людину та напрацьовується досвід розуміння людського буття. Скільки історично існує людина, стільки вона існує у суспільно визначених формах – така оптика стала смисловим загальником, який не заперечується практично жодним з напрямів філософського мислення. У цій спільній презумпції філософської думки, зазвичай мало схильної до одностайності, відлунює ще Аристотелева переконаність: „Хто в силу своєї природи, не внаслідок певних обставин, живе поза державою, – той в розумовому відношенні надлюдина, або нелюд” [15, с.17].

Разом з тим, неупереджена спроба досягнути суспільство як певний інваріант, завжди тотожну собі величину, зіштовхується з нездоланними труднощами. Історично знані суспільства глибоко відмінні одне від одного – і ця відмінність містить в собі щось істотніше, ніж просто видові розрізнення єдиного родового поняття. Розмаїття *суспільств* – це не просто емпіричні змінні, які можна проставити в єдину теоретичну формулу, а радикально відмінні дійсності людського існування. Тому правильніше в теоретичному дискурсі застосовувати поняття не суспільства, а суспільств – підкреслюючи цим глибоку гетерогенність соціальних систем.

Кінець кінцем в узагальненому образі суспільства не залишається нічого єдиного, окрім того, що суспільство – це спосіб людей жити разом, певна організація їх спільного буття. Численні спроби накинути соціокультурному досвіду людства більш змістовні схеми розуміння, передбачають і тягнуть за собою настільки потужні смислові редукції,

що результат їх радше шкодить розумінню людської життєдіяльності, ніж сприяє йому.

Відтак постає питання: чим є суспільство сьогодення, у нинішній швидкоплинній сучасності? Чи породжують сучасні глобальні процеси щось на кшталт всесвітнього суспільства, у форматі якого існує всепланетне людство? І наскільки можна взагалі казати про суспільство сьогодення – чи не стає суспільство як таке в умовах глобальної інфосфери та інших радикальних трансформацій сучасності радше реліктом минулого, чимось віджилим?

Останнє питання може здатися просто вивертом теоретичної свідомості, суто абстрактним умоглядним припущенням. Адже йому вочевидь суперечить потужний, розмаїтий, пронизаний взаємозалежностями глобальний світ. Ніколи раніше життя людей на позір не було настільки інтегрованим в спільний економічний, політичний, комунікативний простір. Однак визнання цієї даності ще не скасовує питання: а чи продовжують люди існувати *разом*? Чи утворюють вони певну спільноту, і чи взагалі продовжує людина існувати через спільноти – тобто суспільно?

Така постановка питання знов-таки може здатися надуманою. Адже ми переживаємо розквіт розмаїтих віртуальних спільнот у вигляді інформаційних мереж та осередків комунікації, які в них постійно утворюються. Разом з тим виникає питання щодо характеру віртуальних дотичностей: чи породжують вони правдиві спільноти? Хто на правду присутній в цих потужних осередках комунікації та інтеракції, і чи відбувається тут на правду комунікація, чи її місце посіла істотно інша практика? Спробуємо розглянути поставлені питання.

## 5.1. Парадокс „світу без дійсності“

**Правонаступництво з модерном.** Характер сучасної соціальної варто осягати, звертаючись до визначальних особливостей світу, в якому нині існує людство. А оскільки наявний світ є історичним утворенням, його правдивий сенс неможливо осягнути поза його похо-

дженням. Нинішній, глобальний світ тісно пов'язаний з модерном. У цьому зв'язку варто виділити два провідні виміри: по-перше, він пов'язаний з модерном генеалогічно – як з тією соціокультурною реальністю, з якої глобальний світ зрештою постав; по-друге, як з тим історичним попередником, основоположення та настанови якого глобальний світ скасовує на користь інших визначників.

Сучасний світ постав як наслідок успішного втілення всесвітньо-історичного проекту модерну, який тим самим добіг свого кінця. Він втратив не лише свої інтелектуальні повноваження, а й історичну дієвість. Вкажемо на основні глобальні втілення всесвітньо-історичного проекту модерну. Це:

- техногенна цивілізація і весь пов'язаний з нею комплекс продуктивної життєдіяльності людини (зокрема, ринкова економіка);
- соціально-політична самоорганізація суспільств на основі національного суверенітету і у вигляді національних держав;
- самоврядна особистість як засновок суспільства з комплексом правових презумпцій, що легітимують цю її роль (як от невіддільні права людини, примат суспільства над державою, правова держава тощо);
- універсальні символічно-сміслові простори, які заступають місце і скасовують автохтонні культурні диспозиції та практики (про явом цього є всезагальні машини смаку – як от мода; масове суспільство з його всезагальністю стандартів та масова культура; наука як єдино достовірний спосіб пізнання тощо).

Обмежимо перелік цими чотирма фундаментальними феноменами, якими всесвітньо-історичний проект модерну позначив свою перемогу. Водночас його перемога означає неможливість подальшого існування на основі універсальних позитивних проектів. Поширеною формою осмислення цієї ситуації є дискурс постмодерну, який на відміну від „уніфікації” чи „тотальності” модерну робить наголос на плюральності. „Постмодерн – це така історична фаза, в якій реальною та визнаною є радикальна плюральність як основна конституція суспільств, і саме тому в ній стає наступальним, навіть домінантним і

обов'язковим плюральний зразок смислу та дії" [50, с.16]. Але поняття плюральності, з його наголосом на множинності відмінностей, на противагу досить штучно сконструйованому „монізму модерну”, є вочевидь надто спрощеною і недостатньою концептуалізацією. Це виявляється у найбільш продуманих теоретичних спробах самообґрунтування постмодерного дискурсу, які потрапляють у пастку нескінченної дискусії про „тяглість” та „розрив”. Внаслідок цього постмодерн постає як „спрямований проти „модерну” в сенсі, заданому Новим часом. Якщо ж, навпаки, орієнтуватися на модерн ХХ століття, то постмодерн слід характеризувати як радикально модерний” [50, с.18]. В результаті „ми ще живемо в модерні, але якраз настільки, наскільки здатні реалізувати постмодерне” [50, с.17]

В розумінні нинішньої соціальності варто вийти за межі цієї тяжби споріднених понять і рухатися від інакших смислових точок відліку. У другій половині ХХ століття стрімко змінюються соціокультурні підвалини існування людства. Попередня епоха була добою, спосіб існування в якій визначався класичними модерними формами, серед яких однією з чільних було так зване „індустріальне суспільство”. Вся система модерних соціальних диспозицій, вихідним обґрунтуванням та втіленням яких стала природно-правова парадигма, до середини ХХ століття успішно впорядковувала простір суспільного життя і задавала незаперечний універсальний зразок існування соціуму. За своїм духом модерне суспільство виникло і залишалось весь час *конструктивістським* – тобто таким, що цілеспрямовано витворює себе у відповідності до усвідомленого і раціонально обґрунтованого соціального проекту.

У вигляді загальної формули його зміст вдало виразила В. В. Шамрай: „(1) Перетворення суспільства у відповідності до вимог (2) людської природи (яка оприявнює себе у (3) природних законах та невіддільних правах людини), наслідком чого стає (4) відкрите громадянське суспільство, основу якого складають (5) суверенні індивіди, котрі власною волею встановлюють суспільство шляхом (6) договору, за яким, зокрема, створюється підпорядкована громадянській спільноті (суспільству) (7) правова держава. Поєднані договором самоврядні індивіди



утворюють колективне тіло – (8) націю (народ), яка є єдиним (9) сувереном влади, що (9а) делегує державі договірно (конституційно) визначені повноваження, які (9б) здійснюються самим народом (нацією) та (9в) служать інтересам нації, що полягають насамперед в забезпеченні невід'ємних прав людини (серед яких базовими є (10) життя, (11) свобода, (12) власність, а їх загальною запорукою – (13) суспільний мир).

Окрім конституційно-правових гарантій прав, їх дієвість забезпечується простором, вільним від панування, механізмом існування якого є (14) ринок. Відтак життя суспільства підпорядковується (15) фундаментальним цінностям свободи, справедливості і солідарності (які були виголошені ще Великою французькою революцією у вигляді лозунгу „свобода, рівність, братерство”), а універсальним способом життя у ньому стає (16) раціональний вибір, з яким корелює та яким постійно твориться (17) раціональна соціальність” [234, с.110].

**Знецінення соціальної ролі виробництва.** Індустріальне суспільство було світом власності, яке породжувало ефекти влади, як і інші соціокультурні ефекти. Звісно, це не більш як ідеалізація соціальності, створення її універсального коду. Однак в цьому режимі дане твердження є і припустимим, і слухним. Воно виокремлює власність – передусім в динамічній формі самозростаючого капіталу – як основу всіх процесів соціальної динаміки та визначальний конститутивний чинник всіх сфер суспільного життя. Це був світ потужних *мобілізацій* різного гатунку – цілеспрямованого і стрімкого зосередження ресурсів, практик, інститутів, людей, свідомості на виконання масштабних соціально-економічних та соціально-політичних проектів та програм. Найграндіознішими проектами ХХ століття стали тоталітарні утопії, а слідом за ними – проект соціальної держави добробуту (welfare state – цей термін, вірогідно, вводить в обіг В. Темпл у своїй праці 1942 р. „Християнство і соціальний порядок” [306]; хоча близьке за змістом поняття „соціальної держави” вводить в обіг Лоренц фон Штейн ще в середині ХІХ століття).

В цьому розвитку і системному застосуванні соціальних технологій виявила себе природа модерної цивілізації як *техногенної*. Своє

чергою, модерна техніка є вищим щаблем і своєрідною квінтесенцією розвитку людської *виробничої цивілізації*. Інакше кажучи – виробництва як основи і визначального способу людського буття. Вся модерна, новочасова цивілізація стверджує себе як *виробництво* – цілеспрямоване перетворення світу природи людиною. Це стосується не лише сфери речей, чи то матеріальних благ. Не меншою мірою, як це показав, зокрема, Гайдегер, як виробництво засновує і здійснює себе сучасна наука, мистецтво та інші культурні практики. Причому йдеться не лише про те, що „власні сутнісні сили новочасової науки стають дійсністю з безпосередньою ясністю у виробництві (*im Betrieb*)” [268, s.85], а й передусім „сама по собі наука як дослідження має характер виробництва (*des Betriebes*)” [268, s.84].

Від середини ХХ століття низка гетерогенних процесів (серед яких першочергове значення має науково-технічна революція та породжені нею новітні інформаційні технології, а також криза та крах системи „реального соціалізму” паралельно з позірним успіхом „суспільства добробуту” та емансипацією неєвропейських націй) інспірувала процес глобалізації та виникнення, зрештою, інформаційно-мережної соціальності на початку ХХІ століття. Інформаційно-мережна соціальність надає символічній дійсності нечуваної автономії і створює технічні можливості її майже автаркічного існування у вигляді віртуальних реальностей.

Треба зазначити, що ситуація культури в основі своїй передбачає існування людини серед значень. Природний світ властивостей культура перетворює в простір людського самовизначення шляхом розгортання символічної дійсності значень. Однак лише сучасні – створювані від початку ХХ століття – інформаційні технології (виведені на якісно новий щабель комп’ютеризацією всіх форм життєдіяльності) перетворили символічний світ значень на самодостатню дійсність. Якій, додам, підпорядковані – і то все відчутніше – всі інші процеси.

Духом сучасної глобалізованої цивілізації стала *мобільність* – на противагу мобілізаціям попередньої, індустріальної епохи. Вона синтезує в собі та оприявнює комплекс взаємопов’язаних ефектів, які змі-

нили обличчя сучасного світу і зробили його глибоко відмінним від історично недавнього світу модерної цивілізації. Новопосталий (від кінця ХХ століття) глобальний світ радикально змінює системну та соціальну роль виробництва. Тепер воно не є визначальним чинником суспільної організації та змісту людської життєдіяльності. Це означає також, що відношення людина–природа, а разом з ним предметно-перетворювальна діяльність перестали бути засновками людського буття. Замість панування над природою на перший план людської життєдіяльності вийшло домагання значущості в символічному світі культури. Цивілізація виробництва поступилася цивілізації визнання. І якщо в першій конститутивна роль належала власності (передусім у вигляді класичного самозростаючого капіталу), то тепер таку конститутивну роль перебрала на себе *влада* (якщо її мислити в найширшому сенсі – як стосунки визнання та залежності). Базовою моделлю індустріального суспільства було господарювання, натомість базовою моделлю інформаційно-мережної соціальності стало – зважаючи на нову фундаментальну роль влади – *політичне змагання* (гра). Політичне розуміється тут також гранично широко – всі взаємодії, стосунки та прагнення, інспіровані домаганням значущості й відтак спрямовані до визнання та його прирощення.

Цю метаморфозу, властиву глобальному світу, особливо важливо врахувати в контексті аналізу соціально-політичного самовизначення сучасних суспільств. Адже з неї випливає, що політичні трансформації в сучасних умовах (якщо їх розуміти в широкому сенсі – як владні домагання значущості і визнання) є не лише змістом певної сфери суспільного життя (політики поруч з економікою, освітою тощо), а *універсальним виразом* розвитку суспільства та його історичного поступу. В інформаційно-мережній соціальності навіть економіка і господарювання все відчутніше вибудовують себе за логікою потестарних стосунків (при тому, звісно, що автономія виробничої сфери за самою природою речей не може бути усунута). Соціально-політичне самовизначення стосується не лише облаштування політичної системи та інститутів урядування. Передусім воно виходить з чільної, визначальної

ролі влади в конституюванні та здійсненні сучасної мережно-інформаційної соціальності. Йдеться про організацію та розподіл можливостей для учасників суспільства, про забезпечення для кожного простір вільної дії, захищений від панування та примусу.

Потуга інформаційних технологій витіснила власне виробництво на маргінес не лише соціального життя, а й економіки (частка промисловості у ВВП розвинених країн від 25% Німеччини до 15% США та нижче – Франція, Велика Британія тощо). Скасування соціальної ваги виробництва супроводжується експансією символічних порядків та віртуальних реальностей. Відбуваються відповідні зміни в антропології, виразом яких стало поняття *сингулярності*. Мережно-інформаційний режим існування глибоко змінив характер діяльності. В нових умовах віртуалізації реальності люди не діють – вони *означаються*, демонструють себе в тому чи тому вигляді. Візуалізація стала синонімом дійсності, видимість зникла, тому що перестала відрізнятися від буття. Чи, навпаки, буття перестало відрізнятися від видимості. Гайдегеру здавалося, що підміна буття сущим, втілена та легітимована у метафізиці – то найглибший вияв втрати дійсності і достеменності. Натомість, не збігло й півстоліття з дня його смерті, а людство вже опинилося в хімеричному існуванні, де видимість впевнено посіла місце як буття, так і сущого. Нині ніщо не є – все лише *здається*, бо все лише *виглядає*.

Інтегративним виразом трансформацій, що повсякчас витворюють глобальний світ, стало парадоксальне явище світу, який *перестав бути дійсністю*. У ньому незаперечний примат здобула *видимість*. Дійсність залишається лише в режимі „відступу-назад”, до передуваних глобалізації життєвих і культурних форм. Відтак дійсність існує лише у вигляді *залишку* і в суто консервативному форматі *повернення та згадки*. Дійсність у глобальному світі перетворилась на *релікт*. Реальністю вважаються суцільні даності, відносно яких безглуздо питати „що за ними стоїть”. Це даності, хитка реальність яких міститься в них самих. Це вирази без виразимого. Існуючими їх роблять *враження*.

**Що означає втрата дійсності?** Феноменологія глобального світу відкриває його як парадоксальний „світ без дійсності”. Головні чинни-

ки даного твердження наступні. Світ втратив дійсність внаслідок того, що:

1) виробництво перестало бути основою (і стрижнем) людської життєдіяльності; Скасуванню виробництва відповідає експансія символічних порядків та віртуальних реальностей. Люди не діють – вони означаються, демонструють себе в тому чи тому вигляді. Візуалізація стала синонімом дійсності, видимість зникла, тому що перестала відрізнятися від буття. Чи, навпаки, буття перестало відрізнятися від видимості. Гайдегеру здавалося, що підміна буття сущим, втілена та легітимована у метафізиці – то найглибший вияв втрати дійсності і достеменності. Натомість, не збігло й півстоліття з дня його смерті, а людство вже опинилося в хімеричному існуванні, де видимість впевнено посіла місце як буття, так і сущого. Ніщо не є – все лише здається, бо все лише виглядає.

2) інфоніка заступила місце техніки і створила самодостатнє інформаційне середовище, якому людина цілковито підпорядкована і ним поглинута (явище „інформаційного зникнення/усунення людини” – особа дорівнює інформаційному кластеру, хоча й самодіяльно-му=сингулярність);

3) продукування віртуальних реальностей стирає межу між існуючим та уявним, достовірним та хибним. Дійсність усунута сукупністю різноманітних гетерогенних ефектів, а самі ефекти не є виявом чогось, а так чи так інспіровані самим інформаційним середовищем. У сьогоденні дійсність не зникає взагалі, але перетворюється на соціокультурний *релікт* доглобалізаційних життєвих форм.

Впроваджена тут констатація феномену „світу без дійсності” є логічним завершенням тренду численних теоретичних визначень сучасного світу в його непевності, плинності, непередбачуваності, „ризикованості” тощо (Бауман [25]; Бек [26]; Гіденс [61]; Марквард [124]; Маклюєн, Фиоре [122]; Castells [255]; Robertson [296]; Stiglitz [305]). Подібне твердження, звісно, набуде певного сенсу лише за умови розрізнення існування та дійсності як істотно відмінних онтологічних величин. Зазвичай таке розрізнення не є ужитковим, особливо щодо со-

ціальних феноменів. Поняття дійсності вживається просто як синонім існуючого – того, що є. На цій особливості статусу „реальності” наголошували ще П. Бергер та Т. Лукман у своїй класичній праці „Суспільне конструювання дійсності”: „Пересічні члени суспільства в їх суб’єктивно осмисленій поведінці не тільки вважають світ повсякденного життя самозрозумілою реальністю. Це світ, створений в їх думках і діях, що переживається ними як реальний” [250, s.21]. Однак серйозна проблема сучасності якраз і полягає у визначенні онтологічного статусу того, що в сучасних контекстах існування людини виступає у вигляді та модусі „того, що є”. Показово, що ті самі автори в своєму іншому спільному дослідженні за 30 років констатуватимуть втрату сучасною людиною „самозрозумілої” (taken-for-granted) реальності [251, p.40-48]. І то був лише початок глобальної епохи! Який, втім, вже давав підстави казати про глибоку кризу сенсу та ефект „фальшивих смислів” [251, p.49-57].

Те „є”, до якого повсякчас звертається сучасна людина, постає передусім у вигляді різноманітних символічних порядків та інформаційних кластерів. Як ті, так і ті набувають переконливості „існування” завдяки їх візуалізації та інструменталізації через розмаїті гаджети, спільним знаменником яких в людських інтеракціях став екран дисплею. Все більш зростаюча частка людського існування та взаємодії людини зі світом (в тому числі з ближніми та собою самою) відбувається через контакт з екраном електронного пристрою. Смартфон став головним помічником, знаряддям, супутником, повіреним сучасної людини (але ж смартфон лише один з розмаїтих електронних приладів!). Відповідно дотик, що активує ту чи ту опцію на приладі, став домінуючою дією особи – універсальним актом здійснення її праці, комунікації, престижу, побуту, дозвілля.

Відтак дійсність, що стала редукована до гри значень і використання знаків, деградує в своїх засновках.

По-перше, вона дематеріалізується. Місце взаємодії з речами та істотами, взагалі з тілесним світом, заступає взаємодія зі знаками та симуляціями чуттєвої дійсності (у вигляді тих самих електронних візуалізацій геть усього – від людських осіб та живих істот до явищ природи,

речей, справ, витворів мистецтва тощо). Звісно, гори та моря натурально нікуди не поділися, але вони втратили значущість того, в чому і через що існує людина. Яскравим прикладом цього може бути інстаграм чи інші соціальні мережі, де зустріч з явищами природи, культури чи історії редукується до селфі. Образно кажучи, велетенська гора перестає існувати у сприйнятті людини, яка зосереджена на виразності свого селфі на фоні цієї гори. Навіть доволі екзотичні подорожі здійснюються не для того, щоб унікальні природні та історичні місця побачити, відчути, пережити, осмислити, а задля електронних трофеїв, що просто підтверджують факт присутності особи у престижному та уславленому місці. Відповідно й таке місце втрачає свій правдивий сенс, перетворюючись на штучну маніфестацію престижу, особистої пиhi та змагання за увагу („лайки”) у віртуальному просторі. Характеризуючи процес перетворення реальності на гру значень та емуляцію видимостей, Ж. Бодріяр писав: „Вже не йдеться ні про імітацію, ні про повторення, ані навіть про пародію. Мова йде про субституцію, заміну реального знаками реального, тобто про операцію з попередження будь-якого реального процесу за допомогою його оперативної копії, метастабільного сигнального механізму, програмованого й бездоганного, що презентує всі знаки реального й поминає всі його несподівані повороти. Більше ніколи реальне не матиме нагоди виявити себе” [36, с.7].

Пліч-о-пліч з дематеріалізацією оречевленого, предметного світу, крокує, по-друге, занепад і деградація чуттєвого досвіду людини. Дійсність – це самі речі та істоти, а не їх інформаційні двійники, візуалізовані на екранах електронних приладів. Між тим, обсяг контактів з „речовістю світу” в складі досвіду сучасної людини все відчутніше поступається досвіду контактів з інфосферою. Це при тому, що й сам чуттєвий досвід людини в умовах урбаністичної цивілізації є вельми монотонним, уніфікованим та змістовно виродженим. Але навіть його стає все менше. Загалом цей тренд можна схарактеризувати як втрату людиною свого тіла та чуттєвості. Відомо, що чуттєвість у своєму змісті та якостях визначається спектром подразників, з якими має справу та на які реагує. Чуттєвість зрештою, це арсенал реакцій на розмаїті

подразники – цю здатність реагування визначають як чутливість. Втра- та дійсності має одним з головних виявів зuboжіння чутливості та, від- повідно, чуттєвості. Паралельно з цим, цілком закономірно, зростає вал невротичних розладів. Адже в умовах сенсорного голоду, позбав- лена природного наповнення, замкнена в гетто штучних віртуальних подразників (зрештою сегрегована) чуттєвість реагує глибокими де- струкціями, стає постійно розладною і хворою.

По-третє, відбувається виродження живого – контакту з живи- ми істотами та здатність їх сприймати, мати емпатію. Жива природа все радикальніше перестає бути середовищем присутності людини, простором її життя, переживання та дії. Тваринний та рослинний світ знов-таки перетворюється на картинки та відео. Поруч зі зростаючи- ми ефектами відео-спостереження за живими істотами (які дивовижно наближають до людини найприхованіші прояви їх життя), пересічна особа інколи не має й крихти реальної дотичності до живого (жодного разу в житті не торкнулася бодай корови, коня чи живої риби, не ви- копала з землі хробака, не зірвала з дерева яблука; про посіяти, орати, полоти, годувати тощо взагалі не йдеться).

По-четверте, і це для нашої теми найголовніше – простір люд- ського існування втрачає риси сталого, передбачуваного, структурова- ного і визначеного у своїх диспозиціях смислового порядку. Існування перетворюється на низку малопов'язаних ситуацій, в яких особа мігрує від однієї до іншої, кожен раз опиняючись в констеляції відмінних пра- вил гри, оцінок, запитів. Дійсність скасовується як *нищення безперерв- ності досвіду*, в тому числі (й передусім) соціального досвіду присутно- сті і вправності. В структурно організованому соціальному просторі, який тут ототожнюється з дійсністю, існувала тягість людського пе- ребування і досвіду, відчутна спадковість соціальних ролей, які грала особа, накопичення навичок і вправності соціальної поведінки, що від- повідали запитам і вимогам соціальної системи.

Тепер ця континуальність соціальної історії особи розпалась на дискретні ситуації, кожна з яких доволі автономна щодо іншої навіть в межах одного суспільства. Але сучасна людина все менше залишаєть-



ся мешканцем одного суспільства – вона набуває номадичної сутності постійного мігранта по різних країнах, відмінних соціальних осередках, просторово та культурно віддалених одне від одного місць перебування. Цей процес до певної міри стримує наразі хіба антропологічна інертність, коло особистих прив'язаностей, фобій, вагань та стереотипів. Чим вищий рівень особистої впевненості (за інших рівних умов), тим повніше сучасна особа стає номадом – рухливим мешканцем глобального світу, не прив'язаним істотно до жодного конкретного суспільства чи соціальної диспозиції. Відтак в тезі „світу без дійсності” дійсність розуміється переважно у двох сенсах – як смисловий порядок, який складає основу людського існування і в якому все існуюче знаходить своє особливе місце; а також як обсяг і склад (загалом сталість) людського досвіду буття – того, з чим людина має справу, з чим взаємодіє, що переживає та через які події проходить.

**Розмиті спільноти.** Що ж відбувається зі спільнотами у цьому „світі без дійсності”, і передусім з головною людською спільнотою – суспільством?

Можна стверджувати, що загальним наслідком успішного втілення всесвітньо-історичного проекту модерну став безпрецедентний, принципово новий формат людського існування – *всепланетне людство*. Людина історично існувала у різноманітних форматах: від первісних малих спільнот (20-30 осіб) до родів, племен, общини, народу, держави, полісу, особистості, цивілізації тощо. Ефектом породженої модерном всесвітньої історії стало всепланетне людство – на позір нова, безпрецедентна спільнота людей. Те, що всепланетне людство є безпрецедентною історичною величиною і цілковито новим форматом людського буття, годі заперечувати. Однак наскільки про нього може йтися як про спільноту – це якраз відкрите теоретичне питання.

В своїй основі всепланетне людство – не стільки стан сучасної людини, не певна окреслена глобальна спільнота, а передусім *виклик людській спроможності бути*, існувати. Бо ефект всепланетного людства створює гостру суперечність між неспростовними відмінностями, які поділяють учасників глобального людства з одного боку, і необхідні-

стю цим відмінностям існувати разом – з іншого. Не будучи спільною, всепланетне людство все ж має спромогтися бути певною спільністю взаємодій та взаємовідносин, а не середовищем непримиренних конфліктів. Адже ескалація конфліктів здатна зрештою лише знищити людство чи призвести до колапсу його життєдіяльності. Розв'язати цю суперечність неможливо шляхом нового позитивного універсального проекту (принагідно зазначимо, що позитивним є той смисловий порядок, який ґрунтується на приписах, нормах, цінностях, що їх поділяють учасники комунікації чи інтеракції).

Наразі нашим питанням є не стільки те, чи може бути досягнута історично певна єдність людства, як промислення умов можливості існувати разом – але без єдності.

Відтак якщо неможливий універсалізм позитивного ґатунку, то забезпечити режим існування „разом, але не єдині” можливо на основі універсальних утримань, на кшталт скептичного чи стоїчного епохе. Подібну логіку демонструє, зокрема, один з чільних представників сучасної етики дискурсу Д. Бюлер, коли міркує про розробку сучасних політико-моральних стратегій. В їх основі він вбачає „можливість піддівати ревізії політичні орієнтації діяльності, якими б ідеальними вони не здавались, які внаслідок їх досягнення наближали б до суспільних станів засобами, загрозливими і руйнівними для невіддільних біологічних, соціальних та культурних основ життя” [42, с.97-98]. Тут визначення дії пролягає не через те, чого нею варто прагнути, а через її утримання від *засобів* (зважає, не цілей чи цінностей!), які руйнують та нищать життя. Але такі утримання не можуть постати у суто інструментальному режимі. Вони вимагають глибинної зміни у характері існування сучасної цивілізації. Так, одними з цих утримань має стати *відмова* від ключових модерних цивілізаційних надбань як безальтернативних засад людського існування. Тобто, іншими словами, скасування всевладності всесвітньо-історичного проекту модерну є одним з чільних утримань, що уможливають подальше існування всепланетного людства з його принципом „разом, але не єдині”.

Відсутність чітко визначених та інституційно закріплених засад консолідації, з усім відповідним соціальним інструментарієм – від впливових ідеологем до етико-правової нормативності – що підтримує та відтворює єдність суспільства (забезпечуючи його існування як цілісної соціальної системи стосунків), позначимо як „розмитість” суспільства чи спільноти взагалі. Характерна для глобального світу розмитість спільнот є не суто новітнім явищем, а фіналом тривалої історії послаблення засад їх згуртованості протягом щонайменше двох століть – від переможних буржуазних революцій кінця XVIII-XIX століть. Ознаменоване ними скасування станового суспільства і висунення на авансцену суспільного життя самоврядного індивіда (у двох його головних соціальних іпостасях – громадянина та вільного підприємця) підірвало сам принцип „спільнотності” в організації суспільства.

Модерна нація, яка постала у вигляді утвореного волею індивідів (громадян) об'єднання, надала перевагу новому принципу утворення спільнот – асоціації самоврядних осіб, які власною волею створюють спільність. Соціальний корелят нації – модерне громадянське суспільство – все побудовано на основі різноманітних добровільних асоціацій. І навіть там, де спільноти є цілком інституційованими величинами (як от місцеві громади), властивий їх діяльності принцип самоврядності забезпечує примат особи. Формально не будучи асоціаціями, такі спільноти у своєму урядуванні та внутрішній організації відтворюють властиві асоціаціям риси.

Певну метаморфозу в цей тренд начебто внесло суспільство мас, що повною мірою заявило про своє домінування у XX столітті. Особливо наочно у тоталітарних режимах та локально – у масових індустріальних підприємствах, соціальна значущість спільнот знов вийшла на авансцену. Однак так виглядає лише на перший погляд. Спільноти тоталітарного соціуму утворювали передусім маси, які не несуть в собі жодного змістовного чинника внутрішньої консолідації. Навпаки, утворення мас передбачало соціальну анігіляцію соціальних спільнот на користь знеособленої абстрактної колективності. Ми бачимо, як в становленні тоталітарних режимів цілеспрямоване нищення устале-

них спільнот стало пріоритетом утвердження цих режимів, основою їх влади.

Тоталітаризм – зятятий ворог будь-яких автономій: особистісних, культурних, соціальних, інтелектуальних, етичних тощо. Всі вони скасовуються на користь всеохопної тотальності – суспільного Цілого, щодо якого навіть характеристика „суспільного” є неточною. Тотальність, яку має на увазі тоталітарний лад – це величина всесвітньо-історична й навіть метафізична. Як умоглядна „арійська раса”, так і цілком міфологізований „пролетаріат” є передусім ідеологічними конструктами, а не реальними етнографічними чи класово-виробничими визначеннями. Тому спільнотам тоталітарного соціуму, які є не більш як сепараціями знеособлених мас відповідно до потреб і задач тоталітарного руху, властивий такий само абстрактний принцип колективізму. Називаємо його абстрактним принципом консолідації, оскільки він не містить жодним змістових засад єдності спільноти і не спонукає до вироблення їх. Максіма колективізму – це беззастережний пріоритет всезагального (спільного) над індивідом. Його єдиними правдивим змістом є імператив самозречення індивідуальної волі на користь надособистісної (всезагальної) вимоги та припису. Утворені на цій основі колективи тоталітарних соціумів є квазі-спільнотами, бо не забезпечують головного призначення спільнот – певної діяльній, цінній, етичній тощо автономії (взагалі вирізненості й визнаності у своїй особливості) у складі життя всього суспільства.

Тим не менш, провідними учасниками життя суспільств індустріальної доби залишаються великі угруповання – структуровані політичні партії, профспілки, великі промислові підприємства та корпорації тощо. Це все ще суспільство структур та ієрархій. Відповідно головним способом самовизначення (чи радше індивідуації) особи в епоху мас, якій відповідає історичний період домінування індустріального суспільства, стала ідентичність. Чільним сенсом ідентичності є визначення особи через *приналежність* до певної спільноти – байдуже, національної, професійної, вікової чи гендерної, культурної тощо. Гарячі дискусії, які й дотепер точаться у тематичному полі ідентичностей,

здебільшого проходять повз історичне місце та ефект цього формату людського існування та самоозначування. Пристрасне прагнення ідентичності не помічає її, ідентичності, природи як хиткого балансу між знеособленням людини у масі і потребою індивіда у самовизначенні (чи є ця потреба природною в особі й співпадає з сутністю людського як такого, чи є соціокультурним спадком модерної самості, наразі залишимо поза межами розгляду).

## 5.2. Від ідентичності до сингулярності<sup>1</sup>

Цей хиткий баланс руйнується і зрештою стає малозапитуваним (поступово виходячи з соціального обігу) разом з істотно новим режимом людського існування, що утворюється в інформаційну епоху. Витіснення виробництва на маргінес сучасного соціального життя викликає масову міграцію людей в інші сфери життєдіяльності. За мірками класичного образу людини-виробника, переважна більшість сучасних людей займається взагалі „бозна-чим”. Єдина тягла, тривала роль, яка зазвичай була здобутком людини в системі суспільного виробництва, наразі поступається місцем більш-менш розмаїтому репертуару ролей, що їх виконує особа протягом не те що всього життя, а його обмеженого періоду. Відповідно її ідентичність стає непевною, змінною і зрештою малозначущою. Докладно аналізуючи феномен ідентичності, В. Декомб дістається слушного висновку про конститутивне значення для нього продуктивної уяви: „Колективна ідентичність пов’язана саме з певною формою уяви або зображення речей, але тут ідеться про установче уявне (*imaginaire instituant*) радше ніж про нереальне уявне” [74, с.265]. Прикметою сьогодення стає „вимкнення” цієї установчої уяви щодо спільнот.

Особа досить мляво розташовує себе у спільноті і не схильна осягати себе через приналежність до неї. Вона все більше означає себе не через сталий зміст „хто я є” в диспозиціях соціальності, а через *власну*

---

<sup>1</sup> §5.2 написаний у співавторстві з В.В. Шамрай.

*готовність* ту чи ту роль виконати. На місце потужної і пристрасної роботи продуктивної уяви стає хіба що формальне визнання; відповідно спільнота з соціального тіла перетворюється радше на примару. Центром тяжіння стає не соціальне місце, яке ти здобув і яке визначене твоєю професією (здаймо піднесене веберівське „*der Beruf*”), а особиста налаштованість та спроможність реалізувати обраний сценарій життєдіяльності серед доволі розмаїтих можливостей, що їх надає особі не лише локальний простір „власного суспільства”, а весь відкритий глобальний світ. Так виникає активізм нового штибу, ґрунтований на безпрецедентному потенціалі мобільності епохи глобалізації. Місце суспільства як спільноти, через приналежність до якої ти себе визначав, заступає соціальність як відкритий, розмаїтий і сповнений можливостями простір твого самоздійснення.

Не можна сказати, що ідентичність взагалі скасовується та йде в минуле. Радше вона перетворюється на щось зовнішнє і підпорядковане в смислового горизонті самовизначення та життєдіяльності особи. Це стосується не просто людської особи як особи – в її власній визначеності окремого буття. Екзистенційні виміри ситуації ми взагалі виносимо за дужки і обмежуємося питанням особи як соціального персонажу, тобто актора соціальності. Ідентичність втрачає потугу головного соціального визначника. Це зумовлено прогресуючим зменшенням значущості і ролі сталих спільнот в сучасній соціальності.

Теоретична відмова від ідентичності як способу розуміння людини, й тим паче розуміння її як персонажа соціального життя, начебто взагалі позбавляє нас можливості розрізнити та описати людську присутність в суспільстві. Ким людина є, якщо не має ідентичності? Така радикальна постановка питання, звісно, стосується теоретичної площини концептуалізацій і понять, а не натуральної фактичності людського існування. Ці два плани недоречно і неприпустимо змішувати.

Соціальна реальність завжди гетерогенна. Вона містить в собі, за великим рахунком, розмаїття всіх історично напрацьованих форм людського існування, які не йдуть у суцільне небуття разом з появою нових форм, а лише витісняються з більшості місць своєї присутності і

поступаються повноваженнями домінуючих принципів впорядкування суспільного життя, перетворюючись на локальні практики окремих топосів та ситуацій соціальності. Наприклад, 6-8 тисяч років минуло від часів неолітичної революції, яка надала незаперечну перевагу виробництву над привласненням як головним способом людської життєдіяльності. Але цей незаперечний факт, як і розгляд відтоді суспільного господарювання як відтворювального (так само як і наголос на виробничому характері людської цивілізації взагалі), аж ніяк не заважає й дотепер збирати лісні ягоди чи горіхи у Карпатах (як відчутну статтю якщо не загальнонаціонального, то регіонального експорту) або мати риболовлю за одну з головних потуг сучасної харчової промисловості. Вочевидь, ці живі і важливі практики збиральництва та риболові зовсім не означають „первісності” суспільств, в яких вони нині існують і не підважують їх – сучасних суспільств – виробничої природи. Ще більше колишніх потужних соціальних форм залишаються існувати в тілі нових соціальних організмів у вигляді реліктів чи перетворених форм.

Отже, теоретичне скасування ідентичності як способу визначення людини (передусім як соціального персонажа) начебто залишає нас ні з чим, немов би з порожніми руками. Особа, позбавлена ідентичності, зникає з поля зору соціальної оптики, дорівнює по суті ніщо. Але так справа виглядає лише доти, доки ми виходимо з принципу спільнот і вважаємо, що засновком існування у суспільстві є приналежність до певної з них (точніше, до різних у той чи інший спосіб визначених спільнот – ідентичність ніколи не існує в однині). Однак якщо сама усталена „спільнотність” людського буття підважується? (що дорівнює втратою об’єднаннями людей структурованості) Якщо фундаментальна модальність „бути разом” не тотожна вже ефекту „утворювати спільне ціле”? Які зміни ці метаморфози соціальності спричиняють щодо способу буття індивіда як соціального дієвця?

Відмова від ідентичності означає зникнення не самого індивіда, а його *передбачуваності та визначеності* як соціального персонажа. Він стає певним щось, з якого можуть постати цілком непередбачувані реакції та активності. Ця характеристика цілком відповідає поняттю *син-*

гулярності (походить від латинського „singularis”, що означає „одичний, унікальний, особливий”). У спеціально-науковому контексті дане поняття чи не вперше використав у середині ХХ століття математик Дж. фон Нойман для позначення точки, за якою екстраполяція починає давати безглузді результати, тобто непередбачувана. Цей момент непередбачуваності після певної якісної зміни процесу або системи є чи не головним у застосуваннях поняття сингулярності в різних науках. В астрофізиці поняття сингулярності використовується у теорії чорної діри та деяких теоріях походження всесвіту, позначаючи фізично парадоксальну (зрештою, неможливу за фізичними законами) точку з нескінченно великою масою і температурою та нульовим об’ємом (образно кажучи таке собі „все, яке є ніде”).

В гуманітарно-антропологічному сенсі сингулярність покликана зафіксувати такий стан людського існування, коли активність та загальножиттєдіяльність людини переходить у режим входу-виходу в різні системи контактів. Це характерна ситуація життя у мережному суспільстві, коли основною соціальною якістю особи стає користування мережею, у вигляді якої починають існувати суспільні стосунки взагалі. У світі мереж особистостей начебто немає, вочевидненою реальністю є лише різноманітні мережі. Однак самі мережі постають, розвиваються чи, навпаки, згортаються лише шляхом індивідуальних залучень їх учасників. Ці залучення є цілком самочинними і принципово непередбачуваними; особа суто індивідуально активує себе як учасника мережі і так само неконтрольовано ззовні припиняє свою участь у ній. Єдина реальність – мережа – фактично тримається тим, чого начебто не існує: порожньою точкою входу, яку може перетворити на конкретну ланку мережі лише сам індивід. Таким є людське буття в режимі сингулярності. Не участь в конкретній мережі, а ніколи не зникаюча, конститутивна для сингулярності *готовність долучитися до мережі* є визначальною. Тому навіть коли сингулярність опиняється „сама”, навіть „наодинці з собою”, мережевість залишається її характерною властивістю і супроводжує її існування. Отже, сингулярність – це спосіб соціального буття індивіда, що існує осібно, в постійному русі залучень до обраних ним



ситуації присутності, через які (залучення) він здійснює свій життєвий процес та оприявнює свою дійсність.

Відтак якщо ідентичність була головною характеристикою індивіда (соціального актора) у світі спільнот, то сингулярність стає його визначальною характеристикою у світ мереж. Сингулярність і мережа є взаємодоповнювальні величини. Як мережа приходить на зміну структурованим спільнотам, так сингулярність посідає місце ідентичностей. Це означає глибоко відмінні режими існування індивіда в тому та тому форматі: ідентичність передбачає режим *приналежності до спільноти*, через зміст та якості якої він набуває власної визначеності, сингулярність передбачає режим *залучень до мереж*.

**Об'єднання сингулярностей у мережах: феномен рою.** Вищеприслана ситуація, характерна для глобального світу, відтворюється й на рівні окремого суспільства: суспільство перестає бути системою життя спільноти, воно втрачає якості єдиного смислового та інтерактивного порядку (структури відносин та взаємодій), засади єдності суспільства (ціннісні, культурні) піддаються та делегітимуються. Йдеться не про те, чи продовжують натурально існувати спільноти. Звісно, нині відкидати їх „фактичність” доволі безглуздо. Мова про інше. Чи варто продовжувати мислити людський світ у вигляді сукупності різноманітних спільнот, що зрештою складають всепланетне людство, чи доречніше застосувати інший теоретичний інструментарій і вдатися до інакших пояснювальних засобів? Які, передусім, зважають на глибинні трансформації та метаморфози людського існування в сучасному інформаційному середовищі та глобальній дійсності.

Цей теоретичний вибір заявляє себе не лише в контексті мислення про глобальний світ, а й загалом в сучасних інтерпретаціях суспільства як такого. Підважування соціального (а разом з ним й „мислення у форматі спільнот”) відбувається в сучасній соціально-філософській думці в різний спосіб і на відмінних теоретичних засновках. Так, Бодрієру йдеться про „кінець соціального” у зв'язку з феноменом мас [37, с.90-92]. Бруно Латур робить наголос на методологічному чинникові, протиставляючи новітню соціологію асоціацій класичній соціології

соціального [112]. Спектр таких версій доволі широкий, і принагідно важливо не те, які саме концептуалізації його складають та евристичні переваги тієї чи іншої версії, а сам доволі відчутний теоретичний тренд на підважування соціального в сучасних умовах.

Спільність та загалом соціальність стали на сьогодні радше більш-менш триваючими та потужними *ефектами*, аніж сталими соціальними тілами та структурами, як вони узвичаєно сприймалися протягом століть й навіть тисячоліть соціально-філософської думки. Ця глибока відмінність від попередньої історії не має надто дивувати – хоча контраст з величезним масивом соціального досвіду людства викликає природну недовіру: а чи не є подібні радикальні твердження надуманими? Специфіка поточної сучасності обумовлена тим, що ніколи раніше людська життєдіяльність не була так мало поглинута справою виробництва власних умов, ніколи не існувало такої потуги інформаційного середовища та віртуальних реальностей (і головне, ніколи вони не були настільки самодіяльними).

Спільноти ще не можна вважати зниклими. Але відбувається їх активне переродження в собі, своєрідна трансмутація в об'єднання, конгеніальні мережам як типам стосунків та інтеракцій – в „рої”. Колись Ортега-і-Гасет позначив завершення епохи людської автономії подією „повстання мас”. Кінець епохи мас відбувається не у вигляді революції чи повстання. Мережа, з її запитом мобільності, стала руйнівником маси, але руйнівником тихим і непримітним. Як це і личить тому, що не має субстантивованого буття.

Під дією мережі маси швидко розпадаються на сингулярності. Які, стаючи все більш численними, створюють природну для них форму об'єднань у вигляді роїв. В понятті „рою” ми отримуємо відповідь на питання, чи утворює мережа спільноту. І якщо утворює, то в чому полягає відмінність цієї спільноти як від її найближчого соціального попередника – деперсоналізованої маси, так і від іншого типу спільноти, в основі якого лежить системна організація (структура).

Особливістю мас є те, що в них зникає змістовна відмінність окремого і загального. Маса – це одночасно і спільнота, і індивід; в ній спіль-

нота та індивід перебувають у безпосередній тотожності, є одним і тим самим. Те, що зветься „суспільством мас” приходить на зміну класичній диспозиції суспільство–особистість, яка становить основу модерної соціальності. Де починають існувати маси, „суспільство” у власному сенсі слова – як щось відмінне від особистостей – зникає. Його місце посідає рух мас. Сам цей рух, звісно, має бути чимось іншим, ніж простий хаос або чиста спонтанність. Рух має бути змістовним, він повинен забезпечити соціальний ефект мас. Відтак рух сам в собі є певна цілеспрямованість, певна продуктивність і, зрештою, певний порядок. В той же час цей порядок не є чимось іншим від мас; він існує як рух самих мас і спосіб їх існування, тобто невіддільний від маси та іманентний їй. Такого ґатунку рух є *технологією* – імперсональною впорядкованістю продуктивного процесу. Лише здається, що масами розпоряджаються „еліти”. Справжні господарі та розпорядники суспільства мас – це технології. Цілком правий був Гайдеґер, коли стверджував, що маси – це спосіб існування людини, який відповідає стану панування техніки. Еліти самі – заручники технологій.

В соціальному сенсі технології є способами мобілізації мас. Суспільство мас існує в режимі постійних мобілізацій, перерозподілу, спрямувань маси знеособлених індивідів. Коли технологія бере собі необхідну їй кількість маси, розподіляє та використовує її відповідно до своїх потреб, редукуючи людських істот до знеособленого джерела живої енергії технологічної продуктивності – це і є мобілізацією. Поява сингулярностей знаменує кризу мас, їх розклад і деградацію їх ефективності. Знеособлені індивіди – ці недавні частки маси – перетворюються на сингулярності. Це своєрідне відродження окремішності індивіда супроводжується також відродженням їх спільності. Але такою спільнотою тепер є не суспільство, композитивне щодо особистості, а рій.

Рій – нове, не структуроване, але підпорядковане спільним імпульсам об’єднання. Структура спирається на диспозиції. Її задає відмінність елементів, що її складають, а відтак – відмінність зв’язків, що поєднують ці елементи в ціле. На відміну від такої внутрішньої диференційованості структури, рій виглядає гомогенним. Однак, не маючи

усталеної структури, він водночас не позбавлений внутрішньої самоорганізації. Наочним прикладом мережних „роїв” (слово застосовується тут без жодних негативних конотацій, просто як теоретичний термін, що вказує на особливий тип консолідації індивідів) можуть бути інтернет-спільноти соціальних мереж. В них немає сталої диспозиції місць, відчутно виділеної ієрархії, заданого розподілу функцій, сосунків підпорядкованості тощо. Однак і вважати рій суто однорідним (на кшталт серії, яку складають екземпляри, а не особи) немає підстав.

Внутрішніми відмінностями рою є *активності* – те, що можна визначити як інтенсивність та зміст участі (залучення). Структура, наскільки вона передбачає диспозиції місць (елементи), тяжіє до певної формалізації та інституційності. Вона завжди є певною мета-реалістю щодо сукупності своїх конкретних учасників. Натомість, рій є виразом найбільш безпосередньої, так би мовити „чистої”, спільності. В структурі кожен – окрема і окреслена частка цілого. В рої кожен – це одночасно і є ціле.

У даній характеристиці чимало моментів, які нагадують маси, натовп і можуть бути застосовані також до них. Однак істотною відмінністю мас є їх інертність („імплозивність” [37, с.7]), відсутність власної самодіяльності і навіть натяку на автономію індивідів, що їх складають. В масах ціле поглинуло своїх учасників і може діяти лише силою зовнішнього керуючого імпульсу.

Звісно, маси є вмістилищами і носіями величезної енергії дії, однак сама по собі ця енергія знаходиться у потенційному стані. У плані телеології та самочинності маса „сліпа” – вона не має певного смислового горизонту та стратегії. Її треба активізувати, її дію – спричинити, її енергію – вивільнити, дати їй вихід та спрямування. Радикальна відмінність рою від мас – його „завжди-актуальний”, діяльницький стан (на противагу потенційності мас). Він складається з точок активності різної інтенсивності. Ця відмінність якраз і сигналізує про появу нового формату існування людського індивіда – сингулярності. Як і те, що це – формат, який своєрідно успадковує деперсоналізованість мас, і водночас є станом існування „після мас”.

**Динаміка та ефект рою.** Прикладом існування рою можуть бути інтернетівські уподобання, оприявлені у вигляді лайків. Рій – це констеляція сингулярностей навколо певного ефекту (враження, інформаційного приводу, мему). Наявність рою, його чисельність, склад, активність та інші якості стають ознакою і виразом значущості того чи того явища, події, персони. Рій складається не з осіб, а з *сукупності їх реакцій* на конститутивний щодо рою ефект. Ці реакції стають способом залученості сингулярностей до рою. І водночас *ре-акція* виступає на боці сингулярності як її самодіяльна *акція* залучення, як її *про-активність*. Так залученість (чи то дотичність до енергетики мему) утворює загальний спосіб присутності сингулярності в світі.

Існують різноманітні способи активації залучень, привертання уваги та домагань визнання. Однак принциповим моментом залучення є його *самодіяльність*. До залучення можна спонукати, спровокувати, принадити, звабити, але неможливо примусити (хіба що йдеться про маніпулятивний примус, який зрештою відноситься до категорії провакації та зваблення). Сингулярність сама має залучитися в ту чи ту ситуацію, вона сама здійснює дотик, що визначає факт її присутності та причетності. Вона сама здійснює контакт, яким себе позиціонує. Хоча чинники, які її до цього спонукають, можуть бути вкрай розмаїті і цілком сторонні, чужі їй.

Рій також виглядає як єдність і здатен поводити себе як ціле, однак він позбавлений внутрішньої структури. Він збирається і розсіюється, але не відтворюється. Попри те, що рій не має структури, він здатен досягати високого рівня консолідації та цілеспрямованості дії. Ці якості дії досягаються в інший спосіб, ніж у структурі. Структурованість виражає порядок внутрішньої самоорганізації спільноти, розподіл функцій та ролей між учасниками. На противагу цьому солідарність рою ґрунтована на *єдності імпульсу, що рухає усіма*. Залучення в спільну дію спрацьовує як певний автоматизм, майже мимовільно. Важко навіть казати про „учасників” рою у власному сенсі слова. Поняття учасника передбачає хоч якусь автономію, яка виявляється в ефекті його волі та прийняття рішення. Хоч би як не була мінімізована свобода учасника

спільноти, саме його розташування на певному місці структури – в загальній диспозиції дії – робить його до певної міри автономним (як виконавця ось цієї, а не іншої функції в загальній справі організації). На відміну від цього, сингулярності рою залучаються в нього силою резонансу між ними та консолідуючим рій імпульсом. Виглядає так, що вони наче захоплені якоюсь імперсональною і самостійно діючою силою. Поняття навіювання можливо найбільш доречно для означення характеру присутності у рої.

Якщо зважити на цей засновок інтеграції роїв, то сучасне „суспільство”, вірогідно, найбільш адекватно вивчати через сукупність різноманітних імпульсів – перетворених на культурні мему – що ним рухають. Чимале значення в перспективі подібного підходу має своєрідна „вага” нині існуючих соціальних тіл. Це тіла з великою масою (як кількості населення, так і залучених у дію ресурсів та потуг) і разом з тим – завдяки сучасному інформаційному середовищу та високій технологічності життєдіяльності – надзвичайно рухливі, мобільні. Швидкість проходження сигналу в них є безпрецедентно високою. Відповідно коли велика мобільна маса отримує та сприймає певний імпульс, виникає рух з високим ступенем інерційності. Одного разу викликаний, він множить сам себе і протидіяти йому на індивідуальному рівні вкрай важко (якщо взагалі можливо). Внаслідок потужного ефекту інерції – спільноруху – процес захоплює так чи так усіх.

Яскравим прикладом такого сценарію є нинішня пандемія covid-19, яка за масштабами та кількістю економічних втрат починає нагадувати світову війну. В будь-якому випадку, на сьогодні мем „covid-19” (зауважимо: не сам вірус, а витворений з нього культурний мем) став справжнім світовим урядом, впливовішим за „велику сімку” чи „велику двадцятку”. Він керує людством з вправністю диктатора і став впливовим чинником у будь-яких вагомих рішеннях та діях: про що б не йшлося, фактор (а відтак і влада) covid-19 враховується в організації та плануванні кожного соціального заходу чи проекту. Таку видатну, справді диктаторську роль цей мем обійняв не через масштаб людських жертв, що він їх спричинив (інші захворювання, той самий рак чи серцево-су-

динні, забирають незрівнянно більше життів). Звісно, коронавірус є реальною небезпекою і неабияким лихом, це не фейк. Однак лише одне показове порівняння: covid-19 за весь час свого наступу на людство (приблизно за рік) спричинив понад мільйон смертей. Безумовно, це велика цифра і смертність від коронавірусу вірогідно в 3-4 рази вища від грипу. Але щорічно – і то протягом багатьох років – за даними ВОЗ від тютюнопаління у світі помирає 8 мільйонів людей (і ще 1 мільйон померлих від вторинної дії тютюнового диму, так званого „вторинного паління” [<https://takiedela.ru/news/2019/05/30/tabak-ubivaet-8-mln/>])). Як бачимо, цифри більші не просто в рази – на порядок. Але чомусь тютюнопаління нікого не жахає, людство сприймає його цілком спокійно і тютюнові компанії – фактично розповсюджувачі смерті – процвітають (хоча навіть тютюн в сучасних масових сигаретах стає справжнім фейком, а присутні в них штучні суміші ще небезпечніші за тютюн; однак і цей масовий злочин залишається не тільки безкарним, а майже не зауваженим).

Винятковим явищем у житті людства робить covid-19 не його суто медичний ефект, а масштаб та інтенсивність прикутої до нього уваги. Це постійна топ-новина, предмет розмов та страхів, ціла індустрія пов'язаних з ним заходів й просто повсюдність знаків присутності – ті ж люди в масках в усіх публічних місцях. А в інформаційній дійсності хто володіє увагою, той володіє світом. У світі сингулярностей мають великі шанси на успіх прихильності та манії. Якась окрема ідея, слоган, візуальний образ здатні розповсюджуватись зі швидкістю пандемії, захоплюючи широкі маси людей. За старою звичкою ці нові смислові (чи то сугестивні) утворення дешифруються за логікою ідентичностей, яка передбачає відсилку до певної уявної чи реальної спільноти. Між тим прихильники новітніх мемів насправді утворюють не спільноти у власному сенсі слова, а просто *кількості*, які ми позначаємо поняттям рою. Спосіб існування та інтеграції спільноти завжди передбачає певну структуру, тоді як тут діє позбавлена структури мережа. Про інтегрованість в даному випадку можна казати лише в умовний спосіб. Мережа, справді, збирає разом численні окремішності (сингулярності), але

цим зібранням не утворюється стале ціле, яке б заслуговувало на ім'я спільноти. Можна припустити, що тривале існування мережі здатне спродувати й спільноту, але вона стане чимось подібним до осаду у процесі руху, безпосередньою дійсністю якого є інтенсивність залучень сингулярностей в мережу.

Перехід від теоретичної мови спільнот та структур до мови роїв і сингулярностей не є абстрактною зміною термінології. Цей перехід створює нові пояснювальні можливості щодо всього, що нині відбувається у глобальному світі. Наприклад, у світі спільнот Брекзінт має такий вигляд: спільнота на ім'я „англійський народ” проголосувала проти подальшого перебування Великобританії в ЄС. Натомість, в світі сингулярностей подія виглядає так: запущений агресивний мем Брекзінт (який складався з цілого комплексу мемів, як от „зеконотимо 10 млрд. фунтів на медицину”, „зупинимо хвилю мігрантів” тощо) викликав потужний рій прихильників (залучених сингулярностей), який призвів до неочікуваного авторами мему ефекту для країни. Розглядати ситуацію Брекзінт як вибір спільноти (перший варіант інтерпретації) – або як доволі спонтанний умонастрій, спричинений ефективним мемом (другий варіант), ось про що йдеться в суто теоретичному плані. Відтак те, що виглядає як „рішення спільноти” в одній теоретичній площині, є „реакцію на ефективний мем” в іншій. Принципова різниця між тим і тим тлумаченням полягає в тому, що за логікою сингулярностей мем створив зацікавлену спільноту (рій), який швидко розпався, як тільки потуга мему згасла. Але його ефект – політико-правовий наслідок – залишився і визначає долю реальної спільноти, якою на сьогодні ще є „Великобританія”. А можливо вже й не є – це відкрите питання.

Світ переживає не „вибух ідентичностей”, як стверджують деякі дослідники, а зростання кількості агресивних мемів, що рекрутують в величезні рої маси людей. Люди об'єднуються і консолідується, але не у вигляді спільнот з властивими їм структурою, ієрархією та іншими конститутивними елементами (зокрема, параметрами приналежності до спільноти), а у вигляді мереж та роїв. Переконаливість даного твердження зростає, якщо зважити на наріжний чинник сучасної реальності



– її інформаційно-віртуальний характер. Люди ще не стали буквально мешканцями „матриці”, стримувані власною тілесністю. Але якщо казати про місця їхньої присутності, простір здійснення життєдіяльності в усіх її формах – від праці та публічних акцій до розваг й приватних справ – то вже на сьогодні такими переважними місцями та простором стали електронні гаджети та відповідні їм віртуальні реальності.

Цей тренд спричиняє ще одну лінію переродження спільнот, які перетворюються на контактні групи, що тяжіють до переведення свого існування з режиму поцейбічності (off-line) в режим віртуальної потойбічності (on-line). На сьогодні здається, що цей новий режим вже вагомо виразив себе та грає ледь не максимально можливу роль в способі людської життєдіяльності. Але неважко передбачити, що це лише початок (симптоматично, що наразі навіть слово „гаджет” український Word не знає і підкреслює червоним). Переселення в електронний простір відкриває грандіозні можливості симуляції. Якісь там ніки на інтернет-форумах чи в мережах – це ще дитяча забавка в справі заміщення достеменності особи. Цілком можлива заміна актора в електронному спілкуванні на програму, яка буде вести себе цілком переконливо і заміщати людину в її поточних функціях присутності. Сьогодні особу приховує нік, а завтра ти ніколи не будеш певен – чи спілкуєшся наразі з живою людиною, чи маєш справу з алгоритмом. Так відкривається ще один важливий вимір сутнісних трансформацій сучасної соціальності – переродження дискурсів та комунікативних практик.

**Занепад дискурсів та потуга інфовлади.** Суспільство завжди було утворенням не лише інтерактивним, а й комунікативним. Якщо ж зважити на конститутивне значення сенсу для існування суспільства (та й людської дійсності взагалі), комунікації (чи то символічному виміру взаємодії та відносин) треба навіть віддати пріоритет. Щоправда, переважна частина історії цивілізації пройшла в режимі, так би мовити, комунікативно-дискурсивної закритості. Простір публічної комунікації був у різноманітний спосіб регламентований і обмежений – як з боку численних ідеологічних та світоглядних табу, усталених та соціально домінуючих схематик розуміння, так і з боку доступу до можливостей

і засобів публічного мовлення, медіа-комунікації. Публічний дискурс мав на меті не стільки якусь суспільну дискусію, з'ясування суті справи, пошук найбільш продуктивного рішення існуючих проблем, скільки підтвердження та відтворення наявного соціального порядку і його обслуговування. Лише доба модерну радикально змінила цей стан речей.

Основу модерної трансформації заклав рух Просвітництва, який залишив єдину інстанцію дискурсивно-комунікативної значущості – неупереджений розум, раціональну здатність розуміння. Сила судження, яка завжди спиралась на той чи той авторитет, тепер отримала інший засновок – раціональну аргументованість та об'єктивну достовірність позиції. Звісно, ця метаморфоза не постала зненацька, а мала тривалу генеалогію й важливі передумови (назвемо серед них бодай протестантський принцип *sola scriptura* – „тільки Писання”, який залишав кожного віруючого наодинці зі Святим Письмом, передаючи справу його розуміння особистій здатності людини; відтепер не церковний авторитет, а твій власний розум був головною інстанцією тлумачення Біблії). В умовах модерної цивілізації публічний дискурс набуває історично безпрецедентної ролі – бути гарантом свобод і прав людини, відповідності життєдіяльності суспільства (зокрема, дій держави) суспільній угоді та „природним законам”. Свобода слова (яка продовжила та закріпила свободу совісті) стала одним з наріжних каменів модерної соціальності.

Відображенням і втіленням цього стала поява „четвертої влади” у вигляді незалежних мас-медіа, роль яких на початку епохи відігравали переважно газети, а згодом – радіо та телебачення. Мас-медіа виконували три головні соціальні функції: 1) неупередженого і оперативного інформування суспільства щодо поточних подій, 2) відкритого форуму для обговорення суспільно значущих питань, 3) суспільного контролю над діями державних органів системою соціальних впливів. Паралельно відбувалося посилення позицій публічного дискурсу в судочинстві (суд присяжних, з його особливо вагомою роллю у англосаксонському прецедентному праві), науці (яка стала основою головних технологічних новацій, а відтак і запорукою розвитку економіки) і політичній

сфері (режим представницької демократії, з характерним для нього публічним змаганням політичних партій, виборчою системою, впливом громадської думки тощо).

Цю досить розлогу історичну експозицію ми зробили для того, щоб чіткіше унаочнився контраст з нашим часом – сучасністю глобального світу. Нинішній простір людської життєдіяльності радикально змінився, й ледь не головною ознакою цього стало всеохопне інформаційне середовище, в яке занурена сучасна людина і в якому відбуваються всі її дії. Понад те: активність, розмаїтість та кумулятивний ефект інформаційних технологій вже став настільки потужним, що далеко вийшов за межі сенсу „середовища”. Інфосфера перетворилась на впливовий, в деяких вимірах вирішальний життєутворювальний чинник сучасної людини. Вона є постійним візаві всіх людських прагнень, ініціатив та місць присутності. Вона не лише відіграє роль опосередковуваної ланки будь-яких дій, а й все відчутніше стає джерелом людських сенсів, виборів, зрештою життєвих спонук.

Так заявляє себе феномен *інфовлади*. Інфовлада – це влада деперсоналізованого інформаційного простору та інформаційних технологій, тих режимів обігу і використання інформації, які стали визначальним чинником життя людини глобалізованого світу. Вона не належить нікому і є загальним ефектом надпотужного інформаційного середовища та інформаційних технологій, заручником яких стає особа. Її унаочненням є екран електронного приладу (смартфона, ноутбука, планшета тощо), контакт з яким став для людини головним способом взаємодії зі світом. Інфовлада перетворює комунікацію на змагання за увагу і визнання (домінування цікавості) та перманентний перерозподіл значень (місць і рубрик присутності в інформаційному просторі).

Ефект інфовлади полягає і в тому, що автономна інстанція сенсу втрачає свої усталені повноваження. Відбувається процес, який можна назвати ерозією мислення. Це відбивається вже у вихідній онтологічній презумпції. Так чи так, мислення бере до уваги *іншу дійсність* – те, що не є мисленням і відносно чого мислення покладає себе. Натомість, інфосфера тяжіє до автаркічності, позиціонує себе як цілком самодо-

статню реальність. Режим інфовлади означає поглинання будь-якого досвіду його цифровим аналогом. Все інше, що знаходиться за цими межами, знецінюється або взагалі перетворюється на квазі-існуюче. Особливо відчутно це в царині соціального. Донедавна казали: „Ти існуєш настільки, наскільки присутній в телевізорі”. На сьогодні ти як соціальний актор існуєш настільки, наскільки присутній в електронному просторі, інтернеті.

Відповідно мислення все відчутніше перетворюється на гру значень, в якій місце питомих процедур конституювання сенсу – синтезу, висновування, аргументації – посідає своєрідне „зчеплення значень”. Відтепер сенси не утворюють послідовний рух трансформацій та перетворень у відповідності до своїх історій, дисципліни міркувань, концептуальних контекстів та інших змістовних чинників. Звільнене від концептуальної відповідальності мислення перетворюється на гру значеннями, утворюючи з них повсякчас різноманітні мікси. В цьому процесі мислення перероджується на своєрідне міксення.

**Цікаве та режим відповідальності мовця.** Поруч з цією небезпечною метаморфозою осмисленості стоїть зміна критерію значущості. На авансцену вийшов новий володар думок – цікаве. Воно потіснило і майже позбавило прав віковічні інстанції сенсу – істину, прекрасне, добро, справедливість, навіть корисне. Безглуздо вважати, що цікаве здатне прийняти на себе та виконати навантаження цих потужних культурних категорій, які є визначальними критеріями фундаментальних культурних практик. Його позірна всезагальність є всезагальністю симптому – симптому поглинання особи інформаційним середовищем. Американський дослідник М. Епштейн зазначає: „Серед оціночних епітетів, застосованих у наш час до витворів літератури і мистецтва, науки та філософії, „цікавий” – чи не найуживаніший та стійкий... Саме оцінка твору як „цікавого” служить майже ритуальним вступом до усіх його подальших оцінок, у тому числі критичних” [243, с.485]. Цікавість як тотальна, вирішальна підстава реакції показує інфантильність і безпорадність суб'єкта (активність якого ґрунтована на принципі задоволення, а не на принципі реальності).

Переродження мислення на міксення та передання повноважень інстанції значущості від істини/добра/краси до цікавого є чільними симптомами і проявами занепаду дискурсу в умовах глобального світу. Твердження про занепад дискурсів не означає, що масив дискурсивних практик чи їх інтенсивність зменшується. Вони зберігають свою риторичну вправність й понад те: їх риторична потуга зростає, оскільки дискурси сьогодення зорієнтовані на вимір виразності, а не на вимір сенсу. В плані процесуальної форми, вони виглядають цілком переконливо. Якщо вдатися до узвичаєних визначень Лакло і Муфа, то нинішні дискурсивні практики цілком підпадають під них. Цитуємо: „Ми назвемо артикуляцією будь-яку практику встановлення відносин між елементами, за якої в результаті артикуляційної практики змінюється ідентичність елементів. Всю структурну єдність, що виникає в результаті артикуляційної практики, ми назвемо дискурсом” [277, р.105]. В світлі такого формального критерію, нині масив дискурсивних практик кількісно зростає та інтенсифікується, адже до публічного дискурсу долучається все більше голосів (акторів).

Ця картина начебто робить недоречними твердження про занепад дискурсів. Однак так виглядає лише доти, доки ми не вийшли за межі формальних ознак і не врахували зорієнтованість дискурсу на сенс – його роль як стратегії досягнення, творення і примноження сенсу, а не лише способу оперування значеннями. Значущість дискурсу прямо пов’язана з визначальним, пріоритетним місцем, що його посідає осмисленість і смислова продуктивність. Інстанція достовірного, обґрунтованого, когерентного іншим здобуткам людської думки сенсу в утворенні порядку дискурсу відіграє вирішальну роль.

На противагу цьому, нині все відчутніше вправність говорити заступає місце змісту мовлення, його смислового наповнення. В сучасних мовленнєвих та комунікативних практиках орієнтація на сенс все очевидніше поступається орієнтації на враження. Через це мовлення все менше нагадує дискурс, для якого визначальним є смислова впорядкованість, хоч би як характер та особливості останньої надалі не розу-

мілися. Натомість, сучасне мовлення робить пріоритетом риторичну вправність. „Як” сказаного отримує незаперечну перевагу перед „що”.

На цей ефект працюють всі складові і всі учасники (актори) комунікації. Суб'єкт висловлювання заздалегідь налаштований на максимальний ефект сприйняття – того ж таки враження. Відповідно будується саме висловлювання: воно не має бути обтяжене сенсом, містити малознайомі та складні для сприйняття елементи, забирати багато часу тощо. Так само той, хто сприймає мовця не готовий до визнання незручних для себе речей, що потребують напруження й завеликих зусиль. Вся комунікація відбувається в зоні максимального психологічного комфорту, а там, де цей комфорт зазнає втрат (хоч би й з найоб'єктивніших вимог розуміння складної проблеми), там комунікація мінімізується, втрачає визнання і зрештою сходить нанівець.

Місце впорядкованих, внутрішньо організованих (зокрема, системою аргументації та нормативним порядком висловлювань) комунікативних практик – дискурсів – займає, успішно дискурси витісняючи, істотно інша практика мовлення, яку, за відсутності усталеної термінології, можна позначити просто як „балаканину” чи то „гвалт”. Це не суто оцінкове визначення, а вказівка на досить чіткий смисловий критерій: відсутність правдивої відповідальності (соціальної, інтелектуальної, репутаційної) за твоє висловлювання. Саме по собі воно може бути різної якості і, зовсім не виключено, мати високий рівень достовірності чи компетентності. Однак судження поза порядком дискурсу приречене втрапляти в балаканину, ставати часткою гвалту, яку не відрізнити від супутніх – тих, що поруч – часток (висловлювань) цілком сумнівного змісту або відвертих фейків.

Лише порядок дискурсу виступає критерієм, який дозволяє співвіднести та визначити змісти суджень, оцінити коректність їхніх домагань значущості. Поза цим порядком найевристичніше висловлювання не має переваг перед випадковим словесним вивертом, навіть повною нісенітницею – брудне не відрізниш від сяючого. Саме порядок дискурсу дозволяє розпізнати нісенітницю, за його межами маємо пато-

ву ситуацію „слова проти слова”, легітимовану соліпсичним „я так думаю... це ваша точка зору...”.

Зміна режиму відповідальності мовця становить вагомий чинник занепаду дискурсів. Для автентичного твердження незаперечною є відповідність до умов та вимог його „природи”, себто культурного, інтелектуального, змістовного призначення. Звісно, твердження у науковому опусі, медіа-повідомленні новин та художньому творі має свої істотні дисциплінарні відмінності, але комплекс таких вимог існує та діє як закон побудови будь-якого твердження. Інакше репутація мовця руйнується і його „перестають чути”, на його слова не зважають, а часто він позбавлявся й формального права мовити у відповідних спеціалізованих форматах дискурсу.

Зовсім іншу картину маємо сьогодні. Показовою в цьому плані є робота новинних програм – телебачення і ще більше інтернет-медіа. Джерела новини, її достовірність, вимога перевірки тощо мало цікавлять мовця. Самі медіа – засоби комунікації – налаштовані у своїх форматах та якостях на риторичний ефект враження, а не на питомий для класичного дискурсу ефект сенсу. Майже виключним форматом мовлення стало повідомлення. А це один з найменш евристичних форматів комунікації. Всі поспішають повідомити, ніхто не прагне спонукати замислитись. Це не модно і не виграшно. Понад те: часто мовці свідомо продукують фейки, недостовірні новини, покликані не повідомити інформацію, а спричинити певну реакцію у публіки. Таким чином засоби інформації перетворюються на засоби пропаганди (і байдуже що саме пропагується: товари у вигляді реклами чи політичний продукт).

Значною мірою такий стан речей зумовлений режимом відкритого, по суті необмеженого доступу до публічного мовлення, що його створила глобальна інфосфера. Відсутність вибірковості, розумної селекції і обраності мовців спричиняє неконтрольовану стихію будь-яких свавільних тверджень, які часто не мають жодного стосунку до своєї тематики і спричинені цілком сторонніми чинниками (від нудьги та марносластва мовців до корисливих маніпуляцій свідомістю). Якщо врахувати тісний зв'язок між дискурсом і владою в суспільстві

[72, с.90-91], то ефект необмеженого доступу до публічного дискурсу є одним з засновків новітньої інфовлади (адже завдяки йому усталені інстанції впливу та влади втрачають звичну дієвість). Масова спантеличена свідомість (переповнена штампами та стереотипами, які постійно множить та відтворює, і водночас дезорієнтована щодо сучасної дійсності) заповнює інформаційний простір своїми численними абераціями, в яких губиться сенс та різко знижується продуктивність інтелектуального пошуку (так само, як і ужиток його питомих результатів). Може вислів про безумство людства є певним перебільшенням, але нестямність масової свідомості та потужні несприятливі ефекти глобальної інфосфери для правдивих сенсів, продуктивних щодо розвитку людини, цілком очевидні.

### **5.3. Криза символічних порядків та наступ фейків**

Дискурс і комунікація відігравали в модерній цивілізації (та в реалізації модерної „влади розуму”) визначальну роль у зв’язку з конститутивним значенням для модерну нового, а також у зв’язку з основоположними принципами організації модерної дійсності та способу існування людини в ній (підприємництво, ринок, представницька демократія, реалізація прав тощо). Однак глобальне інформаційне середовище, як показав попередній аналіз, глибоко змінює режим комунікації та підважує ефект дискурсу. Ним спричиняється низка потужних ефектів, які радикально змінюють зміст, форми, сам сенс комунікації сьогодення. Водночас стан комунікації відсилає до зміни символічних порядків, що є основою культурної реальності.

Кожна культура створює свою символічну реальність. Цим обумовлена її самотутність і великою мірою – її можливості, зрештою продуктивність існування. Однак розвиток культурних практик здатен спричинити все більше ускладнення символічних порядків та кодів. Внаслідок цього може втрачатися динаміка суспільного поступу, відбуватися закостеніння наявних культурних форм. Зростає кількість символічних опосередкувань людських вчинків та рішень, вони перетворюю-



ються на тягар і перепону діяльності та інноваціям. До яких глибоких потрясінь може призводити перевиробництво символічного, демонструє остання велика світова криза, що розгорнулася у світі з 2007/8 років, тривала не менше п'яти років, а зі своїми відчутними наслідками охопила ледь не 10 років.

**Перевиробництво символічного: знаки проти речей.** Будь-який кризовий стан спонукає до закономірного питання: що ж сталося, яке велике потрясіння? В нашому випадку маємо констатувати, що нічого особливого, зрештою, не трапилось. Ані війни, ані природної катастрофи, ані вторгнення марсіан, ані якийсь інший катаклізм. Не було ніякого великого потрясіння, на яке можна було б вказати як на першопричину лиха, від так сильно потерпало людство. Тим не менш, попри відсутність катаклізмів, весь світ занурився у величезну системну деструкцію.

Понад те, криза 2008 мала ще менше підстав, ніж подібний за масштабами катаклізм 1929 року. Тоді теж все відбулося раптово. Але був зовсім інший контекст світового життя, інші передумови. Все ще тривав післявоєнний період, світ був скалічений і вразливий – згадаймо хоча б гіперінфляцію в Німеччині, масове безробіття, соціальні конфлікти і помітне зубожіння різних верств. Більшість навіть провідних країн були занурені у соціальне сум'яття, світ був вельми хиткий.

Натомість, в наш час світ – ще вчора – дуже впевнений в собі, відлагоджений, з великими транснаціональними структурами, політичними та економічними, з усталеним світовим порядком, раптом наче впав у прірву. Без жодних видимих, тим більш світових, катаклізмів. Нічого не сталося – і отака глибока криза.

Цей парадокс вельми симптоматичний. Вже сама констатація – „нічого не сталося, а тим не менш криза є”, спонукає до очевидного висновку: насправді криза почалася не тоді, коли почалася. Кризовим є *стан соціальності як такої*, сучасної соціальності. Криза, образно кажучи, вкорінена в його клітинах. Ми живемо у кризовому, гостро проблемному за природою світі. Хоч би скільки самовпевнено не казали про сталий розвиток.

Численні розмаїті кризові явища, що світ спостерігав (і переживав) тривалий період (і від якого не оговтався дотепер<sup>1</sup>) є наслідок збою, глибокого дефекту *режимів продукування та існування символічного*. Те, що присутньо склало сенс в світовій кризі – це поразка людей і речей. І цю нищівну поразку їм завдали *знаки*. Кажу „знаки”, *signum*, використовуючи найбільш зручне слово з усталеним значенням, але ситуація потребує іншої термінології. Для сучасної цивілізації характерним є досягнення знаками і символічними кодами цілком самодостатнього існування, автаркції. Денотати практично втрачені, інтенсивно продукуються знаки знаків, ними переповнений світ. Це не випадковість, не наслідок „перевиробництва” символічного, а закономірний щабель розвитку техногенного світу. Прийшов час опікуватися вже не проблемою техніки, а ще більш гострою проблемою *сигніфіки* – способу існування, перенесеного у площину знакової реальності. Відповідно маємо ситуацію соціальності, яка все інтенсивніше *віртуалізується*.

У віртуалізованій соціальності навіть символи в їх звичному сенсі, зокрема тому, до якого спонукає культурна традиція, теж зазнають деструкції. Символи не символізують, не відсилають до сенсів, до речей і істот. Вони існують у режимі самореференції, самопосилань. Сила, яка бере гору, це навіть не знак. Це тяжіння знаків до автаркції, до перетворення їх на самодіяльні сутності.

Генеалогія даної ситуації потребувала б досить розлогих міркувань. Це трапилося не рік, не десять років тому. Тут маємо ефект суспільства мас, і техногенного суспільства, і режимів мас-медіа, а далі – й загалом модерності, тобто темпоральної організації світу під знаком нового і примату сучасності. Отже, може йтися про багато чинників,

---

<sup>1</sup> Глобальними наслідками великої світової кризи, ефект якої вийшов далеко за межі економіки, стали стрімке падіння позицій середнього класу (які залишалися стабільними тривалий історичний період) і дестабілізуюче соціальну систему безпрецедентне накопичення багатства в руках мінімальної кількості осіб. Були побиті історичні рекорди: частка багатств, що припадає на 1% найбагатших перевищила половину всіх статків і стрімко зростає; натомість у 2009 році встановлено історичний рекорд безробіття – 199 млн. осіб.

які загалом складають підвалини сучасної цивілізації, що походить з модерну. Її особливості є підставою для діагнозу наявної ситуації віртуалізації соціального. Наразі маємо лише певний щабель, певний етап розгортання процесів, які почалися щонайменше століття тому, а генетично вкорінені в ще більш давній історії.

Якщо наочно пояснювати проблему віртуалізації соціального та руйнації режимів існування символічного, то фактично вона зводиться до простої речі: все, що натурально є – люди, ресурси, форми діяльності, артефакти культури, природне середовище – втрачає онтологічну вагу. Воно вже не є власне буттям. Натомість примат буття переходить в сферу сигніфікативних процедур, продукування знаків та суто інформаційних кластерів. Вони починають існувати як начебто достеменне буття, як первинна дійсність. Ці процеси вже привертали увагу інтелектуалів, згадаймо хоча б бодріярівську концепцію симулякрів.

Показовою в цьому плані є конкретика останньої світової кризи. Фактично і в 1929 році, і в 2008-му світ наступив на одні і ті самі граблі. Кредитна криза, з якої все стартувало, є конкретним прикладом віртуалізації соціального. Журналістам *Time* вдалося вирахувати людину, з якої почалася криза. Виявляється, що це такий собі американський громадянин, який в 2003 році в м. Стоктон в Каліфорнії придбав будинок за \$250 тис. у кредит. У 2006 році він втратив роботу, об'явив себе банкрутом і не міг платити за будинок. Відразу після цього була відмічена втрата вартості будинків на його вулиці. За ним в тому ж самому іпотечному пулі ще один теж не зміг сплатити кредит, потім ще кілька осіб. З цього почалася розгортатися вся історія. Вона має прикметну ознаку, яка засвідчує діагноз щодо дефектів у режимах існування символічного. Бо неспроможність отримувачів кредитів була фактично запрограмована. До іпотечної кризи призвела практика видачі кредитів для так званих неблагополучних, яку обґрунтували фінансисты Вола-Стріт ще у 2003 році. Це кредити, які не потребували ані кредитної історії, ані якихось застав, ну просто – хочеш бери, купляй і вперед. Так роздувався пузир віртуальної реальності, в даному випадку – кредитної реальності фіктивних (себто реально не забезпечених)

грошей. Так само, як 1929 року відбулося надування пузиря фіктивної вартості акцій. Це стало першопоштовхом, від якого покотилася вся світова економіка.

Показово, що бульбашка величезної соціальної віртуальної реальності лопнула на конкретній людині, на конкретних особах. Те ж саме відбувається як симптом повсюди. Цим оприявнюється справжній засновок реальності, яким є все ж не знаки, а речі і люди. Якщо міркувати про подолання чи протидію кризи, то до місця згадати гусерлівський девіз: „Назад до самих речей”. Перед сучасним світом постає проблема відновлення автономії людини.

Звісно, автономія людини не може бути відновлена у класичних формах і класичними засобами. Яким же чином? Це велике соціальне і культурне завдання, над яким інтелектуали мають працювати. Мають пропонувати суспільству і політичним системам певні сценарії для цього. Але разом з тим маємо бути свідомими того, що нинішня інформаційно-мережна соціальність містить протилежний вектор розвитку. Це оприявнюється і глобальних трансформаціях комунікації, зокрема в кризі традиційних ЗМІ. Передусім, нове глобальне інформаційне середовище знищує роль ЗМІ як культурного посередника комунікації та її привілейованої (чи то спеціалізованої) інстанції. Глобальний електронний простір відкрив пряий доступ до новин та інформації, в зв'язку з чим ЗМІ великою мірою втратили роль інстанцій новин та їх джерела.

Це обумовило економічний занепад ЗМІ, які стали збитковими і відтак втратили потенціал незалежності. Не здатні зберігати автономію медіа комунікації, ЗМІ все відчутніше перероджуються на органи пропаганди та реклами. Але найбільш показовим і загальним виразом трансформації медіа комунікації в глобальному світі став розклад новини як профільного продукту ЗМІ і витіснення її фейком. Своєрідною легітимацією цього перетворення став режим так званої „пост-правди”, на якому варто зупинитись докладніше.

**Режим пост-правди.** Поняття „пост-правда” інспіровано сучасною політичною кон'юнктурою. Прикладом його застосування

можуть служити події Брекзиту та їх осмислення (див., зокрема, статтю К. Вайнер „Як технологія підриває основи правди” у „Гардіан” від 12.06.2016). Оксфордський словник визначив „post-truth” як топ-слово 2016 року. В той же час воно має типову долю всіх сенсацій. Гучно оголошуване і постійно застосоване в момент залучення в широкий обіг (перше його застосування приписують блогеру Девіду Робертсу, який використовував його в 2010 році у своїй колонці для інтернет-видання Grist), воно швидко зникає з поля стійкої суспільної уваги і добре, якщо взагалі залишається на бодай маргінесі інтелектуального дискурсу.

Термін „пост-правда” не зник за останні чотири роки, але інтенсивність його використання як у мовленні медіа, так і в якості пояснювального засобу щодо поточної інформаційно-комунікативної ситуації незрівнянно зменшилася. Це цілком природно. Адже подібні мему постають у контексті певних гучних подій (у даному випадку той самий Брекзит та переможні вибори Д. Трампа) і слугують їх маркерами. Витіснення цих подій з інформаційного поля іншими, тягне за собою і втрату популярності відповідними мемами.

Однак у випадку постправди йдеться про щось вагомніше, ніж доля окремого слова чи поняття. Найбільшу цікавість для соціально-філософського аналізу складає роль постправди як певного симптому, що характеризує як соціально-культурну специфіку глобального світу, так і якість сучасного інформаційно-комунікативного простору. Саме під цим кутом зору і будуть розгортатися подальші міркування. Спроба осмислити поняття „пост-правди” передбачає з’ясування низки питань.

Якою мірою може йтися про нову дійсність (і якого ґатунку – інформаційного, ціннісно-етичного, психологічного тощо), що потребує даного терміну? (просто кажучи, а чи існує *направду* явище, що його позначає пост-правда? про що, власне, треба вести мову?) Як лінгвістично та комунікативно влаштована „пост-правда”, якими є особливості її дії та ефекту як лінгвістичної та комунікативної стратегії? Яким є евристичний та пояснювальний потенціал „пост-правди”? (питання про сенс і можливості його як форми мислення).

Ці три питання задають чотири основні аспекти аналізу проблеми чи то феномену „пост-правди”. Послідовно розглянемо їх.

**Нова дійсність „пост-правди”?** Оксфордський словник визначає „post-truth” наступним чином: „Пост-правда характеризує обставини, за яких об’єктивні факти є менш впливовими у формуванні громадської думки, ніж заклики до емоцій і особистих переконань”. Ця апеляція до емоційного чинника створює перше утруднення у визначенні інноваційності постправди. Адже скільки існують мас-медіа, стільки вони звертаються переважно до емоцій, а не до розсудкової здатності людей. Саме поняття сенсації, як ключової новинної події, наочно це засвідчує. Сенсація покликана передусім *вражати*, а не спонукати до інтелектуальної роботи, до вироблення якогось нового розуміння дійсності.

Наявна нині соціальна та політична дійсність у вимірі поставленого питання не містить нічого такого, що не має потужних аналогів та відповідників в минулому. Поняттям „пост-правда” просто нема чого називати. Воно – продукт недоброякісної і корисливої кон’юнктури публічного мовлення. Цим воно подібне до деяких інших нині популярних засобів мовлення (серед яких чи не найгучніше – „гібридна війна”).

Якщо вважати прикладом „пост-правди” кампанію Брекзїт, то цілком аналогічними є безліч політичних подій близького та далекого минулого. Наведу з досвіду ХХ століття хоча б дві політично-військові постановки (шоу) 1939 року – німецьку у Гляйвіці та радянську у Майнілі. Розгром німецької прикордонної радіостанції есесівцями, переодягненими у польську військову форму, став у першому випадку приводом для нападу гітлерівської Німеччини на Польщу, а обстріл радянською артилерією власної території, в чому звинуватили фінську сторону, був використаний у другому випадку як привід для нападу сталінського СРСР на Фінляндію.

Прикладів вистачає й у більш далекому минулому. Один з красно-мовних – початок другої Англо-голландської війни XVII ст. (обраний тут через свою подібність до явища так званої „гібридної війни”). Саме

в режимі такої „гібридної війни” було здійснене захоплення англійським полковником Ніколсом Нового Амстердаму (перетвореного на Нью-Йорк) та рейд адмірала Холмса вздовж африканського узбережжя у 1664 році [<https://www.youtube.com/watch?v=ph5bW2NBxBU>]. І навіть не на рівні *прецеденту*, а на рівні *принципу* політичної поведінки „пост-правду” оголосив ще батько Олександра Македонського Філіп II: „Дітей обманюють іграшками, а дорослих – клятвами” (які тут є квінтесенціями достовірності). Інший його відомий афористичний вислів: „Там, де не пройде лев, треба підшити лисячу шкуру”.

**„Пост-правда” як лінгвістична та комунікативна стратегія.** Нові комунікативні стратегії (та інноваційні концепти, що їх втілюють), покликані деконструювати старі стереотипи розуміння та опису дійсності, задати нові продуктивні „точки відліку” для розуміння актуальної реальності та збільшити пояснювальні можливості аналітичного мислення. Чим, з огляду на даний критерій, є новітня постправа?

Доводиться констатувати, що поняття „пост-правди” відводить в бік від розуміння дійсності, стає перепоною для її продуктивного аналізу. Радше його можна кваліфікувати як інтелектуальну диверсію, аніж спробу розуміння (зауважу, що поняття „диверсія” тут не має конспірологічного сенсу, а позначає радше спонтанний ефект інтелектуальної неவிбагливості та лінощів розуму). Так само правдиве призначення поняття „гібридна війна” – легалізувати мовлення про війну, яке б не визнавало її війною. Війна начебто є, але водночас її неможливо бачити.

Тут маємо приклад використання певного ярлика, застосування якого створює оманливу ілюзію розуміння явища, що ним позначається. Замість дослідження конкретних механізмів ведення сучасної війни, складного поєднання в ній власне військових, економічних, інформаційних, дипломатичних, репутаційних тощо стратегій, використовується гучне слово з мало проясненим і бідним сенсом. Інтелектуальний результат цього відповідний.

Лінгвістично „пост-правда”, як про це йшлося вище, експлуатує популярний (хоча вже й доволі зношений) мем „пост-”. Воно обійняло топові позиції у медіа в зв’язку з успішними кампаніями *брежні* та *ін-*

формаційних маніпуляцій під час перших виборчих перегонів Д. Трамп та Брекзиту. У брехливості політиків нема нічого нового – політики традиційно чимало брешуть (чи, висловимося ввічливіше, „вводять в оману”). Це є способом їх існування та одним з чинників публічної поведінки. Ажіотаж викликала надзвичайна *успішність* брехні у великих політичних подіях. Однак це не перший і не останній випадок приголомшливої успішності брехні чи ілюзій в історії людства.

Аналіз причин успішності брехні вказує не стільки на зміну режимів істини, скільки на: (а) недоліки права та правозахисних механізмів (а також політичних процедур – як от виборча система США чи порядок плебісциту у Великій Британії); (б) зловживання мас-медіа принципом свободи слова (на ґрунті фактичної монополізації ними публічного мовлення); (в) керованість інформаційного середовища Інтернету; (г) зміну антропологічної основи сучасного – глобального – світу.

Показово, що навіть досить переконливі підстави для констатації кампанії Брекзит як *політичного злочину* та *політичного шахрайства* у загальнонаціональних масштабах, К. Вайнер навіть не обмовилась про притягнення авторів цих дій до правової та кримінальної відповідальності, обмежуючись словечком „пост-права” (яким насправді *знімає* зі злочинців правову відповідальність). Прикметно, що так само вчиняє не лише оглядач, а й політики – супротивники Брекзит (що свідчить, щонайменше, про фіаско правосвідомості у нинішній Великій Британії – яка невдовзі цілком може стати Англією – та доволі мізерний масштаб її „державних мужів”).

Про зміну режиму істини могло б йтися, якби дійсно була втрачена можливість розрізнити достовірне та недостовірне. Натомість, маємо не втрату цієї здатності інспіраторами „пост-правди”, а відвертий вияв політичного цинізму, корисливості та пропагандистської брехні. В царині економіки це було б чітко визначено як брехлива, недоброякісна реклама з відповідними правовими (кримінальними) наслідками. У випадку „пост-правди” маємо не нове явище, а лише демонстрацію



старого правила: „На сучасному ринку перемагає не споживча якість товару, а його „розкрученість” – рекламна та іміджева (як от бренд)”.

І те, що люди діють (в тому числі приймають рішення) здебільшого на основі власних стереотипів та психологічних уподобань (схильностей, емоцій, пристрастей, фобій тощо), а не спираючись на критичну здатність мислення – аж ніяк не є ані новиною, ані новим станом людських реакцій. Чесність, зокрема, ніколи не була надто вигідною стратегією.

За великим рахунком, у понятті „пост-правда” немає навіть лінгвістичної потреби, оскільки вже існує та успішно працює поняття, яке відображає специфіку існування сучасного інформаційного віртуального середовища – це *фейк*.

**Можливості „дискурсу пост-” як форми мислення.** Евристичний і пояснювальний потенціал „пост-правди” прямо пов’язаний з його основою і, так би мовити, матрицею – дискурсом пост-. Тому визначення смислової потуги цього виду дискурсу окреслює й горизонт продуктивності постправди.

Вище вже йшлося (див. §2.1 даної монографії) про те, що з теоретичної точки зору маркер „пост-” є вельми непевним і уразливим. Він доречний лише у локальних, чітко визначених контекстах. Загалом кажучи, визначення „пост-” є (а) логічно порожнім; (б) евристично збуджуючим, але непродуктивним; (в) теоретично безсилим. Воно щонайбільше афікує (подрознює) інтелектуальну чуттєвість, але неспроможне виконати вагому роботу інтелектуального пошуку та розв’язання проблем.

Зупинимось на цих визначеннях.

Мислення в режимі „пост-” є *логічно порожнім* – тому що „пост-” не має власного сенсу. Це лише знак відсутності. Йому властивий недолік всіх негативних визначень, які з певністю вказують лише на те, що заперечують, але безсилі відіслати до чогось конкретного. Наприклад, дізнавшись про щось, що воно „не-собака”, ми абсолютно непевні, що воно: бегемот, стілець чи планета Марс. Відтак негативне визначення

„пост-“ лише логічно підтверджує те, що відкидає, але іншого смислу не повідомляє.

Мовлення в режимі „пост-“ є *евристично збуджуючим, але непродуктивним* – тому що „пост-“, яке є по суті позначкою кінця, оприявнює невротичний характер мовлень про „кінець“. Аналогія цих мовлень з типовими повідомленнями медійних новин дає можливість розглядати їх як вияв (та експансію) новостійної свідомості в царину гуманітарного мислення та інтелектуального пошуку. Парадокс новостійної свідомості полягає в тому, що новини зазвичай не повідомляють нове, а відтворюють штампи (наперед відоме). Шлях доступу до нового є вельми підступним: його (нове) неможливо *повідомити*, а можна лише *відкрити*. Принагідно треба зазначити неготовність пересічної свідомості до відкриттів. Відтак оприявнюється роль дискурсу пост- – переведення мислення з формату „пошуку істини“ („дослідження“) у формат інтелектуального шоу, міксу (міксення, яке заступає місце мислення).

Нарешті, мислення в режимі „пост-“ є *теоретично безсилим* – тому що кожен концепт настільки виправданий, наскільки потужним пояснювальним засобом він стає. Дискурс пост- не задає змістовно новий смисловий горизонт і не спроможний стати основою нових пояснювальних стратегій. Щонайбільше – і це якщо йому вірити – він констатує неспроможність існуючих пояснювальних засобів, згортає наявний смисловий горизонт. Чим активніше він перекреслює всі попередні теоретичні засади, тим очевидніше стає його нездатність запропонувати дієву теоретичну альтернативу. Можна розглядати його як спонуку і стимул для пошуку нових пояснювальних засобів, але з диспозиції самого „пост-“ ясно, що сам він не може служити таким засобом.

Разом з тим, будучи малоефективним як спосіб мислення, пост-модерний дискурс є вкрай важливим як симптом „нашого часу“ і має бути глибоко проаналізований у цій якості. Такий аналіз дозволить підійти до плідного (евристично вагомого) розуміння актуальної сучасності (глобального світу). Показово, що префікс „пост-“ є омонімом інтернетівських „постів“. Пост – це повідомлення, в якому від почат-

ку усунуено критерій розрізнення істини і хиби. Замість якого працює ефект цікавості. Замість мислення і пошуку істини відбувається гра видовища. Місце розуміння впевнено заступає враження. В цих умовах саме по собі відтворення ситуації саме розуміння вже є чималим культурним досягненням. Ми переживаємо стан своєрідного нового варварства, коли високим культурним здобутком вважалась елементарна грамотність. Специфіка нинішньої ситуації в тому, що нове варварство справляє своє свято серед найбільш розвиненого інформаційного середовища в історії людства і в умовах дії безпрецедентно потужних інформаційних технологій.

Вказані вразливі риси дискурсу пост- не означають, що він має бути відкинтий як просте непорозуміння. Яким би логічно порожнім він не був, які б фальшиві теоретичні ерзаці не створював, він є вкрай важливим – повторимо це – як *симптом*. Симптом сучасного мислення, стану культури та сфери нормативності, загалом нинішньої ситуації людського буття та світу. Коротко кажучи: практикування дискурсу пост- з метою отримання нових теоретичних результатів (розв'язання існуючих проблем) є безперспективним; його застосування задля досягнення соціальної успішності (в тому числі на інтелектуальному ринку) є вигідної і зручною стратегією (хоч і дещо застарілою, яка приносить все менше дивідендів); аналіз дискурсу пост- як симптому сьогодення є продуктивною стратегією розуміння нашого часу, яка здатна виявити його змістові характеристики.

Сказане дозволяє зробити висновок, що „пост-правда” не є новим самостійним феноменом, а лише симптомом кризи правопорядку і правосвідомості, суспільної моралі та демократичного урядування, деградації політичної відповідальності та стандартів публічної поведінки. І, звісно, використання (і зловживання) з боку політичних технологій можливостями сучасного інформаційного середовища. І це все властиво не якійсь периферії сучасного світу, авторитарним режимам або транзитивним суспільствам. Йдеться про розвинені країни зі сталою демократичною традицією, що надає ситуації особливої гостроти.

Наразі відбувається ерозія новинної свідомості (а разом з нею – дезавування сучасності); на противагу їй наступає *панування фейків* електронного простору (які звідти – фейк як принцип – здійснюють експансію в усі сфери людського життя, які вибудовуються за їх логікою). Новинна свідомість має потужну інерцію, її дія все ще охоплює потужний сегмент людського існування. Але, за великим рахунком, це залишковий соціокультурний ефект. Симптомом і способом легітимації панування фейків є режим так званої „пост-правди”. Він засвідчує переродження медіа комунікації в глобальному світі та їх відчуження від людини за позірною прямого доступу всіх до відкритого простору глобальної комунікації.

В підсумку можна констатувати, що глобальний світ містить глибоку кризу людської здатності до продуктивного спільного життя, уособлюваного суспільством. Не менш важливі ще дві характеристики. По-перше, занепад дискурсів позбавляє сьогодення продуктивного режиму мовлення, яке б дозволяло знаходити оптимальні рішення існуючих проблем та шляхи подолання криз. По-друге, розвиток сучасних інформаційних технологій веде до перетворення глобального інформаційного середовища на головного гравця сучасності у вигляді інфовлади – нової універсальної світової потуги, яка виступає знеособленою, але цілком самодіяльною силою. Її надзвичайний ефект для історичної долі людства стає все наочнішим.

### **6.1. Транзитивне суспільство та кланово-корпоративна система<sup>1</sup>**

Розгляд способу організації та потестарних ефектів соціальності в умовах глобалізації вочевидь залишиться змістовно не завершеним без звернення до вітчизняної ситуації – колізій існування та самовизначення сучасного українського суспільства. Адже це є найближча для нас дійсність, оминуті увагою яку буде відчутною змістовною втратою.

Нині наявний світ людського існування (що зазвичай іменується глобальним) не є усталеною величиною ані структурно, ані за своїм сенсом. Це – новий, новонароджений світ, який лише пізнає та опановує себе. В якому всі усталені (і донедавна незаперечні) конфігурації буття явним чи прихованим чином піддаються. Вони або втрачають свою потугу і поступово (а інколи й стрімко) поринають у небуття, або суттєво (інколи до невідомості) трансформуються у відповідності до нових умов. Врахування цієї обставини – фактично кризи всіх соціальних усталеностей і існування в режимі пошуку нових форм життєдіяльності – має принципове значення для аналізу самовизначення українського суспільства та його перспектив у глобальному світі. Таке самовизначення не можна продуктивно здійснити за логікою простого „вписування в систему”, оскільки на сьогодні такої системи певностей по суті не існує. Всі наявні складові, норми та інституції світового порядку не є величинами, чия перспектива існування забезпечена. Радше

---

<sup>1</sup> §6.1 написаний у співавторстві з В.В. Шамрай

вони є констеляціями наявного, ніж певними себе перспективами. Тому приймати їх як такі незаперечні усталеності, не враховуючи їх латентної кризовості та змін, означає прирікати себе на непереборно програшну позицію вічно наздогоняючого. Лише суспільство та особистість, яке сприймає наявні форми життєдіяльності у вигляді певних потенцій – шансів для власних продуктивних проєкцій у принципово не визначеному майбутньому – можуть сподіватися на успіх.

Основоположною ознакою соціального поступу українського суспільства є складний комплекс гетерогенних завдань, які перед ним постають. З одного боку, це всі ті задачі і виклики, які виникають перед кожним сучасним соціумом в умовах глобалізації та новітнього інформаційного середовища (інфовлади). З іншого боку, українське суспільство ще далеко не вирішило низку класичних задач модернізації – щодо нього здійснення соціально-політичного проєкту модерну залишається дотепер актуальним. З цього випливає, що навіть класичні соціальні задачі мають бути переосмислені в душі новітніх реалій інформаційно-мережної епохи. Застосуємо цей принцип.

Однією з домінант соціально-філософських рефлексій щодо української дійсності є тема громадянського суспільства. Саме його стан та розвиненість сприймається як маркер позитивних соціальних трансформаций, що дозволяють казати про поступ країни в сенсі європейської цивілізованості. Звернення до теми громадянського суспільства в контексті пострадянського суспільного досвіду має особливий теоретичний та соціальний присмак. Радянський – себто комуністичний за соціально-політичними засадами – соціум вибудовував себе як свідоме й послідовне відкидання моделі громадянського суспільства, яку він спростовував в усіх ключових принципах та складових. Крах комуністичного проєкту створює постійне і неусувне тло для всіх розвідок навколо даної теми. Густа тінь великої історичної поразки не може не накладати відбиток навіть на суто теоретичний дискурс щодо проблеми сучасного громадянського суспільства. Флуктуації ідейної, навіть відверто ідеологічної (чи ще гірше – кон'юнктурно політичної) ангажованості, позбавляють теоретичний аналіз ефективності та е-

ристичності, зводячи його до ролі обслуги політичних інтересів. Без врахування даної аберації теоретичного зору і введення належних методологічних запобігань проти неї будь-який змістовний розгляд проблеми унеможливується.

Сказане стосується не лише філософського дискурсу, а й всіх інтелектуальних контекстів використання поняття громадянського суспільства. На сьогодні воно стало одним з найбільш чітких маркерів світоглядних та соціально-політичних уподобань, що переважтажує його власний зміст безліччю супутніх, часто випадкових та суто емблематичних конотацій. В цій ситуації першочерговим завданням саме філософського дискурсу є епістемологічна елімінація спотворювального впливу ідейно-світоглядних наднавантажень на теоретичний концепт. Наразі філософська думка покликана відновити й в межах можливого забезпечити пізнавальну ефективність та евристичний ресурс використання поняття громадянського суспільства і сполученого з ним комплексу засобів розуміння соціальної реальності. Без цього „очищення” гуманітарної свідомості, мислення приречене залишатися заручником відвертих чи прихованих ідеологічних упереджень.

Визначаючи дану мету перед філософським дискурсом щодо громадянського суспільства в пострадянських контекстах, маємо бути свідомі численних перепон на шляху її досягнення. Надмірні й теоретично невиправдані навантаження на концепт громадянського суспільства в пострадянських контекстах мають чи не найнаочніший вияв у різногосиці значень (зазвичай не експлікованих), в яких даний концепт застосовується в різних текстах. Вживаючи одне й те саме слово, говорять про зовсім різне й навіть протилежне. Годі сподіватися, що філософський розум має права теоретичного законодавця, здатного підвести єдиний смисловий знаменник під цю різногосицю – спровоковану, як зазначалося, передусім не суто інтелектуальними причинами. Разом з тим, теоретичний вихід шукати необхідно, бо відтворення існуючої ситуації позбавляє сенсу будь-який теоретичний діалог.

В цьому контексті пропозиція полягає у мінімізації прямих застосувань терміну громадянського суспільства у філософському аналізі, й

натомість – у проясненні, розвиткові та змістовному наповненні понять, що конкретизують та репрезентують проблематику громадянського суспільства. Дана орієнтація повертає концепту громадянського суспільства природну для нього роль теоретичного *горизонту* осмислення соціальної дійсності, а не її прямого „визначення”. В цьому сенсі титул громадянського суспільства вказує на тип соціальної динаміки та засади самоорганізації соціуму, сутнісно пов’язані з модерною цивілізацією. Такий підхід, з одного боку, усуває нав’язливе і зрештою порожнє (через свавільно світоглядне означування терміну) використання поняття, з іншого – піднімає його до рівня філософсько-історичної ідеї. В останньому сенсі громадянське суспільство стає невіддільною характеристикою соціального проекту модерну як такого.

Одним з чільних теоретичних засобів, покликаних зазначеним вище чином конкретизувати й репрезентувати проблематику громадянського суспільства, є поняття *публічності* (публічної сфери, публічного життя). Його розгляд розподілимо на дві частини. В першій торкнемося кількох теоретичних аспектів розуміння публічної сфери суспільства, з метою визначити та уточнити методологічні засади мислення про неї. В другій розглянемо ситуацію пострадянських суспільних констеляцій, передусім на основі українського досвіду.

### **6.1.1. Теоретичний сенс публічності**

Зазвичай питання щодо публічної сфери ставиться крізь призму аналізу її трансформацій, зокрема у пострадянських контекстах. Цим немов би передбачається, що публічна сфера є безумовною даністю, властивою будь-якому суспільству. Такий підхід спонукає зосередитись лише на тому, яким чином і в яких аспектах даний елемент соціальності змінювався під впливом пострадянських соціальних метаморфоз, і чим сама публічна сфера була – яку роль відігравала – в еволюціях пострадянських суспільств. Натомість, правдива проблема пострадянських суспільних трансформацій полягає якраз у *відсутності* публічної сфери як активного і дієвого елементу суспільної самоорганізації як за радянської доби, так і після краху комуністичного режиму.



Спробуємо розібратися в цьому питанні. При цьому будемо використовувати звернення до наочного з тим, щоб наочність спричинила ефект провокації для введення певного теоретичного твердження. Тут спрацьовує методологічний прийом „наведення”, який відіграє ключову роль в побудові сократівського дискурсу.

За визначенням публічна ситуація передбачає зібрання людей. Але чи достатній для її конституювання голий факт людської сукупності? Наприклад, якщо взяти поле битви, то на ньому безліч людей, але ці люди, зведені разом ситуацією запеклої боротьби, навряд чи можуть бути віднесені до публічної сфери. Потрібна, очевидно, певна особлива *якість* людського зібрання, яка перетворює ситуацію на публічну. Люди повинні *стати публікою*, щоб виникла ситуація публічності.

Продовжимо приклад, взявши ту ж військову частину, але не на полі бою, а на параді. І там війська, що проходять маршем, не є публікою. Вони – лише добре вишколене колективне тіло, що виконує накази командирів. Натомість, параду (на відміну від бою) не буде без глядачів – реальних чи віртуальних. Коли військо демонструє перед людським зібранням свою міць – глядачі стають публікою, а ситуація – публічною. Що відрізняє людей публіки від військових учасників параду? На відміну від вояків, вони можуть бути тут або не бути – їх присутність є справою їх вільного вибору. Отже, публіку утворюють добровільні учасники події, які з власної волі долучилися до неї.

**Невіддільність публічного від приватного.** Таким чином, публічна ситуація не тотожна простій колективності. Вона утворює особливий топос соціальності, в який треба потрапити. І єдиним місцем, з якого людина може туди потрапити – це *приватна сфера*. Публічність завжди – реальність переходу. Вона не може бути визначена поза межею, яка відділяє її від приватного. Публічне і приватне не лише протилежності, а й взаємообумовлені сутності, кожна з яких може бути визначена лише відносно іншої. Публічне є своїм-іншим Приватного.

В приватній сфері людина цілковито при собі – без опосередкування іншими чи без вимог до неї, які постають з присутності інших людей. Приватність передбачає безпосередність. Разом з тим, помил-

ково редукувати приватність до інтимності, як це інколи трапляється. Х. Арендт для розведення публічного та приватного апелює до аристотелівського розрізнення домогосподарства (ойкосу) від політики (полісу) [14, с.38-42]. Однак Аристотелем ці сфери розмежовуються передусім за потестарним принципом – як відмінність панування, природного для родини, від політичної влади, що має справу з вільними та рівними істотами [15, с.22-23; Пол. 1255 b 15]. Про інтимність як таку тут нема й мови.

Приватна сфера – не менш вагомий *соціальний факт*, ніж сфера публічна. Вона забезпечує автономію особи. І тому основу її складає – це було вірно для античності, й до сьогодні залишається актуальним – приватна власність, якою володіє особа і яка забезпечує її економічну автономію. Одночасно власність є вкрай важливим соціальним критерієм, за яким визначається громадянин. В античності – це обов'язкове володіння ділянкою полісної землі, в модерній практиці – це відчутна роль майнового цензу в володінні повнотою громадянських та політичних прав.

Приватна сфера, забезпечуючи автономію особи, є запорукою громадськи організованої соціальності. В ній соціально убезпечена належність людини самій собі, що принципово важливо для можливості її публічного життя. Хто хоч десь не належить собі, той не може бути й з усіма. Це дає підстави Ричарду Сенету стверджувати: „Разом публічний та приватний простір створили те, що наразі отримало б назву „універсуму” соціальних відносин” [190, с.27]. Тут одночасно виникає відсилка до поняття суспільного (соціального) не в загально історичному, а специфічно модерному значенні, яке виокремлює, зокрема, Х. Арендт, коли пише: „Поява суспільної сфери, яка не є ані приватною, ані публічною, – це відносно новий феномен, походження якого збігається з початком нової доби і який політично оформився у державі-нації (nation-state)” [14, с.38]. Вона вказує на тенденцію руйнації класичних політичної та приватної сфер в новочасну добу, що нівелюються й поглинаються єдиною суспільною сферою [14, с.52]. Даний момент, який набув особливого впливу в умовах „суспільства мас”, необхідно

враховувати при осмисленні сьогоднішньої соціальності, зокрема посткомуністичного суспільства.

У своєму ґрунтовному дослідженні „Падіння публічної людини” Р. Сенет виділяє чотири конститутивні елементи, які визначають феномен публічного життя. Перший – це публіка, другий – відмінність між публічною та приватною сферами, третій – критерії достовірності, четвертий – засоби самовираження [190, с.60, 77]. Два останні компоненти вказують на природу публічності як символічної реальності.

Публічна сфера далека від натуральності, вона є символічно заданим та символічно структурованим полем інтеракцій. Натурально публіка виглядає як зібрання людей. Але зібрання людей стає публікою, лише опинившись в просторі символічно означеного дійства, яке відкрито для їх участі. Символічний характер публічної сфери, на відміну від натурально даної колективної присутності, важливо підкреслити.

Для унаочнення цієї відмінності порівнюємо матеріальну ситуацію з символічною. Коли люди на вулиці стають свідками вбивства, вони своєю співприсутністю беруть участь в цій події та впливають на її хід. Це – спільна для всіх подія, в якій кожен – від вбивці та жертви до перехожого чи випадково визирнувшого у вікно мешканця будинку – грає свою особливу роль і жоден не віддільний від того, що відбувається. Для кожного – це його особиста життєва подія. Відтак немає *всіх*, а є *кожен*.

Натомість, коли Отелло на сцені душить Дездемону, глядачі у залі утворюють публіку, що реагує на видовище. Вбивство є не вбивством, а виставою. Символічний характер цього дійства підкреслює характерна для XVIII століття театральна практика так званих „моментів”. Публіка очікувала найвиразніші моменти п’єси і вимагала їх повторення по кілька – інколи по 7-8 – разів. Уявіть, як вісім разів поспіль Отелло душить Дездемону. Публіку абсолютно не бентежила штучність ситуації. Вона солідарно реагувала, виявляючи й природу самої себе як символічного єднання людей в ній обраній спільності. В даному випадку – спільності театральних глядачів. Публіку утворюють неявні конвенції.

**Перехід від культурного до соціального сенсу публічності.** Відокремивши феномен публіки від простої сукупності людей, зазначивши взаємообумовленість та невіддільність публічного та приватного, вказавши на символічну природу публічної ситуації, ми її певним чином визначили. Але визначивши її так, отримали хіба що *культурний* сенс публічності.

Натомість, поняття публічної сфери вимагає більшого.

Не врахованим залишився ефект впливу публічності на самоорганізацію і діяльність суспільства в цілому, і передусім – роль публіки й ситуацій публічності у здійсненні влади. Щоб зафіксувати цей ефект, потрібно перейти від загальнокультурного до *соціального* сенсу публічності: від публічних *ситуацій* як топосів, відкритих для символічної участі людей, до *публічної сфери*, як місця підпорядкування державних інституцій та владних відносин впливу публіки – у вигляді обумовленості діяльності держави спільними прагненнями учасників суспільства заради загального блага.

Останнє поняття – „загального блага” – звертає думку передусім до „республіканської” (за класифікацією Ю. Габермаса [53, с.369-370]) моделі демократії. Від неї Габермас відрізняє „ліберальну” та „дорадчу” (деліберативну) моделі, які різняться способами концептуалізації держави в її співвідношенні з суспільством. В ліберальній моделі держава – це запорука мирної та справедливої конкуренції осіб. Вона має суто негативний сенс *утримання від війни*, елімінації насильства. Ліберальна держава прагне виключити панування як таке, адже навіть найбільший успіх та його економічний еквівалент – статок і власність – не приносить зверхності над іншим. Надаючи можливості тобі, він має не віднімати їх у інших. Такий погляд можливий за умови суцільної продуктивності людини; тобто уявлення, що все постає з самої людини, а не є обмеженим ресурсом, яким люди оволодівають. Але оскільки насправді людина не творить з нічого (на що здатен лише Бог-Творець), а завжди лише більш чи менш радикально *пере-творює* наявну дійсність, надаючи їй нових форм, то позиція лібералізму виявляється вразливою.

Надбання одного, внаслідок обмеження ресурсів, завжди певним чином обмежує та чинить тиск на іншого.

На противагу ліберальній моделі, республіканська визнає загальне благо, внаслідок чого держава для неї набуває позитивного сенсу як виразник загального блага та знаряддя реалізації спільних інтересів (вирішення спільних задач). Натомість, деліберативна демократія хоче мінімізувати негативні ефекти як ліберальної, так і республіканської моделей. Забезпечення суспільного балансу вона переносить в процедури дискурсу, які самі покликані все впорядкувати. Це принципово відкриває ситуацію, в якій відтак відсутня напередвизначена справедливість, а існують лише її постійні домагання. Механізм дії деліберативної моделі Габермас визначає наступним чином: „Неформальне формування громадської думки породжує „вплив”; вплив трансформується в „комунікативну владу” завдяки таким засобам, як політичні вибори, а комунікативна влада знову трансформується в „адміністративну владу” завдяки законодавству”. Як і в ліберальній моделі, є повага до межі між „державою” і „суспільством”, але в цьому випадку громадянське суспільство забезпечує соціальну основу незалежних публічних сфер, що залишаються не менш відокремлені від адміністрації, ніж від економічної системи” [53, с.370-371]. Не в останню чергу конституювання моделей демократії пов’язано з відмінними схематиками використання трьох основних різновидів ресурсів – грошей, адміністративної влади і солідарності, – „якими сучасні суспільства задовольняють свою потребу в інтеграції” [53, с.371].

Зі сказаного випливає, що без власне потестарного ефекту впливу публічних ситуацій (а відтак й публіки) на здійснення влади в суспільстві, публічність не отримує автентичного *соціального* сенсу і про публічну сферу як таку нема підстав казати. Яким же чином досягається цей ефект?

Публічна сфера – це особливе місце в соціальній топографії, де громадяни зобов’язують державні інституції – й взагалі всіх суспільних діячів – діяти в інтересах громадськості. Засобом цього зобов’язуючого впливу стає відкритий, вільний, легальний критичний дискурс

громадськості, який Габермас називає „комунікативною владою” [224, с.49, 52]. Що йдеться не про просту метафору соціального ефекту комунікації, засвідчує габермасівське розрізнення двох видів влади – „влади, що народжується в процесі комунікації, та влади, що застосовується адміністративно” [224, с.49]. Їх розведення пов’язано з двома відмінними перспективами – нормативною та інструментальною – існування політичного.

Але яким чином дискурс громадськості набуває зобов’язуючої сили? Що, іншими словами, перетворює „говорильню” на комунікативну владу? Модерна політико-правова думка сформулювала відповідь на це запитання у вигляді концепту *народного суверенітету*, тобто обґрунтування народу як суверена влади. В цілковиту залежність від принципу народного суверенітету була поставлена держава, сутність якої визначає відома потрійна формула суверенності: „держава народу”, „держава волею народу”, „держава для народу”. Це означає, що держава створюється народом як єдиним джерелом влади; народ через державу здійснює урядування у суспільстві та контролює діяльність держави; держава діє в інтересах народу, спрямовуючи свої зусилля на досягнення загального блага. Відтак громадянський дискурс стає словом суверена, яке має силу прескрипції.

Саме залученість у публічну сферу в її сутнісному соціальному призначенні, перетворює людину *присутню* у суспільстві, на дійсного та повноцінного *учасника* суспільства – на громадянина. Це чітко зафіксовано вже в практиці античного поліса. Аристотель визначає як громадян „тих, хто бере участь у суді та народних зборах” [Пол. 1275 а 30]. Дане аристотелівське визначення надзвичайно показове саме в контексті полісних реалій. Адже Аристотель не вказує на дві інші засади, які згідно полісним законам визначали приналежність до громадянства ще більш суттєво. Це, по-перше, володіння часткою полісної землі, по-друге – якщо брати правову ситуацію аристотелівського часу, коли ще діяв відомий закон Перікла, – необхідна умова походження від батька і матері, що були афінянами. Аристотель нехтує цими поважними матеріальними вимогами власності і походження на користь начебто

віртуальних вимог участі у громадських справах. Що це не випадково, свідчить один з законів Солона – фундатора афінської демократії – прийнятий за двісті років до Аристотеля. Цей закон визначав, що у випадку суперечки з громадськи значущих питань кожен громадянин повинен стати на бік тієї чи тієї партії. А хто цього не зробить, карався великим штрафом. Отже, участь у громадських справах, залученість у публічну сферу від початку демократії мала конститутивне значення для перетворення людини на громадянина.

Це висвітлює сенс публічності не як простої даності, а постійно здійснюваного проекту. У вигляді публічності індивід привласнює собі простір спільного існування і, зрештою, привласнює суспільство. Яке відтоді стає для нього „своїм”. Ступінь розвинутої публічної сфери показує, наскільки суспільство стало надбанням людини і належить їй як її власний світ. Але цим світом – спільним з іншими – неможливо володіти так само, як тим, що належить особисто тобі. Суспільне кожен поділяє з усіма. Публічне – це і є особливий режим існування в тому, що належить кожному, але належачи кожному, не перетворюється на особисте володіння, відокремлене від інших. Дистанція весь час зберігається, так само як весь час забезпечена можливість безпосередньої участі. За визначенням Х. Арендт, „публічна сфера як спільний світ, збирає нас разом і запобігає тому, щоб ми, так би мовити, усували один одного” [14, с.57]. Привласнення людиною суспільства у вигляді публічної сфери робить суспільство для людини своїм, однак не її приватною власністю. Виникає потреба розмежування того, що людині належить беззастережно, від того, що належить їй спільно з усіма іншими. Способом цього розмежування стає право (передусім у римському сенсі). Натомість, „рух масового суспільства ускладнює не кількість людей, які належать до нього, а те, що світ між ними втратив свою силу збирати їх разом, щоб об’єднувати і роз’єднувати” [14, с.57].

Публічна сфера покликана бути не тільки місцем здійснення політичної влади, а й виступає засновком, який уможливає саму політичну владу, надаючи їй простір існування. З точки зору організації влади, публічна сфера покликана унеможливити виникнення та існування

правителів, припускаючи лише *функціонерів* загального блага. Вона обіймає простір спільних справ, вирішення яких підпорядковане телосу загального блага. В забезпеченні цієї можливості важливу, в певному вимірі вирішальну роль відіграє критичний дискурс громадськості. Він покликаний не лише бути формою контролю над державними інституціями, а й виконувати функції прямої демократії, тобто безпосередньої влади суверенного народу. Цей дискурс не тільки приймається до відома державою, він її *зобов'язує*. В результаті досягається такий режим існування влади, завдяки якому запобігається перетворенню влади на панування.

**Суспільна роль ринку.** Разом з тим помилково зводити публічність до критичного дискурсу громадськості, формою організації якої є вільні асоціації, а результатом – відносини, звільнені від панування. Така дискурсивно-комунікативна редуція публічності призводить до хибного і небезпечного ототожнення публічної сфери з політичною. Небезпека виникає внаслідок однобічності даного погляду, що веде до викривлення оптики розуміння соціальності взагалі. Дане застереження ми чуємо якраз від мислителя, якому належить вирішальний внесок в обґрунтування значущості „комунікативної влади”. Юрген Габермас констатує, що „класичні теорії демократії виходять з того, що суспільство завдяки суверенному законодавцю діє на самого себе” і зазначає, що це стає можливим „виключно завдяки тій підготовці, внаслідок якої суспільство в цілому можна представити як одну велику асоціацію” [224, с.47]. Одночасно він зауважує, що „форма асоціації є надто підпорядкованим комплексом, щоб надати можливість структурувати зв'язки суспільного життя в цілому” [224, с.48]. Це позначає межу розуміння публічності крізь призму політико-дискурсивних практик. Політична сфера (політика взагалі) здатна розв'язувати лише один тип задач самоорганізації суспільства, тісно пов'язаний з конституюванням правової нормативності.

Натомість, не менш важливим складником сучасної публічної сфери (від початку модерну) є стосунки не політики, а власності – не урядування, а господарювання. Економіка, підпорядкована ідеї ринку,



служує не менш важливим чинником самоорганізації суспільства і його публічної сфери, ніж правова нормативність. Одночасно з критичним дискурсом громадськості має діяти „невидима рука ринку”, що заохочує та врегульовує продуктивну силу вільного підприємництва.

Цим досягається не суто економічний, а всебічний соціальний ефект, визначальний для структурування та динаміки суспільства в цілому. П'єр Розанвалон, здійснюючи аналіз громадянського суспільства як ринку, зазначає, що ринок „є чимось більшим за простий механізм управління та регулювання. Він постає носієм набагато більшого прагнення до децентралізованої й анонімної організації громадянського суспільства, виступаючи конкурентом демократичного проекту штучної побудови поліса” [180, с.5-6]. Ринок вирішує той клас суспільно необхідних задач, які не здатен розв'язати критичний дискурс громадськості. Відтак ринок виявляється не менш важливою складовою публічної сфери, ніж, образно кажучи, „агора”.

Цей стан речей – модерний за походженням – радикально відрізняється від класичної античної ситуації полісу, в якому економічний потенціал зосереджений у домогосподарстві, й відтак належить до приватної сфери. Принагідно зазначимо, що цю принципову відмінність античної та модерної економік необхідно враховувати, екстраполюючи погляди античних авторів – того ж Аристотеля – на сферу публічності. Модерний ринок виступає не менш важливим, аніж політична система, способом конституювання публічної сфери, зокрема в принциповому моменті анігіляції стосунків панування та способу емансипації людини. На завершення аналізу феномена публічності узагальнимо попередні міркування у кількох методологічних вимогах до концепту публічної сфери.

1. Публічне не завжди властиве суспільству, а складає його *якісну* характеристику. Витворення публічної сфери є способом самоорганізації лише тих суспільств, наріжним каменем яких є автономна особистість. Відтак необхідно розвести культурний та соціальний сенси публічності, оскільки лише останній дозволяє поставити проблему пу-

блічної сфери як конститутивного чинника особливого – громадськи організованого – типу соціальності.

2. Публічна сфера не може бути осмислена та визначена окремо від приватної. Приватне не лише певним чином задає публічне (як і навпаки), а й утворює разом з ним єдину структурованість соціального поля. *Приватне є своє-інше публічного*, вони не існують інакше як у взаємообумовленості.

Приватне нетотожне інтимному. Для останнього визначальною є закритість безпосереднього переживання – це є сфера того, що за природою переживається як твоє внутрішнє, споглядання чого його руйнує. Для першого визначальні відокремлення і встановлення дистанції; це радше розмежування прав і компетенцій в середині соціального, а не протиставлення соціальному іншій реальності, яку маркує інтимне.

3. Основний потестарний ефект публічної сфери полягає у *запобіганні перетворенню влади на панування*. Суверенітет народу з одного боку, автономія особи з іншого є головними запобіжниками цього. Відтак існування та функціонування публічної сфери передбачає автономію особи; лише автономні індивіди як учасники суспільства уможливають публічну сферу. І, в свою чергу, публічна сфера виступає суспільно необхідним топосом їх конституювання.

4. Публічна сфера, учасниками якої є автономні індивіди, передбачає право та власність як засади власного існування. Людина без прав і без власності не може бути учасником публічної сфери, і сама ця сфера перетворюється на квазіфеномен.

5. Нарешті, публічне не може бути досягнуто у повноті свого смислу як політико-дискурсивний феномен. Вона передбачає також регулятивний ефект ринкової економіки.

### **6.1.2. Феномен кланово-корпоративного суспільства**

Продовжуючи міркування про політичне самовизначення сучасної України, спочатку зупинимось на змісті та соціальному ефекті радянської спадщини в публічній сфері, а потім на основі цього розглянемо специфіку українських суспільних констеляцій.

Поняття радянського має два смислових навантаження: історичне та соціальне. Перше відсилає до історичності існувавшего радянського суспільства, друге позначає соціальний лад „реального соціалізму”, похідний від реалізації тоталітарного комуністичного проекту „на одній шостій частині суші”. В даному тексті використовується переважно друге значення.

**Квазіпублічність тоталітарного суспільства.** В контексті нашої теми нас цікавить передусім питання про те, в якому відношенні знаходяться публічна сфера та засади самоорганізації радянського суспільства. Для публічної сфери в її соціальному, а не культурному сенсі вирішальне значення має встановлення відкритого, підконтрольного громадянськості режиму існування влади, яка – за принципом суверенітету народу – сама є похідною від громадянської спільноти, що утворює суспільство. Вже в цьому вихідному пункті виявляється конфлікт між принципом публічності та засадами радянського суспільства. Адже у становленні радянського суспільства засадничу роль відіграла не воля народу та принцип народного суверенітету, а комуністичний тоталітарний проект. „Будувати свій соціалізм більшовики могли тільки у війні з власним народом” [176, с.51]. Саме тоталітарна утопія стала засновком радянської соціальності.

Повна, глибока й нещадна деструкція публічної і приватної сфер є однією з головних задач конституювання тоталітарного ладу. Людську особу треба позбавити будь-якої автономії, щоб досягти стану мас, які беззастережно і успішно залучить в себе тоталітарний рух. „Все, що забезпечує само-стійність людини (не кажучи вже про ту чи іншу суспільну групу), – писав Ю. Давидов, – належало нещадно викорінювати”, внаслідок чого досягалося „зведення суспільства до аморфного, безструктурного стану” [69, с.224]. Так само публічна сфера, соціальним призначенням якої є підтримка відносин, вільних від панування, а також підпорядкування громадському контролю державних інституцій, стоїть на заваді абсолютизму тоталітарного панування і є його прямим ворогом. Місце елімінованих сфер публічності та приватності посідає всеохопний і всюдисущий *тоталітарний рух*, який підпоряд-

ковує собі кожен атом та подих соціального буття. Він творить всезагальну суспільну тотальність, цілковито прозору перед тоталітарною волею і релевантну диспозиціям тоталітарної утопії.

За ідейним критерієм лояльності елімінується та придушється будь-яка інаковість. Завдяки цьому стверджуються гомогенна тотальність як незаперечний принцип існування. Її, в свою чергу, підтримує розмаїтий світ міфів, фікцій та всеохопних ритуалів, регламентаціям яких підпорядковане життя всієї „людської маси” [176, с.58-59].

В тоталітарному соціумі публічним начебто є все, бо геть усе і безумовно всі залучені у всезагальний рух і діють виключно в обширі всезагального блага. Але насправду це квазіпублічність, оскільки вона є повною прозорістю перед оком орвелівського „Старшого брата”, і суцільним мороком беззастережної покірності з боку пересічних людей. Виготовлена тоталітарними вимогами і технологіями людина-у-самозреченні у відкиданні власної автономії йде незрівнянно далі найсумнінішого підданого. Як показав Р. Редліх, виявами (та інструментами) цього стали „свідомістність” радянської людини та властивий їй існуванню режим активної несвободи [176, с.64, 66-68]. Можна стверджувати: публічності в радянській дійсності було так само мало, як і приватності.

Лише на фінальній стадії кризи радянської системи ми бачимо становлення критичного дискурсу громадськості, яка починає опановувати спільні справи – *res publica* – й відтак починається утворення публічної сфери. Потужним виявом цього процесу стала так звана „мітингова демократія” 1989-1991 років. В умовах суспільної кризи і дистрофічності форм легальної публічності, мітинг перетворився на реальну інстанцію влади. Кульмінацією цієї тенденції став мітинг-оборона Білого дому у серпні 1991 року під час путчу ГКЧП, якому вдалося взяти гору над всією радянською державною машиною.

Звертаючись тепер до впливу радянської спадщини в суспільстві після краху тоталітарної утопії, необхідно врахувати, що нинішнім так званим пострадянським суспільствам передував соціальний порядок в стані гострої кризи та внутрішньої ерозії. Визначальною особливістю

останніх десятиліть радянської історії стало масштабне переродження тоталітарного ладу. Образно кажучи, тоталітарний рух глибоко зав'яз і зупинився у болоті застою, досить швидко розкладаючись як тип соціальної динаміки. Соціальні ефекти, які супроводжували цей розклад і переродження тоталітарної утопії, й стали основою радянської спадщини наступному суспільному порядку.

Загальний зміст цього спадку визначають два фундаментальні відчуження – відчуження власності й відчуження влади. В тісному зв'язку з цими відчуженнями – частково зумовлене ними, частково їх узагальнюючи – стоїть третє: відчуження людини від себе самої, яке унеможливає її існування як самоврядної особистості та різко зменшує потенціал її самовизначення.

В пострадянській дійсності доля цих відчужень виявилася різною в залежності від відмінних векторів розвитку країн колишнього СРСР. В цьому пункті міркувань зосередимось передусім на українському суспільному досвіді, в якому – наважимося стверджувати – спадок тоталітарного минулого ще далеко не подоланий, через що доволі самовпевнено за наявних обставин вважати радянську дійсність минулим. Вона триває й продовжує себе в наявній соціальності. В процесі історичних трансформацій була зруйнована лише тоталітарна *утопія*. Але посттоталітарна *деформація соціальності* зберегла свій вплив. Це повною мірою стосується й наявної української дійсності.

Тепер від цього загального твердження перейдемо до відстежування конкретних ефектів самоорганізації українського суспільства в перспективі розвитку його публічної та приватної сфер.

**Ефекти корпоратизації суспільного життя.** Нинішнє українське суспільство не підпадає під загальноновживані й усталені соціально-політичні типології. Воно являє собою специфічну суспільну констеляцію, щодо якої необхідно виробити конкретизований щодо неї словник опису. Просте використання загальних формул тут радше перешкоджає розумінню, аніж сприяє йому. Сказане повною мірою стосується й концепту громадянського суспільства в якості однієї з таких формул. В справі вироблення адекватного тезаурусу теоретичного мислення по-

трібно спиратися не стільки на усталені теоретичні презумпції, скільки на аналітично виділені особливості соціальної дійсності, що утворилася в Україні після краху „реального соціалізму” і тість з яким триває дотепер.

Українське суспільство є амбівалентним за характером. У ньому співіснують як паралельні світи два соціальні поля: позірна реальність легальних справ, стосунків, нормативності, – і прихована дійсність інакшого за природою поля взаємодій та суспільної динаміки. Відтак першою фундаментальною характеристикою української дійсності в словнику соціального опису є *подвоєння суспільної реальності* на декларативну (позірну) соціальність з одного боку, та приховану соціальність – з іншого.

Все, з чим має справу людина в амбівалентній соціальності, повинно повсякчас переводитися з режиму „бачу” в режим „маю на увазі” і навпаки. Лише прочитування позірної соціальності у відповідності до кодів прихованої соціальності, дозволяє досягати як автентичного розуміння дійсності, так і належного ефекту дій у ній. Очевидно, що людина, яка приймає амбівалентну соціальність, за визначенням не є громадянином. Вона не має ані приватної сфери, в якій належить собі; ані публічної сфери, в якій досягає власних цілей в інтеракції з усіма.

Прихована соціальність підпорядкована принципу корпоративної організації. Участь у корпорації стає універсальною опосередкованою ланкою будь-якого руху у суспільстві. Причому залученість у корпоративність не обмежується участю в явних, інституційованих корпораціях. Не менше значення мають латентні *корпоративні мережі*, які існують у вигляді особистих стосунків та зв'язків. Особисті зв'язки складають основу будь-якої корпорації, але в корпоративних інституціях вони вписані в систему корпоративних регламентацій та нормативностей. Натомість, система особистих зв'язків не підпорядкована єдиній для всіх учасників нормативності, а складається з індивідуалізованих ситуацій взаємозалежності, послуг і вигоди.

Звичайно, особисті зв'язки – може й доволі корисливі – існують між людьми в будь-якому суспільстві. Але вони утворюють корпора-

тивну мережу в тому лише випадку, коли підміняють собою *правовстановлені відносини* та норми. І знову таки: випадки підміни права особистими *преференціями* трапляються у будь-якому суспільстві. Це явище має відому назву: *корупція*. Але в цивілізованому суспільстві з міцним *правопорядком* *корупційні преференції* є доволі *небезпечними*, працює досить *ефективна система* їх викриття, а саме їх викриття тягне за собою *суворе покарання*. Натомість, у *корпоратизованому суспільстві* особисті *преференції* є *законом існування*, *всеохопною* і *де-факто загальновизнаною системою*, яка в *значній своїй частині* набуває навіть *легального чи напівлегального характеру*.

В *корпоратизованому суспільстві* *кожна дія* вимагає *задля власної успішності* *опосередкування* через *корпорацію*. Це *загальне правило корпоративності*. Втім, з огляду на *надзвичайну соціальну вагу* цього чинника для *нинішньої української дійсності*, *традиційний зміст* поняття *корпорації* є *вірогідно недостатнім* для опису *дискретних констеляцій нормативності*. Нині *прямий сенс* цього слова *використовується переважно* в *економічному словнику*, але воно має й *загальносоціальний сенс*, *найближчий до суті* того явища, про яке йдеться.

Попри *усталений сенс* слова, *корпорація* – це *передусім не спільнота людей*, а *система розрізень та преференцій*, завдяки якій *виникає розрив загального нормативного поля*. *Корпоратизація суспільного життя* *врешті-решт повністю знищує право*, *підміняючи його процесом корпоративних змагань*. Отже, *корпорацію утворюють не люди*. Її *створює акт розриву поля загальної нормативності*. *Множення таких розривів перетворює правове поле* на *тканину з суцільних дірок*. Але *одночасно кожна „діра” містить засновку власної нормативності*, що *робить життя в суспільстві принципово непередбачуваним та не-внормованим*. *Людину поглинає процес* *обстоювання прав*, а не *ціль і не власне діяльність*. В *амбівалентній соціальності* *досягнення мети* *нищить саму мету*. *Всі сили витрачаються на процедуру легалізації справи*, а не *на саму справу*.

*Право виявляється ситуативно розірваним, відкритим, відданим на поталу грі корпоративних інтересів*. Воно *взагалі не існує за межа-*

ми локальної ситуації. Це призводить до того, що на нормативність неможливо покластися. Діяльність в її нормативно-правовому вимірі стає суцільною імпровізацією, якій відповідає фаталістичний настрій заручника обставин. Адже якщо норма не передбачувана, доводиться покладатися на долю, на випадок, бо з самого себе ти не можеш бути „правильним”, скільки не намагайся. Кантівський категоричний імператив тут радикально унеможливлений.

Інша стратегія дії у амбівалентній соціальності полягає у залученні корпоративних схем впливу. Цей шлях виявляється найбільш ефективним. Оскільки ж справа може ефективно здійснюватися лише у межах корпорації, тому забезпечення її успішності потребує утворення корпоративного зв'язку між дієвцем та інстанцією позірної нормативності. Цей прихований факт „встановлення зв'язку” – тобто фактично утворення корпорації – складає основу легалізації справи і підвищує її шанси успішності.

Разом з тим, внаслідок амбівалентності суспільної реальності виникає й інша стратегія справ, яка полягає в униканні позірної соціальності (не-легалізація себе), завдяки чому дієвець обезпечує себе від зустрічі з прихованою соціальністю та її корпоративними вимогами. Дана стратегія лежить в основі виникнення „тіньової економіки” й взагалі „тіньового життя”, яке не можна ототожнювати з прихованою соціальністю. Їх поля перетинаються лише частково і здебільшого по-дієво, а не сутнісно. „Тіньові” форми життя – це відповідь української людини на приховану соціальність. Вона є тією „дулею в кишені”, яка виявляється в умовах дискретного корпоративного поля не менш грізною зброєю, аніж свого часу „бульжник – оружие пролетариата”.

Чому тіньове життя має досить сильний ефект як протидія корпоративності? Найуразливіше місце кожної окремої корпорації є її нездоланна частковість, неможливість вибудувати себе до універсалізму хоча б у певному вимірі. Корпорація завжди локальна, і так само локальні її впливи, що відкриває можливість їх уникати. Суспільство, уражене корпоративізмом, вкрай важко перебудувати. Для зовнішньої дії-трансформації воно майже нездоланне. Але, одночасно, в ньому – в



середині – цілком можливо і навіть відносно легко досягнути свободи від конкретної, цієї ось, корпоративної залежності. Можливість цього надає як „відхід в тінь”, так і – головне – ставка на іншу корпорацію, до якої можна не лише долучитися, а й самому її ініціювати. Щоправда, для суспільства загалом це має фатальні наслідки. Адже замість того, щоб створювати продуктивні підприємства в усіх царинах життя, енергія людської ініціативи та винахідливість йде в пісок створення корпоративних мереж. Які, зрештою, є способом облаштування людських стосунків, а не способом творення матеріальних засад людського існування. Значення не спроможне замінити річ. Символічний капітал є ніщо без матеріального тіла цивілізації.

**Начерк історії українського транзиту.** Самовизначення незалежної України являє собою типову картину транзитивного суспільства, яке, не маючи власної державної й загалом сталої загальнонаціональної традиції, втрапило у посттоталітарну руїну. Яка розпочалася, звісно, не з 1991 року, а щонайменше з часів брежнєвської стагнації (так званий „застій”). Хаос невпорядкованих суспільних відносин за умов соціальної, культурної та економічної слабкості суспільства (себто української громади), став надзвичайно вигідним середовищем для дії єдиної організованої соціальної сили – комуністичної номенклатури та її соціальних сателітів. За кілька років з цього поживного бульйону, розігрітого загальним зубожінням мас, кристалізувався авторитарний політичний режим. Він проіснував від середини 90-х майже 10 років, і впав наприкінці 2004 року завдяки Помаранчевій революції. На зміну йому прийшло, звичайно, не народовладдя, а *олігархічна республіка*.

Кілька років український політикум (чи, точніше, корпорація утримувачів державної влади) намагався опанувати цю відносно нову політичну форму, повсякчас створюючи кризи для країни. Процес боротьби і змагання в середині панівної верхівки призвів зрештою до загальнонаціонального панування „донецького клану”, а потім до встановлення відверто авторитарного режиму Януковича. Цей режим, дії якого зробили цілком реальною перспективу втрати незалежності, був повалений Майданом 2013-2014 років, який отримав символічну назву

„революція гідності”. Однак Майдан залишився „сліпою революцією”, оскільки був позбавлений ідеології і програми суспільних перетворень (докладніше про це в §6.4 даної монографії). Ця безпорадність народного протесту (яку не компенсує рідкісний героїзм учасників подій) призвела до того, що державна влада залишилась в руках все тієї ж корпорації можновладців. Відбувся лише певний перерозподіл ресурсів державного впливу між різними її групами. Однак ані спосіб та система урядування, ані соціальна природа влади не зазнали суттєвих змін. Разом з тим, громадянська спільнота цього разу (на відміну від першого Майдану) не передоручила свої права суверена політикуму (корпорації можновладців). Останнім свідченням цього стали президентські вибори 2019 року, коли виборці відмовили в довірі попередньому президенту і підтримали позасистемного (як їм здавалось) кандидата. Втім, оманливість цього відчуття швидко оприлюднюється. Вмонтованість „нової команди” в стару систему дій і корпоративних традицій вже стала цілком очевидною, що викликає зростаюче розчарування недавніх прихильників шостого президента. Не набуваючи форм відкритого організованого протесту, неприйняття існуючого порядку речей населенням створює відчутне напруження для системи державного урядування. Іншим вже традиційним чинником впливу є дипломатичний тиск західних держав, які обумовлюють свою економічну та політичну підтримку українського уряду проведенням реформ в напрямку усталених демократичних стандартів.

На сьогодні ситуація залишається загрозливо невизначеною. З одного боку, діючи за інерцією минулого корисливого використання державної влади нинішні можновладці хоч і досягають більшості своїх цілей подальшого збагачення та контролю над діями державних інститутів, але не мають того стабільно безпечного положення панування, яке відрізняло кланово-корпоративну систему ще донедавна. З іншого боку, народ – громадянська спільнота – хоч і все більше не довіряє існуючій владі, але не готовий до цілеспрямованих дій щодо перетворень соціально-політичної системи країни. Ця хитка рівновага є соціально патовою ситуацією, вихід з якої може постати як у вигляді жорстокого

соціального катаклізму, так і у вигляді реалізації програми справжніх суспільних перетворень. Відтак на перший план виходить питання *політичної волі*.

В тому, що називають політичною дійсністю, завжди треба відокремлювати дві відмінні речі: по-перше, дію імперсональних чинників, більшість з яких має зовсім не політичну природу та до того не є суто внутрішнім фактором, по-друге, *ефект цілеспрямованої політичної волі*. Цим розмежуванням теоретична структурація політичної реальності не обмежується. Але бодай дана демаркація має стати вихідним методологічним принципом політичного дискурсу. Бо попри її очевидність та банальність, нею повсякчас нехтує політичний аналіз. В результаті переважна увага зосереджується на *інтригах*, замість звертатися до *стану речей*.

Тому в аналізі української дійсності виокремимо ефект політичної волі, враховуючи, що його значення для конституювання політичної реальності потребує з'ясування і вірогідно є доволі обмеженим, підпорядкованим більш могутнім силам та чинникам. Безпосередньо з даної констатації випливає наступне: питання про стан та перспективи українського суспільства треба ставити не у форматі запитання про те, що країна, її народ, його держава, економіка та культура здатні мати у перспективі. Прострація політичної волі в країні актуалізує інше питання: яку дійсність для України витворить хід світових процесів – що, образно кажучи, „світ” „зробить” з нашою країною. Вочевидь, важко очікувати від подібного сценарію позитивних наслідків. Той, хто не здатен вибудовувати власну долю і перспективу, прирікає себе на найгірший результат. З суб'єкта розвитку він перетворюється на об'єкт гри інших дієвців.

Україна прожила тридцять років в режимі перманентного реформування суспільства – його інститутів, політичної системи, відносин власності тощо. Між тим, попри всю цю вражаючу реформаторську активність, в країні був успішно реалізований лише *один політичний проект* – узурпація влади політичною верхівкою, наслідком чого стало привласнення та корпоратизація можновладцями української держа-

ви. Запобігти цьому слабка і неконсолідована громадянська спільнота країни не змогла.

Особлива роль у здійсненні суспільного контролю над державою належить засобам масової інформації, мас-медіа. Натомість, в Україні вони виконують переважно стару функцію агітпропу, а не визначальну для них функцію суспільного контролю над владою. Їх вплив частіше негативний і деструктивний. Це взагалі характерна особливість української ситуації, коли важливий суспільний інститут існує як симулякр. Виявляється, ще півбіди, коли його просто нема і суспільство потерпає від відсутності важливого елементу соціального життя. Значно гірше, коли місце реального чинника обіймає квазіінституція, що не виконує призначених їй функцій. Тоді на місце порожнечі виникає ілюзія існування. А це завжди гірше, бо проблема ніяк не розв'язується, але стає прихованою.

Політика підпорядковує принцип панування принципу свободи. Натомість, в Україні за доби незалежності постала протилежність політичного суспільства, що визначена вище як кланово-корпоративна система. На противагу *політичній участі* як основному засобу конституювання та відтворення політичної системи, основною конститутивною практикою кланово-корпоративного суспільства є *панування*. Панування складає основний соціальний ресурс архаїчних суспільств. Дана роль панування в сучасну добу була відновлена в тоталітарних соціумах. Вона ж залишається загрозливою тенденцією життя суспільства мас взагалі. Україна в цьому сенсі залишається архаїчним суспільством, цілком домодерного ґатунку. Але, разом з тим, український соціальний організм давно втратив потуги й механізми розвитку, властиві традиційному суспільству. У цьому його драма.

Корпоратизація суспільства почалася, звісно, не з доби незалежності й „дикого капіталізму”. Вона є наслідком переродження тоталітарного соціуму, а також дії вітчизняної традиції цілком позаправового, заснованого на авторитарних началах існування. Виділені особливості української соціальності – ембріональний стан політичної організації та політичної волі, панування псевдо-еліти, амбівалентна соціальність,

ефект корпоратизації – створюють реальну загрозу колапсу суспільного буття. Оскільки ж колапс не є формою існування суспільства, а радше формою його небуття, то з даного стану постають дві принципіві перспективи. Перша є найбільш вірогідною за умови стихійного розвитку подій, коли процеси і рух суспільних сил відбувається за наявними в них тенденціями, не опосередковуючись цілеспрямованою волею. Це невтішна перспектива соціального катаклізму, масштабного громадянського конфлікту, який здатен зруйнувати суспільний організм. Друга перспектива пов'язана з формуванням реальної суспільної угоди учасників українського суспільства. Наразі винесемо за дужки можливий механізм цієї угоди та особливості дієвців (груп), які виступають її укладачами. Обмежимося питанням її необхідного змісту.

Яким би не був обраний вектор розвитку, він буде дієвий за умови *глибокої санації* суспільного життя і всіх сфер людського існування. Українське суспільство конче потребує відновлення його життєздатності, життєспроможності. Нещадна, хижа і нестямна експлуатація всіх наявних ресурсів, включаючи й довіру громадян, призвела до катастрофічного стану українського суспільства. Лише та політика в Україні має перспективу, яка зважить на цей критичний стан і запропонує реальні системні способи його розв'язання, а не висуне черговий комплекс привабливих декларацій під прикриттям яких працюватиме той самий до болю знайомий корисливий інтерес можновладців.

**Людина корпоратизованого суспільства.** Залишився останній сюжет – антропологічна характеристика сучасної української дійсності. Панування прихованої соціальності та принципу корпоративності як основи організації суспільства знаходить собі підтримку і опору у стані української людини. В пострадянській суспільній констеляції її стан визначився потрійною злиденністю, якою повністю зруйнована та унеможливлена автономія особи. Це, по-перше, злиденність прав, по-друге, злиденність власності, по-третє, вітальна злиденність. Стисло визначимо ці три злиденності.

Злиденність прав означає правову незахищеність особи, постійне безкарне порушення її прав, яке стало нормою життя і походить зде-

більшого від державних та владних інституцій. А також правову неспроможність самої людини, яка не вміє і не здатна бути учасником права.

Злиденність власності означає як відсутність у особи достатнього статку (майна, доходів), так і не гарантованість та нестабільність використання наявної власності, навіть вельми великої. Про долю українських капіталів можна було б написати захоплюючий трилер.

Нарешті, через низку причин як природного та органічного, так і соціального і, навіть, культурного порядку, життєві ресурси української людини – її здоров'я, наснага, психічний стан тощо – є вкрай обмеженими. Невеликі самі по собі, ці ресурси зв'язані напруженнями суперечливого, нестабільного, виснажливого існування. Цей вітальний мінімум не дозволяє людині бути енергійним учасником суспільства і громадянином. Відтак суспільна динаміка, зокрема процес розвитку публічної сфери, позбавляється одного зі своїх основних джерел.

Цією потрібною злиденністю відбувається по суті відчуження життя від людини, породжується феномен відчуженого життя. Ганебним для існуючого соціально-політичного ладу й передусім для українського політикуму є те, що стан відчуженого життя, можливо історично закономірний в умовах глибокої соціальної кризи початкового періоду незалежності, залишається характеристикою наявної дійсності й дотепер, на початку третього десятиліття XXI століття. Необхідність подолання цього нестерпного, антилюдяного стану на сьогодні стала кричущою. Дане прагнення, що стало масовим умонастроєм, здебільшого позиціонує себе у вигляді „європейського вектору розвитку” країни, з яким пов'язується так звана „політика євроінтеграції”. Спробуємо визначитись з її суспільно-перетворювальним потенціалом.

## **6.2. Природа „європейського вибору”.**

### **Історична задача Європи**

У вигляді ідеї Європи маємо не історичну чи соціальну диспозицію, строкатий матеріал історії, а культурну мета-позицію щодо люд-

ського буття взагалі, що її уособлює Європа. В чому ж полягає сенс європейської ідеї? Для початку відокремимо історичну та культурну даність, якою є Європа, від її конститутивної ідеї.

Для узвичаєного мислення Європа постає як певна історична реальність. В гуманітарній настанові вона, звісно, не географічний, а культурісторичний континент, що генетично та ціннісно обіймає існування величезної кількості країн та народів (багато з яких вже не існують сьогодні, але складають невіддільну частину генезису та культурного тіла Європи). Європа в цьому розумінні є особливий історичний тип, що стоїть поруч з близькосхідною, індійською, китайською, латиноамериканською чи ісламською цивілізаціями.

Але ця позірنا очевидність є хибною. Мислячи Європу у вигляді одного з культурно-історичних світів, неможливо зрозуміти її ані як ідею, ані як історичну долю. При такому погляді втрачається ключовий трансцендентальний чинник, яким повсякчас створюється та перестворюється, засновується та перезасновується Європа. Втрачається якраз головне для розуміння – сенс, ідея Європи. Залишаються лише жевріючі вугілля історичних обставин європейського буття. Але то – мертвий попіл, навіть не тіло Європи, а „тілн”.

Зміст та спрямованість ідеї Європи можна окреслити через розкриття природи та особливості європейської ідентичності. Європейська ідентичність не тотожна якійсь іншій регіональній чи континентальній ідентичності: латиноамериканській, ісламській, африканській тощо. Вона має суттєво іншу природу. Європейська ідентичність – вербівський чистий тип. Принагідно зазначимо, що ідентичність – це не те, чим особа чи народ натурально є, а чим – ким – вони себе стверджують та яким чином самовизначаються. Отже, ідентичність це не даність, не сукупність якостей, а спосіб самовизначення. Яким чином ти самовизначаєшся, той ти і є. Серед іншого, ефект Європи полягає у створенні *особливого режиму* існування культурної ідентичності. Відтепер вона стає не натуральною визначеністю, що підтримується та відтворюється силою культурної традиції, а цілеспрямовано покладеною реальністю.

Ідентичність перетворюється на справжнє самовизначення – самочинну дію від власної особи. Причому самоусвідомлення тут зовсім не обов'язково співпадає зі станом індивідуальної самосвідомості. Навпаки, примітною ознакою Європи є вироблення потужних культурних практик рефлексії та самовизначення. Як приклади, наведу національну літературу та створювану нею нову національну мову. Подібною ж практикою є дія договірною чинника, який стає основою суспільних стосунків щонайменше від часів європейського феодалізму. Або приклад римського права, яке не тільки в своїй основі, а майже у всьому обсязі є приватним правом. Приклади можна множити. Тому навіть інтерсуб'єктивні культурні практики стають запорукою свідомо покладеної культурної ідентичності. Яка, у власному сенсі слова, лише з Європи та у Європі починає існувати.

Нове слово у створенні механізмів та потуг культурної ідентичності належить *модерній* Європі. Уособленням модерної ідентичності стали *права людини* та *феномен нації*. І тут бачимо характерне для Європи поєднання домагань універсальної значущості та індивідуальної автономії, інтерсуб'єктивної всезагальності та самочинної особи.

Що ж відрізняє європейську ідентичність? Те, що Європа вибудовує свою ідентичність через *універсалізми*. Це означає, що європейськість стверджує себе як *всесвітовість*, чи то загальнолюдський вибір. Європейцями стають, долучаючись не до окремої культурної традиції, обмеженої певним історичним регіоном, а практикуючи спосіб буття, що має загальнолюдське значення.

Домагання універсальної значущості бачимо й з боку інших видатних культур чи цивілізацій, які прагнуть ствердити властиві їм форми буття як загальнолюдські. Більше того: кожна культура за визначенням стверджує себе як повноту людяності. Однак є універсалізм та універсалізм. Позаєвропейські універсалізми мають за засновок принципи виключності та зверхності продуцента культурних значень над іншими. Це універсалізми, побудовані на основі ідеї величчя. Згадаймо хоча б китайський приклад Піднебесної імперії, яке є єдиною значущою та гідною областю людського існування. На противагу цьому плеканню



власної значущості, уособлюваною величиною, європейський універсализм ґрунтується на підвалинах, щодо яких європеєць не має жодної приписаної пріоритетності. Зокрема, такою всезагальною підвалиною європейськості є розум як відкрита здатність мислення та розуміння. Він, розум, є правдива властивість всіх людей, його універсализм не має виключень. Розумність постає універсальним принципом, значущим для всіх, який одночасно не належить нікому. Унікальність Європи якраз і полягає у здатності ставати на точку зору універсального, долаючи у горизонті універсальної вимоги й свою власну обмеженість. Нечуване самоскасування, що не має аналогів в інших цивілізаціях, стало нормою європейського буття.

Колись Гегель визначив людину як те особливе, способом буття якого є всезагальне. Застосовуючи ті ж категорії, можна сказати, що Європа є те культурісторичне особливе, способом легітимації і самоствердження якого є людське всезагальне. Це і складає основу європейської ідентичності. Людина в її загальнолюдських прагненнях є особливістю *європейського* самовизначення.

Ні в чому ідентичність не оприявнює себе так наочно, як в тому, що заперечує та відкидає як протилежність гідного, значущого. Імпліцитно ідентичність завжди залишається контридентичністю. Те, проти чого вибудовувала себе Європа, було анти-людяне – людина в її позбавленості людської гідності, людської сутності і свободи. Спроможність людини бути людиною складала головне питання і стрижень європейського буття. У своїх універсалістських домаганнях Європа досягла повного, безпрецедентного історичного успіху. Його втіленням стала вся доба модерну. З цього успіху і перетворення модерних універсалій на загальнолюдські зразки, постав сучасний світ. Але той самий успіх відкритих Європою універсальних принципів призвів зрештою до процесу глобалізації, наслідком якої став глобальний світ та становлення нового, історично безпрецедентного всепланетного людства.

Процес глобалізації створює світ неспростовних відмінностей. Саме в цьому полягає принципово нова, відмінна від усіх попередніх, форма людського буття за умов глобалізації. Дотепер всі відмінності

вписувалися в єдиний універсалізм, якому вони підпорядковувалися як особливе всезагальному й в межах якого зрештою спростовувалися як самостійні значущості. Натомість, глобальний світ містить відмінності, які не лише дані як факт (а відтак можуть бути спростовані як партикуляризми), а й складають нескасовувані, сутнісні відмінності. Способом буття світу став не універсалізм тотожності, а співіснування відмінностей. Принагідно зазначу, що до цього стану світу філософське мислення готується понад півсотні років, починаючи хоча б з пізнього Вітгенштайна чи Дельоза. Відтак філософія, за відомим гегелівським образом сови, що вилітає у присмерку, не лише підводить підсумки, а й віщує новий день і новий світ ще до його появи.

У глобальному світі ідея Європи як загальнолюдська універсалія з необхідністю переживає кризу. Це випливає з того, що домагання універсальної значущості постають з багатьох інших джерел. Фактично кожна культурна традиція явним чи латентним чином виступає з цими домаганнями. І якщо вони далеко не завжди присутні як факт, то їх можливість завжди відкрита. Сам глобальний світ можна визначити як завжди-відкрити-можливість домагань універсальної значущості для окремих культурних світів, які узвичаєно вважались суто партикулярними явищами. Невірно казати, що глобальний світ відкидає універсалізм. Навпаки, він його нечувано множить, створюючи відкрити ситуацію співіснування універсалізмів, жоден з яких не може бути відкинутий на „користь іншого”.

Дана характеристика є радше потенціалом глобального світу, ніж сталою всеохопною рисою його наявного стану. Сам глобальний світ та проблематизоване ним всепланетне людство створені діяльністю європейської цивілізації. Відбиток цього походження ще чітко простежується у структурі глобального світу. Його визнані засади, як от світовий ринок, ООН та інститути міжнародного співробітництва, ціннісно-правові підвалини (ключовою серед яких є права людини), є продуктами Європи. Тому на сьогодні європейська модель людини є і залишається визначальною. Однак природа глобальної дійсності переводить навіть ці визнані універсальні засади в суттєво інший режим

існування. Просто кажучи, вони втрачають ефект нормативних вимог, приписів, і стають основою *комунікації* відмінних універсалізмів.

Втім, навіть цей образ, що використовує ідею інтерсуб'єктивності на противагу минулій ідеї всезагальності, є паліативним. Принципом і моделлю існування глобального світу стала мережа відкритих до долучення контактів. Мережа вимагає нового типу універсалізму, який має *не позитивний*, а негативний характер. Себто його складають не позитивні приписи та твердження, а всезагально визнані *утримання*. Відтак на перший план виходять не спільні цінності, можливість яких у глобальному світі стає все більш проблематичною, а спільні *утримання від певних*, визнаних деструктивними, *домагань*. Отже, виклик глобалізації полягає в денонсації класичного механізму європейської ідентичності, що стверджувала себе через універсальні принципи. Яким чином ідея Європи за цих умов може зберегти себе, і чи може взагалі?

Відповідь на це питання можна отримати, лише зважаючи на особливості глобального світу, що були окреслені вище (див. §5.1-5.2). Світ неусувних відмінностей знаходить свого соціального відповідника у вигляді мережного суспільства. Мережа, *net* – стає принципом конституювання та організації будь-яких сфер життєдіяльності. Вона задає існування у вигляді відкритого простору залучень. До неї долучаються і з неї виходять. До неї пасивно належать і в ній активно беруть участь, не утворюючи разом з тим сталої системи. Відповідно це означає відсутність цілого, що приписує значущість своїм елементам.

Універсалізм у світі неусувних відмінностей може існувати лише негативно, як загально визнана відмова – *утримання від певних домагань*, визнаних деструктивними. Принципово новим у цьому негативному універсалізмі відмов є те, що з царини різних культурних світів фундаментальні *утримання* досягаються на змістовно різних, може навіть протилежних підставах, й мають в різних культурних системах несхожий сенс. Але, тим не менш, існують як спільний здобуток унеможливленої деструкції. У творенні такого негативного універсалізму *утримань* полягає шанс Європи у глобальному світі. І в цьому одночасно полягає вагомий шанс глобального світу на існування.

### 6.3. Інтелектуали і влада: українські реалії

З вищесказаного випливає, що європейські прагнення нашої країни мають враховувати потужний виклик, що спрямовує до Європи новітня глобальна дійсність. Щоб втримати плідну історичну перспективу, Європа сама має виявити неабияку креативність і спроможність до самовизначення в новій системі історичних координат. Це доводить оманливість сподівань на паттерн європейськості як якусь усталеність, що її треба лише дістатися, доклавши необхідні (може навіть героїчні) зусилля – як от з полегшенням дістається тихої гавані корабель, що потерпав від нещадних бурь. Оскільки йдеться про відкриття нових перспектив та моделей існування цивілізації (це було названо „задачею Європи”), неабияке значення для успіху даної справи має спроможність мислення. Не претендуючи на повноту її аналізу, й тим більш на остаточність висновків, окреслимо деякі особливості нинішньої інтелектуальної ситуації і стану гуманітарного розуму (адже саме він репрезентує „мислення у його дотичності до проблем людського буття”).

#### 6.3.1. Стан гуманітарного розуму

Наважимося висунути дразливу тезу: сучасний розум втрапив у злидні, він все очевидніше втрачає (чи втратив?) свою провідну культурну роль. Розум стає злидненим, відколи перестає *творити дійсність*, втрачає своє конститутивне значення і починає *обслуговувати* існуючий порядок речей, повністю поглинаючись цією функцією. Фактично він втрачає дієздатність і своє автентичне інтелектуальне покликання.

**Діагноз сучасного мислення.** Наразі гуманітарний розум цілковито асимільований соціальною системою. Він не кидає виклику дійсності, відтворюючи цим її життєздатність, а займається корисною (і вельми, додамо, користюбною) справою її обслуговування. Метапозиція мислення зникла. Гуманітарії перетворилися на техніків з обслуговування великого соціального будинку. Це необхідна і корисна справа, але окрім послуг техніків, потрібна творчість інженерів. Якщо

не розробляти нові конструкції, й старі зрештою впадуть. Вони так чи інакше зйдуть нанівець, але заміни їм не буде.

Двісті років тому – у переддень ХІХ століття – гуманітарний розум був лідером суспільного життя. Сто років тому, на межі ХІХ-ХХ століть він вдався до жорсткої самокритики, під знаком якої пройшло все ХХ століття. На сьогодні він втратив свою вагу і значущість серед дієвих сил сучасної культури. Можливо, його положення солідніше й респектабельніше, ніж будь-коли, але його креативний потенціал загрозливо зменшився. Гуманітарне мислення наразі не є чинником, з яким рахується суспільство. Широкий резонанс сьогодні мають хіба що книжки на кшталт „Кода да Вінчі” Дена Брауна, а не „Суспільного договору” Русо. Сенс нашого часу мало хвилює людство. Останні двадцять років торочаться різноманітні розмови про глобалізацію, з цього приводу списані стуси паперу. Але цей велеречивий інтелектуальний гомін навіть віддалено не нагадує пристрасну, рішучу і принципову суперечку „старих” і „нових” (*Querelle des Anciens et des Moderns*) кінця ХVІІ століття у Франції, яка теж тривала близько 20 років. За якою уважно стежило і до якої долучалось все освічене суспільство.

Причина прикрих змін, звичайно, не у виродженні інтелектуалів. Діє цілий комплекс вагомих причин, серед яких вкажемо лише на дві. Від початку модерної доби гуманітарний розум діяв в межах ним створених і відстоюваних великих культурних і соціальних проєктів, серед яких такі, як строга наука у вигляді математизованого експериментального природознавства, права людини і громадянське суспільство, національна держава, всесвітня історія, тоталітарна утопія, модерний університет і багато інших. Гуманітарний розум не лише ініціював та обґрунтовував ці проєкти, він існував в режимі постійної відповідальності за них як за власну справу. Ще навіть екзистенціалізм у Франції часів нацистської окупації відігравав таку роль. Зараз відсутній горизонт великих соціальних проєктів. Найевристичніший з існуючих сьогодні – проєкт єдиної Європи – по-перше, не є ноу-хау нашого часу. Він реалізує ідеї, які систематично обґрунтували ще Сен-Сімон і Кант. До того ж зміст і здійснення проєкту єдиної Європи визначає не гумані-

тарний розум, а євробюрократія. З усіма передбачуваними наслідками цього.

Друга причина полягає в домінуванні держави та імперсональної публічності в суспільному житті. У сучасному світі маніпуляції взяли гору над усвідомленням, симуляції – над реакціями. Перед веде масова культура і мас-медіа, що загалом перетворює ситуацію мислення на ситуацію присутності риторичну. Картинка і звук дають сто очок вперед смислу і аргументації. Життя гуманітарного розуму перетворилося на мерехтіння смаків, переставши бути пошуком істини. Функціонування гуманітарних наук наразі чимось нагадує роботу Домів моди. Слід віддати належне західним інтелектуалам: вони справно виготовляють нові колекції інтелектуальних обладунків і вбрання. Але в цій діяльності наріжна гуманітарна задача самовизначення людини втрачена. Образно кажучи, проблема „якою людині бути” підмінена задачею „чим себе прикрити”. Сучасні гуманітарії здебільшого перестали бути вченими у високому сенсі слова, з властивою їм звитягою пізнання. Вони швидко перетворюються на університетських чиновників. Діяльність гуманітарія визначається не питанням „що є істина?”, а зовсім іншим: „що до місця сказати?” Велика справа розуму перетворилася на шоу інтелектуальної риторики. Ця тенденція до риторизації гуманітарних наук є однією з примет їх сучасного стану. Звичайно, буде перебільшенням казати, що сто-двісті років тому європейські інтелектуали *пізнавали* та робили відкриття, а останні десятиліття займаються виключно *грою скляних бус*. Принагідно оцінюємо не *зміст*, а домінуючу настанову і, головне, *режим діяльності*.

Задля наочності замінимо аналітичні аргументи простою ілюстрацією. Наприкінці 90-х провідний німецький соціальний філософ читав курс лекцій в Україні. Коли слухачі почали ставити цілком слушні запитання, яким чином висунуті лектором принципи розуміння соціальної дійсності узгоджуються з українськими реаліями, він трохи поміркував і відповів: „Ніяк. Моя філософія працює лише в межах матеріалу західного суспільства”. Кант би повісився, якби змушений був сказати, що його філософія діє лише в межах Німеччини, а десь за Дві-

ною потрібна інша. Натомість, сучасний західний інтелектуал не відчуває в подібній ситуації жодного дискомфорту. І це цілком відповідає його нинішній ролі творця інтелектуальної моди, а не шукача істини.

В сучасних гуманітарних науках маємо ситуацію практичної відсутності відкриттів – і натомість використання у безлічі варіацій одних й тих самих схематик розуміння. Створюється безліч ідей та інтелектуальних продуктів *ad hoc*, до даного випадку, в межах наявного запиту. Натомість ідей, в яких конститується нова дійсність – немає. Можливо, це прикмета часу. Мимоволі починаєш гадати: хто, зрештою, є справжнім творцем думок – люди чи час?

Показово, що розум втрапив у злидні в точці величного історичного успіху європейської цивілізації. Про зміст і складові цього успіху можна багато казати. Назвемо хоча б апофеоз витвореної Заходом всесвітньої історії у вигляді глобалізації; повну перемогу західної ж політичної моделі у сучасному світі якщо не об'єднаних, а все-таки націй; і нарешті розбудову немислимого дива-дивного – об'єднаної і внутрішньо примиреної Європи. Успіхи незаперечні. У філософській царині додамо до цього успішно здійснений протягом ХХ століття антиметафізичний поворот у продуктивному розмаїтті його модифікацій: від лінгвістичного і структуралістського до герменевтичного й комунікативного.

Не дивно, що розум розслабився: всі цілі досягнуті і справи зроблені. Що дозволило ентузіастам свого часу навіть оголосити „кінець історії”; хоча вже початок ХХІ століття змусив того ж автора написати книгу „Великий крах” – з того ж таки приводу. Іронія історії полягає в тому, що найбільші ризики постають з найбільших успіхів, і найзахопливі досягнення створюють найнебезпечніші загрози. Це зрозуміло всім, втім всі – лише розуміють і чекають, неспроможні протидіяти негативній реальності своїм розумінням.

Це і є злиденність гуманітарного розуму. Одним з характерних симптомів цього явища є перетворення мислення на міксення та деградація сенсоутворення, яка при цьому відбувається. Наш час подібний до доби еллінізму, який створив величезну, практично неосяжну,

розмаїту і цікаву літературу, але майже не додав до класичного спадку вагомих ідей. Щоправда, тоді на противагу літературі і риториці з'явилося християнство. Яке – віддаймо шану елліністичним інтелектуалам – сповна використало їх вишукані вправи в розбудові своєї теології. Але ж Бог не кожного тисячоліття приходить на землю, щоб рятувати світ.

**Українська гуманітарна ситуація.** Якщо загалом гуманітарний розум переживає кризу, то як в світі цього виглядає українська ситуація? Складність характеристики української гуманітаристики полягає в тому, що вона вимагає повсякчас подвійної оптики. З одного боку, це оптика сучасних гуманітарних наук на Заході, включно з умовами наукової праці й освіти. З іншого, це оптика того, що Україна мала 30 років тому і що має на сьогодні.

*В перспективі першого погляду*, стан гуманітарних наук цілковито незадовільний. Якщо, звичайно, розглядати науку системно й інституційно. Серед головних вад можна назвати: по-перше, відсутність дієвої наукової спільноти, поєднаної комунікаційно, організаційно та соціально – тобто своєю роллю у суспільстві; по-друге, інерція старих підходів та практик, колосальне переважання симуляцій над реальними дослідницькими проектами; по-третє, цілковита спорадичність існування української гуманітаристики, відсутність стратегій розвитку науки, національних наукових програм і нових дослідницьких центрів, які б ефективно співпрацювали з західними науковими центрами; по-четверте, низький соціальний престиж вченого, відсутність продуктивної системи підготовки наукових кадрів. Насмілюся стверджувати, що Україна не має жодного повноцінного університету, який би відповідав бодай класичним модерним стандартам; по-п'яте, вкрай примітивна, архаїчна інфраструктура гуманітарної праці.

Разом з тим, цей в багатьох відношеннях катастрофічний стан науки як інституції, не виключає – як це не дивно – порівняно чималі кількості ефективних дослідників та наукових праць. Такий стан речей можливий передусім за рахунок особистої самодіяльності та спонтанної самоорганізації науковців. За відомим гаслом: „Справа порятунку потопаючих – справа рук самих потопаючих”. Чимало українських ін-



телектуалів вибудували непогані й цілком успішні індивідуальні сценарії власної наукової роботи. Індивідуально знаходили можливості для стажувань і роботи на Заході, індивідуально вели дослідження, працювали в архівах, розробляли навчальні курси. Але наука – не справа одинаків. Тоді як майже все, що ми маємо в Україні – це результати індивідуальних досягнень людей, що мають талант і готовність (яка інколи дорівнює самопожертві) працювати в царині гуманітаристики.

Разом з тим, в Україні спостерігається цікава тенденція до спроб осередків інтелектуалів своїми силами, практично без державної підтримки, вирішувати питання організації наукового життя і дослідницької практики. Від кінця 90-х у царині філософії виникло близько десятка наукових товариств, які активували дослідження в різних філософських тематиках. Звісно, інтенсивність їх роботи була різною, якісь проіснували довше, якісь мали менший вік, якісь існують дотепер. Все це природно для складних українських умов та структур, які тримаються майже виключно на ентузіазмі та самовідданості учасників. Хай там як, це частина процесу становлення загальнонаціональної філософської спільноти, розвитку регіональних центрів і реальної співпраці філософів різних регіонів України. Значну роль у цьому процесі зіграли Міжнародні літні філософські школи 1998-2001 років, завдяки яким зав'язалося чимало продуктивних наукових зв'язків філософів з різних університетських центрів України. Водночас, однією з найгостріших проблем залишається надзвичайна розрідженість інтелектуального середовища, що унеможливає усталену наукову комунікацію, продуктивний відгук на результати досліджень, здобуття інтелектуалами значущого положення у суспільстві.

Закономірно постає сакраментальне питання „що робити?": як підтримати позитивні тренди (зокрема, розвиток української філософської мови та опанування світової філософської спадщини) та мінімізувати ефект негативних? Вочевидь, необхідно робити багато з того, що вже робиться, але більш цілеспрямовано та інтенсивно. В цьому контексті також торкнемося долі радянської гуманітарної спадщини та нині актуального відношення до неї. Як ведеться, через дзеркало мину-

лого бачимо день нинішній і маємо можливість розпізнати майбутнє. Перспектива вимальовується через ретроспекцію.

Треба зразу застерегти від ототожнення всього, що мали в радянську добу з присутньо „радянським” і власним породженням радянської дійсності. Комуністичні перетворення зробили все можливе для розриву культурно-історичної традиції і започаткування на „звільненому місці” „чудового нового світу”. Але подібне прагнення ніколи не здатне досягти стовідсоткового результату. І, звичайно, радянська наука використовувала попередні інтелектуальні здобутки, старі кадри, освітню систему тощо. Запити та вимоги радянської доби, особливо її останніх десятиліть, аж ніяк не можна зводити до виконання ідеологічних приписів та комуністичної ангажованості. Це потрібно врахувати й в аналізі нинішньої ситуації.

*Провідним завданням на сьогодні залишається формування активної, динамічної і продуктивної гуманітарної спільноти. В цьому процесі виокремимо три основні складові: (1) ефективна освіта, (2) розвинені форми наукового життя, (3) становлення незалежного компетентного інтелектуала. Торкнемося їх бодай побіжно.*

Розпочнемо з першого. Одним з найбільших лих радянської освіти була її суцільна одержавленість і жорстка бюрократична підпорядкованість вищих навчальних закладів. Й на сьогодні університети не здобули необхідної автономії. Більше того, комерціалізація освітнього ринку сприяла девальвації рівня та якості університетської освіти. Запад української науки з іншого боку сприяв її деградації. В Україні маємо лише номінальні університети, які насправді є вищими *школами*. Класична ще для модерної, гумбольдтівської моделі університету ідея „освіти через участь у наукових дослідженнях”, залишається недосяжним ідеалом. Загальне вирішення цієї складної проблеми – велике суспільне завдання. Філософська освіта – лише один з модулів університету, тому тут більше можливостей для змін. Існує нагальна потреба у виробленні сучасної моделі філософської освіти з її тісною прив’язкою до науково-дослідної роботи (в царині філософії це зробити легше, ніж у природничих науках), а також застосування освітніх технологій,

спрямованих на індивідуальну профільну підготовку фахівця. Філософ за визначенням є ексклюзивним, а не масовим продуктом.

Другим завданням є консолідація індивідуальних дослідницьких зусиль в рамках цілеспрямованих дослідницьких програм. Лише робота в межах таких програм здатна забезпечити чіткість методологічних засад (які завжди мають інтерсуб'єктивний характер), продуктивність отриманих результатів і, зрештою, самостійний, не суто вторинний – похідний від здійснених іншими інтелектуальних знахідок – характер існування гуманітарних наук в Україні. Природно, щоб наукові дослідження здійснювалися в структурі міжнародної системи спеціалізацій та дослідницьких пріоритетів. Співпраця з іноземними науковими центрами має створити умови для започаткування їх інформаційних „дзеркал”, а потім й самостійних модулів в Україні. Разом з тим, всі трансформації філософської науки, щоб бути плідними і мати тривалу перспективу, мають здійснювати в горизонті вирішення власних культурних і суспільних задач. Філософія не може існувати лише для філософів.

І третій основний напрямок трансформацій гуманітарних наук – створення сучасної інфраструктури гуманітарної праці, що є невіддільним від перегляду соціальної ролі і статусу гуманітарія у суспільстві. Не хочеться перераховувати, чого не має український гуманітарій для успішної продуктивної праці. Надто великим вийде список. Оскільки переважна більшість гуманітарних кадрів – це викладачі університетів, першочерговим завданням є вивільнення їх від надмірного тягара навантажень суто навчального характеру. Наукова праця не може існувати на рівні „хобі у вільний час”.

Проблеми інфраструктури гуманітарної праці потребують окремого прискіпливого дослідження. Звернуся лише до одного елемента: інформаційно-комунікативного середовища. Здебільшого навіть науковці надто мало знають, що відбувається в українському інтелектуальному просторі. Інформація доходить спорадично, канали її розповсюдження неусталені, контакти здебільшого випадкові і мало визначені фаховими критеріями. Одним з перших зрушень у цій царині було започаткування порталу [philosophy.ua](http://philosophy.ua), який мав на меті репрезентувати

філософське життя в Україні – переклади, видання, періодика, освітні програми, фахівці. На жаль, через низку перепон він не зміг належним чином виконати цю місію. Однак очевидно, що лише належний розвиток подібного загальнонаціонального електронного ресурсу може стати основою якісних змін в інформаційному середовищі української філософії. Разом з тим, багатопрофільні електронні інформаційні ресурси не можуть замінити фахової періодики – друкованої чи навіть електронної. Натомість, вони мають торувати до неї шлях, забезпечувати їй належний інтелектуальний ефект. Бо кожен реальний фаховий журнал, якщо він насправду відповідає своїй назві (а не є просто випадковою збіркою різноякісних статей) – це утворення комунікативної спільноти, певного осередку професійного співробітництва. Через створення й розвиток таких осередків пролягає один з чільних шляхів розвитку науки.

Особливість нинішнього історичного моменту розвитку українського суспільства відкриває можливість перед гуманітаріями вагомої і значущої соціальної ролі – тієї, якої за визначенням вони не можуть на сьогодні мати в усталеному західному суспільстві, і яка відкривається лише у суспільстві, що переживає активну трансформацію. Будемо сподіватись, що українські гуманітарії використають цей унікальний історичний шанс. Але це можливо лише через перегляд вже усталених і глибоко викривлених, спотворених стосунків інтелектуалів (що уособлюють силу розуму) і можновладців (що уособлюють владні повноваження).

### **6.3.2. Ствердження автономії розуму**

Питання відносин розуму та влади, здавна персоніфіковане по-статями мудреця і правителя, існує протягом всієї історії цивілізації. Однак кожна епоха, кожна історична ситуація наново переписує це питання і ставить його інакше. Для нашої країни і поточних обставин її буття відносини влади та мислення набувають особливої гостроти та актуальності. Адже у вітчизняній культурній та соціальній традиції розум ніколи не виступав чільною силою, яка визначає хід справ. Авто-

номія розуму, яка стала загальником та однією з ключових ознак європейськості, для України й на сьогодні залишається метою і важливим історичним завданням, без вирішення якого годі очікувати реального поступу.

Звісно, відносини влади та розуму задають значно ширше смислове поле, ніж проблема політичної раціональності чи то раціоналізації політичної організації суспільства. Як влада не обмежується доменом політичного, так і розум повноважний в усіх царинах людської життєдіяльності. Відтак питання „інтелектуали і влада” це водночас питання про те, наскільки розум є господарем та розпорядником нашого життя взагалі? І яка природа інших чинників та сил, що підпорядковують його собі на противагу правдивій раціональності?

Складності цій проблемі додає те, що сам розум не є якась проста, собітотожна величина. Можна казати не лише про суперечність, а й навіть протистояння різних видів раціональності у сьогоденні. Зокрема, це стосується інструментального та комунікативного розуму. Не менш гостро стоїть питання соціокультурних засновків різних типів раціональності. Додаткових аспектів проблемі додають новітні повороти теми раціональності – як от феномен емоційного розуму чи ідеї „верховенства мозку” над волею сучасної нейрофізіології.

Але в площині самовизначення суспільства чи не найбільшої теоретичної значущості набуває критерій достеменності розуму – чи його підміни різноманітними симуляціями та недоброякісними квазі-інтелектуальними практиками. Слабкість розуму та інтелектуальної роботи зумовлюється не лише недостатнім визнанням з боку політикуму, бізнесу чи суспільства, а й внутрішньою саморуйнацією з боку псевдоінтелектуалів. В умовах нашої країни це стало серйозною соціальною проблемою.

Склася потужна субкультура квазі-інтелектуальних вправ, цілком замкнених на самих собі. Висуваються начебто актуальні теми для досліджень, здійснюється велика кількість публікацій, активно проводяться конференції та інші публічні заходи, примножується кількість людей з науковими ступенями і званнями. Разом з тим, цей процес йде

паралельно з існуючими гострими соціально-політичними та гуманітарними проблемами. Проблеми існують самі по собі, а гуманітарний дискурс розгортається сам по собі. Це спонукає до сумного висновку про потужну системну практику симуляцій та імітацій науково-дослідної діяльності в царині актуальних питань та колізій нинішнього українського суспільства.

Це тим більш прикро, тому що драматургія життя сучасної України є надзвичайно плідним полем для розвитку гуманітарних та соціально-політичних досліджень. Суспільні реалії містять потужний запит на змістовну аналітику, на вироблення відповідних дійсності концептуалізацій та теоретичних моделей, на розробку потенційних сценаріїв соціального розвитку тощо. Дієвої реакції на цей запит з боку гуманітарних і соціальних наук та інституцій не спостерігається.

Причини цього утворюють складний гетерогенний комплекс, їх не можна звести до одного джерела чи чинника. Не занурюючись наразі в його аналіз, зазначимо лише, що стан справ у царині соціально-гуманітарного дискурсу цілком корелює зі станом і особливостями українського політикуму. Проблема демократичного розвитку сучасної України полягає в тому, що нинішній український політикум не відповідає рівню і прагненням вже наявного українського народу. Потенціал існуючої громадянської спільноти (попри всі вади її політико-правової культури та інші вразливі якості) значно більший, ніж його здатні актуалізувати й реалізувати нинішні українські політики – так званий політичний істеблішмент. Український політикум фатально застарів; він продовжує практикувати хижачькі, корисливі, корупційні практики використання влади, які виглядають все більш одіозними і небезпечними в сучасних умовах. Причому маються на увазі як умови внутрішнього життя країни, так і світовий контекст її існування.

Українські можновладці ідейно „застрягли” десь у 90-х, в ситуації пострадянського дерибану і безсоромного корисливого використання державних інституцій для забезпечення власних особистих та корпоративно-кланових інтересів. Це завжди було однією з головних проблем незалежної України, а на сьогодні досягло рівня вже не просто ве-

ликого соціального лиха, а й нищого відвертого фарсу. Йдеться не про моральні оцінки, а про ефективність політичної, державної діяльності. З суто прагматичної точки зору для політика чи то державного діяча неприпустимо бути людиною „вчорашнього дня”. Понад те: політику в ситуації активного поступу суспільства і його серйозних історичних випробувань мало бути навіть людиною сучасною. Нинішня українська ситуація містить гострий запит на людей перспективи – справжніх лідерів: себто тих, хто веде. Справжній політичний лідер той, хто реально, але ще не визначену в собі і не виявлену потенцію, властиву стану суспільства, оприявнює для громадянської спільноти і робить законом її життя. Таких лідерів потребує сучасна Україна; вона довела, що їй гідна, але у складі нинішнього політикуму та головних політичних сил їй важко відшукати.

Нині сенс теми „інтелектуали і влада” випливає з того, що всі ми добре відчуваємо і розуміємо: з того гострого, кризового стану, по суті стану хвороби, в якому знаходиться наше суспільство і наша держава. Доводиться констатувати, що останні роки, від яких хотілося очікувати позитивних змін, демонструють, що деградація країни продовжується. Мабуть ніщо про це не свідчить наочніше, ніж стан інтелектуальної сфери та відношення до неї держави. В українській науці і українській освіті процес деградації відчувається так сильно й гостро, як у жодній іншій сфері. Чому так відбувається? Повернемося до цього питання трохи згодом.

Прояснення образу співвідношення інтелектуалів і влади потребує критично торкнутися двох усталених стереотипів, своєрідних смислових фантомів, які полонили пересічну свідомість та й загалом публічний простір.

**Чи є інтелектуал владою?** Перший полягає у самій назві „інтелектуали і влада”, в якій вони постають як дві окремі, відмінні одна від одної величини. Виглядає так, що інтелектуали – це щось окреме, і своєю чергою влада – щось окреме від інтелектуалів. Понад те: уявляється, що інтелектуали постійно виступають в ролі якихось прохачів за ті чи ті дії перед владою. Така диспозиція асиметричної залежності

оголошується досить часто. Влада зрештою визначає, як інтелектуалам працювати, вона робить запит на них і тому подібне. Тобто виступає як щось визначальне щодо інтелектуалів. Однак варто зазначити, що як тільки ми починаємо розглядати сполучник „і” у його роздільному сенсі, то одразу програємо у розумінні співвідношення влади „і” інтелектуалів – та відповідно втрачаємо можливість вийти на продуктивні рішення. Чому? З тієї простої причини, що інтелектуали, як носії справи розуму, і є *справжньою владою*. Ще з початку модерну, коли йдеться про владу – розуміється єдиний комплекс влада-знання. Вислів, який зазвичай перекладається як „знання – це сила”, має й інший сенс: „знання – це влада”.

Тому словосполучення „інтелектуали і влада” треба розуміти передусім як відповідальність інтелектуалів в якості носіїв влади. Влади в її універсальному, всеохопному значенні – влади розуму. Сполучник „і” треба застосувати в поєднуваному сенсі. Це може здатися надто пафосним і декларативним. Але давайте замислимось. На чому побудована будь-яка людська життєдіяльність, зокрема у тому форматі, в якому її сприймають з початку модерну? Вона побудована на тому, що ми знаємо те, з чим маємо справу, знаємо об’єктивну природу речей. Тобто будь-яка можливість діяти успішно, досягати своїх цілей і, зрештою, володіти ситуацією, володарювати над нею, пов’язана з тим об’єктивним знанням, яке нами отримано. А це знання досягається якраз у процесі пізнання, у процесі інтелектуальної роботи, що і є здобутком розуму. Тому той, хто не має цього знання, той не має жодної правдивої влади. Той має владу лише як можливість маніпулювання певними обставинами, людськими залежними волями, і таке інше. Це не правдива влада, а лише махінація, інтрига.

Ситуація такої махінації не є абстрактним припущенням. В історії нашої країни маємо 30-річний період існування держави, в якій правдива влада не відбулася. Усі роки незалежності пройшли у режимі махінацій та маніпуляцій, зловживань, декларацій і симуляцій щодо влади. Конче необхідно повернути владі її достеменний сенс. Передусім це означає досягти реального народовладдя, реалізувати суверенітет



народу щодо влади. Але вирішення цієї історичної задачі залишиться нездійсненим без визнання ключової ролі розуму у владі, владного потенціалу мислення і раціонального судження в усіх сферах життя. Компетентність, раціональність, інтелектуальне сумління, здоровий глузд мають стати визначальними силами суспільного життя, високопрестижними якостями особистості.

Це не просто „благі побажання”, а невідворотні вимоги стану речей. Слід ясно розуміти: якщо дана проблема не буде конструктивно розв’язана, то деградація – те жевріння, зубожіння та злостиві маніпуляції, в яких перебуває країна замість правдивого життя – не триватиме нескінченно. Навіть деградація має свої межі, навіть її ресурс може вичерпатися. Коли занепад суспільства досягає критичної позначки, воно спалахує соціальними вибухами та катаклізмами. І це не лише знаний нами досвід Майдану. Все може бути значно гірше, кривавіше і жорстокіше. Ми підійшли до цієї межі, і якщо самі можновладці у штучному коконі створеного для себе комфортного життя цього не бачать, обов’язок інтелектуалів повідомляти суспільству про загрози.

Говорячи про інтелектуалів, варто розрізнити два смислові виміри: по-перше, інтелектуали як люди інтелектуальної праці, зрештою ті люди, соціальним капіталом яких є справа мислення і розуміння, врешті-решт знання. Це інтелектуали передусім як науковці – ті, хто прирощує знання (та освітяни як ті, хто забезпечує його відтворення). Другий вимір – публічні інтелектуали, які працюють із суспільною свідомістю, зокрема зі свідомістю політиків. Тут відповідальність інтелектуалів полягає в тому, щоб – щонайменше – чесно розповідати про стан речей. Звісно, це ще не означає його реальної зміни.

Всі ми чудово розуміємо і знаємо як відбувається зараз. Перед очима численні приклади телевізійних сюжетів з вбивчою інформацією щодо зловживань або злочинів – з доказами, свідками, документами. Ніхто цієї інформації не спростовує, не подає до суду за наклеп. Однак у переважній більшості випадків навіть гучні викриття – і не лише журналістами та громадськістю, а й спеціалізованими правоохоронними органами – не призводить до настання відповідальності за скоєні

злочини. Звісно, що за таких умов вага просто чесного слова меншає. Можна навіть здатися, що це слово безсиле. Тим не менш воно має лунати. Мені особисто доводилося висловлюватися у різних форматах. Наприклад, публікувати доволі різкі речі щодо наявного стану речей, зокрема й у парламентських виданнях. Проте вони не принесли жодних результатів, як і безліч публікацій моїх колег. Це начебто позбавляє сенсу публічні виступи інтелектуалів. Однак не все так однозначно.

Хочу звернути увагу на всім відомий історичний прецедент – крах Радянського Союзу. Згадаємо, що незважаючи на перепони та жорстку цензуру щодо інтелектуальної роботи, відсутність вільної думки та вільних інтелектуалів в СРСР, від чого зрештою впала ця наддержава? Не від роботи агентів ЦРУ, не від жертвних зусиль дисидентів, за великим рахунком навіть не від економічного занепаду. Сумнозвісна доповідь ЦРУ 1982 року пророкувала Радянському Союзу ще тривалий період життєдіяльності. Аналітики ЦРУ прогнозували, що нічого серйозного з Радянським Союзом у ближчій та середній перспективі не станеться. Але пройшло менше 10 років, і цей велетень перестав існувати.

Так що ж таке непередбачене кращими аналітиками його знищило? По суті, одна проста річ – слова. Коли розгорнулася гласність, все почало хитатися і зрештою зруйнувалось. Навіть атомна зброя не мала такого вибухового впливу як деякі статті в „Огоньку”, „Новом времени” та інших перебудовчих виданнях. Показово, що їх писали не дисиденти, а інтегровані в систему науковці. Це важливо підкреслити, оскільки навіть найбільш лояльні інтелектуали, якщо дійсно розуміють стан речей, можуть зробити не очікувані, незручні для можновладців заяви. Адаже розум за своєю природою незалежний, зміст його суджень визначається не чиймись забаганками чи інтересами, а самою природою речей. Розум не знаходиться в запопадливому служінні, а сам по собі є інстанцією, від якої залежить усе. Цим висловлюється проста думка: розум та люди, які відповідально здійснюють його роботу, є відправною інстанцією для всіх інших справ. Можна сприймати це скептично або з ентузіазмом, але питання не в тому, подобається це чи не подобається. Незалежно від уподобань, це фактичність успішного, продуктив-

ного існування. Відтак без інтелектуалів, які дійсно виробляють знання і розуміння, кожен наступний крок малодієвий і здебільшого є шкідливим кроком не туди.

Повертаючись до нинішньої ситуації, коли так звана влада „не дружить” з інтелектуалами, бачимо явний парадокс. Нинішні урядовці усюди декларують, що вони здійснюють системні реформи. Але такі реформи – це дуже серйозні і відповідальні перетворення. Виникає закономірне питання: хто їх розробив, обґрунтував, хто зрештою їх порохував? Які можливі сценарії бралися до уваги і чому саме цьому віддали перевагу? Яких наслідків і в якій часовій перспективі слід очікувати? Зрештою, звідки взялися реформи і хто їх автор? Все це питання без відповіді. І не тому, що вона є великою тайною, а тому що на це нічого сказати. Маємо реформи, які не є вагомим інтелектуальним продуктом, не продумані і не прораховані. В результаті спрямованість цих так званих „реформ” є здебільшого злостивою, з усіма негативними наслідками для населення.

На цьому завершимо розгляд першого фантому, який виносить інтелектуалів за межі влади, робить їх щодо влади чимось зовнішнім і необов’язковим. Подолання цього шкідливого упередження досягається за рахунок розуміння того, що інтелектуали насправді є носіями справи розуму, а відтак – вони самі і є владою та є ключовою інстанцією влади, без якої остання безпорадна та навіть руйнівна.

**Держава то є влада?** Другий фантом полягає в тому, що влада безпосередньо пов’язується з державою. Дійсно, хто є владою як не держава? Але згадаємо просту річ – хто є носієм і джерелом влади в суспільстві? Давній модерний принцип оголошує повноту влади народу. Відома потрібна формула народовладдя стверджує: вся влада належить народу, здійснюється волею народу, та спрямована задля блага народу. Стаття 5 Конституції України визначає: „Носієм суверенітету і єдиним джерелом влади в Україні є народ. Народ здійснює владу *безпосередньо* (курсив мій. – С.П.) і через органи державної влади та органи місцевого самоврядування”. Як бачимо, прямому народовладдю Основний закон віддає пріоритет перед діями держави.

Про суто службовий, підпорядкований характер держави в системі народовладдя свідчить і продовження тексту тієї ж статті: „Право визначати і змінювати конституційний лад в Україні належить виключно народові і не може бути *узурповане державою* (курсив мій. – С.П.), її органами або посадовими особами”. Відтак конституція розцінює дії держави в якості власника чи то володаря влади (а не її функціонера, розпорядника) як узурпацію. Звідси випливає принциповий висновок: держава не має у своєму володінні влади, не тотожна владі як такій. Вона є просто розпорядник та виконавець службових функцій урядування (додамо: задля кращої організації суспільних справ та з метою забезпечення спільного чи то загального блага).

Якщо держава не є носієм, утримувачем влади, а лише інструментом її здійснення, то як сполучити це з застосуванням сили державою? Адже право на застосування сили є одним з найважливіших чинників влади, і ми знаємо, що монополія держави на насильство впливає з природноправової парадигми модерну. Однак згідно концепції суспільного договору державі надається право на насильство лише для однієї мети – убезпечити суспільство від насильства та руйнівних конфліктів.

Межі права держави на насильство пролягають там, де вона зупиняє насильство з боку одного учасника суспільства до іншого. Як тільки держава переступає цю межу, навіть за Т. Гобсом, вона стає незаконною. Тому-то монополія держави на насильство та її право на нього не означає можливості нехтувати правами людей. Відтак фантом „держава є владою” маємо сприймати критично. Розуміючи, що держава є лише функціонером влади та усвідомлюючи межі та умови застосування сили державою як службовим органом народовладдя.

Водночас має бути адекватно досягнута роль держслужбовців, себто чиновництва в широкому сенсі слова. Чиновник як соціальний персонаж покликаний бути функціонером державної влади, ефективним знаряддям реалізації її покликання. В цьому сенсі чиновник також є інтелектуалом. Бо головне призначення держави полягає не у владарюванні, а у встановленні та забезпеченні ефективного порядку (який

в основі своїй є порядком реалізації прав). Варто згадати М. Вебера, який слушно вбачав у бюрократії важливу систему раціоналізації державного управління. Тому держслужбовці у своєму покликанні – це інтелектуали, а певною мірою всі інтелектуали є союзниками у спільній справі розуму. Вчені, освітяни, чиновники та інші інтелектуали, всі покликані виконувати одну і ту ж місію у суспільстві – підпорядковувати його життєдіяльність вимогам та імперативам розуму, раціональності.

Сказане, вочевидь, провокує ще одне питання: чому в реальності маємо картину з точністю до навпаки? Адже український чиновник здебільшого виступає не носієм раціональності та силою, що сприяє впорядкованій реалізації громадянами своїх прав, а радше втіленням бюрократичної сваволі – не слугою громадян, а прислужником утримувачів влади (якими зараз є більшість можновладців) та власного корисливого інтересу. Чому так відбувається?

Особливого секрету тут немає. Те, що за державою та її представниками закріплено поняття влади, свідчить про цілковите відчуження влади від народу. Один з головних симптомів такого відчуження полягає в тому, що українські інтелектуали витіснені на маргінес суспільного життя. Силами урядовців (і не лише з міністерства фінансів, а й багатьох „реформаторів освіти”) престиж сумлінної компетентної інтелектуальної праці старанно опускають до нуля. Важко виміряти в цифрах інтелектуальну деградацію суспільства. Однак і тут є деякі красномовні показники. Наприклад, можна згадати про те, що з радянських часів (таких жажливих, тоталітарних) кількість державних чиновників в Україні зросла у шість разів! За той самий період кількість науковців зменшилась втричі. І все це на тлі зменшення кількості населення (аж на 20%) та розвитку інформаційних технологій, які мають сприяти суттєвому скороченню чиновницького апарату. Чи потрібні ще якісь коментарі?

Доводиться раз у раз констатувати відсутність навіть здорового глузду в діях можновладців. Складеться враження, що в них раз у раз не спрацьовує навіть інстинкт самозбереження. Мабуть, десятиліття безкарності та відчуття „господарів життя” цьому сприяють. Це вкрай

небезпечно. А в тих драматичних умовах, які наразі маємо, небезпека подвоюється. Становище розуму як інстанції влади (коротко кажучи, принцип автономії розуму) існує як потужна перманентна традиція в європейській культурі ще з античних часів. Вона змінює свій формат, систему обґрунтування, спосіб артикуляції, але постійно відтворюється. В цьому вимірі інтелектуал – передусім не особа. Це – певне місце і ефект раціональності в життєдіяльності суспільства і людей. Він є персоналізацією автономії розуму як принципу соціальності і буття. На жаль, у нашій країні така традиція відсутня. Ми не мали цього ніколи в історії. Голос розуму завжди перекривався чиймсь владним окриком. Проте маємо розуміти: якщо автономія розуму як загальний принцип життєдіяльності суспільства та організації політичної культури не відбудеться у нашій країні, то і сама країна не матиме майбутнього. Такої сумної долі Україна вочевидь не заслуговує. У зв'язку з цим особливої уваги заслуговують цікаві тенденції все більш зростаючої присутності інтелектуалів у публічному просторі, що великою мірою співпадає з формуванням самого цього простору в Україні. Розглянемо цей тренд на прикладі філософії.

### **6.3.3. Філософія в публічному просторі**

Природа філософського дискурсу амбівалентна. З одного боку, філософія є відкритою справою мислення, до якої може долучитися будь-яка розумна істота. Філософський дискурс не висуває попередніх вимог спеціальної обізнаності чи певної виучки. Він є справою всіх, хто щиро бажає долучитись до інтелектуального пошуку і прийнятий любов'ю до мудрості. Єдиною вимогою є хіба що правдива участь у мисленні, яку свого часу Кант висловив максимом „май мужність користуватися власним розумом”.

Разом з тим, в процесі осягнення та промислювання своїх питань, філософський розум напружував величезний теоретичний здобуток. На нього неможливо не зважати в усіх нових спробах філософування, бо інакше виникає передбачувана небезпека торувати вже пройдені стежки. Обізнаність у теоретичних здобутках всесвітнього філософ-

ського пошуку, їх аналіз та вивчення стали справою академічної філософії. Відтак саме академічна філософія утворює режим доступу до розуміння та використання евристичного потенціалу історичних напрацювань філософського розуму. Це робить філософування фаховою справою.

Існування філософії в академічному форматі має свої очевидні переваги (передусім, обізнаність та адекватність розуміння філософських ідей). Однак з цими ж перевагами сполучена і небезпека герметичності філософського дискурсу, коли він замикається у вузькому колі професіоналів. Тут очевидною є загроза колапсу філософії, яка призначена для людини як такої, для відкриття та осягнення нових способів мислення та діяльності, учасниками та виконавцями яких має бути в кінцевому рахунку людство, а не вузьке коло спеціалістів.

Відрадною тенденцією інтелектуального життя нашої країни в останні роки став все більш впевнений вихід філософії на широкий публічний простір з дослідницьких кабінетів та університетських аудиторій. Явище це є настільки важливим для нашого інтелектуального життя (особливо в ситуації кризи університетської освіти та очевидного нехтування розвитком науки з боку можновладців), що воно потребує постійної уваги. Тим більш, що в останні роки потуга філософського дискурсу в публічному просторі піднялася на якісно новий рівень. Ця ситуація вимагає не тільки осмислення з боку академічної філософії, але й – передусім – підтримки та належного забезпечення інтелектуальної якості форматів публічного філософування. Адже все більш відчутний та розмаїтий інтерес широкої публіки до філософії створює небезпеку недоброякісного використання цієї зацікавленості різноманітними корисливими симуляціями, здатними лише дискредитувати правдиве філософування.

Не менш важливою інтелектуальною задачею для фахівців у царині філософії є перетворення публічного простору на *місце розвитку* філософського мислення, а не лише на *майданчик популяризації* філософських ідей. Тут маємо водночас серйозний виклик і унікальний історичний шанс, яким неприпустимо знехтувати. Складність академіч-

ного дискурсу – це один тип складності. Але публічний дискурс – це не популяризація у власному сенсі цього слова, це просто інший дискурс. Він за своїм змістом, способом організації, застосовними засобами та іншими особливостями не менш складний, ніж його академічний аналог. Просто його складність інакшого роду, інакшого типу. Тут має йтися не про те, щоб промовляти „доступним язиком”, а про те, що в нас не напрацьована (оскільки публічне інтелектуальне мовлення все-таки у зародковому стані) реальна, потужна, містка, яскрава публічна мова, публічний дискурс. Відповідно постає загальне завдання для філософської спільноти і ініціаторів філософських стартапів – напрацьовувати публічний дискурс в його реальній складності, виразності засобів, розуміючи, що це не просто спрощення (вдале чи невдале), не популяризація, а самостійна дискурсивна формація, яка в основі своїй не менш складна і потужна, ніж академічний дискурс. Публічний дискурс філософії треба створювати зусиллями всіх інтелектуалів. Продуктивність філософського мислення та сила інтелектуальної традиції прямо пов’язані з потугою філософської спільноти країни. Тому всі зусилля з її розвитку є важливим внеском у справу філософії в Україні.

На Заході, зокрема у Франції, протягом останніх десятиліть йдеться про кризу публічного інтелектуала. В Україні ситуація протилежна. В країні народжується публічний інтелектуал як якась – будемо сподіватися – досить впливова постать суспільного життя взагалі. Тобто маємо глибоку відмінність культурних ландшафтів. Що в вітчизняній культурній та інтелектуальній ситуації є тим відмінним та особливим, що породжує сьогодні запит на публічного інтелектуала, і які саме до нього вимоги висувуються? Яким сьогодні має бути ще певною мірою гіпотетичний український публічний інтелектуал, постать цього культурного ландшафту? Це окреме велике питання, яке потребує ґрунтовного аналізу. Не претендуючи на його розв’язання, зазначимо лише кілька примітних моментів.

Важливий чинник полягає в тому, що ресурс довіри до розуму як такого, до раціональної здатності мислення, до критичної рефлексії все ж таки зберігається. Це не політична балаканина. І люди, які сприйма-



ються як носії цієї здатності до критичної рефлексії, мають певний ресурс довіри. Те, що вони себе ще не дискредитували, то певним чином вони більш-менш виправдовують ці очікування. Сьогодні загалом наше суспільство переходить зі стану мовчання (від перебування наодинці з собою і вибудовування наодинці якихось стратегій існування) до все ж таки реальної спільності. Взагалі переходить до публічності. Ми жили в суспільстві, в якому публічність не існувала. Так цілком можна стверджувати. Бо всі попередні форми колективності, практики презентацій перед загалом, це квазіформи публічності. На кшталт першотравневих демонстрацій за радянської доби. Людей багато, але це квазі-публічність, фіктивна публічність. І от до сьогодні публічності як такої правдивої, реальної, яка передбачає і автономних індивідів, і розвиненість комунікативних навичок, і культуру комунікації, продуктивного аргументованого дискурсу – просто немає, вона лише розпочинається. І вона ніколи не досягне успіху без цих дуже важливих постатей, без медіумів комунікації, які мають більший та розмаїтий досвід публічного мовлення. Вони здатні її певним чином налагоджувати, бути її осередком та осередками. Це ціла мережа – мережа, в якій всі так чи так беруть участь. Однак на когось покладається більша відповідальність і більше навантаження. Публічний інтелектуал запитаний тому, що це та постать, яка здатна спрацьовувати як медіум комунікації. Через нього відбувається фактично конституювання реальної публічності. Цим обумовлена актуальність даної постаті сьогодні.

**Неусувна публічність філософії.** Присутність філософії у публічному просторі не є ані новою темою, ані питанням, що тільки-но стало актуальним. Навпаки, йдеться про сутнісний, завжди властивий філософії вимір існування. Мислення в основі своїй позбавлене демонстративності та хизування, але водночас є інтерсуб'єктивним за своєю природою. Філософія від початку вибудовує себе як мислення для людей, не як особлива практика розуміння для обраних. Філософія в принципі не езотерична. Тому існування в публічному просторі не просто обставина її існування, а необхідна умова здійснення нею свого покликання. Однак через низку обставин історичного, соціального та культурного

ратунку вітчизняний філософський дискурс виявився здебільшого замкненим у своєрідному „академічному гетто” наукових установ та університетських аудиторій. Вочевидь, це прирікає філософію знаходитися на маргінесі суспільного життя та не дозволяє людям скористатися її креативним потенціалом. Цей стан речей потрібно змінювати.

Обнадійливим виглядає те, що на сьогодні в країні активізується створення різноманітних форматів неакадемічної присутності філософії в суспільному дискурсі. Це і виникнення філософських, дискусійних клубів, і лекції для широкої публіки (часто вельми оригінальної тематики), і публічні диспути, і програми у мас-медіа, й навіть своєрідні філософські тренінги тощо. Цей процес вже набуває ознак своєрідного інтелектуального руху, що не може не радувати. Водночас все нагальнішим стає питання про природу і можливість цього процесу.

Загалом зрозуміло, що у такий спосіб філософія шукає шляхів до умів людей, виходить за межі фахової спільноти. Вкрай важливо, щоб філософія існувала не лише у вигляді книжки, яку можна прочитати будь-кому чи у вигляді університетської лекції, а у вигляді зацікавленого інтерактивного мовлення, яке зачіпає нагальні питання того, чим живуть люди і суспільство загалом. Тут, мабуть, можна казати про запит самого суспільства, яке шукає відповіді на гострі проблеми і колізії власного існування.

В даному контексті варто звернути увагу на кілька наріжних питань.

Перше – це питання мови. Йдеться навіть не про проблему напрацювання української філософської мови, що безумовно важливо. Однак не менш важливі для розвитку філософського мислення та його евристичних можливостей контексти філософського мовлення. Безумовно, для осмислення та розв’язання теоретичних проблем філософія напрацьовує строгу мову академічного дискурсу. Однак строгість, по-перше, не завжди означає суворі обладунки спеціалізованої термінології. Безліч видатних філософських творів (починаючи з діалогів Платона та поем досократиків) написані у форматі живого мовлення, що аніскільки не заважає їх теоретичній глибині. По-друге, щоб почу-

ватися вільно, мислення має опановувати всі ресурси мови, всі її можливості. Лише розум, здатний висловлюватися в різноманітних семантичних режимах і використовувати різні стилістичні стратегії, здатен до справді продуктивної роботи й в академічному форматі. Існування в публічному просторі активує цей сегмент філософського мислення. І тому напрацювання форм публічного мовлення вкрай важливе для розвитку евристичного потенціалу філософського дискурсу та культури філософування.

Друге питання – це місце філософії в суспільстві. Не секрет, що сьогодні не лише філософія, а й загалом наука, загалом розум знаходяться на маргінесі нашої вітчизняної дійсності, в якій мають вплив зовсім інші сили. Активність в публічному просторі – це водночас зміна суспільного місця філософії, зміна її громадської і культурної репутації. Філософія перестає бути чимось віддаленим і малозрозумілим, вона заявляє себе як дієвий учасник всіх колізій, в яких відбувається життя кожного. Відтак публічні форми філософського мовлення – це місток до активної участі філософії в житті суспільства. Як він будується, які перепони і складнощі виникають в цьому процесі?

Філософії у суспільстві стає дієвою через свою значущість для особистості та справи особистого самовизначення кожного. Не буде перебільшенням сказати, що сьогоднішня людина знаходиться у стані ціннісно-світоглядної безпорадності. І навіть тоді, коли їй здається, що вона цілком певна своїх життєвих орієнтирів, при ближчому розгляді стає ясно, що насправді їх роль відіграють доволі примітивні стереотипи та недоброякісні світоглядні ерзаци. Поле світоглядного самовизначення, до якого академічний розум інколи відноситься вельми зверхньо, внаслідок цього рясно заростає будяками бо-зна яких корисливих, фальшивих, руйнівних для особистості доктрин і вивертів. Це справжній гріх вітчизняної філософії. Адже саме вона покликана буди культурним наглядцем цього поля. І не приписуючи особистості жодних максимум, в той же час сприяти тому, щоб ціннісно-світоглядний вибір і вироблення життєвих сценаріїв відбувалося на основі кращих надбань світової культури.

Третій сюжет – це роль неакадемічних форматів філософування в справі освіти. На сьогодні в освітній сфері відбуваються складні і суперечливі процеси. В якомусь сенсі саме існування філософії в університеті поставлене під знак запитання. З іншого боку, сам університет як освітня інституція наразі в світі переживає кризу. В цих умовах неакадемічні формати можуть взяти на себе неабияке освітнє навантаження, стати полем освітніх експериментів та пошуків. Не виключено, що саме з цього джерела прийде те оновлення місця і ролі філософії в структурі університетської освіченості, яке є нагальним запитом часу.

І ще один важливий аспект: хто є носіями громадського запиту на філософію? Як структурована ця аудиторія, хто в ній переважає? Наскільки цей запит стійкий, глибокий? Це питання, які потребують дослідження, і відповіді на які можуть стати орієнтирами для розвитку вітчизняної філософії в найближчій перспективі. Усвідомлюючи характер запиту, ми отримуємо підставу з визначенням того формату, який найліпше відповідатиме змісту запиту. Які методи, які форми є на сьогодні найбільш ефективними для публічного існування філософії? З'ясування того, в якому форматі присутність філософії є найбільш виправданою, надзвичайно вагомою для забезпечення ефективності роботи всієї філософської спільноти країни. Адже філософія існує не для фахових філософів в першу чергу. Вона існує, щоб суспільство було розумнішим, щоб люди були свідомішими того, що вони роблять і як живуть, і взагалі мали більшу певність щодо світу, в якому існують. Зокрема, могли більш стійко відстоювати власні позиції та цінності, мали б належну мову для цього. Адже позицію потрібно артикулювати, знайти щодо неї відповідні аргументи, вести змістовний діалог з іншими. Все це торкається розвитку тих рефлексивних здатностей, ґрунт для яких створює філософія.

Громадський запит на філософію, який інспірує розвиток публічних форм її існування, великою мірою зумовлений тими подіями, що нині відбуваються в українському суспільстві. Фактично спостерігаємо активну боротьбу людей за свої права. В цій боротьбі за права і гідність особистості як загалом автономія розуму, так і інтелектуальна

вправність мислення мають неабияку вагу. Люди шукають ідей, шукають інтелектуального озброєння, щоб змінити доволі нищу дійсність і ствердити перспективу кращого життя. Тому йдеться не про абстрактну „цікавість” до філософії, а про участь філософів у розв’язанні надзвичайно вагомої і значущої соціальної проблеми.

## **6.4. Чи залишається місце сенсу? Випадок Європи і випадок Майдану**

Соціокультурна дійсність має два фундаментальні чинники свого існування: *тяглість* (відтворення, сталість зразків, акумуляція досвіду тощо) та *відкритість* (створення нового, креативність, здатність ризику, відгуки на виклики тощо). Спробуємо здійснити тестовий аналіз сучасної соціальності щодо спроможності брати на себе ці навантаження у сьогоденні. Для цього залучимо два вагомих приклади – випадок Європи (ідея Європи виступає прикладом зразка та історичної тяглості) і випадок Майдану (приклад відкритості як тест спроможності людини до самодіяльності і витвору власного буття, зміни долі).

### **6.4.1. Самозаперечення сучасної Європи: цінності проти інтересів**

Європа – не просто конкретне соціокультурне тіло чи історична тяглість. Вона є також (особливо від початку модерної доби) цивілізаційним зразком, що має загальнолюдське значення. Це смислове навантаження бере на себе *ідея Європи* (під якою слід розуміти сукупність цінностей, імперативів та принципів, якими визначається феномен „європейськості”). Зміст ідеї Європи розкривається через особливості європейської ідентичності, які принципово відрізняють її від інших соціокультурних ідентичностей. Нинішню кризу Європи не можна досягнути через конкретні соціально-економічні параметри. Звісно, існують проблеми економічного розвитку та конкуренції на світових ринках, проблеми соціального забезпечення, проблема мігрантів та їх інтеграції в європейські суспільства. Однак в підґрунті системної кризи Європи

лежить конфлікт між європейськими цінностями та безпосередніми інтересами. Це криза історичної перспективи Європи, її історичного покликання. В цьому сенсі йдеться передусім про кризу ідеї Європи.

Природа цієї кризи невіддільна від цивілізаційної специфіки європейського людства. Європейськість як культурна визначеність глибоко відмінна від інших культурних ідентичностей (китайської, індійської, латиноамериканської тощо). Дві головні взаємопов'язані риси відрізняють її.

Перша полягає в тому, що європейськість визначає себе через *універсальні форми людського як такого*. Тобто через загальнолюдське. Бути європейцем – це не дотримуватися системи особливих культурних норм, а підпорядковувати себе імперативам людяності як такої. Європа завжди претендувала на те, щоб бути чимось більшим, ніж Європа. Її власна ідентичність конституювалася як домагання універсальної, загальнолюдської значущості. Одним з найпотужніших і найдієвіших виявів цього стало Просвітництво модерної доби.

Друга риса впливає з першої. Максима загальнолюдського передбачає існування в режимі постійного самоперетворення та самовизначення. Людяності не можна досягнути як остаточного, завершеного стану. В ній можна лише *здійснюватися* в конкретиці даного існування. Тому європейськість передбачає невинний процес трансформацій, постійний розвиток. Як влучно сказав Поль Валері: „Принципом Європи є її власна трансформація”. Одним з головних наслідків цього є неусувне культурне розмаїття Європи. Її єдність – це єдність багатоманіття. Європейська ідентичність – не набір рис, а продуктивний режим співіснування відмінностей, визнаних значущими.

Отже, ідея Європи концентрує в собі *досвід служіння людству*. Звісно, вона завжди *відрізнялась* від емпіричної Європи, однак була *тісно пов'язана* з історичним буттям європейського людства. Феномен Просвітництва є одним з яскравих втілень цього принципу європейськості. Лейтмотивом Просвітництва є піднесення розуму. Раціональну здатність розуміння секуляризованого – підкреслимо! – розуму проголошено єдино вагомою підставою не лише суджень, а й будь-яких люд-

ських справ. Причому Просвітництву йшлося не про раціональність у тій чи тій культурній традиції, як-от французька чи німецька. Натомість Просвітництво піддає будь-яку культурну настанову нещадній критиці з боку розума як такого. Розум Просвітництва – не просто раціональна практика, вмонтована в ширшу світоглядну і смислову, структуру. Так середньовічна схоластика була вмонтована у християнську релігійність. Тут розум стає цілковито самодостатньою величиною і дорівнює самообґрунтованій здатності раціонального мислення. Відтак Просвітництво парадоксальне. Воно водночас містить і радикальне заперечення культури – як наявного порядку людського існування – і перезасновує культуру на засадах приписів розуму.

Гарантами європейської ідентичності стали європейські інститути; вони є умовою можливості збереження та самовідтворення Європи. Нині чинними інститутами європейськості є представницька демократія, права людини, ринкова економіка, національний суверенітет, свобода совісті та ін. Слід наголосити саме цей сенс *інститутів європейськості*, щоб відрізнити їх від політичних та економічних інститутів, які є інструментами реалізації проекту під назвою Євросоюз. На сьогодні Європа, чия єдність інституційована у вигляді Європейського Союзу, є zagrożеною з боку її власних інтересів. Інтересом є все, що сприймають як корисне і вигідне для себе, для потреб власного існування. У вигляді інтересу заявляє себе *потрібне*, у вигляді цінності – *належне*. Підпорядковуючи себе суто логіці інтересів (цілком законних та виправданих), Європа спростовує свою власну ідею і свою загальнолюдську значущість. Вона перетворюється просто на один з регіонів серед інших регіонів світу, позбавляється своєї загальнолюдської місії, а з нею – і свого автентичного сенсу.

Наслідки цього можуть бути фатальними для Європи. Перетворена на суто емпіричну величину, не виробляючи нової історичної пропозиції (перспективи) для людства, Європа приречена програти іншим світовим потугам і маргіналізуватися. Політико-економічні інститути Євросоюзу, які дедалі відчутніше стають державними інститутами, значною мірою вилучені з силового поля інститутів європей-

ськості і вибудовують себе за власною логікою, яка в своїй основі є логікою євробюрократії. Євросоюз став ареною прихованого, але все очевиднішого *конфлікту інститутів євробюрократії з інститутами європейськості*. Саме цей конфлікт має першорядне значення для сучасної Європи, а не конфлікт культур, зіткнення європейськи „свого” і європейськи „чужого”, загроза з боку „культурно Іншого”. Криза сучасної Європи має інституційний характер. Це криза європейськості як цивілізаційного зразка, який є найбільш загроженим не з боку інших культурно-історичних утворень, а зсередини самої нинішньої Європи.

**Цінності та інтереси на тлі війни.** Від теоретичної площини розмови перейдемо у площину, так би мовити, практичної філософії. Це диктується не лише конститутивним значенням практичного повороту для сучасної філософії. Імовірно без такого переходу міркування про цінності просто будуть неповними.

Точкою переходу є війна. Не взагалі феномен війни, а нинішня війна, яка точиться у світі і яка здатна вирішальним чином вплинути на історичну долю Європи. Війна є значущою для заявленої теми самозаперечення Європи у двох планах. По-перше, фундаментальною, базовою цінністю модерної Європи, на підставі якої постала вся спора невіддільних людських прав, є мир. Цінність і право миру в його всеохопному сенсі, який сягає уникнення насильства взагалі. В цьому значенні мир стає простором людського існування, звільненим від примусу і насильства. Можна сказати, що модерна ідея миру стала тією особливою формою, в якій модерн переосмислив наскрізну для Європи ідею свободи і водночас синтезував античний та християнський світоглядний спадок. Відтак війна –можливо, й парадоксальним чином – є запереченням основ модерної цивілізації та новочасної Європи.

По-друге, розв’язана нині у світі війна кинула виклик праву у його найуразливішій точці – у форматі світового політико-правового порядку. Можна стверджувати, що світовий порядок значною мірою було скасовано агресією путінської Росії проти України. Хочу зробити наголос на використанні виразу „путінська Росія”. Цей вираз передбачає два важливі розмежування. З одного боку, відокремлення її від



Росії як такої (цим визнається існування „інакшої Росії”, відмінною від політичного мейнстріму сьогодення, хоч би який суперечливий і політично маловпливовий феномен становила ця Росія нині). З іншого боку, відокремлення від культурної російської традиції, яка не лише не тотожна ідеї імперського панування, а й прямо ворожа їй. Те, з чим для інтелектуалів традиційно асоціюється Росія, – передусім видатна гуманістична література XIX століття, вкрай критична щодо офіційної, сучасної їй самодержавної Росії. Якимсь дивним вивертом свідомості виглядає те, що одним з чільних мотивів підтримки путінської Росії та її злочинних, агресивних дій в сучасному світі стає прихильність до російської культури в її кращих зразках XIX–XX століття. Росія Толстого, Чехова або Платонова не просто критична, а контрадикторна щодо Росії Путіна. Якраз любов до цієї культурної Росії вимагає протиставити себе путінівській агресивній політиці, а не підтримувати її. Путін і персоналізований ним імперський реваншизм є якраз найбільшими ворогами Росії та її історичної перспективи. Дивно, як цього не бачать і не розуміють чимало людей у Європі (зокрема у Франції, в тому числі серед французьких інтелектуалів).

Війна містить подвійну загрозу: загрозу свободі та загрозу безпеці. Принагідно потрібно зауважити, що ті засновки існування, які тут названо цінностями, насправду не є цінностями в точному сенсі слова. Їх мало назвати просто цінностями. Поняття цінності використане мною для загальної зрозумілості. Воно відсилає до ключової ролі належного, вказує на значущість належного у визначенні дій та структурі дійсності. Те, що початково позначено як цінності, має бути розкрито як *засадові принципи життєдіяльності та інстанції нормативності*, – у яких, варто додати, втілено можливість людського як такого. Тобто це принципи та інстанції нормативності, які важливі не лише для смислової структури життя Європи як певного соціокультурного історичного тіла. Вони водночас є відкриттями людськості та людяності. І лише через успіх цих відкриттів для людства як такого Європа здобуває сама себе, стає сама собою.

Для наочності вдамося до прикладу. Першим з таких принципів, відкритих ще античним полісом, стала свобода. З цього принципу, власне, і починається історична доля Європи. У ньому Європа народжується. Іншим принципом такого ж універсального змісту є розум, яким його відкриває модерне Просвітництво. Безумовно, це не означає, що лише Просвітництво вможливає раціональність. Навіть смішно це припускати після таких велетенських культур раціональності, як антична філософія, римське право чи середньовічна раціональна теологія, втілена у схоластиці. Однак саме Просвітництво забезпечує автономію секуляризованого розуму, перетворюючи його на головну силу панування над природою, перетворення суспільства та самовизначення особистості.

Окремий вимір як війни, так і боротьби за свободу (вона є стрижнем захисту цивілізації на війні) становить тероризм, який повсякчас зазіхає на суспільний мир і прагне його зруйнувати. Розглянемо його механізм і можливу стратегію спротиву як відстоювання миру і свободи.

#### **6.4.2. Міжнародний тероризм як репутаційна стратегія**

Тероризм традиційно вважають практикою створення фізичної небезпеки ворогові. Терорист начебто покликаний завдати йому найбільших втрат, змушуючи до відповідних трансформацій власної політики. По суті, тероризм має виконувати у мирний час ті самі функції, що їх під час війни забезпечує диверсійна діяльність.

Однак вже у цій заувазі криється й перша істотна відмінність тероризму від диверсій як засобу війни. Диверсії переважно спрямовані на руйнацію військово-промислового потенціалу супротивника. Це фактично та сама війна, але перенесена у глиб ворожої території. Вся диверсійна діяльність, включно з партизанськими діями та роботою засобів пропаганди, спрямована проти тилу ворога. Її метою є підірвати його здатності до спротиву та спроможності вести війну.

Натомість тероризм від самого початку й у всіх своїх історичних різновидах не зазіхав на відчутну *фізичну* руйнацію потенціалу супротивника. Терористичні дії вражали конкретних осіб та об'єкти, але

працювали вони передусім зі свідомістю. Тероризм покликаний внести деструкцію в чинний порядок, передусім в систему управління. Його головним призом є відчуття безпорадності та небезпеки у таборі супротивника, порушення сталого функціонування його системи ухвалення рішень та дії ідейних настанов. Тому хоч би якою фізично руйнівною була терористична дія, за своєю метою вона є передусім ментальною акцією, прагне ментального ефекту.

Зазвичай цей ефект ототожнюють з відчуттям страху. Про це промовляє й сама назва феномену, що, як відомо, походить від латинського слова *terror* – жах. Разом з тим, спектр ментальних зазіхань тероризму треба вважати ширшим, аніж окреме відчуття страху. Радше треба казати про загальне відчуття безпорадності та вразливості, яке починає супроводжувати всю життєдіяльність ворога. Терористичні дії не лише жахливі своєю кривавістю. Не менш важливою їхньою характеристикою є неочікуваність та невідворотність. Засвідчити безпорадність усієї державної машини, показати її неспроможність захистити навіть ключові центри управління та вищих осіб – ось мета тероризму в його традиційному розумінні.

До цього треба додати юридичну функцію тероризму. Це ще одна його суттєва відмінність від військової диверсії. Терористичний акт не знищує ворога фізично, він виносить йому вирок. Зрештою, виносить вирок ворожому порядку життя, його державному ладу, його ідеології та системі цінностей. Військові диверсії далекі від логіки акту правосуддя. Їхня мета – завдати ворогові втрат з метою наближення його остаточної поразки. Тероризм зазіхає на значно більше. Йому мало фізично уразити супротивника, йому треба *розвінчати* його. Терор надиhaється місією боротьби зі злом, величним завданням відновлення справедливості та покарання неправедних. Терористичний акт, безумовно, злочин. Але він зорганізовує, обґрунтовує та здійснює себе як акт правосуддя.

Це надає тероризмові сакрального виміру, робить його у своєму самообґрунтуванні правочинною і навіть священною місією. Якщо простежити генеалогію цієї компоненти тероризму, можна дійти до

архаїчних структур міфологічної свідомості. Сакральний сенс тероризму сягає діяльності міфічних героїв, що впорядковували світ, звільняли його від лихих, зловісних сил. Найвидатнішим античним героєм такого ґибу був Геракл.

Перекидання містка від уславлених напівбожественних героїв, що очищали світ від зла, до сучасних терористів, що вбивають невинних людей, може здатися штучним і навіть зневажливо бруталним. Однак насправді лише різниця культурних оцінок того й того явища, потужна культурна упередженість заважає побачити аналогії між ними. Наразі немає можливості детально аналізувати цей сюжет та вибудовувати системну аргументацію висловленої тези. Тому для наочності пошлюся просто на літературний приклад. В одному з романів Агати Крісті всім відомий детективний герой Еркюль Пуаро звертається до образу свого тезки – античного Геракла.

„Нічого собі герой! Здоровезний чолов'яга недалекого розуму зі злочинними нахилами! ... можливо, у стародавніх греків такі типи й вважалися героями, але в сучасному суспільстві це не пройде. Огидний голий дикун, що розмахує палицею. ... І все ж між Еркюлем Пуаро і античним Гераклом було щось спільне. Обидва вони позбавляли світ всілякого зла... Благодійники, рятувальники – в очах суспільства, як у давнину, так і зараз”.

Попередня експозиція усталеного сенсу тероризму мені знадобилася для того, щоб більш рельєфно уявилася теза, якою хочу висловити специфіку сучасного міжнародного тероризму. Вона полягає в тому, що тероризм втрачає сакральні шати і переносить свій центр тяжиння в поле світської боротьби репутацій.

Засобами терору неможливо завдати поразки супротивникові. Терор не здатен хоч скільки-небудь відчутно підірвати економічний чи військовий потенціал ворога. Як доводить досвід, терор не досягає мети як практика залякування. Навіть в Ізраїлі – країні, яка зазнає найбільшого терористичного тиску – не вдається створити атмосферу страху. Якщо страхи й виникають, вони мають локальний і швидкоплинний характер.

Який же сенс можуть мати терористичні акції? Вони здатні лише підірвати престиж, зменшити привабливість західного способу життя. Тероризм працює із суспільно уявою. Він розміщує себе у полі політичних репутацій. Якщо звернутися до нинішніх акторів ісламського тероризму, то кидається в око одна їхня примітна особливість. Вони не є чужинцями в західному світі, вони не є зайшлими – тими, хто прийшов ззовні. Навпаки, вони за освітою, виучкою та логікою дії є західними людьми. Показовою в цьому плані є їхня слабка релігійність. Вони погано знають Коран і недбало дотримуються мусульманських звичаїв. Для них релігія радше перетворилася на культурний мем – просто певний код, яким маркується терористична дія.

Якщо вони й чужі системі західних, європейських цінностей, то це вже свої-чужі. Не ті, хто прийшов із власною чужістю з іншого світу. Їхня відчуженість сформована в процесі життя в самому західному світі. Це ті, хто зазнав невдачі у західному суспільстві й почувається в ньому меншовартісним. Відповідно терористичний акт стає не атакою на інший світ, а зведенням рахунків та помстою світові, учасником якого ти сам себе визнаєш. Це типовий вияв ресентименту.

Навіть без соціологічного дослідження можна припустити, що стан цих людей амбівалентний. Вони вже стали учасниками західного життя, але не здатні з різних причин досягти у ньому бажаного масштабу успіху. Це не атака іншого світу. Це атака, умовно кажучи, знедолених, обділених успіхом, реально чи уявно ображених. Для цих людей природніше гинути в актах помсти світові, в якому не вдалося досягти успіху, аніж повернутися в рідний мусульманський світ. Ось там вони будуть насправду чужі. Чим автентичнішим буде ісламське середовище, тим недосконалішими у ньому виглядатимуть нинішні актори тероризму.

Терористичний акт не здатен підняти статус ураженого в цьому суспільстві. Але він здатен руйнувати *добру репутацію самого суспільства*. Репутацію безпечного місця, свободи, гарантованих прав, усталеного мирного життя, вільного від насильства. Красномовним є порівняння джихадизму зі значно небезпечнішим тероризмом – дорожнім рухом. Насправді дороги та автомобілі були й залишаються головними

вбивцями. Терористи їх ніколи не перевищать. У Франції, наприклад, в автоаваріях щорічно гине понад 3 тисячі людей. Але збираючи великий врожай смертей, автомобілі не зазіхають на репутацію суспільства та його систему цінностей. Тому ніхто й думки не має вважати їх терористами. Хоча, враховуючи статистику смертей, їх треба боятися значно більше за найжахливіших терористів.

Зважаючи на природу тероризму як репутаційної стратегії, доводиться зробити несподіваний висновок, що головними поплічниками терористів є медіа. Лише широкий розголос щодо терористичних актів, бурхлива полеміка навколо них, жорстка критика уряду, правоохоронних органів та соціальної системи у зв'язку з терористичними актами надає їм бажаної для них потуги. Свого справжнього ефекту ураження репутації терористичний акт досягає не тоді, коли від нього хтось загинув, а коли широкий і пристрасний розголос подій спричиняє ефект трансформації суспільної свідомості. Терористичні акти лише включають ефект медіа, які й завдають головного, такого жаданого терористами репутаційного удару. Сам по собі тероризм на це не спроможний.

Відтак стає ясно, що джерело вирішального успіху в боротьбі з тероризмом треба шукати не у вдосконаленні спецслужб. Треба змінити ставлення до терористичних актів, змінити реакцію. В основі реакції має бути суспільна стриманість, навіть незворушність. Не можна залишитися байдужим до жертв. Але незворушність, на кшталт стоїчної, здатна істотно підірвати потугу тероризму як контр-репутаційної стратегії. Найефективнішим способом боротьби з тероризмом буде той, що здатен привести до відмови терористів від власної діяльності. Знищити тероризм зовнішніми зусиллями неможливо.

Завершуючи цей сюжет, зазначимо: було б однобічно і зрештою помилково зводити ситуацію сучасної Європи до вибору між вірністю цінностям та прагматикою інтересів. Образно кажучи, цінності європейськості завжди не позаду, а попереду. Лише приймаючи на себе роль дієвця, який розв'яже нагальні проблеми людства, Європа здатна зберігати власну автентичність. І вона зберігає її настільки, наскільки успішно *розв'яже* це загальнолюдське завдання.

Узагальнено це завдання можна позначити як глобалізований світ – дійсність людського існування, що утворюється внаслідок процесів глобалізації. Його можна виразити питанням: як можливе всепланетне людство? Європа збереже своє значення для світу і водночас свою автентичність, якщо спромогнеться його розв'язати. Саме в цьому горизонті очікувань, а не просто у відстоюванні вже відкритих універсальних імперативів, є осердя сьогоднішньої Європи цінностей. Чи треба додавати, що в цьому ж полягає також головний об'єктивний інтерес всього сучасного людства? Адже відсутність такого рішення означає війну і загрозу загибелі людської цивілізації. За своїм змістом цінності та інтереси зовсім не обов'язково є контрадиктивними величинами.

Європа має відкрити спосіб існування в новому, інакшому світі, який стрімко з'являється впродовж останніх десятиліть у процесі глобалізації і загальним втіленням якого є всепланетне людство.

### **6.4.3. Порядок дискурсу і смисл подій**

Тестовим прикладом для визначення спроможності сучасного світу (і властивого йому комунікативного режиму) до відкритості став випадок Майдану. Щоб досягнути сенс цієї неординарної події, треба звернутися до властивого їй дискурсу – того мовлення, яке виникало у плині самої події. Це необхідна методологічна вимога для наукового аналізу. Адже щоб сформувати адекватну теоретичну мову, потрібно відправлятися від безпосереднього мовлення, яке постає у плині подій, їх супроводжує та їх артикулює. Всі соціальні рухи та катаклізми – це водночас лінгвістичні феномени, ефекти і практики мовлення. Соціальність взагалі має комунікативну і дискурсивну природу. Цей мовленнєво-смісловий компонент у ній, мабуть, переважає всі інші.

Відтворюючи та аналізуючи дискурсивні практики Майдану, ми отримуємо можливість як краще зрозуміти те, що сталося і відбувається, так і – й це в теоретичному плані головне – виробити мову аналізу та опису, за допомоги якої можна відобразити й досліджувати поточні соціальні процеси. Хочу наголосити: не йдеться про простий лінгвістичний відбиток події, її своєрідну мовленнєву фотографію. Всі емпі-

ричні спостереження та констатації мають спрямовувати до виявлення смислової структури дискурсу, його внутрішнього порядку, створених ним диспозицій соціальних акторів та процесів. Дискурс ніколи не є лише відбитком реальних подій. Він – їх активний учасник, інколи навіть стрижень того, що відбувається. Бо саме в дискурсивних практиках подія не просто „є”, наявна, а набуває свого сенсу.

Завдання полягає в тому, щоб серед розмаїтого мовлення нинішніх соціальних трансформацій (що дістали узагальнену назву „Революція Гідності”) виявити, виокремити й систематизувати ті дискурсивно-смислові ефекти, що дають змогу переплавити в нові концепти усталені теоретичні форми розуміння, якими ми часто некритично користуємось і які є, по суті, запозиченнями зі словника класичних соціально-філософських теорій. Їхні пояснювальні та евристичні можливості стосовно поточних процесів є вочевидь обмеженими й потребують суттєвої корекції. Нинішня українська дійсність містить запит на нові концептуалізації, на новий теоретичний тезаурус, без чого події, з одного боку, та теоретичне мовлення про них – з іншого, відбуватимуться за, так би мовити, паралельними курсами. Українська наука нарешті має заговорити мовою, яка відповідає реаліям існування нашого транзитивного суспільства.

Ще один момент потрібно наголосити. Однією з ознак продуктивного суспільства є розвиненість у ньому різних форм соціокультурної рефлексії, серед яких особливу роль відіграє культурно-історична пам'ять. Якби у суспільній свідомості залишилися бодай події останніх 30 років – обіцянки політиків, очікування та прагнення людей, програми та рішення та їхні ефекти тощо – на сьогодні зрілість громадянської дії була б на порядок вищою. Однак, на жаль, українське суспільство пам'ятає хіба поточний день – не аналізуючи, не зіставляючи, не роблячи висновків. Це дозволяє представникам політикуму поводитися не просто безвідповідально, а з безсоромним нахабством.

Фіксуючи та систематизуючи зміст дискурсу соціальних трансформацій в його безпосередності, „гарячій” залученості в перебіг подій (коли саме мовлення є вагомим чинником їх спрямування та інтен-



сивності, своєрідною інстанцією „породження подій”), ми закладаємо основи подальшої культурної пам’яті. Без цієї роботи чимало змістів буде втрачено і, головне, не залишиться застережень проти тих пере-кручень достеменного сенсу того, що відбулося, які мають властивість рясно з’являтися вже невдовзі після пережитого (особливо у спогадах „учасників та очевидців”). Досвід доводить, що люди не стільки пам’ятають що саме було, скільки виробляють та відтворюють інтерпретації, нав’язані пізнішими результатами подій. Запобігти цим закономірним викривленням також може зарадити сумлінний і повний словник „мовлення в контексті подій”.

Однак хибно думати, начебто реєструючи та систематизуючи словник поточних соціальних катаклізмів, ми виконуємо справу лише культурно-історичної пам’яті. Ми не просто скануємо те, що відбулося. Ця робота має не менш потужний *проективний ефект*. Тим самим виробляється мовлення, яке здатне не лише пояснити те, що відбувається, а й окреслити перспективи й вказати нагальні цілі соціальної дії. Аспект проєктивний – розгортання певного смислового горизонту того, що буде відбуватися сьогодні, завтра, післязавтра, – є домінуючим евристичним ресурсом даної теми.

Нарешті, третє. Виявлення тезаурусу нинішньої соціальної боротьби важко повноцінно здійснити шляхом укладання в підсумку „Словника соціальних перетворень”. Треба застерегти від реконструкції дискурсу власне у форматі словника. Щонайменше від часів пізнього Вітгенштайна добре знаємо, що словники, зрештою, ні про що не повідомляють. У них не знайти правдивих значень. Значення належить не застиглим чарункам алфавітної послідовності, а порядковій дискурсу, себто „мовній грі”. Лише через реконструкцію „мовної гри”, властивої поточним подіям, що розгортаються з кінця 2013 року, дістаємо можливість виявити окремі значення, простежити їхні зв’язки та розташувати в певній системі – в тому смисловому порядку, який одночасно і відповідає за сенс процесу соціальних трансформацій, і утворює сам цей сенс. Відтак завдання створення словника Революції гідності полягає в тому, щоб задати певну оптику розуміння актуальних соціальних

подій та процесів, а не зібрати компендіум оригінальних мовних одиниць, породжених соціальним катаклізмом.

Принагідно заторкну поняття „Революція гідності”, яке стало метафорою Майдану. Поняття революції має свій класичний соціально-філософський і політологічний зміст. Разом з тим, по-перше, воно далеко не обмежується цариною соціальних процесів, що робить його сенс доволі широким. По-друге, навіть у площині суспільних процесів його часто використовують у суттєво відмінних значеннях, що перетворює його значною мірою на інтелектуальну метафору, а не строге поняття.

Нагадаю, що навіть в теоретичному дискурсі марксизму, який начебто закріпив за поняттям соціальної революції чітко визначений концептуальний зміст, характеристика тих чи тих історичних подій як революцій не є однозначною та усталеною. Чи не найбільш красномовним (і ледь не шоковим) прикладом є пойменування Жовтневого перевороту 1917 року, який лише через 10 (!) років перетворився на „Велику Жовтневу соціалістичну революцію”. Складностей до вживання нині поняття революції додають істотні метаморфози протестних і соціально-перетворювальних рухів сьогодення – від так званих „кольорових революцій” чи „арабської весни” до масштабних акцій на кшталт „захопи Вол-стрит” чи антиглобалістських протестів. Відмінність соціальної природи, рушійних сил та спрямованості цих явищ цілком очевидна.

Застосовуючи поняття „Революція гідності”, ми прагнемо зафіксувати, по-перше, інтенцію протестного руху в Україні не лише на повалення авторитарного (і наприкінці свого існування відверто злочинного) політичного режиму, і не лише на „європейський вибір” в сенсі інтеграції України до Європейського Союзу. Передусім йдеться про вимогу і прагнення глибоких соціальних трансформацій, зрештою – зміну чинного суспільно-політичного ладу у країні, передусім про фактичне перевстановлення української держави. По-друге, поняття революції покликане позначити триваючий процес, вивести розгляд та аналіз за межі події Євромайдану – в обшир актуального соціального конфлікту і трансформацій, які тривають, мають свій драматичний перебіг і далекі від остаточного підсумку.

Ці аспекти важливо підкреслити також тому, що вони задають інакшу оптику сприйняття і „обсягу” досліджуваних дискурсивних практик. Адже, з огляду на сказане, цілком очевидно, що до складу цього дискурсу і його смислової структури мають бути залучені концепти й мовленнєві акти не лише дієвців самого Євромайдану. Так само значущою є лексика і супротивників Євромайдану, і російських медіа та політикуму, і західних учасників (прямих та опосередкованих) українських подій. Лише в цьому випадку отримаємо повний порядок дискурсу, здобудемо можливість досягнути його складну і суперечливу формацію. Але це завдання складно, а може й неможливо розв’язати без переосмислення феномену революції як такої.

**Ідентифікація революції.** Існує теоретичний парадокс, пов’язаний з феноменом революції. Це начебто давно визначене соціальне явище, яке присутнє у свідомій політичній практиці та активно промислюється не одне століття. Хто ж не знає, що таке революція? Однак разом з тим революція залишається гострою проблемою соціально-філософського дискурсу. І йдеться не лише про глибокі відмінності в оцінці суспільної ролі революції, а й власне про розуміння її суті. Вона весь час залишається чимось незвіданим – феноменом, якась частка якого постійно вислизає від зусиль розуміння та будь-яких концептуальних визначень. Це своєрідна містика революції, її ніколи до кінця не прорахований сенс.

Ірраціональність змісту революції пов’язана з її характером спонтанної події. Революція завжди невідповідна, але водночас непередбачувана. Цю її особливість наочно демонструє навіть марксистська думка, для якої соціальний сенс революції чітко визначений, а вона сама постає як закономірна подія, що відбувається з історичною необхідністю. Показово, що буквально напередодні революції 1917 року найзатятіший революціонер і теоретик революції В.І. Ленін був переконаний, що за життя його покоління революції в Росії не відбудеться. Примітно й те, що більшовицький Жовтневий переворот 1917 року самі його творці почали іменувати революцією лише десять років по тому. В цьому сенсі, образно кажучи, „Велика Жовтнева соціалістич-

на революція” відбулася не у 1917-му, а у 1927 році (а в сьогоденній російській історіографії вона загалом перетворилася на „Русскую – чи навіть „Великую Русскую” – революцію”). Мимоволі виникає питання: чим стануть події падіння Російської імперії й те, що відбувалося на її колишніх теренах 1917 року, ще через кілька десятиліть?

Парадоксальним чином і до сьогодні, попри величезну інтелектуальну традицію осмислення цього феномену, ми не можемо однозначно відповісти: а що ж таке є революція? Складність цього питання примножується тим, що глибоко різняться те, що творці революції мислять як її ціль, і те чим наповнені події революції – що безпосередньо відбувається. Важливим кодом доступу до сенсу революції є поняття надії. Я б узагальнено позначив ним всі очікування революції, якими вона надихається – ті перспективи, заради яких люди готові на радикальні дії, а також загалом революційну свідомість (образно кажучи, все те, що революція думає про себе). Інтегративним вираженням революції є її *надії та очікування* – вони її скеровують та визначають її зміст.

Поряд з цим є те, що реально трапляється в перебігу революції та стає її історичним результатом. Тому на противагу принципу надії треба висунути інший принцип – відповідальності. Він фіксує все те, що реально відбулося під час революції, та загалом ту дійсність, яку революційні зрушення створили. Цей принцип можна було б назвати і принципом реальності, на відміну від прагнень, якими керуються люди у своїх діях.

Зміст надій революції і зміст породженої нею дійсності завжди не збігаються. Інколи вони навіть ворожі один одному. Ворожі і протилежні – подекуди частково, а в деяких випадках навіть цілковито. Врахування означеної невідповідності, яка тяжіє над революціями як закон їх здійснення, дає підстави схарактеризувати революцію як *оманливу подію*. Подію, яка ніколи не дотримується своїх обіцянок і викликає результат, далекий від початкових сподівань. Революція скеровується одними надіями, а відповідальність постає за інші наслідки. Цю розбіжність очікувань і результатів, надій і відповідальності фіксує поняття *оманливості*.

Одразу зазначу, що характеристика революції як оманливої події, зовсім не означає розчарування в революції чи її відкидання як способу соціальних змін. Як осанна революції, так і її безумовне заперечення є надто спрощеними реакціями на цей надзвичайно складний і неоднозначний феномен. Оманливість революції вимагає не таврування її, а тверезого врахування суперечливості й неоднозначності сенсу цих процесів, зокрема відокремлення площини оцінок та свідомості взагалі від соціального, економічного, культурного змісту революційних перетворень. Часто якісь латентні чи приховані ефекти революції якраз і стають її правдивим змістом. Тому поняття оманливої події менш за все є оцінним. Радше воно є *методологічним принципом*, який спонукає в аналізі революції не лише відстежувати невідповідність мети і результату, а й концентрувати увагу на прихованих, неочевидних ефектах подій.

У душі цієї методологічної настанови подивімося на досвід двох найгучніших революцій останніх двохсот років – Великої французької 1789 року та Російської 1917-го. Одразу впадає в око *мізерність* результатів революцій, якщо брати до уваги державний устрій.

Перша мала в підсумку десятиліття жахіть, руйнацій та воєн на позір лише зміну монархії Бурбонів імперією Наполеона, місце білих лілій посіли золоті бджоли. Друга, розпочавшись порівняно вдалим рухом до перетворення монархії на республіку, була перервана більшовицьким переворотом, в якому невідповідність мети і результату ще різючіша. Адаже Жовтневий переворот мав бути прологом Світової революції. Сама по собі ніяка революція в Росії Леніну та більшовикам була не потрібна. Більшовицький переворот, який мислив себе як початок світової революції, насправді проклав шлях до реставрації імперії – вже на засадах радянської влади. Совецька імперія заступила місце Російської імперії, відбувся перехід від царя-батюшки до генсека КПРС.

Усвідомлення цієї обставини спонукає до несподіваного висновку: по суті, громадянська війна 1918–1921 років йшла між двома версіями відновлення імперії – білою та червоною. Так виглядає зміст подій в ретроспективі отриманого результату. А цим результатом стала передусім поразка світової революції, справжнього сенсу дій більшовиків як

послідовників революційного марксизму-ленінізму. Зловісний гумор історії полягає в тому, що власну гучну історичну і соціальну поразку більшовики – вустами керманічів нового, радянського ладу – оголосили своєю перемогою. До речі, це доволі поширений і відомий у психології синдром: коли людина, прагнучи однієї мети, досягає цілком іншого результату (часто тотожного невдачі), вона постфактум, „мудро по шкоді” переписує мету і підлаштовує її до результату. „Так я саме цього й хотів!” Подібна метаморфоза відбулася й у Росії початку ХХ століття.

Звісно, висловлений мною погляд є поверхневим. Він бере лише політичний вимір подій, тоді як є ще й соціально-економічний. Є й інше – правдиві прагнення учасників подій, передусім „революціонерів”. Адже доволі наївно зводити їх до катехізісу марксистського вчення про всесвітньо-визвольну місію пролетаріату. Безпідставність таких міркувань випливає вже з того, що Росія періоду революції аж ніяк не була „країною пролетаріату”, який становив доволі скромну частку населення, в роки громадянської війни був істотно винищений, й до того ж – з огляду на нетривалий час індустріалізації Російської імперії – складався переважно з учорашніх селян, з усіма відповідними прагненнями і станом свідомості.

Ця переважно селянська і, по суті, станова країна була далекою від марксистських революційних проєктів, але зовсім не вільною від традиційних великодержавних, імперських уявлень. Так само як і зовсім не вільною від впливу приватного інтересу, прагнення власних статків та заможності. Сила цієї налаштованості була значно потужнішою за революційну свідомість „всесвітньої місії пролетаріату”. Не дивно тому, що вона швидко перетворила громадянську війну за нові декларовані соціальні ідеали на традиційне „збирання земель”, реставрацію імперії, яка ніколи не вижила б на старих ідейних засадах, але була порятована новою ідеологією „інтернаціоналізму”, нашвидкуруч прилаштованого до імперських – всесвітньо-експансіоніських – завдань.

У революції важливий не тільки і не стільки артикульований політичний результат, скільки супутні соціально-економічні та культурні ефекти. Так, понад десятиліття Французької революції дали перехід від

Бурбонів до Наполеонідів, але водночас відбулася руйнація станового суспільства. Звісно, постали нові, наполеонівські герцоги та графи, однак соціальні диспозиції суспільства глибоко змінилися. Соціальні метаморфози колишньої Російської імперії, втілені у тоталітарному режимі, бути ще відчутнішими. Навіть за збереження станового розширення (можна мислити радянську партноменклатуру як „нове дворянство”), воно діяло в істотно іншій соціальній системі. Відтак аналіз революції передбачає відстежування супутніх, латентних, прихованих ефектів революційних трансформацій. Зокрема, багато вагомих ефектів постають не як сама революційна дія, а як *реакція* на цю дію – відповідь на виклик революції. Це тягне за собою важливий методологічний висновок: головний ефект революції – це ефект непрямой дії.

Цей момент набуває особливої виразності, якщо ми враховуємо темпоральність революції – її розгортання у часі. Адже революція – попри розході уявлення – не акція, не ексцес, а процес. І цей процес триває зазвичай доволі довго. Наприклад, французькі історики кажуть про французьку революцію як процес, що охопив більшу частину XIX століття і завершувався на початку 1870-х років – після Франко-прусської війни, Паризької комуни та встановлення III Республіки у Франції. Близько півстоліття тривала Англійська буржуазна революція (1640–1688). Не менше – Нідерландська. Якщо взяти випадок Російської, то її завершення можна пов'язувати навіть не зі сталінськими соціальними експериментами та – за старою пам'яттю „вірного лєнінця” – підготовкою до світової війни-революції аж на початку 50-х років (показова в цьому плані мотивація засудження так званої „антипартійної групи” 1957 року, яка містила „неприйняття ними можливості мирного співіснування різних соціальних систем і підготовку до світової війни”). Ще діяльність Хрущова зберігала цілком революційну програму здійснення суспільних перетворень. Лише від Брежнєва, власне з періоду, який набув назву „застой” можна відлічувати кінець революції (завершення 1960-х років, тобто теж близько півстоліття).

Ще один суттєвий методологічний аспект аналізу революції – її поєднання з насильством та граничним виявом останнього – війною.

Революція або сама є війною – війною за незалежність як-от Американська чи Нідерландська; або викликає громадянську війну; або починає експансію – кромвелівське вторгнення в Ірландію, революційні війни Франції тощо. Однак війна не є самоціллю революції. Це лише наслідок і втілення революційного радикалізму, готовності революції до знищення соціальної нерівності та несправедливості будь-якими засобами. Революція вимагає радикальних змін та здійснює їх. Революція, яка не творить новий світ із себе, не є революцією. Для цього має діяти режим революційної доцільності, відбутися розрив права. Будь-яка війна, породжена революцією, в основі своїй є соціальною війною повсталих проти соціальної нерівності та суспільних деформацій (якщо, звісно, редукувати революцію до соціальної події, що з огляду на зазначене вище є вочевидь однобічним баченням).

**„Революція гідності”.** Застосуємо висловлені принципи до української ситуації. Під кутом зору готовності до радикальних перетворень, обидва Майдани є недореволюціями, напівреволюціями. В обох випадках ці виплески народної енергії утилізували у своїх корисливих інтересах можновладці, панівна верхівка. Майдан обидва рази виявлявся „сліпою революцією”, позбавленою ідеологій. Зимель так схарактеризував відмінність модерних революційних перетворень суспільства від історичних змін соціальної дійсності минулих епох: „Сучасна політична революція відрізняється від революцій минулих епох тим, що прагне реалізувати вже відомий, в іншому місці здійснений і випробуваний лад, адже *тепер свідоме засвоєння теорії передує практиці та служить для неї взірцем*” [86, Т.1, с. 302] (курсив мій. – С.П.). Цієї „теорії”, ясно усвідомленої мети й концепції соціальної суперечності, яка має бути подолана, не мав Майдан. Це зумовило його слабкість і обмежену соціальну дієвість.

Обидва рази майдани відбулися у правовому полі. Революційна доцільність не взяла в них гору над чинним законодавством, над наявним корисливим, глибоко корумпованим правопорядком (який є правовим хіба що номінально). Тому радше метафорично про ці майдани можна говорити як про революції. Вони радше є *кроками визрівання* револю-



ції, яка імовірно гряде. І тут я б хотів виступити як затятий контрреволюціонер, консерватор. Нестямна корисливість і фантастична тупість українських можновладців наближають час жорстокого соціального катаклізму, коли лють і ненависть зuboжілого народу буде спрямована на корпорацію узурпаторів влади та власності в нашій країні, а разом усієї їхньої численної обслуги (суддів, чиновників, правоохоронців тощо). Це той фатальний сценарій, якого вкрай важливо уникнути. Але уникнути його можна лише одним чином: виконати іншими, менш жорстокими засобами те саме головне соціальне завдання української революції – знищити узурпацію влади та власності можновладцями. Знищити потворний порядок речей, уникнувши кривавих розправ і людських смертей. В українських можновладців ще існує хибна (і небезпечна передусім для них самих) ілюзія, що можна відсидітися за ширмою соціальної демагогії та замилити очі симуляцією суспільних реформ. Однак історичні можливості для цього вичерпані разом із до дінця розграбованими економікою країни та статками громадян. Реальні дії полягають у знищенні ганебної владної ренти, відокремленні бізнесу від влади, встановленні громадського контролю над державою та інших нагальних перетвореннях. Або вони відбудуться конструктивним мирним шляхом, або маємо очікувати потужного соціального катаклізму.

Зі сказаного можна зробити висновок, що Майдан як суспільний, громадський протестний рух *не є революцією*. Показовим в цьому плані стає аналіз змісту та форм суспільного діалогу (взагалі публічного дискурсу) в Україні, який показує низку його вад та обмежень. Отже, вивільнивши велику енергію соціальної творчості, Майдан дотепер не став реальним системним досягненням у розбудові оновленого суспільства та переустановленню держави в Україні. Ця половинчастість результатів створює загрози не лише для реального поступу країни, а й для її суверенного існування.

Здійснене дослідження генези і особливостей сучасної соціально-сті глобального світу, дозволяє стверджувати, що без врахування феномену владарювання будь-які соціальні дослідження виявляються однобічними і, зрештою, уразливими як в своїй методології, так і змістовних висновках. Історія філософської думки оприявнює, що концепт влади є однією з ключових основ розуміння не тільки соціальних форм, а й буття людини від самого початку західної традиції й протягом всього її розвитку включно з сьогоденням. Сучасна соціально-філософська думка демонструє зростаючу увагу до потестарної проблематики і використання категорії влади як важливого пояснювального засобу в царині соціальних досліджень. Саме розвинута потестарна теорія може стати надійною основою ефективної політичної науки, яка у багатьох своїх практиках хибує тим, що бере власний предмет у його голій фактичності, мало усвідомлюючи необхідні засади його розуміння та об'єктивного аналізу. Похибки політичної науки в численних випадках, коли вона виявляється не в змозі опанувати нові виклики політичної реальності чи досягнути природу її трансформацій, значною мірою пов'язана з теоретичною недооцінкою саме потестарного виміру соціальності й людського буття загалом.

Разом з тим, звичайно, наївно і марно шукати у потестарному підході відповіді на всі питання, що постають в контексті розвитку людського суспільства. Влада є універсальною характеристикою людського буття, але це не єдина універсалія, що його схарактеризовує. Тому у потестарному підході природно бачити не всеспроможний пояснювальний засіб, а конкретну продуктивну практику аналізу й розуміння соціальних явищ. Це вимагає від соціально-філософської свідомості не лише втримати владу як одну зі своїх чільних тем, а й використати розуміння її сенсу та ролі у самовизначенні людини як основу для розбудови дієвого дослідницького методу – свідомої своїх засад аналітичної стратегії.

У післямові до монографії „Метафізика влади” (К., 2005) я зазначав, що „влада розуму” є теоретичним сюжетом, „який має важливе значення для потестарного дискурсу й для концептуалізацій влади, але залишився за межами розгляду даної книги. Його висвітлення є наступним природним кроком дослідження потестарної проблематики” [167, с.343]. Даною монографією цей крок зроблено, хоча, звісно, тему аж ніяк не можна вважати вичерпаною.

Зазвичай у післямові підбиваються підсумки проведеного дослідження. Але головні висновки щодо тих чи тих питань вже були зроблені у тексті відповідних глав і навряд чи варто їх повторювати. Більш доречним здається відтворити ті концептуальні положення, які стали результатом попередніх теоретичних розвідок автора і на які спиралося дане дослідження.

Передусім варто сказати про природу влади. Попри узвичаєні персоніфікації владних відносин, у своєму власному сенсі влада є не особистим надбанням, а всезагальним імперсональним началом, яке уможливує буття і відносини людей. Як така, вона постає у вигляді культури (= всезагальної імперативності і нормативності, яка не належить нікому особисто, але якій підпорядковані всі). Її первинними, вихідними формами є система спорідненості, артикульована мова і магічна практика. Ними опановується людське буття в його конечності, інтерсуб’єктивності і відкритості. Влада культури створила суспільство і втілилася у вигляді суспільства як загальнозначущого життя.

В своєму найзагальнішому сенсі влада тотожна опануванню онтологічних потенцій – відкриттю можливостей буття і переведенню їх у режим актуальної дійсності. Те, що їх відкриває для людини та уможливує як форми життя, є інстанцією влади. Природу влади відображає *вихідний потестарний закон*: „(Людська) влада не належить жодній персоні, а є цілковито владою всезагальності, репрезентантом якої виступає культура. Будь-які персони чи учасники влади лише *трансляють* владу всезагальності і є *виконавцями* владних функцій”. Перше твердження є *основною формулою* вихідного потестарного закону, а обидва твердження складають його *повну формулу*.

Люди стають учасниками влади як волі. Воля розкривається по-двійно: воля-в-собі (довільність як така) та волевияв (воля-для-себе, самопокладання). Головною пресупозицією воління є контроверза наявного-належного, в силовому полі якої конститується і діє воля. Ключовими категоріями довільності є бажання, прагнення, намір, рішення, а основними диспозиціями волевияву - предметна (спрямованість волі на суще), абсолютна (відношення абсолютної та кінечної воль), інтерсуб'єктивна (інтеракція кінечних воль) та інтрасуб'єктивна (процес самовіднесення волі – самовладання). Оприятна через них природа воління дозволяє сформулювати базову *потестарну антиномію*: влада з необхідністю виникає за наявності волі, а відтак свободи як сутнісної ознаки довільності; і разом з тим – вільні (свободні) істоти не можуть бути учасниками влади – ані як пануючі, ані як підвладні. Адаже цим спростовується їх свобода. Дана фундаментальна антиномія ніколи не може бути усунута з простору владарювання. Вона є тією внутрішньою суперечністю, яка повсякчас знімається, але ніколи не щезає з потестарних відносин. І саме вона зумовлює їх внутрішню організацію, породжуючи такий принциповий для природи влади феномен, як легітимація.

Те, що владарювання не може бути редуковане до публічної сфери і суспільного буття, демонструє мікрофізика влади, предметом якої є потестарні ефекти й колізії, що виникають в індивідуальному самовизначенні. Вони супроводжують людину з часу її появи на світ і протягом всього життя. Цей мікрорівень владарювання слугує підґрунтям для макроформ потестарних відносин, властивих суспільному життю. Основою існування влади у суспільстві є її *легітимність*, тобто підтвердження і обґрунтованість владарювання *правом на владу*. Конститування права на владу є змістом процесу легітимації. Відтак отримуємо *основний (конститутивний) потестарний закон* – закон конститування та існування влади: „(Людська) влада існує та відтворює себе виключно на основі права на владу, яким вона самообґрунтовується у своїй достеменності і дієвості”.

Аналіз процесу легітимації дозволяє виокремити п'ять її основних типів: традиційний, сакральний, елітарний, агональний і представницький. Кожний з них апелює до власної трансцендентальної інстанції потестарності та сенсу належного, що набуває виразу у засновних для кожного типу легітимаційних принципах. Останні не існують окремо один від одного, їх ефекти перетинаються і накладаються один на інший, що фіксує явище *дифузії легітимаційних принципів*. Більше того: кожен з цих принципів посідає своє місце у чистій структурі легітимності, завдяки чому в кожному історично даному суспільстві взаємодіють комплекс всіх легітимуючих принципів, і лише за цієї умови влада отримує належну легітимність. Разом з тим, кожен тип легітимації корелює з відповідним державним устроєм, який переважає на певній стадії історичного розвитку суспільства. Зважаючи на те, що типи легітимації є ідеальними типами, необхідно доповнити аналітику права на владу концептом *легітимуючого кластеру*, який фіксує історично конкретну форму обґрунтування права на владу і застосовується для аналізу конкретно-історичних форм та механізмів легітимації потестарних відносин.

Суспільна влада не залишається у простій тотожності з собою. Процес і спрямованість її історичних трансформацій відображають три історичні розподіли влади. Першим розподілом влади стало вирізнення з загального масиву суспільного владарювання окремої спеціалізованої інституції, особливим і головним соціальним покликанням якої стало здійснення влади. Така інстанція виникла у вигляді держави. Весь подальший розвиток суспільної влади виявляє тенденцію до емансипації окремих сфер суспільного життя з-під патронату держави і одночасно внутрішню диференціацію та спеціалізацію державних інституцій і державної влади в самій собі. Вирішальним кроком у цьому напрямку став другий історичний розподіл влади, а саме – виникнення *політично організованих суспільств*. Завдяки античній полісній революції відбувається ключове *відокремлення держави від суспільства* за загального примату останнього. Античність ставить суспільство над державою; воно підпорядковує державу собі як суто *політичну*

*інституцію*. Третій історичний розподіл влади полягає у виникненні *політико-конструктивістських суспільств*, які реалізують всеохопну суспільну утопію шляхом цілеспрямованого застосування соціальних технологій. В них соціальність перетворюється на предмет системно організованої соціально-політичної дії, яка радикальним чином перетворює засади суспільного життя й, навіть, намагається самозаснувати бажані та утопічно визначені підвалини.

Динаміка еволюції суспільної влади дозволяє визначити феномен політичного в його власному сенсі, оприявнивши його нетотожність як формам державної організації, так і потестарним структурам будь-якого суспільства. Для теоретичної демаркації політичної реальності необхідно використовувати систему концептів „потестарне – політичне – політійне”, завдяки яким можна досягнути сенс політики як відкритого, легального, правоорганізованого змагання за владу, яка існує у вигляді обмежених підзвітних компетенцій, підпорядкованих суверену влади, яким виступає народ. В межах цієї презумпції реалізуються основні потестарні модуси політики: здобуття, здійснення, перетворення публічної влади.

Невіддільною якістю політики (як і владарювання взагалі) є їх дискурсивний вимір. Політичний дискурс не можна звести до суто мовних чи комунікаційних форм. Його глибинним призначенням є раціоналізація політичної дії. В раціоналізації політичної дійсності виділяються три істотно відмінних рівня: теоретичний, прагматичний і подієвий. Вони вирішальним чином обумовлені трьома темпоральностями, якими є „вічність”, „реальний час” і „мить” (тут-і-тепер). Це онтологічне розрізнення наочно демонструє, чому раціональні конструкції одного рівня не можуть бути безпосередньо застосовні на іншому, а мають перетворитися відповідно до логіки адекватних рівню концептуальних і дискурсивних форм. Такими концептуально-дискурсивними формами, що відповідають трьом рівням раціоналізації політичного є теорія та утопія (для теоретичного), політична програма (для прагматичного) та кластер/рішення (для ситуативно-подієвого).

На цій теоретичній основі було розгорнуто дослідження модерної „влади розуму”, що передбачає раціоналізацію всіх форм людської життєдіяльності і в площині суспільного буття втілюється у раціоналізовану соціальність новочасового суспільства. Втіленням влади розуму стали модерні універсалиї, які визначили основи діяльності новоєвропейської цивілізації та зумовили її всесвітньо-історичний успіх. Водночас, сам цей успіх – всесвітнє панування парадигми модерну – ознаменував евристичну вичерпаність модерних соціокультурних та політичних форм. Нині потестарні універсалиї модерну переживають кризу, оприявненням якої став процес глобалізації.

Глобальний світ є наслідком успішного втілення всесвітньо-історичного проекту модерну. Основні форми цього втілення: техногенна цивілізація; соціально-політична самоорганізація суспільств на основі національного суверенітету і у вигляді національних держав; самоврядна особистість як засновок суспільства; універсальні символічно-сміслові простори, які заступають місце і скасовують автохтонні культурні диспозиції (наука, мода, масова культура тощо), а інтегративний результат – принципово новий формат людського існування у вигляді всепланетного людства. Виповнення модерного проекту тягне за собою втрату ним своїх інтелектуальних повноважень та історичної дієвості. Визначальною якістю сучасного суспільства стала його глобальність. Це означає: а) не може існувати локального соціуму, який би зміг існувати та самовизначатися поза світовою спільнотою; б) відсутність єдиного нормативного соціального зразка для всіх суспільств і визнання неспростовної різниці існуючих у світі соціумів; в) інформаційно-мережний характер соціальності. Інтегративним виразом глобальних трансформацій стало парадоксальне явище світу, який перестав бути дійсністю. У ньому незаперечний примат здобула видимість.

Деградація дійсності виявляє себе в таких головних формах: дематеріалізація дійсності; занепад і руйнація чуттєвого досвіду людини; виродження живого – контакту з живими істотами та здатності до емпатії; втрата простором людського існування рис сталого, передбачуваного, структурованого смислового порядку. Наслідком цього є

руйнація засад єдності спільнот й суспільства загалом, що фіксується поняттям їх „розмитості”. Корелятом до цієї соціальної метаморфози є новий антропологічний формат – *сингулярність*, яка передбачає теоретичне скасування ідентичності як способу визначника людини. Це означає втрату індивідом передбачуваності та визначеності як соціального персонажа. Сингулярність – це спосіб соціального буття індивіда, що існує осібно, в постійному русі залучень до обраних ним ситуацій присутності, через які (залучення) він здійснює свій життєвий процес та оприявнює свою дійсність. Способом інтеракції сингулярностей є мережі, а природною формою їх об’єднань – *рої*. Рій – історично нове, не структуроване, але підпорядковане спільним імпульсам об’єднання, яке складається з точок активності різної інтенсивності.

Аналіз суспільства є неповним без врахування його дискурсивно-комунікативної природи. В глобальному світі відбувається занепад дискурсів, ознаками чого стають делегітимація класичних інстанцій сенсу (істина, благо, краса тощо), переродження мислення на міксення, зміна критеріїв значущості (домінування цікавості і враження) судження, соціальна деградація медіа. Загальним виразом цих змін є новітній феномен *інфовлади* (це влада деперсоналізованого інформаційного простору та інформаційних технологій – тих режимів обігу і використання інформації, які стали визначальним чинником життя людини глобалізованого світу). Вона не належить нікому і є загальним ефектом надпотужного інформаційного середовища та інформаційних технологій, заручником яких стає особа.

Сказане не має статусу остаточного висновку. Це радше констатація певного моменту руху всепланетного людства – моменту, який окреслює деякі перспективи і ризики, але водночас відкритий для появи істотно інших траєкторій історичного поступу. Можливо, ця властивість нашого часу і є його найпринадливішою відзнакою. І вона ж відкриває широке поле для потужної й інноваційної інтелектуальної роботи.



## Список літератури

---

1. Августин А. О граде Божьем // Творения. – Т.3. – К.–СПб., 1998.
2. Авторханов А. Технология власти. – Франкфурт-на-Майне, 1976.
3. Адлер А. Понять природу человека / Пер. Е. А. Цыпина. – СПб.: Академический проект, 1997.
4. Адорно Т. Исследование авторитарной личности. – М.: Серебряные нити, 2001.
5. Американские федералисты: Гамильтон, Мэдисон, Джей. – Vermont, 1990.
6. Аналитическая философия: Становление и развитие. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1998.
7. Андерсон Б. Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму. – К.: Критика, 2001.
8. Андрущенко В.П. Історія соціальної філософії. – К.: Тандем, 2000.
9. Антология кинизма. – М.: Наука, 1984.
10. Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): в 2 т. – Т.1. – СПб.: РХГИ, 2001.
11. Апель К.-О. Киевские лекции. – К.: Стилос, 2001.
12. Апель К.-О. Трансформация философии. – М., 2001.
13. Арендт Х. Джерела тоталітаризму. – К: Дух і літера, 2001.
14. Арендт Х. Становище людини. – Л.: Літопис, 1999.
15. Аристотель. Політика. – К.: Основи, 2000.
16. Арон Р. Демократия и тоталитаризм. – М.: Текст, 1993.
17. Ашин Г.К. Курс истории элитологии. – М.: МГИМО, 2003.
18. Ашин Г.К. Современные теории элиты. – М.: Международные отношения, 1985.
19. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М.: Прогресс, 1994.
20. Баткин Л. М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. – М.: Мысль, 1989.

21. Баткин Л. М. Итальянские гуманисты: стиль жизни и стиль мышления. – М.: Мысль, 1978.
22. Батлер Дж. Гендерний клопіт. Фемінізм та підрив тожсамості. – К.: Ентос, 2003.
23. Батлер Дж. Психика власти: теория субъекции. – Харьков: ХУГИ; СПб.: Алетейя, 2002.
24. Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества. – М.: Весь мир, 2004.
25. Бауман З. Текучая современность. Санкт-Петербург: Питер, 2008.
26. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. Москва: Прогресс-Традиция, 2000
27. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество: Опыт соц. Прогнозирования. – М.: Academia, 1999.
28. Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства. – М.: РОССПЭН, 1998.
29. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. – М.: Медиум, 1995.
30. Бергсон А. Два источника морали и религии. – М.: Канон, 1994.
31. Берлин И. Философия свободы. Европа / [Пер.] И. Берлин. – М. : Новое лит. обозрение, 2001.
32. Бистрицький Є., Пролеєв С., Кобець Р. та ін. Національна ідентичність і громадянське суспільство. – К.: Дух і літера, 2015.
33. Бистрицький Є., Зимовець Р., Пролеєв С. Культура і комунікація в глобальному світі. – К.: Дух і Літера, 2020.
34. Бланшо М. Неопишувоме сообщество. – М.: Моск. филос. фонд, 1998.
35. Бовуар С. Друга стаття. В 2 т. – К.: Основи, 1994-1995.
36. Бодріяр Ж. Симулякри і симуляція. – К.: Основи, 2004.
37. Бодрийяр, Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. Екатеринбург: изд-во Урал. ун-та, 2000.
38. Бонавентура. Путеводитель души к Богу. – М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1993.

39. Бруни Л. Введение в науку о морали // Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век). – М.: Изд-во МГУ, 1985.
40. Бурдьє П. Практичний глузд. – К.: Укр. центр дух. культури, 2003.
41. Бурдьє П. Соціологія політики. – М.: Socio-Logos, 1993.
42. Бьолер Д. Відповідальність за майбутнє з глобальної перспективи. – К.: Стилос, 2014.
43. Бэкон Ф. Великое восстановление наук // Сочинения в 2-х тт. – Т.1. – М.: Мысль, 1977.
44. Валла Л. Об истинном и ложном благе. О свободе воли. – М.: Наука, 1989.
45. Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого. – К.: ППС-2002, 2004.
46. Васильев Л. С. Проблемы генезиса китайской цивилизации. – М.: Наука, 1976.
47. Ваттимо Дж. Прозрачное общество. – М.: Логос, 2003.
48. Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика. – К.: Основи, 1998.
49. Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990.
50. Вельш В. Наш постмодерний модерн. – К.: Альтерпрес, 2004.
51. Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. – М.: Рефлбук, 1994.
52. Габермас Ю. Структурні перетворення у сфері відкритості. – Львів: Літопис, 2000.
53. Габермас Ю. Три нормативні моделі демократії // Демократія: Антологія. – К.: Смолоскип, 2005.
54. Габермас Ю. Філософський дискурс модерну. – К.: Четверта хвиля, 2001.
55. Гаррінгтон Дж. Держава Океанія // Sententiae. – 2002. – №6-7.
56. Гвардини Р. Конец Нового времени // Феномен человека. – М., 1993.
57. Гегель Г. Философия права. – М.: Мысль, 1990.
58. Гелбрейт Дж. Суспільство блага. Пора гуманності. – К.: Вид. дім „Скарби”, 2003.

59. Головаха Є. І. Суспільство, що трансформується: досвід соціологічного моніторингу в Україні. – К.: Фонд „Демократичні ініціативи”, 1997.
60. Гельвецій К. Про людину, її розумові здібності та її виховання. – К.: Основи, 1994.
61. Гіденс Е. Нестримний світ. Як глобалізація перетворює наше життя? – К.: Альтерпрес, 2004.
62. Глобальне відродження демократії /За ред. Ларрі Даймонда та Марка Ф. Платтнера. – Л.: Ахіл, 2004.
63. Глюксманн А. Філософія ненависти. – М.: АСТ, 2006.
64. Гоббс Т. Левіафан. – К.: Дух і літера, 2001.
65. Гоулднер А. Наступаючий кризис западной социологии / Пер. с англ. – СПб.: Наука, 2003.
66. Гроций Г. О праве войны и мира. – М., 1948.
67. Губерський Л.В. Вибрані філософські праці. Кн. 1-2. – К.: „ЦУЛ”, 2016.
68. Гюффе О. Справедливість і субсидіарність. – К.: Альтерпрес, 2003.
69. Давыдов Ю. Н. Тоталитаризм и бюрократия // Драма обновления. – М.: Прогресс, 1990.
70. Данте А. Малые произведения. – М.: Наука, 1968.
71. Дарендорф Р. Современный социальный конфликт. Очерк политики свободы. – М.: РОССПЭН, 2002.
72. Дейк Т. ван. Дискурс и власть: Репрезентация доминирования в языке и коммуникации. Москва: Книжный дом „ЛИБРОКОМ”, 2013.
73. Декарт Р. Міркування про метод. – К.: Тандем, 2001.
74. Декомб В. клопоти з ідентичністю. Київ: Стилос, 2015.
75. Дельоз Ж., Гваттарі Ф. Капіталізм і шизофренія: Анти-Едіп. – К.: КАРМЕ-СІНТО, 1996.
76. Дерида Ж. Письмо та відмінність. – К.: Основи, 2004.
77. Джеймс В. Прагматизм. – К.: Альтернативи, 2000.
78. Дидро Д. Сочинения. В 2 т. – Т.1. – М.: Мысль, 1986.
79. Дильтей В. Собрание сочинений в 6 т. – Т.1: введение в науки о духе. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2000.

80. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: Мысль, 1986.
81. Еліас Н. Процес цивілізації. Соціогенетичні і психогенетичні дослідження. – К.: Альтернативи, 2003.
82. Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія. – К.: Лібра, 1999.
83. Єрмоленко А.М. Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи. – К.: Лібра, 2010.
84. Жан Боден – основоположник концепції державного суверенітета /Науч.-аналит. обзор. – М.: ИНИОН, 1990.
85. Западно-европейская социология XIX-начала XX веков / Тексты. Сост. В. П. Трошкина. – М.: Междунар. ун-т бизнеса и упр., 1996. – 520 с.
86. Зиммель Г. Избранное. В 2 т. – М.: Юрист, 1996.
87. Иного не дано /Отв. ред. Ю.Н.Афанасьев. – М.: Прогресс, 1988.
88. Кальвін І. Інституція, або Навчання християнської релігії. – Atlanta: Ukrainian Evangelical Alliance, 1986.
89. Кальвін Ж. Наставление в христианской вере. – Т. 1, кн. 1-2. – М.: РГГУ, 1997.
90. Камю А. Бунтующий человек. – М.: Политиздат, 1990.
91. Канетті Е. Маса і влада. – К. : Альтернативи, 2001.
92. Кант І. К вичному миру // Сочинения в 8-ми тт. – Т.7 – М., 1994.
93. Кант І. Основоположение к метафизике нравов //Сочинения. – Т.3 – М., 1997.
94. Кассен Б. Эффект софистики. – М.-СПб.: Университетская книга, 2000.
95. Кассирер Э. Техника современных политических мифов // Феномен человека. – М.: Высш. шк., 1993.
96. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. – М.: ГУ ВШЭ, 2000.
97. Касториadis К. Воображаемое установление общества. – М.: ГНОЗИС; Логос, 2003.
98. Класики політичної думки від Платона до Макса Вебера. – К.: Тандем, 2002.

99. Козер Л. Функции социального конфликта. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2000.
100. Конверський А.Є. Критичне мислення. – К.: Центр учбової літератури, 2018.
100. Кондорсе Ж. Про вибори. – Л.: Літопис, 2004.
101. Конт О. Дух позитивной философии. – Ростов н/Дн.: Феникс, 2003.
102. Кремень В.Г., Ільїн В.В., Пролеєв С.В. та ін. Еліта: витоки, сутність, перспектива. – К., 2011
103. Кремень В.Г., Ільїн В.В., Пролеєв С.В. та ін. Феномен інновацій: освіта, суспільство, культура. – К., 2008.
104. Кремень В.Г., Ткаченко В. Україна: ідентичність у добу глобалізації. – К.: Т-во „Знання” України, 2013.
105. Кристева Ю. Самі собі чужі. – К.: Основи, 2004.
106. Кристева Ю. Избранные труды: Разрушение поэтики. – М.: РОССПЭН, 2004.
107. Кузнецов В.І. Філософія права. Історія та сучасність. – К.: Стилос, 2004
108. Култаєва М.Д. Соціологія глобалізації. – Х.: ХНПУ, 2008.
109. Кули Ч. Человеческая природа и социальный порядок. – М.: Идея-Пресс, 2001.
110. Кьеркегор С. Страх и трепет. – М.: Республика, 1993.
111. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. – М.: Гнозис, 1995.
112. Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. Москва: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014.
113. Лебон Г. Психология масс. – СПб.: Питер, 2015.
114. Левінас Е. Між нами: Дослідження Думки-про-іншого. – К.: Дух і літера, 1999.
115. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. – М.-СПб.:Алетейя, 1998.
116. Лок Д. Два трактати про врядування. – К.: Основи, 2001.
117. Локк Д. Розвідка про людське розуміння. Кн. 1: Про неприродженість принципів та ідей. – Харків: Акта, 2002.

- 117а. Лортц Й. История церкви (рассмотренная в связи с историей идей). В 2-х тт. – Т.1. – М.: Христианская Россия, 1999.
118. Луман Н. Власть. – М.: Праксис, 2001.
119. Лютер М. О рабстве воли // Эразм Роттердамский. Философские произведения. – М.: Наука, 1986.
120. Лютер М. 95 тезисов. – СПб.: Роза мира, 2002.
121. Мак'явеллі Н. Флорентійські хроніки. Державець. – К.: Основи, 1998.
122. Маклюэн М., Фиоре К. Война и мир в глобальной деревне. Москва: АСТ, Астрель, 2012.
123. Манхейм К. Идеология и утопия // Диагноз нашего времени. – М.: Юрист, 1994.
124. Марквард О. Эпоха чуждости миру? // Отечественные записки, 2003, №6.
125. Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений // Избр. произв. в 3-х тт. – Т.1. – М.: Политиздат, 1966.
126. Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 годов. Ч. I. // Там же. – Т. 46. – Ч. I.
127. Маркузе Г. Одномерный человек / М.: REFL-book, 1994. – 368 с.
128. Маркузе Г. Эрос и цивилизация / К.: Port-Royal, 1995. – 315 с.
129. Меланхтон Ф. Аугсбургское вероисповедание // Лютер М. 95 тезисов. – СПб.: Роза мира, 2002. – С.128-164.
130. Мере Ж. Принцип суверенітету. Історія та основи новітньої влади. – Л.: Кальварія, 2003. – 216с.
131. Мэмфорд Л. Техника и природа человека // Новая технократическая волна на Западе. – М.: Прогресс, 1986. – С. 225-239.
132. Мід Дж. Г. Дух, самість і суспільство з точки зору соціального біхевіориста. – К.: Укр. Центр духовної культури, 2000. – 374 с.
133. Міл Дж. С. Роздуми про представницьке врядування // Про свободу. – К.: Основи, 2001. – С.131-366.
134. Мілет К. Сексуальна політика / Пер. з англ.. – К.: Основи, 1998. – 619 с.
135. Милас Р. Властвующая элита. – М.: Прогресс, 1969. – 589 с.

136. Михальченко М.І. Українська регіональна цивілізація: прошле, ностояще, будуще. — К. : ІПіЕНІ, 2013.
137. Монтескье Ш. О духе законов // Избранные произведения. – М., 1955. – С.159-734.
138. Морен Э. Утраченная парадигма: природа человека / пер.с фр. М. Собуцкий. – К. : Кармэ-Синто, 1995. – 240с.
139. Морено Я. Психодрама = Psychodrama / Пер. с англ. Г. Пимочкиной, Е. Рачковой. – М.: Апрель Пресс; ЭКСМО-Пресс, 2001. – 521 с.
140. Морено Я. Социометрия: Экспериментальный метод и наука об обществе / пер. с англ. А. Боковикова. – М.: Академ. Проект, 2004. – 315 с.
141. Моска Г. Правящий класс //Социологические исследования. – 1994. – №10.
142. Московичи С. Век толп. Исторический трактат по психологии масс. – М.: Центр психологии и психотерапии, 1998. – 480 с.
143. Ніцше Ф. Так казав Заратустра ; Жадання влади / Пер. з нім. – К.: Основи, 2003.
144. Ніцше Ф. Воля к власти. – М.: REFL-book, 1994. – 352 с.
145. Олсон М. Логіка колективної дії. Суспільні блага і теорія груп. – К.: Лібра, 2004.
146. Опыт тысячелетия. Средние века и эпоха Возрождения: Быт, нравы, идеалы. – М.: Юрист, 1996. – 575 с.
147. Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды /Пер. с исп. – М.: Весь Мир,1997.
148. Парсонс Т. О структуре социального действия / Пер. с англ. – М.: Акад. Проект, 2002.
149. Парсонс Т. О социальных системах / Пер. с англ. – М.: Акад. Проект, 2002. – 830 с.
150. Паскаль Б. Мысли. – М.: REFL-book, 1994. – 525 с.
151. Патнам Р.Д. Творення демократії. – К.: Основи, 2001. – 301с.
152. Пейн Т. Права людини. – Львів: Літопис, 2000. – 283 с.
153. Пико дела Мирандола. Речь о достоинстве человека //История эстетики. Памятники эстетической мысли. – Т.1. – М.: Искусство, 1962.– С. 113-135.



154. Пирс Ч. Начала прагматизма. – СПб.: Алетейя, 2000.
155. Платон. Протагор // Собрание сочинений в 4-х тт. – Т.1. – М.: Мысль, 1990.
156. Платон. Законы // Собрание сочинений в 4-х тт. – Т.4. – М.: Мысль, 1990.
157. Платон. держава. – К.: Основи, 2000. – 355 с.
158. Платон. Политик // Собр. соч. в 4-х тт. – Т.4. – М.: Мысль, 1994.
159. Плеснер Х. Ступени органического и человек. – М.: РОССПЭН, 2004.
160. Полибий. Всеобщая история. Книга VI // Всеобщая история. В 3-х тт. – Т.2. – СПб.: Ювента, 1995.
161. Політологія посткомунізму: Політичний аналіз посткомуністичних суспільств. – К.: Політична думка, 1995.
162. Попович М. В. Червоне століття. – К.: АртЕк, 2005.
163. Поппер К. Злиденність історизму. – К.: Абрис, 1994.
164. Поппер К. Відкрите суспільство і його вороги: В 2 тт. / Пер. з англ. – К.: Основи, 1998.
165. Права человека. – М.: Норма, 2001.
166. Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988.
167. Пролеєв С. В. Метафізика влади. – К.: Наук. думка, 2005.
168. Пролеєв С. В. История античной философии. – М.: Рефл-бук, 2001.
169. Пролеєв С. В., Шамрай В. В. Генезис модерної ідеї суверенітету // *Sententiae*. – 2002. – №6-7.
170. Райх В. Сексуальная революция / Пер. с нем. – СПб.-М.: АСТ, 1997.
171. Ранович А. Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. – М.: Политиздат, 1990.
172. Раннехристианские апологеты II-IV веков: Переводы и исследования. – М.: Ладомир, 2000.
173. Ранние отцы церкви. Антология. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1988.
174. Рассел Б. Власть. Новый социальный анализ. – К.: Стэп-К, 1996.
175. Рассел Б. Философия логического атомизма. – Томск: Водолей, 1999.
176. Редлих Р. Сталинщина как духовный феномен. – Франкфурт, 1971.
177. Рікер П. Навколо політики. – К.: Дух і літера, 1995.

178. Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. – М.: Медиум, 1995.
179. Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. – М.: Республика, 1995.
180. Розанвалон П. Утопічний капіталізм: історія ідеї ринку. – К.: КМ Академія, 2006.
181. Ролз Д. Теорія справедливості. – К.: Основи, 2001.
182. Рорти Р. Філософія и зеркало природы. – Новосибирск: Изд-во Новосибир. ун-та, 1997.
183. Ростоу У. Политика и стадии роста. – М.: Прогресс, 1973. – Вып. 1. – 262 с. Вып. 2.
184. Руссо Ж.-Ж. Про суспільну угоду. – К.: Port-Royal, 2001.
185. Саїд Е. Орієнталізм. — К.: Основи, 2001.
186. Саїд Е. Культура й імперіялізм. — К.: Критика, 2007.
187. Себайн Д., Торсон Т. Історія політичної думки. – К.: Основи, 1997.
188. Секст Емпирик. Против ученых. Книги VII-VIII // Сочинения в 2-х тт. – Т.1. – М.: Мысль, 1976.
189. Сен-Виктор П. Боги и люди. – К.: Муза, 1992.
190. Сеннет Р. Падение публичного человека. – М.: Логос, 2003.
191. Ситниченко Л. А. Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1996.
192. Слотердаjk П. Критика цинічного розуму / Пер. з нім. А. Богачев – К.: Тандем, 2002.
193. Смелзер Н. Проблеми соціології. – Л.: Кальварія, 2004.
194. Сміт Е. Націоналізм: Теорія, ідеологія, історія. – К.: К.І.С., 2004.
195. Современный либерализм. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1998.
196. Соловьев Э. Ю. Прошлое толкует нас: Очерки по истории философии и культуры. – М.: Политиздат, 1991.
197. Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век). – М.: Изд-во МГУ, 1985.
198. Спенсер Г. Опыты научные, политические и философские. – Минск: Совр. литератор, 1998.

199. Спіноза Б. Теологічно-політичний трактат. – К.: Основи, 2003.
200. Спиноза Б. Политический трактат //Трактаты.– М.: Мысль,1998.
201. Тард Г. Преступник и преступление. Преступления толпы. – М.: Инфра-М, 2004.
202. Тейлор Ч. Мультикультуралізм і „політика визнання”. – К.: Альтерпрес, 2004.
203. Тертуллиан К. Избранные сочинения. – М.: Прогресс, 1994.
204. Тихолаз А. Г. Геракліт. – К.: Абрис, 1995.
205. Токвіль А. Про демократію в Америці.– К.: Всесвіт, 1999.
206. Токвіль А. Давній порядок і революція. – К.: Юніверс, 2000.
207. Тома Аквінський. Коментарі до Арістотелевої „Політики”. – К.: Основи, 2000..
208. Тофлер Е. Нова парадигма влади. Знання, багатство, сила. – Харків: Акта, 2003.
209. Уайт Д. Боги и люди древнего Египта. – М.: Центрполиграф, 2004.
210. Фейербах Л. Сочинения в 2-х тт. – Т.1. – М.: Наука, 1995.
211. Фихте И.-Г. Назначение человека // Сочинения в 2-х тт. – Т.2. – СПб.: Мифрил, 1993.
212. Фихте И.-Г. Основные черты современной эпохи // Сочинения в 2-х тт. – Т.2. – СПб.: Мифрил, 1993.
213. Фрагменты ранних греческих философов. – М.: Наука, 1989.
214. Франкел Б. Постіндустріальні утопісти. – К.: Ніка-Центр, 2005.
215. Фрейд З. Психология бессознательного: Сб. произведений. – М.: Просвещение, 1989.
216. Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура / Сост. А. Руткевича. – М.: Ренессанс, 1991.
217. Фрідмен Т. Лексус і олівкове дерево. Зрозуміти глобалізацію. – Львів: Журнал „І”, 2002.
218. Фролов Э. Д. Огни Диоскуров. Античные теории переустройства общества и государства. – М.: Изд-во ЛГУ, 1984.
219. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. – М.: Республика, 1994.

220. Фромм Э. Бегство от свободы // Догмат о Христе. – М.: АСТ, 1998.
221. Фуко М. Наглядати й карати. – К.: Основи, 1998.
222. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. – М.: Касталь, 1996.
223. Фукуяма Ф. Великий крах. Людська природа і відновлення соціального порядку. – Львів: Кальварія, 2005.
224. Хабермас Ю. Демократия, разум, нравственность. – М.: Наука, 1992.
225. Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект // Вопросы философии. – 1992. – №4.
226. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – СПб., 2000.
227. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Время и бытие. – М.: Республика, 1993.
228. Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра // Разговор на проселочной дороге. – М.: Высш. шк., 1991.
229. Хайек Ф. А. Общество свободных. – London: Overseas publ. interchange, 1990.
230. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М.: АСТ; СПб.: Terra Fantastica, 2003.
231. Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. – М.-СПб.: Медиум, Ювента, 1997.
232. Хорни К. Собрание сочинений. В 3 тт. / Пер. с англ. – М.: Смысл, 1997.
233. Хьюбнер К. Нация. – М.: Канон, 2001.
234. Шамрай В. В. Витоки ідеї суспільного договору і модерний конструктивізм // Sententiae. – 2004. – №8-10.
235. Шамрай, В.В. Модерне суспільство: від ліберальної і тоталітарної утопій до мережної соціальності. Київ: НАН України, 2015.
236. Шелер М. Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994.
237. Шибутани Т. Социальная психология. – М.: Прогресс, 1969.
238. Шмитт К. Политическая теология. – М.: КАНОН-пресс, 2000.
239. Шопенгауэр А. О четверояком корне... Мир как воля и представление. Т.1. Критика кантовской философии. – М.: Наука, 1993.

240. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т.2. – М.: Наука, 1993.
241. Шумпетер Й. Капіталізм, соціалізм і демократія. – К.: Основи, 1995.
242. Эллюль Ж. Политическая иллюзия: Эссе. – М.: NOTA VENE, 2002.
243. Эпштейн М. Знак пробела: О будущем гуманитарных наук. Москва: Новое литературное обозрение, 2004
244. Юм Д. О первоначальных принципах правления // Сочинения в 2-х тт. – Т.2 – М.: Мысль, 1996.
245. Юм Д. О происхождении правления // Сочинения в 2-х тт. – Т.2 – М.: Мысль, 1996.
246. Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт. Тотальная мобилизация. – СПб.: Наука, 2000.
247. Aron R. History, Truth, Liberty: Selected Writings. – University of Chicago Press, 1986.
248. Badie B. L'Etat importe. L'occidentalisation de l'ordre politique. – Paris: Fayard, 1992.
249. Bendix R. Nation-Building and Citizenship: Studies of Our Changing Social Order. – Los Angeles: University of California Press, 1977.
250. Berger, P., Luckmann, T. (1972). Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. 3. Aufl., Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag.
251. Berger P., Luckmann T. Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning: The Orientation of Modern Man. Guetersloh: Bertelsmann Foundation Publishers, 1995.
252. Blau P. Inequality and Heterogeneity: A Primitive Theory of Social Structure. – L.: Macmillan, 1977.
253. Bottomore T. Sociology as social criticism. – London: Allen & Unwin, 1975.
254. Boulding K. A primer on social dynamics History as dialectics a. development. – N.-Y., L.: Free press: Collier-Macmillan, 1970.
255. Castells M. The Rise of the Network Society: The Information Age: Economy, Society and Culture Vol. I. Cambridge, MA; Oxford, UK: Blackwell, 1996.
256. Dahrendorf R. Auf der Suche nach einer neuen Ordnung: Vorlesungen zur Politik der Freiheit im 21. Jahrhundert. – München: Beck, 2003.

257. Descartes, R. (1996). *Principia philosophiae*. In R. Descartes, *Oeuvres* (T. VIII.1). (Ch. Adam & P. Tannery, Eds.). Paris: Vrin.
258. Drucker P. *Post-Capitalist Society*. –N.Y.: HarperBusiness, 1993.
259. Eisenstadt S. *The Political Systems of Empires*. – N.Y.: Transaction Publishers, 1993.
260. Etzioni A. *A responsive society* Coll. essays on guiding deliberate social change. – San Francisco, Oxford: Jossey-Bass publ., 1991.
261. Ferrarotti F. *An Alternative Sociology*. – John Wiley & Sons Inc, 1979.
262. Fourastié J. *D'une France a une autre Avant et après les Trente glorieuses*. – P.: Fayard, 1987.
263. Friedmann J. *Life space and economic space. Essays in Third World planning*. – New Brunswick (N. J.); Oxford :Transaction books, 1988.
264. Froman L. *Language and power*.– Amherst, N. Y.: Humanity Books,1995.
265. Geiger T. *The future of the international system The United States a. the world polit. Economy*. – Boston: Unwin Hyman, 1988.
266. Gehlen A. *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen*. – Hamburg: Rowohlt, 1965.
267. Heilbroner R. *An inquiry into the human prospect*. – N.-Y., London: Norton, 1980.
268. Heidegger, M. *Die Zeit des Weltbildes*. //Heidegger, Gesamtausgabe. Bd. 5 Holzwege. Frankfurt a. M: Vittorio Klostermann, 1977.
269. Held D. *Models of Democracy*. – Stanford:Stanford University Press,1997.
270. Held D. *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*. – Stanford: Stanford University Press, 1996.
271. Homans G. *The Human Group*. – N.Y.: Transaction Publishers, 1992
272. Honneth A. *Kritik der Macht*. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.
273. Horkheimer M. *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft und Notizen 1949-1969*. – 1991.
274. Irigaray L. *Female Desire /in The Body. Classic and Contemporary Readings* Ed. By Donn Welton. – Blackwell Publishers, 1999..
275. Jameson F. *Postmodernizem*. – Ljubljana: Analecta, 1992.

276. Kardiner A. The individual and his society: The psychodynamics of primitive social organization. – Columbia University Press, 1974.
277. Laclau, E., Mouffe, C. Hegemony and Socialist Strategy. Towards a radical democratic Politics. London: Verso, 1985.
278. Lasswell H. The analysis of political behavior. – London :Routledge & Kegan Paul, 1970.
279. Lazarsfeld P., Katz E. Personal Influence: The Part Played by People in the Flow of Mass Communications. – New Brunswick: Transaction Publishers, 2005.
280. Lefort C. The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism. – Cambridg: The MIT Press, 1986.
281. Lipset S. Revolution and counterrevolution. Change a. persistence in social structures. – New Brunswick; Oxford :Transaction books, 1988.
282. Luhmann N. Die Gesellschaft der Gesellschaft. Eine Auswahl. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997.
283. Lyotard J.-F. The Differend: Phrases in Dispute. – Minnesota: University of Minnesota Press, 1988.
284. Manson W. The Psychodynamics of Culture: Abram Kardiner and Neo-Freudian Anthropology (Contributions to the Study of Anthropology). – Greenwood Press, 1988.
285. Mayo E. The social problems of an industrial civilization. – University Microfilms, 1978.
286. Mead M. Soviet attitudes toward authority An interdisciplinary approach to problems of Sov. Character. – New York: McGraw-Hill book co., 1951.
287. Merton R. On Social Structure and Science. – Chicago: University Of Chicago Press, 1996.
288. Michels R. Political Parties. – N.Y.: Free Press, 1966.
289. Moynihan D. On the law of nations. – Cambridge (Mass.); London: Harvard univ. press, 1990.
290. Nisbet R. The present age Progress a. anarchy in mod. America. – New York: Harper & Row, 1988.
291. Nozick R. Anarchy, State and Utopia. – N. Y.: Basic Books, 1977.

292. Park R. The Collected Papers of Robert Ezra Park (Perspectives in social inquiry). – N.Y.:Ayer Co Pub, 1974.
293. Prewitt K., Stone A. The Rutting Elites: Elite Theory, Power and American Democracy. – New York: Joanna Cotler Books, 1973.
294. Radcliff-Brown A. R. The Mother's brother in South Africa //South African Journal of science. – 1924. – Vol. 21.
295. Riesman D. On higher education. The acad. enterprise in an era of rising student consumerism. – San Francisco: Jossey-Bass, 1980.
296. Robertson R. Globalization: Social theory and Global culture. London, 2000.
297. Rothacker E. Einleitung in die Geisteswissenschaften. – Darmstadt : Wiss. Buchges., 1972.
298. Schelsky H. Funktionäre: Gefährden sie das Gemeinwohl?– Seewald,1982.
299. Selznick Ph. Law and Society in Transition: Toward Responsive Law. – New Brunswick: Transaction Publishers, 2001.
300. Selznick Ph. Leadership in Administration: A Sociological Interpretation. – Los Angeles: University California Press, 1984.
301. Skinner B. Beyond Freedom and Dignity. – Hackett Publishing Company, 2002.
302. Sorel G. Reflections on Violence (Dover Books on History, Political and Social Science). Dover Publications, 2004.
303. Sumner W. Folkways: a study of the sociological importance of usages, manners, customs, mores, and morals. – N.Y.: Dover, 2002.
304. Shils E. The intellectuals and the powers. – Chicago; London :Univ. of Chicago press, 1972.
305. Stiglitz J. Globalization and Its Discontents. S.I.: Columbia University, 2003.
306. Temple, W. Christianity and Social Order. S.I.: Shephard-Walwyn Publishers, 1976.
307. Veblen T. The theory of the leisure class. – N.-Y.: Penguin books, 1994.



НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ  
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ ІМЕНІ Г. С. СКОВОРОДИ

Наукове видання

**Пролеєв Сергій Вікторович**

**ВЛАДА І СУСПІЛЬСТВО:  
ПОСТМОДЕРНА ПЕРСПЕКТИВА**

(Монографія)

Редактор *Вікторія Шамрай*

Верстка *Михайло Роїк*

ISBN 978-966-378-836-4



Підписано до друку 8.12.2020. Формат 60x84<sup>1</sup>/<sub>16</sub>  
Гарнітура ArnoPro. Ум.-друк. арк. 22,5 Обл.-вид. арк. 18,9.

Наклад 300 прим.

ТОВ «Часопис „Дух і Літера”» 04050 Київ-50 вул. Дегтярівська, 6, к.57