

Олег  
Хома

## БІЛЯ ВИТОКІВ МОДЕРНУ

---

*Шамрай Вікторія. Модерне суспільство: від ліберальної і тоталітарної утопій до мережної соціальності*

*Київ: НАН України, 2015*

Книга Вікторії Шамрай [Шамрай, 2015]<sup>1</sup> привернула мою увагу попри те, що я не вважаю соціальну філософію своїм дослідницьким пріоритетом. Ідеться про цікаве дослідження, покликане подати історичний опис «проекту модерну» як тривалої історичної послідовності «проектів», що полемізували між собою і доповнювали один одного, утворюючи ту складну й суперечливу констеляцію, якою є сучасні постіндустріальні реалії. «Достеменним предметом дослідження» авторка вважає «суспільний розвиток» (с. 9), аналізуючи його кризь призму провідних соціально-філософських концепцій, що впевнено цей розвиток спрямовували.

Такого типу дослідження сутнісно пов'язане з цілою низкою небезпек (зокрема, з редукціонізмом, історицизмом тощо), адже доводиться визначати певний «канон» з провідних постатей, чиї вчення визначали «дух часу», описувати сутність цього «духу», а також доводити, що ідеї, вироблені саме цими вченнями, спрямовували реальні суспільні процеси. Так чи інакше доводиться визначати лінії розвитку, стадії процесів тощо, себто концептуалізувати живу історію, а це справа складна й, вельми часто, невдячна. Адже лінійні процеси зустрічаються в житті

---

<sup>1</sup> Надалі я посилатимуся на це видання, зазначаючи лише номер сторінки у круглих дужках.

рідко, стадії переходів і чіткість етапів виявляються досить умовними, як і розрізнення між «реальною історією» та «історією ідей».

Утім, ці небезпеки обертаються невдачею лише тоді, коли автор переходить від концептуалізації до гіпостазування, надаючи своїм аналітичним конструкціям статусу таких собі «перших усій». Натомість спроби концептуалізованого опису історичних епох, зокрема й Модерну, за обрання коректної методології й належного їй дотримання впродовж усієї розвідки, зазвичай дають цікаві й, головне, евристичні результати.

До переваг цієї книги я би відніс доволі вдале пов'язування історії ідей з поясненням подій. Адже, на мою думку, авторка створює докладну картину історичного розвитку ідей для того, щоби показати їхнє втілення в тоталітарній реальності (передовсім радянського типу), а потім застосувати отримані висновки для пояснення пострадянського існування сучасної України. На мій погляд, таких спроб аналізу нашого сучасного суспільства, що спираються на потужний інтелектуальний підмурок і розглядають теперішні процеси в перспективі кількасотлітньої історії, нам відчутно бракує, тож рецензовану монографію вітчизняні дослідники не мали б оминати своєю увагою.

Структура праці свідчить як про розлогість авторських амбіцій, так і про чітку послідовність викладу. Перший розділ присвячено визначенню засадових понять, як-от «модерн», «існування в режимі соціального проекту», а також описові чотирьох стадій розгортання цього проекту від пізнього Середньовіччя до наших днів: «секуляризація дійсності», «ліберальна утопія», «тоталітарна утопія», «постіндустріальна доба і глобалізація». Дуже важливо, що авторка не розглядає «проект модерну» як цілковито самототожний, вона тлумачить історію через зіткнення комплексів ідей різного ступеня чіткості й концептуалізованості з реальними викликами, що загрожують першим, коригують їх і, зрештою, приводять до появи оновлених комплексів ідей. Історичні стадії авторка не гіпостазує, намагаючись максимально продемонструвати як їхню суперечливість, так і взаємодію елементів, належних до різних ідейних комплексів. Наступні чотири розділи присвячені характеристиці кожної з виокремлених стадій, а завершується праця короткою Післямовою, що містить загальні висновки щодо долі «соціального проекту модерну» в наш час.

Величезна різноплановість книги не дає можливості обміркувати всю її проблематику в короткій рецензії. Втім, моє завдання є скромнішим, оскільки цю рецензію присвячено одному з історико-філософських компонентів розвідки В. Шамрай, а саме інтерпретації одного зі складників «соціального проекту Модерну» — вчення Блеза Паскаля.

Привертає увагу чутливість авторки до історичних нюансів. Вона не прагне вибудовувати «рівні» історичні лінії за рахунок ігнорування значущих ідейних побудов, що постають проти «мейнстріму». До них, безумовно, належить вчення Блеза Паскаля, якому в монографії приділено важливе місце: не обмежуючись побіжним розглядом у § 2.3 (мотив «знецінення

соціальності», с. 91), авторка подає доволі розлогий Екскурс А під назвою «Негативний образ соціальності у Паскаля» (с. 98–109).

Викликає повагу прагнення авторки, не обмежуючись доксографією, розкрити те, «до чого» Паскаль говорив про суспільство, а не подати черговий загальний (і сотні разів описаний у найрізноманітніших підручниках) компендіум його поглядів. Абсолютно справедливо констатувавши Паскалеве опонування «позитивним» чи «передовим» соціально-філософським поглядам його часу, а саме — теорії суспільної угоди (с. 99), авторка прагне розкрити специфіку й чинники такого опонування, представивши погляди Паскаля не як поодинокий голос надміру оригінального індивідуума, а як певну світоглядну позицію, притаманну принаймні XVII ст.

Авторка цілком слушно зазначає, що відсутність у Паскаля «систематично розробленої теорії» (с. 99) не дає підстав уважати його погляди не зіставними, наприклад, із поглядами Гобса, визнаного «класика соціальної філософії». Додам, що в Паскаля взагалі важко знайти систематично розроблене вчення, втілене в огрядних трактатах. Якщо орієнтуватися на таку форму, то в нього взагалі немає жодної поважної концепції з жодного світоглядного питання. Втім, жанрова специфіка текстів не має вводити нас в оману, оскільки «нетрактатність» викладу не є вадою для сучасного філософування, і Паскаль у цьому плані, безумовно, має вважатися попередником Кіркегора й Ніцше (та продовжувачем справи Монтеня).

Узявши за мету розкрити «метафізичну настанову» французького мислителя щодо соціальності, авторка, у кінцевому підсумку, вважає її виразом те, що Паскаль через свою релігійність і зосередженість передовсім на питаннях «людського життя і долі» (с. 98) має «негативну позицію щодо соціальності» (с. 99, 109). «Негативність» тут не слід примітивізувати, адже авторці йдеться про вельми небанальний мотив: Паскаль «відмовляє суспільству в праві бути головною цариною самовизначення людини» (с. 100), «не поділяє схильності Гобса ... розглядати основні проблеми людини крізь соціальну призму» (с. 101), відтак воліє відповідати на ключові питання людського життя не в термінах пошуку оптимального соціального порядку. Для Гобса «вірно організована соціальність» тотожна властивому виявові справжньої людської природи, саме це авторка, зрештою, має на увазі під «позитивним образом соціальності» (с. 103).

Виклад Паскалевих поглядів авторка здійснює переважно через власне їм протиставлення марноти соціальних ролей (= маніпулятивним суспільним стратегіям) і справжніх (духовних) основ нашого «я» (с. 106–107). Паскаль тому не згоден з теорією суспільної угоди, що йому замало лише соціально інтерпретованої людської природи, він прагне включити у визначення останньої ще й екзистенційно-релігійний вимір, і то не як один із соціальних феноменів, а як вимір, структурно сумірний із соціальністю, насправді ж такий, що значно переважає соціальність і тільки й може дати відповідь на ключові потреби людини.

Паскаль і Гобс виходять з людського індивіда як початкової реальності, а державу розуміють як штучне тіло (с. 108), втім, вони по-різному розуміють людську природу й соціальність як її вияв, а тому по-різному ставляться до «конституювання спільної волі» й значущості соціальних перетворень.

Отже, шуканою «метафізичною настановою» Паскаля постає «екзистенціальний дух» його філософії (с. 109), а це перетворює французького мислителя на принципового опонента «соціального конструктивізму», до заперечень якого варто прислухатися й у наш час.

Загалом і виклад, і висновки авторки стосовно вчення Паскаля виглядають достатньо обґрунтованими і концептуально чіткими, тому, на мій погляд, постають приводом не так для полеміки, як для уточнення й розвитку. Останні мають полягати в залученні до розгляду не лише широко знаних «суспільствознавчих» фрагментів «Думок»<sup>2</sup>, але й ширшого кола Паскалевих текстів (вступ до «Трактату про порожнечу», бесіда з п. де Сасі про Епіктета й Монтеня, лист до королеви Христини, «Три листи про становище великих світу цього», «Про мистецтво переконувати», «Провінціалії» та, зрештою, фрагменти «Думок», що стосуються деконструкції метафізики).

На цьому тлі Паскалеве вчення, безперечно, протистоїть теорії суспільної угоди, що зайвий раз підтверджує висновок авторки. Проте є кілька важливих нюансів, які в цьому контексті буде доречно викласти.

Спочатку слід точніше концептуалізувати Паскалеве розуміння суспільства й людської природи.

(1) Людська природа у теперішньому стані істотно відрізняється від тієї первинної людської природи, що існувала до гріхопадіння. Якщо до другої застосовне поняття «природного закону» як основи моралі й поведінки, то до першої — у жодному разі. Сучасна спотвореність людської природи полягає у тому, що в неї немає справжнього принципу, відтак вона зводиться до ролі флюгера, що визначається поточними бажаннями. Іншими словами, нині все («omne animal») може як стати нашою природою (отже — «справедливістю» й «мораллю»), так і втратити цю роль. Роль природи за таких умов бере на себе звичка («друга природа», вона ж єдина — через реальну відсутність «першої»). Таким чином, соціальна зумовленість наших основних уявлень, за Паскалем, не підлягає жодним сумнівам, і його критика спрямована не так проти соціальності, як проти спроб тлумачити останню як єдино «природну». Суспільний світ, зображений Паскалем, принципово позбавлений «центральної цінності» (не лише у високому сенсі, але й, наприклад, у Гобсовому: є чимало речей, яким людина віддасть перевагу перед фізичним самозбереженням, не більш «природним», ніж марнославство), це вельми «постмодерний» світ, якщо дозволено буде вжити таку метафору, оскільки його центр ніде й усюди, будь-що може посісти місце

<sup>2</sup> У цій рецензії я посилаюся на український переклад «Думок» [Паскаль, 2009], обравши видання Луї Лафюма [Pascal, 1988] за референтне.

«головної цінності», якщо йому не забракне сили. Показово, що власне соціальний аналіз Паскаль здійснює у підкреслено нерелігійних термінах, вдаючись до релятивізаційної стилістики не так софістів (с. 107), як ново-часового скептицизму і використовуючи ледь не прямі цитати з Монтеня<sup>3</sup>. Скептицизм Паскаль вважав ефективним засобом руйнування усталених стереотипів, у тому числі й соціологічних.

(2) Тому «принципи розуму», «природні закони» тощо є лише абстракціями, які не впливають на встановлення позитивного законодавства. Останнє підбиває підсумок боротьби сил і партій, воно накидається переможеним, а не є кінцевим результатом якоїсь первинної «угоди». Паскаль тут робить фактично дуже незначний крок, щоб радикально переосмислити Гобса: у того суспільна угода є результатом вільного (пам'ятаючи Гобсову аргументацію, краще сказати «умовно вільного») делегування влади під впливом суворого тиску безперспективної «війни всіх проти всіх» (отже — взаємовинищення людей і суцільної негарантованості), у Паскаля ж соціальна конституція постає результатом добровільно-примусового прийняття переможеними відносно компромісних умов переможців, які не бажають продовження війни. Позиції майже еквівалентні! От лише Гобс надалі ледь не сакралізує лад, що постав у такий (доволі сумнівний) спосіб (с. 108–109), складає довгі переліки «природних законів» і описує неусувну зобов'язувальність приставання до «угоди», натомість Паскаль говорить про роботу механізмів суспільної уяви, маніпуляції й звички, які конституують той самий стан миру, що визнавався за найвище благо і Гобсом, і Паскалем. Отже, Паскаль заперечував «соціальний конструктивізм» з тих самих підстав, з яких Гобс його утверджував, і Гобсова «угода» насправді мало відрізняється від Паскалевого примусу.

(3) Сутність Паскалевої відмови від доктринально зумовленого розхитування суспільних побудов (або «соціального конструктивізму») зумовлена саме вірою в боротьбу «партій» (тобто, соціальних груп різного типу) як єдиний механізм регуляції суспільного status quo. Мир зруйнується чи усталиється сам собою, коли зросте чи вичерпається потенціал боротьби «партій», немає сенсу підважувати його штучно, адже це лише позбавить людей найвищого блага (звісно, «найвищого» в практичному, а не концептуальному сенсі, бо концептуально таким благом може стати будь-що), не давши нічого навзаєм. Десь пануватиме шляхта, десь — простолюди, це панування (як реальний підсумок важкої боротьби) слід цінувати, а не підважувати доточно. Паскаль міг, коли було потрібно, особисто постати проти держа-

---

<sup>3</sup> Тут важливо зазначити ще й те, що епоха Паскаля (помер у 1662) — це не епоха панування суто модерних концепцій природного права (концепцій суспільної угоди), а радше канун цієї епохи [Лазері, 1983: с. 131]. Зрештою, йдеться про суто модерну критику деяких модерних концепцій, що лише підтверджує висновок авторки про значущість Паскаля для теперішньої суспільної думки.

ви, кинути виклик поліції, заледве не перейти на нелегальне становище, але йому йшлося про вимушені й локальні кроки з поліпшення «окремих недоліків», а не про глобальний суспільний переустрій.

(4) Що варто було би згадати стосовно соціального вчення Паскаля, то це його вчення про «порядки» людського існування (передовсім фр. 793 Бр. — 308 Лаф.), а саме порядки «тіла», «розуму» й «милосердної любові» (*charité*), кожен з яких має «свою владу [*empire*], своє сяйво <слави>, свою велич, свої звитяги та свій блиск» (фр. 308: 5, 6 Лаф.). Ці порядки незіставні (Паскаль буквально говорить про «різномірність», порядки, що відрізняються за родом — *ordres différent de genre*), між ними нескінченна «відстань», себто прірва несумірності. Увесь пафос Паскаля спрямований на підкреслення цієї несумірності. Відтак соціальність, або порядок «тіла», «плоті», у царині якої панують «царі, багаті, полководці», себто «володарі плоті» (*grands de chair*), не заперечується Паскалем як така. Він полемізує лише проти абсолютизації того чи того порядку, точніше — проти неадекватного тлумачення його місця в цій ієрархічній (і квазі-онтологічній) структурі. Звісно, порядок «милосердної любові» (чи «святості») незмірно вищий за два перші, але він не заміняє їх і є самодостатнім лише там, де вони не мають до нього жодного стосунку (фр. 308: 6: où elles n'ont nul rapport).

Паскаль, попри усталений імідж містика й візонера, залишається вельми раціональним мислителем, не змішуючи рівні аналізу і не уникаючи тонких аргументаційних розрізень. Соціальність, нижчий порядок людського існування, не знецінюється наявністю вищих, навпаки, здобуває власне достоїнство і сенс через чітке визначення її місця в ієрархії. Аналізуючи суспільні справи, Паскаль не вдається до релігійного дискурсу, він констатує боротьбу «партій», механізми пропаганди й маніпуляції («уяви»), утворення регулятивних патернів («звичок»), відсутність визначеного ціннісного центру (сучасний соціолог Жиль Ліповецькі [Lipovetsky, 1983] пише про «Еру порожнечі») або, скажімо, прогрес науки й техніки. Перехід до релігійного дискурсу є переходом до вищого «порядку» мислення, який не передбачає заперечення чи руйнації нижчого.

Відтак термін «негативний образ соціальності», хоч і, здебільшого, правильний змістовно, на мій погляд, має не зовсім вдалу форму, оскільки позиція Паскаля щодо соціальності є нюансованою і не передбачає автоматичного переходу від суспільної недосконалості до божественної досконалості.

Можна також зауважити, що вплив Паскаля на розвиток соціальної думки був помітно істотнішим, ніж можна виснувати з аналізу нашої авторки. Адже в Паскаля чимало запозичив, наприклад, Г'юм, що багато в чому розгортає суто паскалівські критичні тези (особливо слід звернути увагу на концепцію «звички» й «уяви»). Щоб не вдаватися в численні інші приклади впливів, обмежуся констатацією, яку можемо вважати загально визнаною в сучасному паскалезнавстві: «саме в той момент (перша пол. XVII ст.), коли



в політичній філософії, що пережила скептичну кризу кінця XVI століття, виникає спроба наукового обґрунтування природного права, призначеного стати кістяком нового типу суспільства, у момент, коли виникає той проект, котрий матиме філософську значущість аж до кінця доби Просвітництва, цей проект на своєму власному ґрунті зазнає радикальної критики з боку мислителя, творчість якого важко класифікувати, оскільки, з одного боку, вона відстає від руху, визначального для модерної політичної філософії, а з іншого, відкриває шлях до *не-юридичного* аналізу політики, що склав альтернативу побудовам філософів, прихильних до концепції суспільної угоди» [Лазері, 2000: с. 138–139] Таким чином, Паскаль є класиком напряму соціальної думки, щонайменше цілком зіставного з концепцією «суспільної угоди», принаймні — не менш впливового, особливо сьогодні.

У підсумку ж маю констатувати, що праця Вікторі Шамрай є важливою не лише для соціально-філософських, але й для історико-філософських досліджень в Україні, оскільки демонструє абсолютно справедливу настанову на максимальне врахування нюансів конкретних філософських вчень при створенні масштабного ретроспективного синтезу. Синтези такого типу зазвичай мало сприяють нюансуванню, налаштовуючи радше на граничні узагальнення, «округлення», «згладжування», гомогенізацію об'єкта. Натомість авторці, на мій погляд, загалом вдалося уникнути таких спокус, відтак її дослідження виглядає вельми різноплановим, а дбайливе ставлення до історичного матеріалу окупилося сторницею, оскільки її ретроспективні висновки виглядають нетрафаретними й позначені належною мірою нюансованості, властивою всякому серйозному дослідженню. Це той випадок, коли полемічна позиція щодо певних тез може поставати не як їх заперечення, а радше як неминучий їх розвиток, зумовлений вихідною добросовісністю авторки, поєднаною з неабиякою ерудицією. Тож, сподіваюся, рецензована книжка знайде гідне місце на робочих столах вітчизняних дослідників.

#### ДЖЕРЕЛА

Лазері К. Паскаль і природний закон // *Sententiae*, Iss. I, 2000, № 1, с. 123–140.

Паскаль Б. Думки. — Київ: Дух і літера, 2009, 704 с.

Шамрай В. Модерне суспільство: від ліберальної і тоталітарної утопій до мережної соціальності. — Київ: НАН України, 2015, 306 с.

Lipovetsky G. *L'ère du vide: essais sur l'individualisme contemporain*. — Paris: Gallimard, 1983, 246 p.

Pascal B. *Pensées*. — Paris: Seuil, 1988 (réimpr. de l'éd. Lafuma 1963), 678 p.

---

Олег Хома — доктор філософських наук, завідувач кафедри філософії Вінницького національного технічного університету, головний редактор журналу «*Sententiae*».

---