

Євгенія Більченко

**ПРОЕКТ МОДЕРНУ В XX–XXI СТОЛІТТІ:
УНІВЕРСАЛІЇ, ДЕКОНСТРУКЦІЯ ТА РЕКОНСТРУКЦІЯ**

Стаття присвячена культурологічному аналізу проекту модерну, конституюваного у межах школи Ю. Габермаса та філософських дискусій з постмодерном кінця XX – початку XXI століть у трьох значеннях: як епоха Нового часу; як форма культурної самосвідомості розвинутого індустріального суспільства Заходу; як універсалія соціальної еволюції на принципах суб'єктивності, раціональності, центрації, уніфікації та лінійного тексту історії. У роботі розглядаються основні напрями критики модерну в дискурсі інтертекстуальності та шляхи його відродження у вигляді філософських тенденцій до неоуніверсалізму, номадизму, транскультури та концепту інформаційної розваги («інфотейнмент»).

Ключові слова: модерн, постмодерн, універсалії, суб'єкт, раціональність, центрація, інтертекстуальність, неоуніверсалізм, номадизм, транскультура, «інфотейнмент».

Evheniia Bilchenko

**PROJECT OF MODERN IN XX–XXI CENTURIES:
UNIVERSALITIES, DECONSTRUCTION AND RECONSTRUCTION**

Article is devoted to culturological analysis of project of Modern, constituted within the school of Y. Habermas and philosophical discussions with postmodern late XX – early XXI centuries in three senses: as the era of the New Age, as a form of cultural identity of advanced industrial societies of the West, as a universal social evolution on the principles of subjectivity, rationality, centration, unification and linear text of history.

This paper defines: the main directions of criticism of Modern in discourse about intertextuality and ways to its revival in the form of philosophical trends to neouniversalism, nomadism and transculture.

Relevance of the research topic Urgency of the dilemma «Modern Style – the Postmodern Style» in conditions of informational society becomes evident taking into account crisis of the postmodern discourse on the level of cultural selfconsciousness. The crisis comes after the collapse of multiculturalism project. This crisis concordantly encourages to look for new ways of society development. Being real or imaginary, utopian or pragmatic these ways should serve as an antidote in the situation of the total relativation of values and informational shock which are the foreseen consequences of loyal tolerance traditionally proposed by the liberal thought.

On the level of philosophic discourse (this is the very aspect the article is going to deal with) the «Modern Style» concept was conceptualized in the period between 1980s and 1990s in the result of long-lasting philosophic, ethic and aesthetic discussions concerning identification of cultural selfconsciousness model of Western countries industrial society. Historical origins of this style of thinking are to be found in the tradition of New Age Rationalism (first of all Enlightenment). A characteristic feature of this type of selfconsciousness is appearance of two new functionally interrelated structures; they are: an appropriate economic production of goods and bureaucratic state apparatus. So, the idea of organized control in conditions of which a standard unit is absolutized as the Center (state, economy, language, mass culture etc) becomes the notional dominant of the modern consciousness taking into account its commitment to mass character, standardization, unification, rational appropriateness and linear development.

In fact it is claim of «Modern Style» to universality as well as Hegel's pathos of hegemony being a characteristic feature of it that led to radical deconstruction of this project in linguistic discourses initiated by poststructuralists: starting from M. Heidegger's Language Philosophy and up to semiotic violence of the «Science about Writing» (gramme, DifferAnce) J. Derrida with his total rejection of the idea of the Center and affirmation of text rhizomnity. On the other hand individualization of personality in the Poststructuralism actively caught by contra-cultural movements during the period of «sexual revolution» in the USA (hippie, beatniks, rockers) turned out to be a tragedy of abnegation. Really, demonstrating protest against heartless narrow-minded total-mass structures Postmodern simultaneously protested against meta-narratives which are higher human spiritual values being the basis of self-constitutioning in the sphere of culture. And here comes the «crisis of metaphysical identity» (B. Hubbner). Longing for the Being is now a renewal of universalistic tradition in form of a trend towards the neouniversalism and nomadism, which connect the intension to unity with the intension to plurality on the base of transcultural playing and tourist travel in media world of information entertainments («infotainment»).

Keywords: Modern, Postmodern, universals, subject, rationality, centration, intertextuality, neouniversalism, nomadism, transculture, infotainment.

Евгенія Бильченко

ПРОЕКТ МОДЕРНА В ХХ–ХХІ ВЕКЕ: УНИВЕРСАЛІЇ, ДЕКОНСТРУКЦІЯ І РЕКОНСТРУКЦІЯ

Стаття посвячена культурологічному аналізу проекту модерна, конституированного в рамках школи Ю. Хабермаса і філософських дискусій с постмодерном кінця ХХ – початку ХХІ століть в трьох значеннях: як епоха Нового Времені; як форма культурного самосвідомості розвинутого індустріального суспільства Заходу; як універсалія соціальної еволюції на принципах суб'єктивності, раціональності, центрації, уніфікації і лінійного тексту історії. В роботі розглядаються основні напрями критики модерна в дискурсі інтертекстуальності і шляхи його відродження в формі філософських тенденцій к неоуніверсалізму, номадизму, транскulturі і концепту «інформаційного розв'язання» («інфотейнмент»).

Ключевые слова: *модерн, постмодерн, універсалії, суб'єкт, раціональність, центрація, інтертекстуальність, неоуніверсалізм, номадизм, транскulturа, «інфотейнмент».*

Актуальність дилеми «модерн – постмодерн» в умовах інформаційного суспільства постає очевидною у світлі кризи, яку пережив постмодерний дискурс на рівні культурної самосвідомості. Криза настає після краху проекту мультикультуралізму (маркером цього краху послугувала сумнозвісна «трагедія 11 вересня» у США, а філософським фіксатором – творчість численних теоретиків суспільства, зокрема фактичного розробника категоріального апарату постмодерного дискурсу Ж. Бодрійяра) і, відповідно, спонукає до пошуку нових шляхів розвитку суспільства – реальних чи уявних, утопічних чи прагматичних – що слугували б протиотрутою у ситуації тотальної релятивізації цінностей та інформаційного шоку – передбачених наслідків лояльної толерантності, яку традиційно пропонувала ліберальна думка.

Розчарування у ситуації в стилі «після оргії» (Ж. Бодрійяр) не може не приводити до спокуси відродження «оргіастичного» (одержимого есенціалістським прагненням до великого наративу та надвиробництвом смислів) світовідчуття, про що й свідчить розвиток таких проектів, як «неораціоналізм», «неоуніверсалізм», «транскulturа», «альтермодерн», «постпостмодерн», «anything goes», «polyphonic humanities» і т. д. Нині маємо виразну тугу за реконструкцією проекту модерну, що виявляється здійсненням прогнозів Ю. Габермаса, з відповідними універсаліями центрації, раціональності, уніфікації, суб'єктивності, історичності та прогресивізму як антиподами плюральної розсіяності «Вавилонської вежі» (О. Геніс), «пирога без начинки» (Р. Барт) та «граматології» (Ж. Дерріда). При цьому шляхи реконструкції – досить різноманітні: від підвищення ролі слова у мистецтві на тлі інтенсивного візуального повороту (взяти хоча б створення синтетичних проектів відеопоезії) – до масового поширення езотеричних та орієнталістських мод постхіпіанського зразка.

Ступінь опрацювання проблеми. На рівні філософського дискурсу (а саме про цей аспект йтиметься у роботі)¹ концепт «модерн» був концептуалізований між 1980-ми та 1990-ми роками у результаті тривалих філософських, етичних та естетичних дискусій навколо ідентифікації моделі культурної самосвідомості розвинутого індустріального суспільства західних країн. Історичні витoki цього стилю мислення слід шукати у традиції раціоналізму Нового часу, насамперед Просвітництва. Характерною рисою такого типу самосвідомості стала поява двох нових функціонально пов'язаних структур: доцільного господарчого виробництва товарів та бюрократичного державного апарату. Відтак, ідея організованого управління, в умовах якого умовна одиниця абсолютизується як Центр (державна, економіка, мова, масова культура тощо), стає смисловою домінантою модерної свідомості в її інтенціях до масовості, стандартизації, уніфікації, раціональної доцільності та лінійного розвитку.

Класики теорії західного суспільства (Е. Дюркгейм, Дж. Г. Мід) з опорою на М. Вебера та веберизм показником «модернізації» (термін виник у 1950-ті роки) вважали розпад традиційних життєвих форм культури (як правило, міфоритуального та релігійно-метафізичного походження) під тиском глобального «розчаклування світу», які проводили наука та орієнтована на активну етику праці релігія [1]. Відтак, термін «модерн» набув абстрактного характеру соціального зразка без відсилань до історичної конкретики Просвітництва.

Маємо, отже, як мінімум, *три філософських відтінки* у тлумаченні терміна «модерн»:

- Модерн як епоха Нового часу.
- Модерн як самосвідомість розвинутого індустріального суспільства Заходу.
- Модерн як універсалія соціальної еволюції за вестернізованим зразком.

Власне саме претензії модерну на універсальність, як і в цілому притаманний йому гегелівський пафос гегемонії, призвели до радикальної деконструкції цього проекту в лінгвістичних дискурсах, іні-

¹ Мистецтвознавче тлумачення модерну як художнього, переважно архітектурного, стилю на межі ХІХ–ХХ ст. (синонімічні назви у різних країнах: ар-нуво, ліберті, сецесіон, «Тімоті», «модерн стайл» тощо) залишається за межами предмета розгляду.

ційованих постструктуралістами: від філософії мови М. Гайдегера, який відмовився від абсолютизації метафізики та будь-яких ієрархій на користь «перебування у просвіті буття» (Inneshen) [2, с. 193–194] як першопочаткової інтуїтивної основи дій людини у світі (Dasein), – до семіотичного буйства «науки про Письмо» (грамму, DifferAnce) Ж. Дерріди з повним відкиданням ідеї Центру та ствердженням ризомності тексту [3].

Юрген Габермас, який активно включився і багато в чому визначив дискусію довкола проекту модерну, показавши в новому ракурсі його ціннісний та евристичний потенціал, піддав радикальній критиці самих критиків модерністської моделі мислення і буття. Механізм застосованих Ю. Габермасом звинувачень ґрунтувався на поширеній сократівській схемі спростування опонента виходячи з його ж власних пріоритетів: приміром, Ю. Габермас майстерно показує інерцію чисто модерної ідеї релігійного Центру (іудейського Одкровення, Святого Письма) у понятті першотексту – «Археписьма», розробленого Ж. Деррідою, – як видозміненої традиції середньовічної екзегетики: «*Грамотологічно окреслений Деррідою концепт першописьма, сліди якого викликають тим більше інтерпретації, чим важче їх розпізнати, відновлює [курсив наш – С. Б.] містичне поняття традиції як відстроченої події Одкровення. Релігійна влада зберігає свою силу лише остільки, оскільки приховує свій справжній блиск; вона підстрикає інтерпретатора у його пристрасному пориванні до розшифровки*» [4, с. 113].

Відтак критики Розуму в основу своїх теорій, спрямованих проти модерну, поклали ті самі принципи розумності і традиційної телеології, яку вони заперечували, що свідчить, на думку Ю. Габермаса, про значний потенціал проекту модерну як духовної настанови. Не закликаючи до механічної реконструкції модерністичних позицій розумного, Ю. Габермас пропонує новий шлях відродження Розуму в ситуації його постмодерного заперечення – комунікативній царині. Сучасні процеси інкультурації та діалогу культур підтверджують значну роль інтерсуб'єктивності в новому модерні. Діалогічний характер культурної ситуації, що склалася, підтверджується новими моделями ідентичності – такими, як «номадична ідентичність» [5], ідентичність «туриста» [6]; «транскультура» як модель самовизначення суб'єкта без суб'єктивності в стилі Cogito ergo sum [7], «трансететика» як патерн моделювання симулятивного індивіда [8] тощо.

Відповідно до висловленого вище, метою статті є здійснення *філософсько-культурологічного аналізу модерну як проекту культури та розкриття шляхів його реконструкції після радикальної постмодерної критики у формі нових проектів діалогічного розуму, насамперед – неоуніверсалізму і транскультури*.

Відповідно до визначеної мети, зазначимо завдання нашого дослідження:

1. Розкрити культурні універсалії модерну на прикладі двох основних принципів: принципу *раціональної суб'єктивності* та лінійно інтерпретованих *універсальності, тотальності, масовості*.

2. Показати шляхи реставрації модерну у культурній ситуації постсучасності на прикладі концептів *«неоуніверсалізм» та «номадична гра»*.

Говорячи про принцип суб'єкта як універсальну характеристику модерну, не можна не згадати Й. Г. Гегеля та гегельянство. Й. Г. Гегель був першим, хто проблематизував, підсумував, одночасно піддав критиці (у формі переосмислення Просвітництва) та одночасно концептуалізував класичний вимір модерну на базі ідеї Абсолютного як чинника загального об'єднання людства в універсальну структуру розумного, що не передбачала жодних індивідуально-етнічно-чуттєвих відмінностей. Як пише Ю. Габермас, «*Позбавлений зразків, відкритий до майбутнього, перебуваючи у пристрасному пошуку нововведень, модерн може черпати свої масштаби тільки з себе самого. Як єдине джерело нормативного напрошується принцип суб'єктивності, з якого бере свій початок усвідомлення часу модерну. Філософія рефлексії, яка виходить з основоположного факту самосвідомості, дає уявлення про цей принцип... Розум займає відтепер місце долі і знає, що будь-яка подія, що має істотне значення, вже визначена, розрахована, вирішена. Таким чином, філософія Гегеля задовольняє потребу модерну в самообґрунтуванні...*» [4, с. 31].

Категорія розумного суб'єкта модерну стає зрозумілішою при спробі зіставлення її з поняттям, яке стало альтернативним у критиці модерного проекту як моністичного у ХХ ст. – йдеться про славнозвісну відповідь на раціоналізм з боку екзистенціалістів та мислителів діалогу – категорію *Іншого*. Концепт Іншого є, мабуть, одним із найбільш популярних у гуманітаристиці ХХ – ХХІ століть. Його актуальність пояснюється не лише колізіями розвитку сучасного інформаційного суспільства з його цінностями «лояльності», «полікультурності», «толерантності» і подібними ідеологічними конструкціями, але й насамперед *науковою самоцінністю* поняття Іншого, яке у своїх остаточних основах залишається певною мірою «річчю в собі».

Суттєво, що думка модерну протягом століть майже не торкалась поняття Іншого як даності безпосереднього звернення (за винятком гегелівського «своє інше», що, зрештою, означало знеособлену абсолютну Істину), виходячи з пріоритетів абстрактного об'єктивізму. Підвищення позитивного інтересу до Іншого пов'язане з концепціями М. Бубера, Е. Левінаса, П. Рікера, М. М. Бахтіна, В. А. Малахова і багатьох інших мислителів. Сьогодні концепт Іншого є центральним моментом суперечок прибічників

трансцендентальної філософії Р. Декарта, І. Канта, Е. Гуссерля, які вважають, що іншість цілком вичерпується когнітивним поясненням, і прибічників етичної та філософсько-антропологічної посткласики, які локалізують Іншого у феноменологічній парадигмі М. Бубера – Е. Левінаса і протиставляють його концепт будь-яким виявам трансценденталізму. Як бачимо, Інший є межею у дилемі «модерн – постмодерн», оскільки, якщо модерн протягом тривалого часу репресував Іншого, то постмодерн (при усій позірній відмові від будь-яких абсолютизацій) претендує на надання Іншому/Чужому абсолютного статусу.

«Інший» (лат. «Alter», англ. «Another», франц. «Autrui», нім. «der Aolere») – це фігура, альтернативна щодо поняття «інакшість» (франц. «Ailleurs» – «в іншому місці» або «autrement» – «інакше»). Показово, що слов'янськими мовами завдяки належності до різних родів прикметників («Інший» чоловічого роду, «інше» – середнього) та різних частин мови («Інший(е)» – прикметник, «іншість», «інакшість» – іменник) особливо яскраво демонструється різниця семантики в розумінні образу не-Я. Так, у першому випадку, коли ми говоримо: «Інший», – маємо справу із живим, одухотвореним суб'єктом звернення, з активною субстанцією, до якої адекватним є застосування займенника «Хто?» «Інший» – це завжди «Ти» – істота, конкретніше – людська істота, в усій її реальній безпосередності та недосконалої, – яка мислить, діє, впливає на нас своєю своєрідністю і кидає виклик самим фактом свого буття і своєю неспроможністю (і не бажанням) змінювати автентичність у відповідь на наші домагання. Коли ж ми говоримо: «Інше», – маємо на увазі дещо пасивне, неодухотворене, мертве, об'єктне, середній рід якого налаштовує на займенник «Що?». Відтак «Інше», на відміну від «Іншого», постає як «Воно» – річ, дана нам з метою маніпулювання, використання, трансформації, прикладного застосування. На відміну від активного суб'єкта-істоти, пасивний об'єкт-річ є предикативною додатковою характеристикою нашої діяльності і цілком слугує нашим егоїстичним цілям. Слово ж «Іншість» («інакшість») доводить спекулятивно-умоглядну ідеалізацію комунікативного не-Я до абсолюту, оскільки взагалі означає сферу, якість або принцип – притаманну активності Я специфічну особливість, об'єктність якої докладається до його самості.

Смислова відмінність зазначених термінів в українській мові виявляє різницю у розумінні Іншого, залежно від застосування цієї фігури або в парадигмі модерну, або в постмодерному дискурсі. У першому випадку маємо справу з «іншим» та «інакшістю» як з абстрактними принципами сприйняття суб'єктом світу буття, в другому ж – із спілкуванням і відношенням самості Я щодо конкретного, живого співрозмовника, який є одночасно Я і не-Я, оскільки його інакшість, сприйнята як даність емпіричної дійсності, постає об'єктивною передумовою самоідентифікації Я. Світоглядним пріоритетом модерну є гносеологічна спрямованість на «точечний» суб'єкт, що пізнає, фокусуючи свій онтологічний статус як абстрактний центр Всесвіту і обоюдною тотальне Я як мірило буття. Тріадична структура діалогу як руху від самості (Я) – до Іншого, а через нього – до оновленої самості (Я через Іншого) викликає спокусу репрезентації Іншого як складової частини/проміжної ланки діалогу Я із собою (рефлексії трансцендованого Я), як засіб самопізнання мислячого Я, і, таким чином, вписати його у дискурс трансцендентальної філософії від Р. Декарта, І. Канта та Й. Фіхте – і до Е. Гуссерля, М. Гайдеггера, Ю. Хабермаса (модерн) та частково його опонента й учня М. Гайдеггера Ж. Дерріда (постмодерн). За таких умов специфіка тлумачення Іншого полягає в тому, що Інший постає як «інше», або «іншість», – не як суб'єкт, а як предикат, не як субстанція, а як об'єктна річ, не як істота, а як сфера, що є додатковою функціональною ознакою пізнаючого Я. Через спекулятивну логіку Я доходить до думки про обмеженість власного розуму, що спонукає її не стільки до песимістичних висновків про власне безсилля, скільки до оптимістичних висновків про існування чогось, що виходить за кордони раціонального і являє собою *межу* – відмінне від Я начало, існування якого логічно виводиться, але реальні сутність і зміст якого залишаються апофатичними. Звідси – лише умоглядна редукція Іншого до абстрактного принципу горизонту, що віддаляється, й одночасно – приховане намагання тоталізувати його відмінність, уподібнивши його до мислячого Я як до певного точечного центру (уніфікація як вияв централізму).

Знецінення автономного онтологічного статусу Іншого до рівня межі самості в трансценденталізмі – типова ознака технократичного («фаустівського») західного мислення, яке не здатне досягнути Іншого через уніфікацію абсолютного суб'єкта Я. Про деструктивну роль уніфікації у трансценденталізмі свідчить негативний суспільний резонанс від ліберального західного проекту глобалізму або універсалізму (тотального синтезу культур на основі «загальнолюдських цінностей»), реалізація якого не могла не викликати спротив з боку часткових етнокультурних кіл як носіїв партикулярної ідентичності – групової чи індивідуальної. Справа ускладнювалася ще й тим, що фактично універсалістська тотальність мала на меті не загальнолюдську солідарність і космополітизм, а синдром «загальних своїх» (Б. Вальденфельс) – поширення планетою універсалізованих і максимально уніфікованих євроамериканських стандартів життя – як своєрідна трансцендентальної самості абстрактного суб'єкта Розуму.

Раціональна суб'єктність пов'язана з другим важливим принципом модерну, що безпосередньо виводить на ідеї історичного та соціально-політичного, – принципом *тотальності*. Остання означає цілість раціоналізованого об'єднання, що центром має уніфіковану структуру та орієнтується на лінійну

(діалектичну) модель історичного часу (в окремих випадках неоеволюціонізму – полілінійну) – часу, що есхатологічно рухається до завершення під егідою розвинутого західного (індустріального та постіндустріального) суспільства. За таких умов етнічні групи, що не мають ознак «розвинутості» (науково-технічний прогрес, масова освіта, демократія тощо), штучно піддаються трансформаціям відповідно до централізму ліберально-демократичного світу. Аналогічній «модернізації» підлягали і країни «соціалістичного табору» у модерній центрованій структурі СРСР. У модерні склалася ідея, що світ можна не тільки пізнати, але й управляти ним. Символом тотального управління можна вважати конвеєр як своєрідну формулу масовості.

Класична масовізація культури як симптоматична риса духовної «хвороби» західного буржуазного суспільства модерну особливо посилюються в ХХ ст., початок якого традиційно усвідомлюється теоретиками елітарної культури (О. Шпенглер, Ф. Ніцше, П. Сорокін, М. О. Бердяєв, А. П. Тойнбі, Т. Еліот, Ж. Марітен) як доба «кризи культури» – відчуження, втрати віри, занепаду моральних й естетичних цінностей. Неоромантизм як остання відчайдушна й утопічна спроба творчої інтелігенції Європи побудувати своєрідний «богемний» ковчег порятунку, протиставивши міщанському світові повсякдення екзотично-елітарний метафізичний смисл Краси (однаково духовної, соціальної чи вітальної), завершилася поразкою. Погляди Ф. Достоєвського, К. Маркса, Л. Толстого, Ф. Ніцше, М. О. Бердяєва, Л. де Блуа, З. Фрейда, Х. Ортега-і-Гасета – мав на меті одне: припинити чи уповільнити есхатологічно загрозливий лавиноподібний процес вульгаризації та примітивізації культури, який несло із собою технократичне суспільство «мас».

Прогрес індустріалізації, світові та громадянські війни, революції, крах колоніальних імперій, бунти колонізованих аборигенних Європою народів призвели до активних міграцій, наслідком яких стало перемішування гігантських мас людей, що, виїхавши із селищ і таким чином втративши базову фольклорно-міфопоетичну складову своєї ідентичності, однак ще не здобули нової інтелектуальної та професійної ідентичності міського типу. У результаті зазначених пересувань (підтримуваних, до речі, ліберальним принципом вертикальної соціальної мобільності, концептуалізованим як вища ознака демократії у П. Сорокіна) утворюється дуже рухливий маргінальний прошарок соціально агресивних «середньостатистичних індивідів», буття яких є межею між народною та високою культурою і знаходить своє естетично-моральне та екзистенційне виявлення у феномені кітчу (міщанського фольклору). Комерціалізація мистецтва, темпи якої дедалі зростали, перевищуючи темпи розвитку елітарного професійного культуротворення, супроводжувалася не менш інтенсивною ідеологізацією художньої творчості в межах тоталітарних режимів, у результаті чого утворюється своєрідний різновид масового тоталітарного мистецтва і масової тоталітарної культури, яка є результатом практичного спотворення інтерпретаторами-епігонами високих гуманістичних вчень від Ренесансу до модерну.

Структурована і систематизована до рівня уніфікованої та консолідованої під певним ідеологічним гаслом спільноти («Ми-об'єкта» за Ж. П. Сартром) маса як детермінанта поведінки індивідуального суб'єкта є соціальною мегамашиною, структурним гвинтиком якої постає «людина-маса» – середньостатистичний індивід, що є предметом маніпулювання на основі механізмів стандартизації, механізації, тотальності. Прагнення такого індивіда уподібнитися Іншому не є ні виявом шляхетно-релігійного тяжіння до соборного єднання (як-от у православної ментальності), ні виявом традиційного східної (даосизм, конфуціанство, етика дзен) обцинної цілісності щодо слідування природному загальному шляху. Орієнтація на Іншого в цьому випадку є синдромом самовідчуженої тотальності «бути як усі (в стадії)», – щоб не відчувати самотності, оскільки свобода вибору, яка її супроводжує, обертається тягарем рефлексії, вини, страху перед вседозволеністю та «закинутістю» у світ (згадаймо, про що говорив Е. Фромм, пишучи працю «Втеча від свободи»).

В основі масовізації Заходу завжди лежить феномен *відчуження* – працівника від праці, суб'єкта від самості і, як наслідок, суб'єкта від Іншого. Явища, які не відповідають раціонально-технократичним стандартам маси (наприклад, божевілля, сексуальність, кримінальність, авангардна творчість, іронія, соціальний протест, епатаж, маргінальність) нею відкидаються. Серед таких табуованих феноменів опиняється трагізм (включаючи образи смерті та божевілля) як принцип світовідчуження, що не погоджується із масовою оптимістичною «розумністю» буття, яка декламується як космічний порядок, але «de facto» виявляється усередненим прагматичним шаблоном обивательського «здорового глузду». Трагіки масами сприймаються як фігури Чужого і витісняються на периферію центрованої офіційної культури: у суспільстві щасливих, на відміну від традиційних міфоритуальних оргіастичних спільнот з їх інститутами шаманства та альтруїстичного самогубства, смерть, як і психічна хвороба, сприймається як щось маргінально-ганебне і витісняється на околицю буття.

Репресуючи трагічне, маса тим самим пригнічує індивідуальність, що найповніше виявляється через страждання. Звідси – драми художників-індивідуалістів, які хворобливо реагують на пригнічення власної індивідуальності шляхом бунту й саботажу, скандальної насмішки чи девіантності. При цьому маса, виходячи із редуційних стереотипів мислення, не диференціює високих і низьких, сакральних і профанних виявів девіантності. Психопатологічні вияви відхилення від норми, як і деструктивні зло-

чинні акти, тут зливаються із трансцендентальними екзистенційними пориваннями творчої інтелігенції (богеми), яка нерідко починає, наслідуючи архетипну модель трікстера, що маскується через перевірення та взаємні семантичні переклади, – навмисно і свідомо імітувати брутальні форми, виходячи із принципу «подвійного кодування» (У. Еко), на знак протесту проти легальної моралі й ритуально-бюрократичної рутини масового суспільства (або проти самих цих форм).

Звідси – помічена М. Вебером, актуальна для мистецтва доби модерну (мається на увазі авангард) проблема співвідношення етичного (добро) та естетичного (краса) начал, що, будучи злиті в романтизмі, починаючи самодостатнього естетизму О. Уайльда та Ш. Бодлера, сприймаються як альтернативні категорії [9, с. 131]. Так з'являється інтенція до репрезентації генія як «злодія», тенденція до естетизації зла, що стала невід'ємним атрибутом теоретико-естетичних постулатів і (що гірше) повсякденної богомної поведінки творця, постульованої як девіантна, «хуліганська», «контркультурна» і т. д. Самодостатній естетизм, виражений у скандально-епатажній формі, стає джерелом безкінечної іронії митця як ознаки його трагічної самотності серед фарисейської глухої публіки, що соціальністю (нормою) тисне на індивідуальну свободу. Відтак стає очевидним, що іронізування, так само, як й ідея «чистої» краси, є іноді не більше, ніж позуванням, виявом бравади й механізмом психологічного захисту, за яким приховується екзистенційна зраненість світом соціальної несправедливості та «дутої» фальшивої риторичної доброчесності. Як бачимо, до феномену маси однаковою мірою не можуть пристосуватися злочинець-варвар/психопат, що перебуває нижче усталеного рівня норм культури, та творчий геній, що своїми трагічними духовними інтенціями перевищив їх.

Відчуження, притаманне масі, перетворює останню у механізм психологічного захисту від Чужого (і від власної свободи) в примітивній оргіастичній варварській єдності «своїх». Відродження в масі язичницького архетипу колективності, зрештою, позбавляє масу її, здавалося б, головного атрибуту – універсальності. На зміну загальному світовому товариству людству, тут приходять універсально-партикулярне начало часткового його угруповання (клану), корпоративність із претензією на всевітні тенденції поширення (наприклад, етноцентризм активного універсалістсько-націоналістичного типу), фіксовані ярликами на кшталт виховання «справжнього арійця» або «Пролетарі усіх країн, єднайтеся!». Таким чисто масовим феноменом «універсальних своїх» (клановим утворенням, часткові родоплемінні зв'язки якого мімікують під світові тенденції) є «глобальне село» (термін М. Маклюєна) сучасних соціальних веб-мереж, де головним принципом комунікації є брендинг (віртуалізована плітка: «хтось комусь щось сказав про щось») та «лінки френдів» (пріоритет «спільних знайомих», через яких кожен знає про кожного усі подробиці життя).

З погляду феномену відчуження прагнення до уподібнення спільноті в межах маси є спотвореною формою природного для людини прагнення до спілкування, притаманній їй інтенції «відношення» до Ти (М. Бубер), або діалогічності як екзистенційної властивості людської природи. Надмірна індивідуалізація, даючи свободу, не дає щастя: відмова від колективності призводить до розірваної і розколотої «відособленої свідомості» (конфлікти Гамлета), яка є носієм свободи. Страх перед свободою змушує слабкодушких шукати притулку в позірно заспокійливих формах масового тотального життя (Е. Фромм). Індивідуальне й колективне, масове та особистісне, отже, у феномені технократичної тотальної спільноти зливаються у єдине порочне коло садистсько-мазохістських (в контексті психоаналізу) взаємозалежностей експлуатації та самокатування, відчуження і солідарності експлуатованих самотніх індивідів.

Теоретико-концептуальним обґрунтуванням суспільства маси в європейській модерній філософії стала методологія структуралізму як результат проникнення позитивізму у сферу філологічних наук. Претензії структуралізму на універсальну пояснювальну силу через побудову структури (системи) як абстрактно-формальної моделі пізнання та конструювання світу повністю підкорили індивідуального суб'єкта, буття якого визначалося «підводними течіями» мегасистем (М. Фуко) [10]. Власне знаменитий студентський бунт у Сорбонні 1968 року з його афористичним гаслом «Структури не виходять на вулицю!» як початок формування постструктуралізму мав на меті врятувати індивідуальність, вийнявши суб'єкта із соціальних личин системи, її масок, сфер, статусів і ролей.

З іншого боку, індивідуалізація особистості у постструктуралізмі, активно підхоплена контркультурними рухами періоду «сексуальної революції» в Америці (хіпі, бітники, рокери), обернулася трагедією самозаперечення. Справді, протестуючи проти бездушних обивательських тотально-масових структур, постмодерн, разом із ними заперечив метанаративи – вищі духовні цінності людства (згадаймо ще ніцшевське «Бог помер») як основу особистісного самоконституювання у просторі культури. У результаті були підірвані основи ідентифікації суб'єкта, релятивація цінностей якого, позбавившись ліміту абсолютних меж (екзистенціалів буття), призвела до повного розчарування в історії. Настає «криза метафізичної ідентичності» (Б. Хюбнер), смерть Бога стає смертю самої людини, намагаючись врятувати яку постмодерн не помічає, як її ж і втрачає. У результаті зло проникає в людську духовність та в людську тілесність, розсіяну й розпорошену по симулякрах як «тіло без органів».

Туга за трагічним у тотальному світі призвела до виродження онтологічно трагічного в суцільну насмішку прозорого, полегшеного варіанту зла. Формулюючи проблему «куди ж проникло Зло», Ж. Бо-

дрійяр фіксує: зло проникло всюди, анаморфоз всіх сучасних форм Зла – нескінченний. У суспільстві, яке, ставши на шлях профілактики й умертвіння своїх природних відносин методами естетичної хірургії, хірургічного облагородження негативного, не бажає мати справи ні з чим, окрім чіткого управління та дискусій про Добро, – у такому суспільстві Зло трансформується в різні вірусні й терористичні форми, що переслідують нас [8, с. 12–14]. У результаті спрацьовує «гламурний» ефект передачі «За склом». Це схоже на те, ніби людина освітлена з усіх боків, світло пронизує його наскрізь, але вона залишається невидимим у яскравому світлі. Ми висвітлені технікою, образами, інформацією, ми підпорядковані цій білій активності: вибіленій соціальності, вибіленій тілесності, що призвело до тотального асепсису як грошей, так мозку і пам'яті. Йдеться про втрату буттям його первинної онтологічної цінності, що викликає бажання подолати симуляцію та повернути метанаратив сутності.

Відтак ми переходимо до другого завдання нашого дослідження – вибіркового показу шляхів реконструкції модерну в ситуації «після оргії». Туга за буттям виявляється зараз як відновлення універсалістичної традиції у вигляді тенденції до «неоуніверсалізму». Один із яскравих представників цього напрямку філософської думки – російський філософ Е. Ю. Соловйов – відповідно до посткантівської етичної традиції відстоює необхідність безумовних моральних вимог у вигляді ієрархії обов'язкових нормативних принципів з визнання прав людини, що пронизували б систему влади та призводили б до загальної інтеграції навколо універсального ідеалу демократичної конституційної держави [11]. Ідея того, що найповніше самовираження особистості можливе лише через єднання, стає визначальною для багатьох неогуманістичних філософів культурологічної інтенції, що відкривають специфічний простір інтерсуб'єктивного спілкування («глобальний етос» у В. М. Межуєва, «етика відкритості» у В. А. Малахова). Спосіб мислення більшості слов'янських культурологів орієнтується на архетип культури як етичної цілісності та одночасно відповідає пріоритетам, заявленим у комунікативній та універсальній етиці Ю. Габермаса та К.-О. Апеля.

Саме інтерсуб'єктивність як діалогічний концепт визначає *новий перспективний напрям реконструкції модерну у трансформованій формі*, що займає проміжне місце радикальними універсалізмом та релятивізмом. Найбільш точно цей шлях охоплюється поняттям «суб'єкта, який кочує» – носія «номадичної свідомості» (Р. Брайдотті) [5, с. 137], що поєднує інтенцію до єдності з інтенцією до багатоманітності. Модерна свідомість з її ідеями масовості пройшла нині вишкіл елітарними лабіринтами постмодерну, коли на зміну монізму приходять плуралізм, універсалізму – партикуляризм, синхронії і статиці – діахронія і динаміка, структурі – історія, центру – децентрація, духовному – вітальне, раціональному і свідомому – ірраціональне та безсвідоме, космосу – хаос, чоловічому – жіноче, владі – опозиція, а Логосу (думці, значенню, мові) – Письмо (текст, знак, мовлення).

Зазначені світоглядні опозиції модерну й постмодерну набувають остаточну теоретичну перемогу у філософії через утвердження неklasичної теорії інтертекстуальності Р. Барта та Ю. Кристеві над класичною філософією мови як дому буття у М. Гайдеггера. Текст як головний герой постмодерну відтепер ставиться до історії не серйозно і драматично, але *іронічно й грайливо*: у цьому ставленні домінує не детермінація (слова буттям), а цитатія (довільне комбінування у слові розрізаних фрагментів буття), не пов'язане абсолютним нарративом моральне аристотелівське катарсичне «співпереживання» тексту, а самодостатня естетична бартівська «насолода» ним. На зміну пафосу «розуміння» (закладеного у слові онтологічного смислу) в середньовічній екзегетиці та герменевтичній інтерпретації – приходять деконструкція (розклад онтології тексту на частини із їх подальшою трансформацією). Деконструйоване змішування стильових практик у трансестетиці (Ж. Бодріяр) позбавляє художнє класичного образу носія ідеальної істини.

Продукуючи бренди, іміджі, гламурні речі, новий модерн через засоби масової інформації досягає повної віртуалізації: стіни метафізичної ідентичності розпадаються у вічному номадизмі – русі без кінцевої мети, заданому Інтернетом. Глобалізація надає масовій культурі соціальної публічності й водночас уніфікує її, дозволивши модерний колективний феномен «людини-маси» початку століття еkleктично поєднати з постмодерним партикулярним «текстом-насолодою» початку ХХІ століття. Масова культура, з притаманними для неї зображувальною видовищністю, яскравістю, ефемерністю, простотою, доступністю та компенсаторністю ескапічної психотерапії виражається у феноменах реклами, моди, дизайну як у певних віртуальних гедоністичних топосах, що через обіцянки спокус та спокуси обіцянок моделюють специфічну контекстуально-дискурсивну особистість порожнього типу, що втрапивши самість та іншість, структуру й історію, одночасно підкоряється уніфікаційним системам ієрархій влади та знання (за м. Фуко, «диспозитив») [10].

Завдяки опосередкованістю постмодерним елітаризмом неомодерна масовість має характер *номадичної гри* – блукання індивідом безкінечними стежинами буття без кінцевої мети, яскраво втілена у феноменах он-лайн спілкування або фланерського комерційного туризму з усім комплексом притаманних їм розваг та насолод «цікавинками». Мандрівний характер масової культури в глобалізаційних умовах доповнюється ритуальністю архетипних пережитків, театралізованою (нерідко під сміхову карнавальну культуру) системою комунікативних практик на базі культу тілесності. Симулятивний

стиль ситуації після постмодерну концептуалізує довільну релаксивну гру (англ. «Play») на протигагу модерному жесту алгоритмізованої за правилами командної гри – «Game») як основну ознаку культурної автентичності, що захоплює гравця хаосом візуальних образів, не даючи можливості здійснити трансцендентальний прорив у Логос слова та думки. Симулякр, гра, розвага, візуальний поворот – це своєрідний пантеон смислів сучасного суб'єкта масовості.

Феномен розваги постає одним із головних механізмів самоконституювання суб'єкта в умовах інформаційного соціуму. Сучасний концепт розваги відрізняється як від класично-раціоналістичних трактувань гри як простору радикальної релятивації, так і від естетико-романтичних неklasичних її інтерпретацій. У класичному дискурсі гра через гедоністичні настанови призводить до втрати самості та культурно-моральної деградації. Етичній лінії філософування протиставляється естетично-ігрові концепції, де ідеал Homo Ludens (Й. Хейзинга) не тільки концептуалізував гру як основу еволюції культури, але й універсалізував ігровий принцип як механізм культурного буття взагалі, перетворюючи у гру будь-яку форму духовної активності людства – від мистецтва до спортивних, гендерних чи кланових відносин (Х. Ортега-і-Гасет, Г. Гессе) [12]. Гра, відтак, набуває інтелектуально-елітарного характеру і перетворюється у самодостатній спосіб буття інтелектуальної особистості та основний механізм протистояння кітчу («повстанню мас»).

Проте сучасні теоретики медіа-суспільства йдуть ще далі й відмовляється не лише від романтичної критики гри як гедоністичної сваволі, але й від романтичної її ідеалізації як певного поетичного міфу. Нове розуміння гри виходить з реалій, притаманних для популярної культури ХХІ століття, де на зміну власне грі як альтруїстичному заняттю за правилами приходить гіперреальність симулякрів, що, копіюючись, створюють відмінності без посилення на вихідний оригінал. Йдеться про феномен розваги, що в контексті медіа-культури та медіа-філософії виявляється тісно пов'язаним із ЗМК – їх зрощення фіксується як «infotainment» («information» та «entertainment»). Ввідповідно до концепції інфотейнменту, якою б примітивною не видавався розвага, вона постає невід'ємним елементом самоконституювання особистості і сприяє глибшому осягненню нею світу. Недарма В. Подорога, обмірковуючи структурну морфологію сучасної культури, визначає «культуру забуття» «історичної пам'яті» (розваги, гри, буття за сленговою формулою «повного відриву») як домінуючу складову порівняно із власне культурами виробництва («праці») та трансляції («па'яті») [13].

Розвага відтепер трактується як креативний чинник, який пробуджує творчий потенціал суб'єкта через механізми подвоєння реальності, зняття страху перед нею, відмову від стереотипності, напругу і подив як вихідну точку філософського пошуку, зацікавлення взаємністю творчості адресанта та адресата через співучасть та інтерактивність. Якою б абсурдною не була розвага, скільки б не знищувала вона онтологічні смисли буття, вона одночасно активізує духовне Я, оскільки спонукає його відмовитися від звичних шаблонів мислення і продукувати нові ідеї у відповідь на неочікувано напружені комбінації ситуацій. Висловлюючись мовою В. С. Біблера, розвага постає своєрідним «буттям вперше» [14, с. 38], повертаючи суб'єкта до «осьового часу» постановки «дитячих», але «останніх» питань. Іноді не те що відповісти (відповідь тут не можлива), але й ставити такі запитання в ігровому контексті буває дуже нелегко. Проте у цьому, можливо, виявляється не більша вага розваги для людини, з її вічним страхом перед прийняттям рішення та відповідальністю, – аніж та вага самотності у розвагах, що є наслідком руйнації переконань, краху ідеалів та кризи ідентичності, що слідує за релятивацією.

Феномен кібер-культури у цьому плані є чи не найістотнішим симптомом самодостатньої креативної та одночасно руйнівної гри, яка, будучи механізмом психологічного захисту, одночасно позбавляє того, хто грає, почуття етичної відповідальності. Притаманна комп'ютерній грі підвищена феноменологічна увага до чуттєво-тілесних аспектів буття людини як до таких, що забезпечують найповніше екзистенційне переживання світу, та пов'язаний із нею перехід від вербальності як домінуючої форми сприйняття людиною світу – до візуальності реставрує традиційний архетип неоміфології, який принципово відрізняється від класичної структури міфу про ініціацію, – це образ «самозбереження героя», його гарантованої безпеки, що походить із згадуваної нами вище функції комп'ютерних ігор, нагадуючи нам про рятівний «ремінь» туриста, повернення додому якому є забезпеченим, – і означає можливість безкінечного повторення кожної ситуації буття. Жест F6 з ігрового прийому перетворюється на духовну настанову і послаблює почуття ризику, а отже, й етичної відповідальності за скоєні вчинки. Звідси – актуалізація етичної (за суттю модерної) проблематики у філософії та культурній рефлексії. Етизація гуманітарного мислення відбувається паралельно й альтернативно до естетизації, але їх продуктивний синтез необхідний для моделювання адекватної системи цінностей у сучасного суб'єкта, позбавленого різного гатунку «центризмів».

Криза постмодерну у сучасній ситуації призвела до посилення інтересу до проекту модерну, який у філософському контексті означає одночасно: раціоналізм Нового Часу, насамперед Просвітництва (перше коло значень); культурну самосвідомість розвинутого індустріального суспільства Заходу (друге коло значень) та соціальний зразок цивілізаційного розвитку спільноти, що діє за принципом абсолютного Розуму (третє коло значень). Вперше важливість повернення модерну як «незавершеного» типу

дискурсу постала у знаменитій дискусії Ю. Габермаса з філософами-постмодерністами. До культурних універсалій традиційного модерну належать суб'єктивність, раціональність, лінійна модель динаміки культури, універсальність і тотальність. Нині відшукуються нові шляхи відродження модерну, що поєднували б інтенції до тотальності з релятивними тенденціями постмодерну, а саме: неоуніверсалізм та номадизм. Останній основним принципом існування сучасної людини оголошує мандри як подорож-гру, побудовану на кроскультурних засадах.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма / Макс Вебер ; [пер. с нем. Н. С. Мансурова] [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/Veb_PrEt/index.php. – Название с экрана.
2. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Бибихина] // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / сост., пер. с нем., вступ. ст., примеч., тематич. указ. и указ. имен В. В. Бибихина. – М. : Республика, 1993. – С. 192–220.
3. Деррида Ж. Письмо и отличие / Жак Деррида ; [пер. с франц. В. Лапицкого]. – СПб. : Академический проспект, 2000. – 428 с.
4. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / Юрген Хабермас ; [пер. с нем. М. М. Беляева, К. В. Костина, Е. Л. Петренко, И. В. Розанова, Г. М. Северской]. – М. : Издательство «Весь Мир», 2003. – 416 с.
5. Брайдогги Р. Путем номадизма / Рози Брайдогги // Введение в гендерные исследования. – Часть II : Хрестоматия. ЦХГИ. – СПб. : Алетейя, 2001. – С. 136–163.
6. Малахов В. Апологія туризму. Екзистенційно-етичний нарис туризму як різновиду подорожування / Віктор Малахов // Малахов В. Право бути собою. – К. : Дух і Літера, 2008. – С. 293–309.
7. Эпштейн М. Знак пробела. О будущем гуманитарных наук / Михаил Эпштейн. – М. : Новое литературное обозрение, 2004. – 864 с.
8. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / Жан Бодрийяр ; [пер. с франц. Л. Любарской и Е. Марковской]. – М. : Добросвет, 2000. – 258 с.
9. Вебер М. Наука как призвание и профессия / Макс Вебер // Самосознание европейской культуры XX века: мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. – М., 1991. – С. 130–153.
10. Фуко М. Порядок дискурса / Мишель Фуко ; [пер. с франц. С. Табачниковой] // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. – М. : Касталь, 1996. – 448 с.
11. Соловьев Э. Ю. Категорический императив нравственности и права / Эрих Юрьевич Соловьев. – М. : Прогресс-Традиция, 2005. – 416 с.
12. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс [Электронный ресурс] / Хосе Ортега-и-Гассет ; [пер. с исп. А. М. Гелескула]. – Режим доступа: <http://lib.ru/FILOSOF/ORTEGA/ortega15.txt>. – Название с экрана.
13. Подорога В. Память и забвение [Электронный ресурс] / Валерий Подорога // Новолитературное обозрение. – № 116. – 2012. – № 4. – Режим доступа : <http://www.nlobooks.ru/node/2527>. – Название с экрана.
14. Библер В. С. Нравственность. Культура. Современность: (Философские размышления о жизненных проблемах) / Владимир Соломонович Библер. – М. : Знание, 1990. – 64 с.