

н е з а л е ж н и й к у л ь т у р о л о г і ч н и й ч а с о п и с " ї "


1 5 р і к в и д а н н я



34

2004

н е з а л е ж н и й к у л ь т у р о л о г і ч н и й ч а с о п и с " ї "

**Проект здійснено
за фінансової
підтримки
Фонду Гайнріха Бьоля**
 HEINRICH BÖLL STIFTUNG

РЕДАКЦІЯ ЧИСЛА

Тарас Возняк
(головний редактор)
Ян Чайковський
(куратор числа)
Ірина Магдиш
Олесь Пограничний
Євген Троян
Антон Борковський
Наталка Римська

У часописі використано
редакційну версію українського
правопису
Редакція не завжди поділяє
думки, висловлені авторами
публікацій

Адреса редакції:
e-mail: ji@litech.lviv.ua
e-mail: ji@is.lviv.ua
www.ji-magazine.lviv.ua
www.ji.lviv.ua

© Редакція журналу «ї», 2004
ISBN 966-7790-11-8

Між двох революцій

Напередодні президентських виборів 2004 р. та виборів до Верховної Ради 2006 р. Україна неначе завершила певне еволюційне коло і знову опинилася, як і у 1994 р., перед новим цивілізаційним вибором. У профанній термінології це зветься до вибору між умовними «сходом» та «заходом».

За дванадцять років незалежного існування Української держави ми пройшли карколомний шлях від п'яного відчуття, що саме ми є господарями своєї долі, до скритого термідора Кравчука-Кучми, ситуації повної непрозорості влади, відсторонення народу від реального її здійснення (навіть у таких елементарних формах, як вибори).

Зараз країна опинилася у ситуації, що небезпечна власне своєю невизначеністю. Влада, політикум, держава і її апарат — усі вони не здатні чітко сформулювати основні проблеми, які постали перед суспільством. Дехто вже називає таку ситуацію передреволюційною. Однак, далі гасел та потреб актуального політичного моменту справа не йде.

Така невизначеність не може бути безкінечною. Вона вагітна суспільним катарсисом, що врешті може відкинути попередню епоху.

Але чи може відбутися такий катарсис у сьогоденній Україні?

Чи в українського народу (а точніше, не до кінця сформованої української політичної нації, яку, до того, ж сьогодні активно розколюють) вистачить снаги знову повернути право самому вирішувати свою долю? Чи вистачить йому політич-

ної культури здійснити це цивілізованим шляхом?

Чи не забракне політичної мудрости владі та всьому політичному класу перевести цей процес у конституційне, легітимне русло? Чи, можливо, цей політичний клас наполягатиме на виключно своєму праві вирішувати майбутнє України, аж до трансформування чи революції зверху.

Однак, чи розширить така революція (зазвичай це радше контрреволюція) поле свободи у суспільстві? За такого розвитку ситуації (саме так діється зараз у Україні) влада та правлячий політичний клас так чи інакше, відкрито (як у Мукачевому) чи латентно вступають у конфлікт з більшістю народу. Чи зможе влада довго утримувати владу? Не такі далекі від нас приклади Білорусі та Росії показують, що такі певний час зможе...

Така невизначеність панувала всі роки президентства Леоніда Кучми. Культивувалася славнозвісна «двовекторна політика», що була не тільки доктриною зовнішньої політики, а цивілізаційною розчепіреністю, непевністю щодо того, яке суспільство ми хочемо мати — «ви скажіть мені, яку державу будувати» просто-рікував ранній Леонід Кучма. Врешті-решт така невизначеність завершилася повним фіяско як західного (що очевидно), так і східного (що парадоксально) векторів. Західним, демократичним, вільним суспільством ми не стали. Натомість нас «нагинають» (саме у цьому дискурсі) до новітніх казахсько-російських норм, від яких навіть ми вже відвикли.

Чому ми маємо повну поразку та дискредитацію західного вектора політики актуальної української влади — зрозуміло. За останні десять років вона не спромоглася ані на найменший успіх у цьому напрямку. Мало того — відбувся спочатку замаскований прозахідною риторикою, а потім і різкий регрес, демонстративний відхід від вже заавансованих молодій державі позицій бодай на кордонах розвинутого світу.

Водночас, повної поразки зазнав і східний вектор власне української політики. Не вся вина у цьому лежить на совіті українських можновладців — східні та західні політики теж до цього приклалися. Зрештою, самостійна, власне українська східна політика, яка виходить хоча б з якогось обстоювання українських національних інтересів, почала просто зникати — вона все більше анексувалася російською політикою як щодо України, так і щодо «заходу». Тенденція провадить до того, що вона просто стане частиною політики Росії. Російська Федерація часу Володимира Путіна просто унеможливила якесь самостійне політ-орієнтування України. Україну з можливого чи потенційного суб'єкта міжнародної політики перетворили у маніпульований об'єкт російської політики. А з цього витікає все інше — і рівень свобод, і стиль бізнесу, і відведений нам рівень життя.

З огляду на це, сьогодні ми перебуваємо напередодні або повного зникнення незалежної української політики (на кшталт беларуського зовнішньополітичного колапсу), або ж напередодні поступового дистанціювання принаймні частини українського політичного класу від такого розв'язання питання, коли в рамках політики Росії ігнорується їх власне (еліти, а не українського народу) волевиявлення та їх (щонайперше економічні) інтереси.

Як можна досягти якихось позитивних для більшості суспільства змін? Щонайперше через вибори. Це нездоланна банальність, яку у цивілізованому суспільстві не заміниш. Безпрецедентно брутальне проведення останніх президентських виборів, за результатами яких українське суспільство може істотно розколотися (до чого його активно підштовхує небезвідомий дуплет російських політтехнологів), здатне спровокувати й інші форми реагування суспільства, вперто та цілеспрямовано гнаного у безвихідь і фрустрацію. Для Росії це спосіб довести безнадійність чи безперспективність «українського проєкту», тому для Росії це політично вигідно.

Вихід з глухого кута завжди відбувається не із застосуванням логіки чи паритету, а емоції, яка в політиці називається бунтом чи революцією. Причому вибух може (або ні) статися як після (чи під час) президентських, так і парламентських виборів.

Емоційно, без огляду на реальний стан справ у економіці (а він не такий і безнадійний), українське суспільство потрапило у свого роду чорну діру, коли все виглядає втраченим.

Верхівка суспільства, шматуючи рештки «загальнонародної» власності, не спромоглася на жодну позитивну пропозицію (вже не кажучи про план) щодо виходу з прострації. Звичайно, з тактичної точки зору багатьом це вигідно, у чорнушній воді легше рибку ловити — власність і деморалізовані людські душі.

Тому власне у багатьох, навіть найбільш відсторонених та академічних спостерігачів з'являється потреба в істотних змінах, причому змінах кардинальних. Однак, вже ж була «оксамитова» революція 1991 р. Не вже не досить? Не досить гіперінфляції, економічної катастрофи, примусово-добровільного вигнання

мільйонів українців за кордон. Невже знову потрібно починати все спочатку? Видається, що так.

Можливо дійсно процес заперечення тих чи інших застарілих і неефективних суспільних відносин повинен заперечуватися/відкидатися двічі. Історія свідчить, що було дві Французькі революції 1789 р. та 1793 р., дві російські революції — Февральська і Октябрьська.

Перша революція йде по одній парадигмі (може помилці?). Їй здається, що для досягнення більшої свободи та справедливості можна скористатися старою формою, старим державним апаратом (скажімо Верховною Радою УРСР), старою номенклатурою і їх хоча б мінімальним демократичним ресурсом для побудови нових суспільних відносин. Сьогодні всі ми бачимо, що немає «хорошої» номенклатури. Врешті решт, ця «хороша» номенклатура так чи інакше вбиває наївних промоторів першої революційної хвилі. Згадаймо долю В'ячеслава Чорновола. Подивімся, яким політичним забуттям завершується доля Михайла Гориня чи Левка Лук'яненка.

Очевидно, потрібна друга хвиля української революції, яка має змінити саму форму суспільних відносин, у тому числі і суть влади та держави. Приклад Грузії (який, як і всякі приклади, насправді нічого не навчає) показує, що Грузія принаймні на рівні політичного класу визріла до глибшої суспільної трансформації.

До тепер ми все ще не маємо демократичної Української Держави. Насправді ми й досі живемо у правонаступниці Української ССР. А звідси проступають і всі родимі плями попередниці. Не даремно країни Балті відікли цю пуповину правонаступництва. Натомість пост-УРСР і надалі культивує стару форму реалізації влади. Медведчуківський суд та прокуратура нічим не ліпша від

совєтської, українські псевдо-губернатори такі ж залежні від центру (а не від «джерела влади — народу України»), як і секретарі обкомів партії. Номенклатура у неначе б то у нових формах відновила все ту ж совєтську структуру влади. Результат, до якого ми (окрім нас Росія і ще більш промовисто — Беларусь) прийшли є прямим наслідком того гріха перепродажу свого первородства «хорошій номенклатурі» за сочєвичну юшку. Постсовєтська номенклатура не здатна створити нової форми суспільних відносин.

Після десятирічного термідора друга революція неминуха. Це, звичайно, не означає, що конче хтось має брати пошту та телеграф (інтернет?), що вона має відбутися негайно. Зовсім ні. Революції та контрреволюції можуть бути і латентними. Та й час, коли вони відбуваються, попри всі логічні пояснення та спекуляції *post factum*, передбачити не вдалося нікому.

Сьогодні для нас актуальним є запитання — чи можуть призвести до радикальної зміни суспільних відносин, скажімо президентські вибори 2004 р. (навіть за найбільш радикального вирішення колізії)? Істотним запитанням є, чи представлена у цих виборах суспільна та політична сила, яка поставила собі за мету, має ресурси і здатна змінити саму форму організації суспільства, форму здійснення влади, форму держави? Чи не сидять, навіть у найрадикальнішій опозиції, все ті ж спадкоємці (російською буде більш адекватно — «послєдиши») трансформовані в сьогодишній український олігархат номенклатури? Чи не повторюємо ми помилки першої «оксамитової» революції 1991 р.? Завдання суспільної трансформації полягає у тому, щоб змінити форму, а не поміняти місцями доданки, які мало чим відрізняються. Якою мірою це усві-

домлено головними фігурантами виборчого процесу?

Не полишає відчуття того, що щось з нами відбувається вдруге. Може людині не дано пережити дві революції як свої крєвні? Повернімося до першої революційної хвилі. Головним критиком старого режиму, як і при кожній першій революційній хвилі, парадоксальним чином є сам режим — з надр КПСС вийшли перші і головні критики та реформатори (Міхail Горбачов). Вони відкидали стару, прогнилу совєтську систему в рамках нової совєтської системи — пробували її поліпшити. У цьому і полягає суть першого «заперечення» зсєредини самої системи. Тоді як насправді стояло питання її знищення. Але чи могли вони, її кров і плоть, знищити її? Звичайно, ні. Тому вони так і чіпляються за різного роду «правонаступництво» — ця правонаступність сягає набагато глибше успадкування активів і пасивів СССР. Це ментальна, засаднича, організаційна правонаступність.

Тому на другому етапі революції стоїть завдання відкинути саму форму постсовєтського способу здійснення влади та організації суспільства. Маємо допустити до реального здійснення влади народ — саме «джерело влади». За Гегелем, маємо здійснити «заперечення заперечення». Але, дивлячись на реальних політичних гравців, що представляють опозицію, стає очевидним, що багато з них (хоча не всі) насправді задовольнилися б простою зміною фаворитів та незначним перерозподілом власності. Вони хочуть, як казав Робесп'єр, «революції без революції». Саме у цьому полягає амбівалентність та велика гіркота сьогодишньої української ситуації для вдумливого спостерігача.

Якщо відкинути найсвітліші надії на того чи іншого політичного лідера, то за великим рахунком ми

знову можемо повторити помилки (при повторі це вже не парадигма попереднього етапу, а саме помилка) першої революційної хвилі. Тобто революція буде не по суті питання, а імітативна. Тільки тепер роль Чорновола відіграватиме хтось інший, а роль номенклатури — олігархат та експюрократія з його оточення.

Щоправда, певний реформаційний (не революційний) ресурс, здається, вже визрів і у найближчому оточенні Леоніда Кучми. Частина його бізнесового оточення неначе б то переростає організовану ним форму здійснення влади та розподілу (перманентного перерозподілу) суспільних благ. Вони вже готові до легалізації своїх капіталів у формах ліберально-демократичної держави, яку бачать як гарантію від наступних свавільних перерозподілів новими владами України.

На жаль, таке «дозрівання» олігархату проходить нерівномірно. Не бракує «молодих і ненаситних», які ще не виростили з парадигми, заданої Кучмою — однак вони анахронізм, хоча мають всі шанси опанувати державою на якісь п'ять-десять років.

Така розбіжність між очікуваннями і результатами, настроями мас та неспроможністю чи невизрілістю еліти стає все небезпечнішою. Хоч не обов'язково має розрішитися революцією.

Реальний вислід такої напруги може мати три форми.

Суспільство може запасти у глибоку летаргію чи *стагнацію*. А це подальша фрустрація зламаної і застрашеного суспільства, відмова від будь-яких планів щодо свого майбутнього, замикання у насущному, ситуативному та приватному, відмова від будь-яких амбіцій. Мінімізація вимог як до себе, так і до влад. Апатія і бездіяльність. Регрес суспільних інститутів.

Такий вихід нагадує беларуський. На якийсь час цей варіант добрий для частини постсовєтських еліт на кшталт режиму Аляксандра Лукашенкі. Однак на перспективу — це глухий кут. Тому для більш вестернізованих українських еліт він навряд чи прийнятний. Їм є що втрачати у разі блокади такого суспільства з Заходу, тобто у разі закриття для них західних ринків. Як результат — суспільство знову напередодні першої чи другої хвилі революції.

З іншого боку, за певних передумов суспільство дійсно може *еволювати*.

В Україні можливе і збереження певного status quo та повільний, еволюційний розвиток суспільства, його інституцій. Якусь дистанцію українське суспільство вже пройшло цим шляхом до відомих «касетного» і «кольчужного» скандалів, а також вбивства Гії Гонгадзе. Справжні організатори цих акцій радикально переорієнтували еволюційний вектор розвитку українського суспільства на стагнаційний, якщо не регресивний.

Чи можливе все ж повернення України до цивілізаційної еволюції? Так. І не тому, що вона виключає конфлікти, якими загрожують стагнація чи бунт. А тому, що для низів вона відкриває перспективу, а для верхів зберігає status quo, блокує наступний перерозподіл власності.

Однак, для цього потрібен певний консенсус українських еліт, підвищення рівня їхньої політичної культури для обстоювання щонайперше саме їхніх політичних та економічних інтересів.

Але у маніпульованому ззовні суспільстві цей політичний клас, який поділений навіть щодо питання наявності (не обстоювання) національних інтересів (у першу чергу, саме інтересів реальних власників — тобто саме олігархату), не може консолідуватися, щоб цього консен-

сусу, як певної рамкової угоди, досягнути.

Тому е-волюція, напевне, як найбільш бажаний вихід, є під великою загрозою. Передовсім загрозою ззовні. Такий вихід може зняти з порядку денного катаклізмичне здійснення другого етапу революції.

Третім розв'язком можуть бути різного роду суспільні катастрофи, які зазвичай помпезно називають *революціями*. Можемо згадати безсмертне визначення революційної ситуації — «низи не хочуть, верхи не можуть».

Чи насправді сьогодні в Україні «низи не хочуть» а «верхи не можуть»?

Що стосується першого, то я гадаю, що попри всю катастрофічність загальної ситуації 90-х, низи погодилися з нею, на персональному рівні знайшли життєві, часто компромісні чи цинічні виходи. Значна частина суспільства адаптувалася до назагал вкрай аморальної та принизливої ситуації. Тому ресурс «незадоволення низів» не слід перебільшувати. На жаль і цинізм, і страх, і масова підміна цінностей чи аморалізація стосуються не лише верхів, але й низів.

Натомість справжня неспроможність верхів все більш очевидна. Профанування основ суспільства — національних інтересів, патріотизму (навіть найбільш широко тлумаченого), елементарних правил гри у бізнесі — знищило фундамент влади як такої. Жоден урядовець насправді не може ні на кого і ні на що опертися. Право поза правом. Люди та стосунки між ними зіпсовані (лат. *Corruptio*). Що вже говорити про свідомо розкладене військо, зрощені з криміналом правоохоронні органи. На захист такої влади, у разі загрози, ніхто з ідеологічних міркувань не піде. Це смішно.

Послідовно ігноруючи національні інтереси як засаду (а насправді

свої інтереси — бо які інтереси у люмпенізованої маси?) не має ресурсу втримати ситуацію і українська бізнес-еліта.

Тому ця неспроможність і є головним передреволюційним ресурсом.

Яка ж революція може відбутися в українських умовах?

Консервативна революція чи права революція (як у Німеччині 30-х чи сучасній Росії 2000-х) навряд чи відбудеться. Консервативна революція найадекватніше відповідає самому терміну «революція», бо саме вона і є ре-волюцією, консервативним поверненням назад. У цьому сенсі латентна консервативна революція відбулася з приходом до влади Леоніда Кучми — при ньому остаточно регенерувалися та легітимізувалися практично вся номенклатурна вертикаль. Натомість сьогодні в Україні немає до чого повертатися, на відміну від Німеччини та Росії з їхнім імперським минулим. В Україні повернення вже відбулося за першого «заперечення».

Консервативна ре-волюція зазвичай апелює до спалюваних національних інтересів, почуття спільної долі (яку ми гордо називаємо нацією), ностальгуючої за минулим аристократії, юнкерство, офіцерство. Всього цього в Україні немає. Тому...

Ліва революція? Продажність і дискредитованість «лівих» партій, які на сьогодні насправді обслуговують первісних накопичувачів капіталів, заблокували можливість розвитку справжнього лівого руху в Україні.

Тим більше, що з часів РСДРП-ВКП(б)-КПСС саме поняття лівого руху докорінно змінилося. Важко собі уявити лідерів різного роду уламків КПСС, які б обстоювали права сексуальних меншин чи екологічні цінності. Змін у лівому русі сервілісти української «лівиці» не зауважили. А тому вони можуть розраховувати

головно на розпачливу ностальгію бабусь-комсомолок.

Не може бути організаційним ресурсом і колись потужний профспілковий рух у «пролетарському» Донбасі. Як і в Америці 30-х, він був успішно опанований мафіозними кланами. Тепер він радше гвардія «молодих і ненаситних».

Екзотичні революції еліт неможливі з огляду на неспроможність нечисленної української еліти сформулювати (а тим більше відстояти) свої власні інтереси. Декабристів чи яacobинців не буде.

Не підніметься і студентство, як у Парижі 1968 р. чи Києві 1991 р. Надто неоднозначною була 9 березня 2002 р. позиція багатьох головних фігурантів теперішнього опозиційного політикуму.

Дуже часто виникає запитання — чи суспільні зміни мають визріти, стати «об'єктивною необхідністю», чи вони можуть суб'єктивно і волюнтаристськи стимулюватися якоюсь, не обов'язково великою частиною суспільства? Як от — революційною партією на кшталт яacobинців, большевиків чи правих революціонерів з ОУН(б)/ОУН(р)?

Ті, що очікують на відповідний момент, вивчають можливості довгої та мозольної «органічної праці», перспективи еволюційного розвитку суспільства. Саме вони часто стають жертвами старого режиму і легітимізують суспільну стагнацію, або ж взагалі стають ренегатами.

Революціонери — ірраціоналісти безоглядно кидають суспільство у авантюру — *contra spem spero*.

Революція дійсно не знає логіки. Логіка революції, зазвичай, просто метафора. Тому саме волюнтаристам вдається те, чого так і не дочекаються ті, хто очікує на відповідний телеологічний момент. Хоча звичайно ж результати їх революційних провакацій зовсім не ті, яких вони праг-

нули. Завдяки ірраціональному пориву їм найчастіше вдавалося зламати хребет *ancien regime*. Важко собі уявити, що з допомогою семінарів, де викладається логіка організації сучасного вільного ринку вдасться намовити рештки старої брежнєвської номенклатури чи кримінальних авторитетів (в миру — крупних підприємців) перейти до форм спілкування та форм вирішення питань, які прийняті у цивілізованих суспільствах.

Та напевно чергове осмислення того, що таке суспільна зміна, яким шляхом вона відбувається і чи відбувається взагалі, все ж потрібне. Щонайперше ми самі повинні усвідомити, що з нами відбувається, що з нами чинять, якщо самі на чин не здатні. Чого, врешті решт, ми хочемо — стагнації, еволюції чи революції.

Тарас Возняк



Тарас Возняк	2	Між двох революцій
Райнгарт Козелек	14	Історичні критерії поняття революції
Артемій Магун	26	Подія революції
Брюс Акерман	48	Ревізія ідеї революції
Корнеліус Касторіадіс	56	Логіка революційного проекту
Жіль Дельоз	62	Суспільство контролю. PostScriptum
Дада Дхармадхікарі	68	Філософія революції
Жан Франсуа Ліотар	74	Постмодерна культура як пошук нестабільності
Ален Б'юкенен	80	Моральне виправдання права на відокремлення
Кен Неб	92	Радість революції
Андрій Рєпа	106	Спроби осмислення «політики поетів»
Емануель Муньє	114	Реформізм і революція
Паоло Вірно	120	Майстерність і революція
Пйотр Грачик	134	Революція і терапія
Лідія Фесенкова	146	Глобальний еволюціонізм як світогляд
Дуглас Шарп	152	Революція проти еволюції
Мартін Блюментріт	160	Консервативна революція: критика одного міту
Бенджамен Такер	178	Свобода, однакова для всіх
Декларація	184	Міжнародної зустрічі лібертаріянців
Хаким-Бей	192	Кінець циклу і планетарна революція
Джуліус Андреа Чезаре Евола	196	Про таємницю занепаду
Жан-Марі Ле Пен	200	Проти демонтажу націй
Ален де Бенуа	204	Консервативна «культурна революція»
Трой Саутгейт	210	Слово на захист націонал-анархічного ентризму
Джек Бенер, Раджіп Ейдж	214	Два погляди на соціальну стабільність
Микола Плав'юк	220	Про переємність влади в Україні
Антін Борковський	224	Таксисти смерті
Володимир Фісанов	228	Мисляча особистість і тінь «нового середньовіччя»: чи варто уникати двобою?
Едуард Лімонов	236	Революції, глобалізм і сепаратизм
Уладзімір Ровдо	244	Перспективи «оксамитової революції» в Біларусі
Нодар Ладарія	256	«Революція троянд» — історичний контекст

р а й н г а р т
к о з е л е к

і с т о р и ч н і
к р и т е р і ї
п о н я т т я
р е в о л ю ц і ї



Історичні критерії поняття революції у Новому Часі

Існує небагато слів, які були б так поширені і так очевидно належали б до сучасного політичного словника, як слово «революція». Воно належить до тих емфатично вживаних слів, сфера вживання яких так розгалужена, а поняттєва точність така мала, що їх можна дефініювати як гасло. Зрозуміло, що значеннєвість слова «революція» не міститься у його вживанні як гасла ані у можливості його вживання як гасла. «Революція» вказує як на переворот або громадянську війну, так і на довготривалі переміни, а отже на події і структури, що глибоко закорінені у сфері нашого повсякдення. Гаслова всеприсутність революції і її даний конкретний сенс явно належать одне одному. Одне відноситься до другого і навпаки. З'ясування цієї залежності і є завданням цього семантичного шкільця¹.

Мовне пізнання змінне, бо майже у кожній газеті йдеться про другу індустріальну революцію, тоді коли історичні науки провадять дискусію про те, як можна окреслити початок і типовість першої. Друга індустріальна революція не лише звільняє людський світ від фізичних зусиль, але навіть інтелектуальні процеси довіряє самоуправним машинам. Кібернетика, атомна фізика і біохемія підпорядковуються поняттю другої індустріальної революції, яка залишила далеко позаду першу, у якій ішлося ще про те, аби за допомогою капіталу, техніки і поділу праці збільшити людську продуктивність понад нормальні потреби. Відсутні загальноприйнятні критерії розрізнення.

Ця тема стала такою буденною, як марксистська програма загальної революції, що її сформулювали Маркс і Енгельс, виписана на знаменах Китайської комуністичної партії Мао-Дзедун. Внутрішню ситуацію Китаю останнім часом характеризує поняття культурної революції, коли явно йдеться про те, аби прищепити китайцям іконоборчий рух, аби, змінюючи їхній характер, немовби вбити їм у голови поняття революції. Скрізь потрібно використати — або створити — передумови, які б уможливили поширення проле-

тарської революції на цілій земній кулі. Легальні і нелегальні емісари комуністів працюють у багатьох, особливо у малорозвинених країнах світу над здійсненням цієї програми. Відомо, що ця універсальна програма у самій Азії обмежена російсько-китайською альтернативою.

Отож слово «революція» не є однозначне. Воно осцилює від кривавих політичних і суспільних переворотів аж до наукових новинок, що становлять переломну межу; воно може вміщати все, але може також означати щось конкретне із вилученням інших значень. Переможна технічна революція напевно передбачає мінімуму стабільності, виключаючи насамперед революцію суспільно-політичну, навіть якщо вона є наслідком або передумовою останньої. Отож, наше поняття революції, відповідно до принципів логіки, можна окреслити як еластичне *загальне поняття*, значення якого у певному сенсі будуть попередньо зрозумілі у цілому світі, причому його точне значення підлягає, залежно від країни чи політичного табору, надзвичайно широким коливанням. Навіть здається, що саме слово «революція» містить таку несамоовиту революційну силу, що може увесь час поширюватися, охоплюючи цілу земну кулю. У такому разі ми мали б справу з політичним гаслом, яке безнастанно репродукується у ході самовизначення. Чого не вдалося б зреволюціонізувати у світі — і що у наш час не підлягає революційним впливам? Ці питання скеровують нас до субстанції сучасності, яка у ній криється.

Якби ми хотіли окреслити нашу новочасну історію як епоху революцій, які ще не добігли кінця, то у таких формулюваннях відобразиться безпосередній досвід. А до цього досвіду належить і те, що по суті його можна підпорядкувати поняттю «революції» — можливо, більшою мірою, ніж це назагал видається. Саме поняття «революції» є мовним продуктом нашої сучасності. Лише від XIX століття ми звикли розрізняти революцію політичну, суспільну чи технічну. Проте, від Французької революції слово «revolution» чи «революція», незалежно від того, якою мовою послугувуватимемося, набуло цих розтягнених амбівалентних і всеприсутніх значеннєвих можливостей, які ми окреслили.

У подальших роздумах простежимо історію цього поняття, повертаючись до епох, що передували Фран-

15



цузькій революції, щоб на тлі тієї історії увиразнити, а тим самим чіткіше розпізнати, кілька специфічних рис нашого новочасного досвіду.

I

1842 року один французький вчений здійснив важливе для розуміння історії спостереження. Горо тоді покликався на те, про що забули, а саме на те, що наш термін означає «поворот», «оберт», який — згідно з латинським уживанням цього слова — відсилає нас до точки, з якої розпочався рух². «Революція» спершу означала, відповідно до значення цього слова, коловий рух. І Горо додає, що у політичній сфері під цим належить розуміти колообіг устроїв, згідно із вченням Аристотеля чи Полібія, а також їх послідовників, що, проте, після 1789 року та під впливом Кондорсе вже було практично незрозуміле. Відповідно до древніх наук, існує обмежене число природних устроїв, які, взаємно чергуючись, змінюють одне одного. Це відомі нам нині типи політичного устрою, а також форми їх занепаду, які наступають один за одним у (певною мірою) необхідний спосіб. Як коронного свідка того минулого світу Горо цитував Луї Леруа. Він стверджував, що перша із природних форм влади є монархія, яку, коли вона виродиться у форму тиранії, змінює влада аристократії. Далі у дію вступає відома схема, згідно з якою аристократія перероджується в олігархію і її витісняє демократія, яка врешті набуває форми охлократії — влади мас. Тут уже ніхто не панує і знову відкривається шлях для влади одиниці. Тим самим знову може розпочатися давній колообіг. Тут ідеться про модель революції, яку грецькою мовою називали *μεταβολή πολιτειών* або *πολιτειών αναρχυλσις*³, що жила досвідом обмеження і скінченності будь-яких форм політичного співжиття. Кожен перелом провадив до одного з відомих уже способів панування, у рамках яких люди змушені існувати, а вихід за межі цього зумовленого природними передумовами обігу неможливий. Будь-яка зміна речей, *rerum commutatio*, *rerum conversio*, не здатна була запровадити щось принципово нове у світі політики. Історичний досвід тривав у рамках дійсного стану, наче утвердження природою, подібно до пір року, які у своїй змінності залишаються такими самими, так само як люди як полі-

тичні істоти руки мають зв'язані перемінами, які не здатні створити щось нове під сонцем. Для цього нібито природного досвіду упродовж XVII ст. прижилося поняття революції, як його вживав Леруа, дефініюючи перебіг форм політичного устрою: *Telle est la revolution naturelle des polices...*, себто природна революція державних устроїв, згідно з якою стан спільноти підлягає засадничим трансформаціям, аби врешті повернутися до вихідного пункту⁴.

Аспект поняття революції, пов'язаний із природою, з'явився не випадково. Це впливало безпосередньо з обертів небесних тіл, до якого від часу Коперніка можна було зачислювати також і Землю. У 1543 році з'явилася переломна праця Коперніка про рух небесних тіл — «*De revolutionibus orbium coelestium*», яка підготувала поняття революції, яке могло здобути популярність у тодішній політиці через широко розповсюджену у ті часи астрологію. Революція спершу була поняттям «фізично-політичним» (Rosenstock-Huessy). Як небесні тіла рухаються по своїх орбітах незалежно від людини, впливаючи, однак, на неї або навіть детермінуючи її, так від XVII ст. і в політичному трактуванні революції з'явився подвійний сенс: революції насправді здійснюються понад головами учасників, але кожен, кого вони діткнули, як, наприклад, Валенштайн, існує за їхнім правом.

Подвійне значення у цього поняття з'являється і нині. Проте нинішнє вживання від тодішнього відрізняє усвідомлення повернення, на що вказує склад «ге» у слові *revolutio*. Саме у такому сенсі Гобс описував перебіг Великої англійської революції 1640-1660 рр.: «I have seen in this revolution a circular motion»⁵. Він бачив коловий рух, який провадить від абсолютистської монархії, через Довгий парламент, до Короткого парламенту, а від нього до диктатури Кромвеля і, навпаки, через перехідні олігархічні форми, до відновлення монархії Карла II. Тому логічно, що потім один із переможців, Кларендон, який іще зірки звинувачував за минулі заворушення, після остаточного повернення Стюартів святкував переворот як реставрацію. Те, що сьогодні здається нам незрозумілим, тоді розглядалося як щось близьке. Перебіг двадцятилітньої революції і її мету становила реставрація. Тим самим монархисти

і республіканці стали ближчими одне до одного, ніж могли це сприйняти: їм-бо йшлося — у термінологічному сенсі — про відновлення давнього права, про рух назад, у бік справедливого устрою.

Пов'язана з природою метафорика політичної «революції» жила в припущеннях, що історичний час, один і той самий, закритий у собі, знай повторюється. Контroversійною, однак другорядною щодо повторень проблемою було, у якому пункті висхідного чи нисхідного руху *revolutio* належить розмістити актуальну або інтенціональну систему устрою. Всі політичні позиції залишалися у межах трансісторичного розуміння революції. А проте для самих кривавих сутичок і сліпих пристрастей, що супроводжували спори XVI і XVII століть, використовували зовсім інше окреслення.

Як це вже було у середньовіччі, для страшних релігійних сутичок, які по черзі або одночасно спустошували Францію, Нідерланди, Німеччину й Англію, вживали визначень іншого рівня. Вони зростали від змови і заворушень, через повстання, бунт і заколот, до розламів, до внутрішньої війни, до війни громадянської. Громадянська війна, *guerre civile* і *civil war*, були центральними поняттями, у яких віддзеркалено біль і досвід фанатичних релігійних битв, ба більше — цей досвід здобував у них своє юридичне визначення.

Усі ці вирази, які тут можна було б множити, поєднувало те, що за їхній вихідний пункт правив устрій станом організованого суспільства. Спосіб або форма управління таки могли змінюватися, але суспільна будівля внаслідок воєн підлягала не так безпосереднім зсувам, як таким, які найчастіше виникають внаслідок довготривалих змін. Юридичні підстави громадянських воєн, у тому числі конфесійного характеру, містилися у становому праві на опір, яке, наприклад, берегли для себе Об'єднані Нідерланди. Давня громадянська війна значною мірою залишалася війною, яку провадили між собою громадяни, яких дефініювано відповідно до станових критеріїв, вона становила власне *bellum civile*, незалежно від того, якою мірою найнижчі верстви підлягали динамізації. Так само німецька «селянська війна» творить такий станомо-правний аналог «громадянської війни», який лише 1789 року можна було стилізувати на «революцію», а тим самим визначити за допомогою

засобів, властивих філософії історії. І якщо у Німеччині не визначаємо Тридцятилітньої війни — на відміну від аналогічних подій у сусідніх країнах — як війну громадянську, то це тому, що упродовж тридцятилітньої боротьби змінився її державно-правовий характер. Те, що розпочиналося як громадянська війна між протестантськими станами райху й імператорською партією, завершилося мирним договором між суверенними територіальними державами. Потім *ex post* можна було інтерпретувати цю релігійну війну як війну між державами.

Отож запам'ятаймо, який був стан справ близько 1700 року. Обидва поняття — громадянської війни і революції — не покривають одне одного, але й не виключаються взаємно. Громадянська війна вказувала на комплекс кривавих подій, які виводять свої правні підстави із занепаду практики заколотів, зі станових умов або з конфесійних позицій. Тут ідеться про юридичні визначення, які взаємно виключалися під час конкретних битв, коли ворога, відповідно, шпетили як бунтівника, що виступає супроти права. Потому протилежним поняттям до громадянської війни стала держава, яка увібрала в себе ці всі правні визначення. Держава, символічно опоетизована у добі бароко як особа, завершила *bellum intestinum*, монополізуючи право застосування сили у внутрішній політиці і право війни у політиці закордонній.

«Революцію», трансісторичну подію, спершу пов'язану з природою, почали застосовувати у свідомій метафоріці для окреслення довготривалих або раптових політичних подій, «переворотів». У такому сенсі це окреслення могло містити у собі значеннєві елементи «громадянської війни». У 1728 році один із німецьких словників так переклав це чуже слово: «Революція, переворот, зміна або перебіг часу, *Revolutio regni*, переміна або переворот якогось королівства або країни, у ситуації, коли така охоплює особливі зміни урядів і дії поліції»⁶. Словник Французької Академії, однак, іще 1694 року нотує планетарну *revolution* як перше і властиве значення. І таке тло й далі супроводжувало значення революції. Воно нав'язувало до цілісних моделей політичної боротьби за зміну устрою, які стали виходити з ужитку. Поруч із поверненням форм устрою, політичну



революцію також можна було трактувати як повторення. Суспільні хвилювання і повстання натомість розумілися як бунт і їх придушувало силою. У вжитку не було «слова, яке б означало перелом, у результаті якого самі піддані стають владцями» (Hanna Arendt). Суспільна емансипація як революційний процес перебувала іще поза сферою досвіду. Це мало змінитися за XVIII ст., в епоху Просвітництва.

Люди Просвітництва були з революцією у приятельських стосунках, це поняття стало модним словом. Все, що можна було побачити і що описувалося, сприймалося з пункту зміни, перевороту. Революція охопила звичаї, право, релігію, економіку, країни, держави, континенти, ба навіть цілу земну кулю. Як ствердив 1772 р. Луї Мерсьє, «все у цьому світі є революцією»⁷.

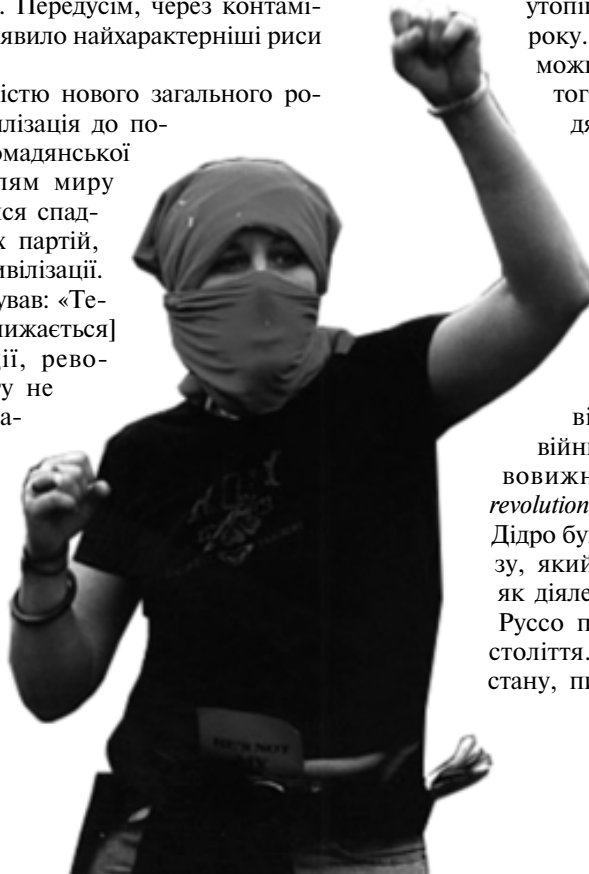
Первісне природне і, як таке, трансісторичне поняття розширило своє часткове метафоричне значення: воно-бо охопило все і всіх. Зі свого природного тла рух увійшов у повсякдення. Передусім, через контамінацію з «революцією», це виявило найхарактерніші риси людської історії.

Політичною особливістю нового загального розуміння руху була його стилізація до поняття, протилежного до громадянської війни. Освіченим приятелям миру громадянські війни здавалися спадком фанатичних релігійних партій, переможених розвитком цивілізації. У 1788 році Віланд стверджував: «Теперішній стан Європи [наближається] до добродійної революції, революції, яка сягне результату не шляхом диких бунтів і громадянських воєн [...], не шляхом спустошувальних ударів насильства з насильством»⁸. Живив цей зворушливий оптимізм, який поділяло багато сучасників Віланда, чужий досвід, який дозволяв такі модельні розв'язки.

Це був досвід *glorious revolution* 1688 року в Англії⁹. Там вдалося без кровопролиття повалити ненависний панівний дім, аби встановити засновану на поділі влади парламентарну форму управління у найвищих верствах. Вольтер із подивом ствердив, що в Англії відбулася революція, тоді коли в інших країнах дійшло лише до повстань і даремних кривавих громадянських воєн. Громадянська війна з багатьох оглядів здобуває значення безсенсовного, замкненого у собі колового руху, тоді як міряна її критеріями революція здатна відкрити нові обрії.

Що далі рухалося Просвітництво, то більше здавалося, що громадянські війни зблякнуть до виміру історичної ремінісценції. Енциклопедія описувала війну у восьми окремих рубриках, але серед них немає поняття *guerre civile*. Здавалося, що громадянські війни є вже чимось неможливим. Пропорційно до цього, поняття «революції» позбулося політичної гостроти, залишаючись вмістилищем всіх тих утопійних надій, які з'явилися після 1789 року. Сподівалися — як в Англії — що можна буде зірвати плоди революції, без того, щоб наразитися на терор громадянської війни. А проте, навіть якби й дійшло до кровопролиття, то результат руху за незалежність в Америці становив — як здавалося — гарантію щасливого завершення.

Зрозуміло, не бракувало також пересторог і прогнозів, які, услід за променем поширення революції, заповідали жорстокість громадянської війни. Ляйбніц перший у 1709 році з дивовижною чіткістю окреслив характер *revolution generale*, що наближалася в Європі¹⁰; Дідро був автором найдокладнішого прогнозу, який включав майбутнього Наполеона як діалектичний продукт страху і свободи; Руссо пророчо представляв уже наступне століття. Ми наближаємося до кризового стану, писав він у 1762 році, і до сторіччя



революції. Неможливо детально прогнозувати революції, як також їх неможливо запобігти. Вони напевно зметуть монархії Європи, але що наступить потому — цього не знає ніхто. Дідро також запитує: «Що буде наслідком майбутньої революції? Невідомо».

Через такі питання, що їх ставили найсвітліші голови Просвітництва, — на які ми й нині ще не можемо дати відповіді — відкрився новий горизонт сподівань. Революція, найпевніше, вже не провадить до усталених станів чи можливостей — від 1789 року вона провадить до незнаного майбутнього, а його пізнання й опанування стало правити за постійне завдання політики. «Термін *революція* втратив своє первісне значення», — стверджував Горо, звертаючи свій погляд назад. Відтоді вона стала поживою для «мобільних ресурсів людського знання»¹¹.

II

Які риси характеризують поняттєве поле «революції» після 1789 року? Розгляньмо кілька спільних характерних рис, що виявляються у свідченнях сучасників від початків нашої сучасности.

1. Як *novum* варто ствердити те, що поняття «революція» від 1789 року знай «гусне», перетворюючись на колективну однину. Цей процес зазначався вже у Мерсьє: все у цьому світі є революцією. Подібно як німецьке поняття «історії», яке як «історія взагалі» криє у собі можливості всіх окремих історій, так само й революція «гусне» на щось на зразок колективної однини, яка, здається, може сконцентрувати у собі перебіг усіх наступних революцій. Тим самим революція стає метаісторичним поняттям, цілковито, проте, відсуваючись від своїх первісних значень, пов'язаних із природою, і прямує до того, аби історично впорядкувати кожен досвід, пов'язаний із даним переворотом. Іншими словами, революція містить у собі трансцендентальну думку, вона стає регулятивним принципом як для процесу пізнання, так і для дій усіх людей, охоплених революцією. Революційний процес і революційна свідомість, яка ним розбуджена і справляє на нього зворотній вплив, відтоді нерозривно пов'язані одне з одним. Усі інші ознаки сучасного поняття революції

можна виводити саме з цього метаісторичного значення, яке й далі служить для них тлом.

2. Необхідно згадати також про досвід пришвидшення. У жесті Робесп'єра, що закликає своїх співвітчизників пришвидшити революцію, аби забезпечити прихід свободи, можна побачити ще неусвідомлену форму секуляризованих есхатологічних сподівань. Від Лактанція до Лютера і Бенгеля скорочення часу взагалі сприймалося як знак майбутнього знищення історичного часу. Проте *tempi* історичних часів змінюються від часу їх справжніх викликів, а сьогодні пришвидшення належить до повсякденного досвіду внаслідок зростання кількості населення, технічних можливостей, а також частішої зміни режимів. Відтоді вони полишають так званий природний горизонт історії, а досвід акселерації викликає до життя нові перспективи, що проникають у поняття революції.

У 1794 році, наприклад, Шатобріан накреслив паралель між давніми й новими революціями, щоб традиційно, на підставі минулого, судити про майбутнє. Проте невдовзі він був змушений ствердити, що Французька революція не має жодних відповідників. Через тридцять років Шатобріан опублікував свій старий есей, додавши до нього примітки, у яких він здобувся на відвагу сформулювати прогресивні прогнози щодо суспільного устрою, які вже не базувалися на паралелях, а отже й на переконанні про повторюваність давніх революцій.

3. Усі прогнози, які з'явилися після 1789 року, характерні тим, що містять у собі чинник руху, який трактується як «революційний», незалежно від того, з якого табору ці прогнози походять. Держава також потрапила в орбіту «революції», отож зрозуміло, що при опрацюванні в освіченому Берліні німецької версії «Словника Французької Академії» близько 1800 року неологізм *contrerevolutionnaire* було перекладено як «ворожий державі»¹². Отож, хто поважає державу, той повинен бути «революційний» — у такий-ось спосіб антициповано дефінітивні позиції гегелівської лівіці. Чи станова держава може сприяти революції, чи ні — це не становило проблеми. Альтернатива полягала в іншому: переміна станової держави шляхом мирного або кривавого перевороту, чи, як ствердили Струенсе (Struensee) або ж Кант: революція згори або низу.



З огляду на вже задіяний революційний напрям, поняття реформи отримало зв'язок із поняттям революції; тут ішлося про конвергенцію, про яку занадто часто говорилося у політичних полеміках, суть якої крилася у постійному примусі планувати суспільне майбутнє.

4. Поруч зі змінним баченням майбутнього, змінюється також напрям погляду на минуле. Відкрився-бо (і це треба окреслити як четвертий пункт цих роздумів) новий простір досвіду зі збігом пунктів перспективи, що вказували на різні фази минулої революції 1789 р. Залежно від інтересів і ситуації, можна було ідентифікувати себе з тим чи тим етапом останньої революції, щоб із них робити висновки на майбутнє. Однак відтоді революція стала для всіх перспективним поняттям філософії історії, що вказував на невідворотність напрямку руху. Сперечалися про «раніше» чи «пізніше», про сповільнення і прискорення, однак напрям руху відтоді вже був ніби усталений. Революція кульгає, ущипливо завважував Ривароль, права нога увесь час крокує по лівому боці, але ліва з правого боку — ніколи. Тим самим, відповідно до критеріїв філософії історії, визначено вагу, за допомогою якої відтоді можна було відсторонено зважувати всі політичні події. Проте, за поверненнями, які перенеслися із просторової сфери у сферу часовості, виявлявся справжній досвід. Подібно як прогнози, так і перспективи, які визначали згідно із критеріями філософії історії, імплікують незворотний напрям, що охоплює всі табори одночасно. Тому безнастанно здійснювана з ХІХ століття контамінація революції й еволюції не є виявом виключно мовного недбалства чи політичного конформізму; широка взаємне замінювання обидвох понять стосується до структурних зсувів у цілості суспільного конструкту, які викликали лише різноманітні, з політичної точки зору, відповіді. В антитезовому вживанні еволюція й революція стали поняттями партійними, їх вживання однаково імплікує цей повсякденний, суспільний процес емансипації широкого масштабу, динамізований індустріалізацією.

5. Отож, по-п'яте, ідеться про шлях або про крок від революції політичної до суспільної, що характеризує сучасне поняття революції. Очевидно, що всі полі-

тичні хвилювання містять у собі суспільний компонент. Новим, однак, було те, що метою політичної революції є суспільна емансипація всіх людей, зміна самої політичної структури. У 1794 році Віланд скрупульозно занотував нове окреслення, що ілюструвало цей процес (хоча воно тоді ще вживалося як чужий вислів): наміром якобінців є «зробити із Французької революції *revolution sociale*, тобто протилежність до нинішніх держав»¹³. Тодішня мовна невизначеність не змогла приховати фактичного стану. Від моменту, коли декларовані права людини відкрили простір для нових суспільних сподівань, кожна програма, постульована в ім'я свободи і/або рівності, вимагала подальшого здійснення.

Бабеф, який іще перебував під рустикальним нахненням, перший передбачив, що Французька революція завершиться лише тоді, коли буде поборено визиск і поневолення. Тим самим визначено мету, яка в умовах праці на підприємстві мала ставати щораз виразніше формульованим викликом. Від революції 1830 року множаться формули (згадаймо хоча б Лоренца фон Штайна, Радовіца чи Токвіля), які вказують, що напрям пролягає від революції політичної до суспільної. Молодий Маркс, творячи дуалістичну формулу: «Кожна революція розкладає старе суспільство; у цьому сенсі вона суспільна. Кожна революція розкладає стару владу — і тим самим вона політична»¹⁴, — сформулював загальну тезу, яка стала можливою лише після 1789 року. Невдовзі перед тим, 1832 р., чіткіше окреслив часові чинники обидвох трактувань революції: «Письменник який хоче спричинити соціальну революцію, може випереджати свою епоху на сто років, натомість трибун, який прагне викликати революцію політичну, не може занадто віддалятися від мас»¹⁵, тобто від безпосередньої живої дійсності.

Наскільки революції політична і суспільна поєднуються чи не поєднуються одна з одною, а також питання, чи вони взаємно приречені одна на одну, фактично залишається найбільш суттєвою проблемою новочасної історії. Майже завершена політична емансипація колишніх колоній не може уникнути продовження у формі суспільного процесу, який би доповнив політичну свободу.

6. Тим самим ми заторкуємо шостий пункт бачення, який впливає безпосередньо із переходу політичної революції до революції суспільної. Якщо ми дослівно потрактуємо декларації американської, французької чи російської революцій, тоді не залишиться сумнівів, що їх «досягнення» повинні служити для блага всього людства. Іншими словами, всі новочасні форми «революції» інтенційно повинні провадити — із просторової точки зору — до революції світової, а з часової точки зору — повинні бути перманентні, аж до здійснення їхньої мети. Нині до цього переліку можемо додати ще й китайську революцію. Незалежно від проблеми здійснення їх програм, їхня тривалість є поняттєвим спільним знаменником.

Уже Робесп'єр патетично стверджував: «Половина світової революції вже здійснилася, а друга половина повинна здійснитися зараз»¹⁶. І далі додав метафору, яка нав'язувала до уявлень, що людський розум подібний до земної кулі, заселеної людьми. Одна півкуля ще потопає у темряві, натомість друга вже ясніє світлом. Робесп'єр, наполегливо нав'язуючи до давніх природних уявлень, водночас сам себе викрив через це порівняння. Половина землі — хоч і поперемінно — охоплена мороком. Проте тотальне розуміння світової революції здобуло популярність, хоча від часів Наполеона багато політиків наполегливо старалося здійснити мету, якою була «завершена революція». Від часу виникнення різних інтернаціоналів поняття світової революції увійшло до програми безпосередніх політичних дій.

Оскільки ціла земна куля повинна бути охоплена революцією, то з цього, поза всіма сумнівами, випливає, що революція повинна тривати доти, доки не буде досягнуто цієї мети. Одразу після поразки Наполеона стало поширюватися припущення, що реставрація у жодному разі не є кінцем революції, як раніше, що революція просто вступає в іншу фазу. «Бонапарт є, — писав у 1815 році пруський урядовий радник Копе, — і не був би нічим іншим, як тільки персоніфікованою революцією в одній із її стадій. Можливо [після його падіння], завершилася одна стадія революції, але в жодному разі не сама революція»¹⁷. За цією сентенцією Копе виразно видно, що колективна одиниця но-

вочасного поняття «революція» імплікує її тривання: майбутня історія буде історією революції.

Невдовзі після Липневої революції 1830 року з'явився зворот «перманентна революція»¹⁸. Прудон викрив його при формулюванні мети суспільної революції. 1850 року подібно вчинив і Маркс¹⁹, який із поразки, що її зазнала революція 1848 року, діалектично прогнозував майбутню перемогу «справді революційної партії [...]». Те, що зазнало поразки, не було революцією. Це були традиціоналістські дореволюційні штуки»²⁰.

Хоча тодішній аналіз був викликаний розчаруванням Маркса, та проте перманентна революція, яка пережила справжню революцію 1848-1850 рр., стала категорією філософії історії. Вона служила формуванню свідомости пролетаріату, а Маркс навіть посилався на давнє значення революції як повторення, бо не міг зовсім уникнути далекосяжного впливу цієї формули. Поява згуртованої потужної контрреволюції встановлює фронт, для того щоб при наступній, необхідній для повторення, спробі можна було побороти класового ворога.

Однак, новим у Маркса було те, що повторення минулих революцій (1830 і 1848) він сприймав як карикатуру Великої Французької Революції, хоча насправді йому йшлося про те, аби доповнити усвідомлення процесу повторення, і тим самим позбутися минулого. Маркс спробував започаткувати великий освітній процес, який разом із освоєнням нової революційної мови розв'язав би майбутню революцію у її одноразовості. «Попередні революції вимагали історичних ремінісценцій, аби дурити себе щодо власної суті. Революція XIX століття повинна залишити мертвим ховати померлих, аби сягти власної суті»²¹. Суспільна революція повинна відкинути минуле, вона повинна свій зміст черпати з майбутнього. Соціалізм є *декларацією перманентної революції*²¹. Проголошення перманентної революції містить передумови як вольові, так і передумову свідомости майбутнього, а також мовчазне припущення, що цю революцію не вдасться знеутралізувати. Тим самим Маркс випередив Канта, який уже в 1798 році із поразки робив перші висновки про майбутню перемогу «революції або реформ: наука через частий досвід» колись напевно призведе до тривалих результатів»²².



Маркс, який процес раптових перемін оцінював як суспільну і промислову революцію, зараз знайшов найбільш відповідну форму для її майбутности й одноразовости, але ця революція стала персоніфікованим агентом історії, який випереджає емпірію тому, що комунізм іще не знайшов свого здійснення.

7. За цим парадоксом утопії, яка увесь час змушена себе репродукувати, криється черговий феномен, яким ми займатимемося у пункті сьомому. Позаяк досі ми характеризували революцію як метаісторичну категорію, яка служила для того, щоб суспільні і промислові переміни окреслювалися як такі, що увесь час прискорюють процес, і тоді цей засновок містить у собі свідомі претензії тих, котрі втаємничені у правила поступу революції у такому розумінні.

З'являється окремий віддієслівний іменник *революціонізування* і твірне дієслово *революціонізувати*. А від 1789 року щораз частіше з'являється окреслення *революціонер*, один із численних неологізмів у нашому семантичному полі. Тут ідеться про активістичне трактування обов'язку, яке раніше годі було собі уявити, що стосується безпосередньо до типу професійного революціонера, який сформувався упродовж XIX століття, а пізніше залишався під впливом Леніна. У необхідний спосіб із цим пов'язується також раніше неартикульоване уявлення, що люди можуть робити революцію.

Можливість зробити революцію творить внутрішній аспект цієї революції, майбутні права якої, передбачається, пізнаватимуть революціонери. Кондорсе пояснював, як задля свободи належить створити (*produire*) революцію і як нею керувати (*diriger*). А «революційне право — це право, завданням якого є підтримання, пришвидшення й опанування перебігу революції»²³. Трансперсональні структури революції і диспонуваність революцією, що виростає з їх пізнання, здається, взаємно одне одного провокують. Молодий Шлегель інтелегентно спостеріг, чому Наполеон здатний перейняти головну роль у

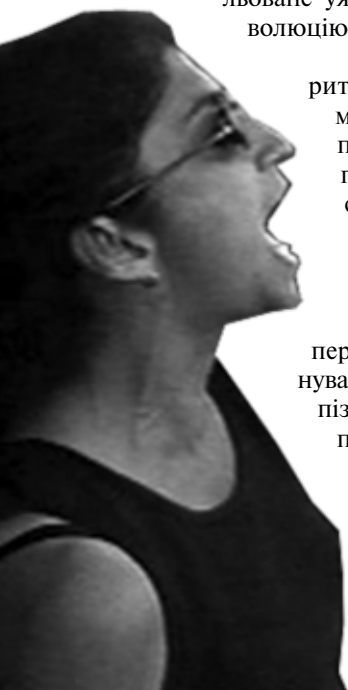
рамках революції: позаяк він, за словами Шлегеля²⁴, «здатен творити, витворювати й анігілювати революцію». Тим самим, незалежно від історичної слушности, прогностично визначено рису професійного революціонера новочасної доби. Такою мірою, якою він здатен сам себе знищити, він здатен «зробити» революцію, як це окреслив один із пізніших мислителів, а саме Вайтлінг²⁵.

Поєднання загальної історіографічної перспективи і конкретного революційного заангажування дозволяє зрозуміти, чому щораз частіше піддається відкритій дискусії і заповідає планований початок «революції» у конкретному сенсі повстання, без шкоди для її успішности: наприклад, у серпні 1792 року, наприклад, у Палермо 1848 року, наприклад, у жовтні 1917 року у Петербурзі. За тією комбінацією, що революція, яка перебігає самочинно, буде немовби зроблена, що вона мусить бути зроблена, стоїть критерій, який належить назвати як останнє: *правочинність* революції.

8. У 1848 році Сталь вжив вираз «абсолютна революція»²⁶, аби показати, що революційний рух сам зі себе виводить усі правні визначення для всіх дій. Історичне виведення прав, що живиться минулим, тим самим підлягає перенесенню в історіософічну сферу перманентного обґрунтування. Коли реставраційна правочинність ще залишається пов'язаною з походженням, то правочинність революційна стає чинником руху, мобілізованим історією з перспективи кожнаразових проєктів майбутнього. Ранке ще 1841 року вважав, «що нещастям революції є те, що вона не є правовою»²⁷. Проте Метерніх проникливо оцінив ситуацію вже у 1830 році, саркастично завваживши, що це самі легітимісти роблять революцію правочинною.

Поняття правочинности революції стало у необхідний спосіб історіософічним партійним поняттям, бо його претензія до повсякдення живиться контрагентом революції, «реакцією», «контрреволюцією». Оскільки спершу революцію провокували її противники, то раз узаконена революція у принципі репродукує власного ворога, аби зберегти якість перманентности.

Тим самим зрозуміло, як сильно поняття революції від 1789 року знову ввбрала у себе логіку громадянської війни. Основна боротьба, ведена легальними чи нелегальними засобами, для сучасного революціо-



нера є частиною планованого перебігу революції. Він може послуговуватися будь-якими засобами цього типу, бо революція для нього є правочинна. Історіософічне перестрахування еластичне, воно розтягується такою мірою, якою «революція» як метаісторична стала надає правочинність²⁸. Тим самим зсуву піддалася також історіософічна позиція «громадянської війни». Якщо потім ленінізм оголосив (і використовував) громадянську війну як єдино правочинну війну для ліквідації воєн взагалі, то не лише конкретна держава і його суспільний устрій стають простором дії і метою громадянської війни. Тут ідеться про знищення панування взагалі, однак, це передбачає глобальну і досягну лише у нескінченності можливість здійснення цієї історичної мети.

Якщо застосувати це до нашої ситуації у сфері глобальної політики, то виникає питання, який стосунк гіпостазована правочинність громадянської війни має до глобальної перманентної революції, що залишається у її тлі. Від завершення II Світової війни на нашій землі знай спалахують вогнища громадянських воєн, що ширяться у просторі поміж двома блоками. Обмежені, але безмежні у своїй потворності, громадянські війни простягаються від Греції, через В'єтнам, до Кореї, від Угорщини, через Алжир, до Конго, із Близького Сходу і Куби знову до В'єтнаму. Ми повинні поставити собі питання, чи оці численні, обмежені регіонально, але глобально поширені громадянські війни не використали і чи не заступили вже давно поняття правочинної і перманентної революції? Чи глобальна революція не стала збляклогою сліпою формулою, яку прагматично можуть використовувати для найрізноманітніших програм різноманітних груп держав?

Протилежним поняттям до минулих громадянських воєн була держава. А традиційне вчення про слушність держави визнавало війни сигналами, що мали запобігти громадянським війнам. Згідно з тією теорією, війна служила для суспільного полегшення і досить часто — якщо дивитися з євроцентричної перспективи — точилася на віддалених заморських просторах. Ця епоха відійшла у минуле, разом із європейським імперіялізмом. Відколи географічно нескінченна поверхня нашої земної кулі зібгалася до скінченності залежних один від одного просторів дії, всі війни перетворилися у війни

громадянські. Щораз менше певності залишається у тому, які обшири зможуть іще заповнити собою у такій ситуації суспільний, промисловий та емансипаційний процеси революції. «Глобальна революція» кожного разу через громадянські війни, які виглядають як її доповнення, підлягає примусові дій, яких немає у її історіософічній програмі. Від 1945 року ми живемо серед прихованих і явних громадянських воєн, жорстокість яких може ще більше посилитися внаслідок атомної війни — немовби громадянські війни, які точилися на цілій земній кулі, становили, на протидію до традиційної інтерпретації, останній засіб порятунку, який мав би нас урятувати перед тотальним знищенням. Оскільки та інfernальна інверсія стала мовчазним правом актуальної світової політики, то виникає наступна проблема. Як виглядає політична юридична основа громадянської війни, яка живиться як перманентною революцією, так і страхом перед глобальною катастрофою? Пояснення змінних залежностей цих двох позицій, проте, не є предметом цього шкiцу, який присвячений історії поняття.

Ми будемо остерігатися приймати або хибно викладати будь-які дотеперішні визначення як реальність нашої історії. Однак, історія понять, особливо коли перетинається зі сферою ідеології, нагадуватиме нам про те, що слова та їх уживання для політики важливіші за будь-яку іншу зброю.

[*Historische Kriterien des neuzeitlichen Revolutionsbegriffs*, 1968, у: Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1979, с. 17-37]

¹ Про історію слова і поняття див.: Н. Arendt, *Über die Revolution*, München 1963; K. Griewank, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Entwicklung*, Weimar 1955, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1969; R. Koselleck, *Kritik und Krise*, Freiburg-München 1959, 2. Taschenbuchaufl., Frankfurt a. M. 1975; F. Rosenstock, *Revolution als politischer Begriff*, у: *Festgabe der rechts- und staatswissenschaftlichen Fakultät in Breslau für Paul Heilborn*, Breslau 1931; F. W. Seidler, *Die Geschichte des Wortes Revolution, ein Beitrag zur Revolutionsforschung*, Diss., München 1955 (машинопис). У подальших роздумах не долучатиму численних прикладів на тему статті *Revolution* у лексиконі

20



Geschichtliche Grundbegriffe. Из численної літератури, яка за той час з'явилася, рекомендую тільки дослідження, що розвивають проблематику: R. Reichardt, *Reform und Revolution bei Condorcet. Ein Beitrag zur späten Aufklärung in Frankreich*, «Pariser Historische Studien», Bd. 10, Bonn 1973; Ch. Dipper, *Politischer Reformismus und begrifflicher Wandel, eine Untersuchung des historisch-politischen Wortschatzes der Mailänder Aufklärung (1764-1796)*, Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, Bd. XLVII, Tübingen 1976; K.-H. Bender, *Revolutionen. Die Entstehung des politischen Revolutionsbegriffes in Frankreich zwischen Mittelalter und Aufklärung*, München 1977. Працею, яка підсумовує стан досліджень і ставить проблему історії поняття, є: Th. Schieder (Hg.), *Revolution und Gesellschaft. Theorie und Praxis der Systemveränderung*, Herderbücherei 1973, з багатою бібліографією предмету.

² B. Naudeau, стаття *Revolution*, у: E. Duclerc, Pagnerre (ed.), *Dictionnaire Politique, Encyclopédie du Langage et de la Science Politique*, Paris 1868, 7 ed., № 846 (вид. 1, 1842).

³ H. Ryffel, *Metabole Politeion, der Wandel der Staatsverfassungen*, Bern 1949.

⁴ Про революцію у Леруа і про типову для початкового усвідомлення прогресу надію, що у майбутньому можна буде уникнути нової деградації, див.: K.-H. Bender, *Revolutionen*, с. 19-27.

⁵ T. Hobbes, *Behemoth or the Long Parliament*, ed. F. Tönnies, London 1889, с. 204.

⁶ Sperander [Gladow], *A la Mode-Sprach der Teutschen oder compendieuses Hand-Lexikon...*, Nürnberg 1728, с. 595 і д.

⁷ L. S. Mercier, *L'An deux mille quatre cent quarante, Rêve s'il en fut jamais*, London 1772, с. 328. Ця цитата містить одну з найгостріших алюзій: «Найщасливіша з усіх (революцій) сягла свого кульмінаційного пункту, а ми збираємо її жниво».

⁸ Ch. M. Wieland, *Das Geheimnis des Kosmopoliten-Ordens*, у: його ж, *Gesammelte Schriften*, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 15, Berlin 1909 n., с. 223.

⁹ R. Reichardt, *Reform*, зокрема застереження супроти впливу таких зразків (с. 326); пор. іншу думку про це: K.-H. Bender, *Revolutionen*, s. 107 n.

¹⁰ G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, книга 4, розділ 16, у: його ж, *Philosophische Schriften*, hg. von H. N. Holz, Bd. 3/2, Darmstadt 1961, с. 504.

¹¹ B. Naudeau, *Revolution*, с. 846.

¹² В оригіналі «Staatsfeind», ворог держави; *Dictionnaire de l'Académie Française, nouvelle édition enrichie de la traduction allemande des mots* par S. H. Catel, Berlin 1800, додаток до т. 1, с. 411.

¹³ Того самого 1794 року Antoine François Claude Ferrand опублікував у Лондоні *Considérations sur la Révolution Sociale* (с. 262).

¹⁴ K. Marx, *Randglossen...*, Paris 1844, у: K. Marx, F. Engels, *Werke* (MEW), Bd. I, с. 409.

¹⁵ H. Heine, *Französische Zustände* (Art. IX, 16. Juni 1832), у: його ж, *Sämtliche Schriften in 12. Bänden*, hg. von K. Briegleb, Bd. 5, München 1976, с. 215.

¹⁶ M. Robespierre, *Промова 18 Флореалю II* (17 травня 1794 р.), у: R. Garaudy (ed.), *Les Orateurs de la Revolution Française*, Paris 1940, с. 77.

¹⁷ K. W. Koppe, *Die Stimme eines preußischen Staatsbürgers in den wichtigsten Angelegenheiten dieser Zeit*, Köln 1815, с. 45.

¹⁸ K. Marx, *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850*, Berlin 1951, с. 29 (Передмова).

¹⁹ Див.: Th. Schieder, *Das Problem der Revolution im 19. Jahrhundert*, у: *Staat und Gesellschaft im Wandel unserer Zeit*, München 1958, с. 37, 54; H. A. Winkler, *Zum Verhältnis von bürgerlicher und proletarischer Revolution bei Marx und Engels*, у: H. U. Wehler (Hg.), *Sozialgeschichte heute. Festschrift für Hans Rosenberg*, Göttingen 1974 («Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft» Bd. 11), с. 326-353.

²⁰ K. Marx, *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850*, Berlin 1951, с. 29 (Передмова).

²¹ Там само, с. 130.

²² I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, Abschnitt II, 7, у: його ж, *Werke*, hg. von W. Weischedel, Bd. 6, Darmstadt 1964, с. 361 і д.

²³ J. Condorcet, *Sur la sens du mot «révolutionnaire»*, «Journal d'Instrucion sociale», 1 Juni 1793 (Oeuvres, ed. A. Condorcet, O'Connor i D. F. Arago, Paris 1847-1849), т. 12, с. 615-623. Див. також: R. Reichardt, *Reform*, с. 358.

²⁴ F. Schlegel, *Athenäums-Fragmente*, у: його ж, *Kritische Schriften*, hg. von W. Rasch, München 1964 (2. Aufl.), с. 82.

²⁵ W. Weitling, *Garantien der Harmonie und Freiheit* (1842), hg. von B. Kaut-sch, Berlin 1955, с. 79.

²⁶ F. J. Stahl, *Die Revolution und die constitutionelle Monarchie*, Berlin 1848 (2. Aufl. 1849), с. 79.

²⁷ L. von Ranke, *Tagebuchblätter; Unterhaltung mit Thiers* 19.8.1841, у: його ж, *Weltgeschichte*, hg. von A. Dove, Bd. 4, Leipzig 1920, Anhang, с. 729.

²⁸ Див.: H. Tetsch, *Die permanente Revolution. Ein Beitrag zur Soziologie der Revolution und zur Ideologienkritik* («Beiträge zur sozialwissenschaftlichen Forschung», 11), Opladen 1973.

Переклала Н. Р.



25



а р т є м і й
м а г у н

п о д і я
р е в о л ю ц і ї



Here's the fine revolution, if we had the trick to see't.
Гамлет (розглядаючи людський череп)
Справжня тобі революція — шкода тільки,
що не можемо спостерігати за всіма фазами її розвитку.
(Пер. Ю. Андрухович)

I. Історичне визначення

Основна теза цієї роботи така: події руйнації «соціалістичного» ладу та советської держави, що почалися у 1985 році і тривають до тепер, слід називати *революцією*. За своїм історичним, політичним та філософським значенням ця подія належить до числа європейських революцій, які почалися щонайпізніше у 1789 році у Франції і сягають періоду Реформації західного християнства, відлік якої ведеться з XV-XVI сторіч.

Стан та перебіг подій у постсоветській Росії впродовж останніх 15-ти років відтворює у своїх основних рисах внутрішній розвиток революцій минулого¹. Проте, я ставлю перед собою завдання не підшукати місце нинішній події у тій чи іншій класифікації, а вказати на її належність до єдиної, однак відкритої та незавершеної події: європейської *революції*, яку вже Прудон і Маркс визначили як перманентну. Історія революцій не обмежується простим відтворенням однакових феноменів чи (згідно з вульгарно-марксистською моделлю) послідовністю закономірних стадій. Вона складається із серії визвольних рухів, котрі не досягають своєї (нескінченної) мети, грузнуть напівдорозі, які наступна хвиля історії підхоплює та радикалізує, щоб ті знову спіткнулися і відкотилися назад з усією своєю потугою (революція у такому розрізі нагадує *прибій*).

Ключовими моментами у визначенні революції є:

1. Усунення сакралізованої влади і наступна секуляризація.

А. «Секуляризація», власне кажучи, означає експропріацію церковних земель. У Росії такий процес набрав форми «приватизації» як загального напрямку політики, емансипації приватної сфери від теократичного уряду.

Б. Як для Французької, так і для нашої революції основним напрямком була війна з *привілеями*, ха-

рактерними для феодального права. Ж. Батай, у своїй полеміці з вульгарно-марксистською традицією, зауважує, що всі революції Нового часу відбулися проти *феодальних* пережитків і жодне повстання не було спрямоване власне проти буржуазії². Ця влучна заувага ілюструє поняття перманентної революції, відповідно з яким боротьба з феодалізмом та з замаскованим економічним пануванням буржуазії становить ту таки неперервну боротьбу.

2. Точка зору політичного та історичного суб'єкта, який прагне опанувати рух історії. Заснування та легітимація нового, іманентного суспільству ладу.

А. Революція — це не магічна основа нового соціально-політичного ладу, а спроба оволодіти тим ладом, котрий вже почав формуватися. Французька революція не передувала модернізації Франції, а відбувалася після неї, як спроба заднім числом оволодіти поступовим процесом і здетонувати запал суспільного спротиву³.

Б. Революційні режими неухильно тяжіють до демократії як автономії, оскільки, згідно з логікою революції, відмовляються від будь-яких *зовнішніх* принципів легітимації: залишається лише спільнота як така, що нарешті залишена на саму себе.

В. Юридична основа нової держави, яка здається звичайною формальністю, насправді відіграє важливу роль у революційній кризі, оскільки вводить фікцію цілковитого розриву суспільства зі своїм минулим і спонукає соціум до боротьби зі самим собою як із «пережитком» «старого ладу»⁴.

3. Перехід кризи всередину суспільства, вибух, слабшання та розпад соціальних зв'язків.

А. Прогнилий лад зазвичай падає легко, і суспільство на короткий час консолідується у боротьбі проти суверена. Так було у Франції в 1789-му. Ключова фаза революції починається пізніше, коли конфлікт і криза усвідомлюються як внутрішні і їх не можна більше приписувати владі, відчуженій і зовнішній до суспільства⁵.

Б. Для революційних суспільств характерні ті чи інші антропологічні форми самозаперечення: меланхолія, застій, дискурс страждання і поневіряння. Виступи

22



якобінців 1792-1794 років пронизані страхом застою і гальмування, образами боротьби народу і революціонерів з самими собою. Мішле пише про «болото суспільної байдужості», яке вже в 1792 році, тобто ще до приходу якобінців до влади, панувало в Парижі⁶. Якобінський терор був уже відповіддю на цю деполітизацію, спробою сколихнути суспільство виглядом відрубаних голів (які також, як зауважував пізніше Гегель, стали банальними і могли тільки навіювати нудьгу).

4. «Перевертання» символічних структур сторчма, зміна «плюса на мінус» і «мінуса на плюс».

Ця інверсія, як правило, минула і змінюється почуттям взаємної зворотності цінностей, релятивізмом, цинізмом і формуванням ідеологій (тобто просто формальних символічних структур, байдужих до власного змісту: так, одні «вибирають» собі ліберальні цінності, інші — соціал-демократичні і т. ін.).

А. При цьому досвід антикомуністичної революції дуже яскравий. На початку 1990-х країна пережила тотальну інверсію советської ідеології, основною віссю якої була перевернута опозиція «наше» і «західне». Що негативніше оцінювався той чи інший феномен комуністичної ідеології, то більшою була його символічна і ринкова вартість у новій Росії. Зараз ці цінності переживають нову, зворотню інверсію.

Революція має і практично-політичний, і епістемологічний характер. Вона перевертає наші уявлення про минуле і майбутнє, визначає епоху, яка завершилася («старий лад», «комунізм»), залишаючи в ній левову частку людських сподівань. У той же час революція сама по собі рідко висуває дійсно нові ідеї і програми. Навпаки, вона ніби блокує суб'єктові доступ до власного майбутнього, і він більше не знає, чого чекати від самого себе. Але, парадоксально, саме як перешкода чи навіть глухий кут, як обвал, який закриває видноколо, революція опосередковано робить можливим творення цілком нового, невідомого — точніше, дозволяє визначати речі, які знову з'являються як цілком нові.

Б. Важливим рушієм і результатом будь-якої революції є, по-перше, мілленаристські ідеї про кінець історії і про нове тисячолітнє царство і, по-друге, ідеї реставрації далекого минулого (Римської імперії, царсь-

кої Росії). Ставлення до майбутнього, яке відкривається, залишається при цьому максимально невизначеним («найпрограмишою» була, напевно, Октябрьська революція, але і вона, як виявилось, не несла з собою жодних конкретних уявлень про те, як будувати майбутнє, і їх доводилося зазвичай виробляти в процесі розвитку подій).

5. Революція — це політична подія, що ставить питання про істину.

Заперечення трансцендентно-сакральних традицій суспільства і спроба обґрунтувати автономію, самовладність суспільства над собою призводить до пошуку останнього, самоочевидного фундаменту влади і непорушних неподільних елементів, атомів суспільної структури. Порив нескінченної руйнації і розчинення шукає в просторі і в часі крайніх меж. Водночас революція позбавляє інтелектуалів автономного соціального статусу «при владі», автоматичного права на авторитетне висловлювання і змушує їх пов'язувати питання про істину з питанням про владу. Саме тому починаючи з XIX сторіччя поняття революції стало для сучасності точкою зіткнення політичного і філософського дискурсів. Філософський дискурс далі дасть змогу нам звести воедино історичні визначення революції і вибудувати її просте поняття.

II. Заперечення

І все-таки, скажуть нам, навіщо називати нову річ старим іменем? Адже поняття революції, хоча і стоїть повстання проти релігії, має, по-перше, християнське, по-друге, метафізичне коріння. Саме християнство вперше вводить дискурс унікальної події і разом з ним — режим однонапрямової історії. Ця подія часто усвідомлюється як переворот⁷, услід за грецькою філософією з її поняттями «катастрофи» і «метаболи». При цьому безліч християнських мотивів наближаються до римської політичної думки як до дискурсу політичної основи.

У той же час революція Нового часу очевидно осмислюється у зв'язку з фігурою автономного суб'єкта політики, історії і знання: Кант у «Суперечці факультетів» бачить у Французькій революції знак прагнення

людства до свободи, а Гегель у «Феноменології духу» — точку народження автономного етичного суб'єкта в душі другої кантівської «Критики».

Тоді навіщо ж сьогодні народжувати ще одне теологічно-метафізичне поняття? Чи не охоплюється воно тією мовою ідеології, з якою нам необхідно боротися? Чи не зводиться воно до порожнього міту? Чи не є його оживлення ще однією імітацією, прозахідним фасадом, який виправдовує існування внутрішнього варварства?

Окрім того, «революція» була ідеологемою радянського режиму. Режим Брежнєва й Андропова, в якому навіть найпалкіший революціонер не знайшов би нічого революційного, культивував міт про свою революційну основу і успішно черпав в ньому свою легітимізацію. Тому кволи початкові спроби ельцинської адміністрації створити міт про серпневе повстання 1991 року не знайшли у суспільстві широкої підтримки.

Одночасно з практичним питанням про бажання вживати поняття «революція» й у зв'язку з ним постає питання про описові можливості і адекватність цього застосування.

Критики з лівого боку — ті, для кого революція є цінністю — не погодяться визнати революцією той розвиток подій, спричинений горбачовською «перестройкою», що привів до розчарування⁸. Вони підкреслюють, що в країні при владі залишилися ті самі люди, або «другий ешелон» советської еліти, що зміни були спрямовані «проти прогресу», що поневолене становище трудящих тільки погіршилося і так далі. Тому, з їх точки зору, події 1980-1990 років є «реставрацією» капіталістичного режиму для суспільства, яке народилося в соціалістичній революції 1917 року.

Критики з правого боку, з ліберального крила (наприклад, Є. Гайдар⁹), навпаки, оцінюють революцію негативно (як вибух насильства і т. д.) і радіють з того, що вдалося її уникнути. Особлива група правих критиків, а саме соціологи позитивістської орієнтації, захищають свою теоретичну позицію стороннього спостерігача і доводять, що революція не відбулася з об'єктивних причин (не було мобілізації мас, нових ідей, сильного керівництва і т. ін.), а тому не треба нічого придумувати, можна і далі використовувати старі (нехай західні) рецепти в теорії і в практиці¹⁰.

Помірковані ліберали (Ю. Габермас¹¹, Р. Дарендорф¹², Б. Акерман¹³) згодні визнати те, що відбулося, революцією, але особливою, «навздогінною», «ліберальною» або «раціональною», тобто обмеженою, ненасильницькою і нерадикальною (слід зауважити, що їх роботи написані на початку 1990-х років). Для лібералів відбулася ніби мінімальна революція, революція без революції. І це спостереження, як ми побачимо, в чомусь правильне — просто «мінімальність» революції зовсім не пов'язана з її помірністю чи нерадикальністю. «Мінімальна» революція — це звичайна революція, зведена до найголовнішого.

Що можна відповісти на ці заперечення?

Критики застосовують поняття «революція», ґрунтуючись на його метафізичній інтерпретації, а саме: революція у них постає як завершене, цілеспрямоване дійство, яке закреслює одну епоху і встановлює нову. Така революція належить дискурсу ідеологічної сублімації, котрий використовує потенціал легітимізації події і вигання його та мітичне минуле. Як описовий науковий конструкт, це тлумачення не витримує жодної критики. Жодна історична революція не була масовим, радикальним і рішучим переходом у світле майбутнє. Кожна з них заходила у внутрішній глухий кут, приводила до зтяжної кризи і потім до часткової реставрації. Школа «ревізіоністських» істориків Французької революції (Франсуа Фюре, Дені Ріше, Мона Озуф та ін.) провела велику роботу з розвінчування уявлень про неї як про єдину, мобілізовану і результативну подію¹⁴.

У той же час сублімоване поняття про революцію не витримує і філософської, понятійної критики. «Революція» — це теолого-метафізичне поняття, вирване у метафізики і протиставлене їй. Усі найбільші філософи революції (а такими були Кант, Гельдерлін, Гегель, Маркс, Беньямін, Батай) проводять роботу з *десублімації* поняття революції. Революція — не фіксований момент магічної основи, а незавершене, таке, що повторюється, дійство заперечення: воно переслідує дійсне, як надокучлива мелодія. Політичний суб'єкт прагне здобути основу, а натомість опиняється в ситуації внутрішнього розколу, у вічній невідповідності та внутрішній боротьбі з самим собою.



Тут, звичайно, потрібні пояснення. Яким чином філософії Нового часу вдається побудувати поняття революції і при цьому зруйнувати і змістити його теолого-політичну підоснову? Відповідь: за допомогою *критики*, тобто строгого і недовірливого аналізу, який перевіряється лише логікою і власним досвідом.

III. Революція: історія поняття та внутрішня форма слова¹⁵

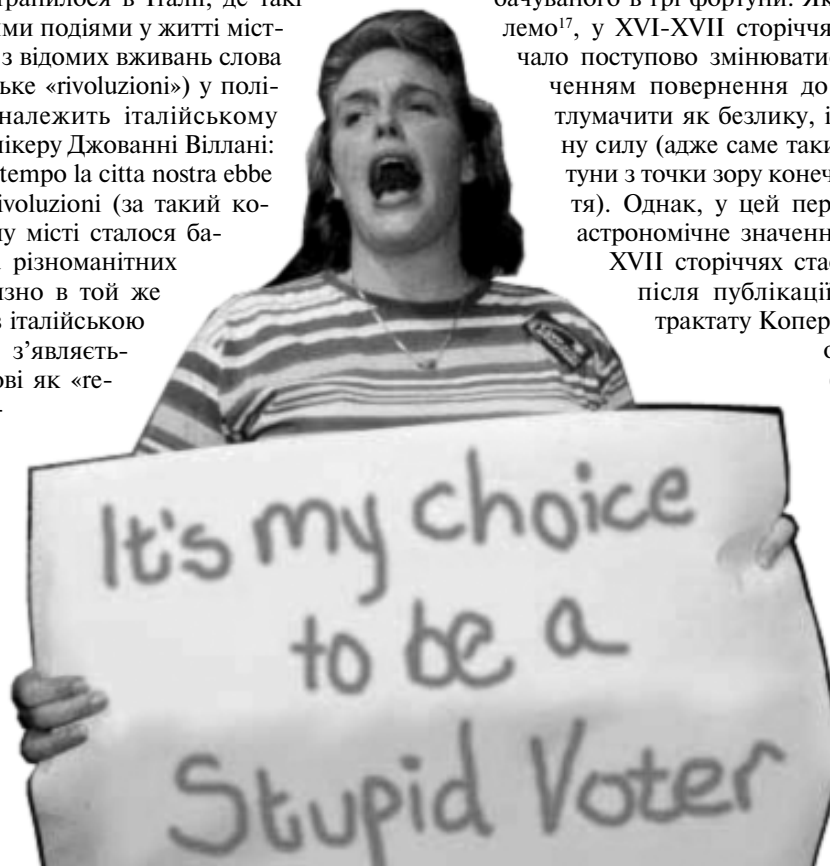
1. Латинське слово «revolution» вперше з'являється у християнській літературі в часи пізньої античності та застосовується для таких явищ, як відвалений камінь біля захоронення Христа чи до блукань душі. У Середні віки воно вже означає астрономічний феномен руху світил довкола Землі. У XII сторіччі це слово в його астрономічному значенні з'являється і в європейських мовах, що мають розмовну форму; однак невдовзі, у XIV сторіччі, воно вже вживається в політичному сенсі для позначення громадянського безладу та зміни влади (це трапилося в Італії, де такі зміни були звичайними подіями у житті міст-держав). Так, перше з відомих вживань слова «революція» (італійське «rivoluzioni») у політичному значенні належить італійському письменнику та хронікеру Джованні Віллані: «...che in così piccolo tempo la città nostra ebbe tante novita e varie rivoluzioni (за такий короткий час в нашому місті сталося багато нових подій та різноманітних потрясінь)». Приблизно в той же час і саме в зв'язку з італійською політикою це слово з'являється у французькій мові як «revolution» або «revolution». Важко сказати, чи був такий політичний термін свого роду метафоричним запозиченням астрономічного поняття (як стверджували, приміром,

Ганна Арендт, Райнгарт Козелек та його співавтори), чи розвивався незалежно (як доводить Ілан Рахум). Останнє припущення теж виглядає цілком ймовірним, оскільки політичне трактування добре відповідало середньовічному баченню світової історії у виді циклічної, руйнівної та перемінливої долі (fortuna)¹⁶. У кожному разі очевидно, що, використовуючи це слово в політиці, мали на увазі і його астрономічне значення. Чи був сам термін «революція» похідним від уявлення про рух планет чи пов'язувався з ним у пізнішому вжитку, у кожному разі він застосовувався просто для позначення зміни у часі і відсилав, скоріш за все, до певного хронологічного проміжку, а не до раптової події.

Упродовж XV-XVI сторіч слово «революція» використовували часом для позначення зміни, переважно з конотаціями катастрофи та безладу. Власне такою є меланхолійна фраза Гамлета, взята для епіграфа, де «революція» відсилає, і нічого в тім дивного, до смерті — смерті, яка є складовою і важливою часткою непередбачуваного в грі фортуни. Як стверджує Ж.-М. Гюлемо¹⁷, у XVI-XVII сторіччях значення слова почало поступово змінюватися, і водночас зі значенням повернення до джерел його почали тлумачити як безлику, ірраціональну, руйнівну силу (адже саме таким постає колесо фортуни з точки зору кінечності людського життя). Однак, у цей період все ще переважає астрономічне значення слова, яке у XVI та XVII сторіччях стає вельми популярним після публікації та розповсюдження трактату Коперніка «De revolutionibus

orbium caelestium» («Про обертання небесних сфер») (1543).

У контексті англійської громадянської війни 1640-1650-х років слово «революція» знову використовується у політичному значенні, однак таке вживання зали-



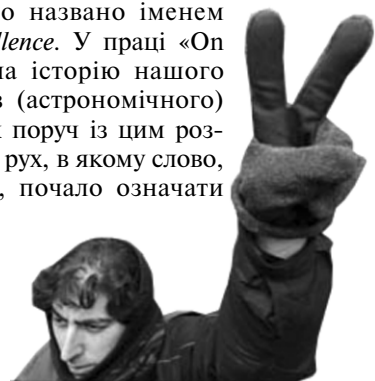
шається порівняно рідкісним і нехарактерним. За межами Англії політичне вживання цього слова (як вказують Р. Козелек та І. Рахум) було чимось на зразок табу, оскільки натякало на природний та неминучий характер зміни і трактувало її вже як здійснений факт. В офіційному дискурсі переважали поняття з виразно негативними конотаціями: «бунт», «заколот» і т. ін.

Слово «революція» посідає важливе місце в політичному словнику після революції в Англії (1688 рік). Його активно вживали прибічники революції, наприклад, Дж. Лок, який наголошував в ньому аспект відновлення, *рестаурації* узурпованих прав та свобод. Деякі кола у Франції (здебільшого протестанти), які симпатизували новому англійському режимові, також використовували слово «революція», щоб наголосити на «відновлювальній» властивості здійсненої зміни. Поступово офіційні супротивники англійського уряду змушені були прийняти такий слововжиток і ганити «революцію»¹⁸.

З прийняттям слова «революція» для позначення подій 1688 року його значення почало радикально трансформуватися: воно все більше вказувало на одиничну, унікальну подію *даної* революції, а не меланхолійну картину руйнівної зміни взагалі¹⁹. Ця революція була завершеним, прийнятим фактом, і так вдалося успішно ліквідувати заборону на символічне визнання вдалого бунту. Впродовж XVIII сторіччя «революція» стає «модним» словом — і вже американська революція чітко себе усвідомлювала як таку. Французьку революцію передбачили і провістили «філософи»: Вольтер, Маблі, Руссо, Дідро — всі вони говорили про свою надію та/або страх щодо майбутньої революції. Мало того, в їх дискурсі саме слово зазнало нової трансформації, яка остаточно закріпила події 1790-х років: «революція» безсумнівно почала означати радше відкритість до невідомого *майбутнього*, аніж повторення і повернення до минулого. «Якими будуть наслідки цієї революції? Ми не знаємо», — писав Дідро в 1774 році²⁰. Зміни у значенні слова з повернення минулого на відкритість до майбутнього стали, згідно з Козелеком та його помічниками в укладенні «Словника основних історичних понять», основним та визначальним зсувом — однак мені видається, що вони перебільшують елемент новизни цього звернення до нового. Вже поняття цик-

лічного кругообігу долі, *fortuna*, завжди несло за собою елемент непередбачуваності та неясності²¹. Достатньо знову звернутися до епіграфу Шекспіра, щоб побачити, що революція завжди відсилала до приходу чогось прихованого від людського зору. Власне поворот XVIII сторіччя полягав, по-перше, у проєктуванні темпоральної непередбачуваності на *лінійне* тлумачення історії, а, по-друге, у позначенні секулярної, профанної зміни таким поняттям про одиничну та неповоротну подію, яке раніше вибудовувалось за моделлю священної історії. Ключове та визначальне закріплення поняття «революція» з'явилося після 1789 року, під час і згідно з результатами Французької революції — і відтоді його політичне значення остаточно перемогло астрономічне. Революція знову стала *цією* Революцією, і то навіть більшою мірою, ніж після 1688 року. Вона все більше перетворювалася в ідеологічну цінність, навколо якої дискутували в революційних колах та яку розвінчувала контрреволюція. Французькі революціонери швидко застали, що не хочуть наслідувати приклад Англії чи Америки, а самі устанавлюють новий світ без будь-яких зразків. Все ще мріючи про відродження далекого Стародавнього Риму, вони водночас сподівалися на те, що їх дії повинні стати незворотнім починанням. З одного боку, революція, згідно з попереднім її розумінням, тлумачилась як непереборна сила часу (а тепер — «історії») або «революційний потік» (Робесп'єр), але з другого — вона тепер возвеличується як моральний імператив (кожен громадянин повинен здійснювати «свою власну революцію»²²), і як результат вияву людської волі²³. Все це доводить, що слово «революція» вже означає одиничну історичну подію зі значними онтологічними та епістемологічними наслідками. Це був, як правильно зазначив Жюль Мішле, секулярний аналог Воскресіння Христового, відтворення священної Події, — однак революція при цьому спрямовувалась *проти* християнства, *проти* церкви, і нову Подію було названо іменем світської профанної події *par excellence*. У праці «On Revolution» Ганна Арендт описала історію нашого поняття як падіння «революції» з (астрономічного) неба на (політичну) землю²⁴. Однак поруч із цим розвитком існував і другий, додатковий рух, в якому слово, що позначало політичний безлад, почало означати

01



унікальну подію, що відкриває історію. Отож, якщо аналіз Арендт наголошує на «піднесених» джерелах поняття, то моя реконструкція має на меті це поняття десублімувати, повернути його на землю з небес священної історії.

2. Відірвемось тепер від історії поняття «революції» та його сучасної форми і роздивимось з феноменологічної точки зору, як різні аспекти поняття відображаються в самому слові «революція». Поняття невіддільне від слова — і моє прочитання має на меті скоординувати аналітичний розбір терміна з дослідженням складу самого слова в його успадкованій фактичності. Значення не можна вивести з етимології, однак у повсякденному мовленнєвому вжитку воно неминуче переплетене з внутрішньою формою слова. У слові «революція» маємо два основні елементи, які несуть значення: префікс «ре-» та корінь «вол» (пов'язаний з латинським дієсловом «volvo» - «кручу», «повертаю»).

А. Префікс. Латинський префікс «ре-» передусім вказує на *протирух* (в сенсі опозиції). Відповідно, він також має на увазі *повернення* (*return*) — і лише внаслідок цього набуває значення *повторення* (*repetition*). Так слово «революція», яке може означати круговий і повторюваний рух, дозволяє виявити в ньому значення насильницького *опору* (*resistance*). В моїй логічній реконструкції поняття я буду спиратися на цю сукупність значень, які належать до внутрішньої структури самого слова.

Опір дієвій та наступальній силі, очевидно, може мислити себе як повернення назад. Так насправді і було під час всіх історичних революцій: лише, в той час, як всі первісні революції Нового часу просто проголошували повернення до попередніх середньовічних свобод, Французька революція зверталася до невизначеного та далекого минулого іншого народу. Хай там що, але символічне повернення було засобом ретроспективного присвоєння власного минулого, чи навіть його заперечення заради іншого починання, шляхом «пере-робити» та «пере-творити» історію. Обмеження свободи, отже, розуміли як пов'язане з часом, як залежність від минулого (яке людина взагалі не може повністю досягнути). Відповідно, інституціональні структури, яких

позбувалися, оголошувались справою минулого, наприклад, «Ancien Régime».

Суттю революції стає не просто повернення до того, що проминуло, але *повертання*, інверсія минулого та майбутнього. Починання, які раніше сприймалися як життєздатні та прогресивні, спрямовані в майбутнє, тепер належать до завершеної минулої епохи, а те, що здавалось далеким древнім минулим, стає перспективою для майбутнього. Згодом у філософському сприйнятті поняття революції, це перевертання часу часто пов'язували з коперниківською «революцією» картини світового ладу.

Так само, як префікс «ре-» вказує на повернення до минулого, на акт згадування, він також має на увазі й *рефлексію*: звернення суб'єкта до самого себе, відкриття та використання внутрішнього світу (напротивагу до «прогресивного» руху, який орієнтований назовні). Справді, воскресіння в революції далекого історичного минулого повинно було залишатися фантазією, натомість рефлексія внутрішнього життя суб'єкта є реальним, дійсним симптомом цього уявного «воскресіння» чи «відновлення». Цей зв'язок між революцією та внутрішнім (суб'єктивністю) розвинули у філософії німецького ідеалізму. Кант, який проголосив в епістемології повторення коперниківського перевороту, показав внутрішню, суб'єктивну природу форм людського пізнання. У своїх працях, присвячених Французькій революції, Кант стверджує, що її основний результат полягає в рефлексивному усвідомленні історичного суб'єкта свого прагнення блага. Гегель безпосередньо вказує на зв'язок спогадів та інтеріоризації у двоякому значенні німецького слова *Er-innerung*, яке стало одним із його центральних понять.

За своїми ре-активними та ре-ставративними аспектами поняття революції суміжне з такими історичними подіями та концептами, як «Реформація» та «Ренесанс». Хоч історично ці терміни не мали нічого спільного зі словом «революція», інтерпретатори Французької революції дуже швидко почали зауважувати її близькість до Реформації (Гегель, Гайне, Маркс) і Відродження (Мішле). Упродовж всієї історії християнства будь-який важливий історичний рух починався як «відродження» античності або ж повернення до ран-

нього християнства — і Французька революція не була винятком. Це було значною мірою пов'язане з раннім християнським вченням: згідно з ним, месія вже давно з'явився, подія відбулася, а отже, і зв'язок з історичною істиною постає перед нами передусім як *ретроспективний*. Це не перешкоджало новим подіям, священним та світським, відображати та відтворювати основну Подію — прихід Христа. Проте відтворення часто відбувалося *всупереч* вже існуючому спадку християнства, як повернення до його забутого коріння. Звернення до античності теж залежало від християнської моделі часу, як встановлювала лінійну прогалину між (язичницькою) давниною та новим (тобто християнським) часом. Ідея *повертання* історії в обох випадках мала за основу припущення про *незворотню* лінійність, яка передувала будь-яким можливим повертанням.

У ранньому періоді історії цього поняття «революція» ще далека від позначення людської дії чи повернення до початків і відсилає скоріш до могутності долі (*fortuna*), яка погрожувала змінитися та зруйнувати початі людські помисли. Допоки образ часу залишається циклічним і позбавленим доцільності, таке повернення до початку в людських справах та долях означає *руйнацію* та *смерть* — щось, з людської точки зору, незворотнє. Відтак, помилковим є просто протиставляти циклічну «революцію» Середньовіччя та лінійну «революцію» Нового часу. У кожному випадку саме слово несе відчутний відтінок невідворотної катастрофи, руйнівної та *негативної* сили. Поняття революції, котре сформувалося в XVIII-XIX сторіччях, зберігає обидва значення нездоланної катастрофи і *водночас* — людського зусилля, що перемагає злу фортуна і знову встановлює стабільність.

Б. Корінь. Власне кажучи, корінь «*volv-o*» повторює і відтворює те, що вже виразив префікс: циклічний рух — це рух, який постійно повертає назад. Цією надмірністю саме слово «революція» ілюструє свій зміст: повторення назви повторення (*re-petitio*) вказує на нескінченний надлишок: революція знову і знову відтворює своє розвертання до початку. Надлишковість теж відсилає до можливої *суперечності* між двома зворотніми рухами: (циклічне) повторення революції відбувається *всупереч* революції, перевертаючи саме перевертання.

Тут очевидно, що сама структура слова виражає внутрішній парадокс історичних революцій та їх поняття.

Семантика циклічного руху типова для індоєвропейських слів, які стосуються часу чи подій, котрі відбуваються в часі, — і «революція» тут цілком не є винятком. Наприклад, в російській мові слово «*время*» (час) походить від кореня «*верт-*», «*вертється*» (крутитися). Інший вираз — «*попасть в оборот*» (потрапити в халепу) означає щось дуже схоже на революційну подію. Можна також згадати й французьке «*bouleversement*» — потрясіння, тобто глибокий досвід, який зачіпає і перетворює. З одного боку, вибір кола як метафори часу завдячує тому факту, що люди завжди вибирають для уявлення та виміру часу саме циклічні процеси (щось на зразок зміни дня та ночі чи пір року). З іншого, циклічність означає не лише включення тієї чи іншої події у великий кругообіг природи, але також швидкозмінні злети та падіння, притаманні внутрішній динаміці самої події.

І тут циклічність відсилає не до звичного циклу, а навпаки — до *непередбачуваної* природи руху, який постійно міняє напрям. Рух по колу, на відміну від лінійного, означає й постійне прикладення *сили* — він не може бути інерційним. Так, наприклад, Ньютон розглядав рух по колу (на відміну від лінійного, що залежить від позиції спостерігача) як знак справжнього, абсолютного руху в абсолютному часі та просторі. Рух по колу є знаком того, що дещо «насправді» з вами відбувається, незалежно від вашої волі та перспективи. І не випадково, як вже згадувалось, зовнішньо невинне слово «революція» заборонялось як визнання політичної зміни подією, що відбулася, а згодом стало означати автентичну історичну подію чи (за Кантою) ознаку такої події.

Отож бачимо, що історичні зміни в семантиці слова «революція» відповідають двоякості та невизначеності, притаманним його внутрішній структурі. Такі історичні зміни самі не є ні одномоментними, ні однозначними, а пояснюються радше зсувом у домінуючому значенні слова, аніж появою відсутніх до тих пір смислів. Неясність слова відображає труднощі осмислення самого поняття: поняття революції парадоксальне. Воно вказує на межі людського розуму і таким чином



схилиє до серйозних філософських міркувань. «Революція» одночасно зворотня і незворотня, є дією історичної сили та людським звершенням, поверненням до минулого та відкриттям майбутнього. В її циклічності русі розкривається прихована дотепер істина суб'єкта; орієнтація революції на невідоме майбутнє розкриває його внутрішню темряву. Разом з тим революція вимагає від суб'єкта розуміння — що ж тут насправді відбувається? У подальшому викладі я постараюсь пояснити цю складну та суперечливу структуру поняття революції.

IV. Поняття революції у філософії

Філософія звернулася до революції тоді, коли та стала історичною, тобто відкинула фіксовані метафізичні визначення людини та осмислила її сутність як становлення та творчість. Обґрунтування знань досвідом вимагало звернення до історії як до досвіду зміни, освіти (*Bildung*), до досвіду *нового*. Водночас стало зрозуміло, що недостатньо визначити людину як таку, що творить себе саму в історії. Творення, історичне становлення саме по собі не антропоморфне. Перед тим як людина почне творити і розвиватися, справа вже повинна «зрушити з місця». Час як форма історії сам повинен звідкись узятися, бути якимось заданим. Крім того, він повинен якимось відкриватися людині, щоб вона знала про власну свободу.

Отож, поняття історії може будуватись лише з якоїсь чистої події, яка нізвідки не береться і єдиним змістом якої є сама подія: чистий дарунок часу, чистий *зсув*.

Питання про презентацію часу як чистої форми виник вже в кантівській філософії. Кант наклав на таку презентацію заборону, однак в той же час «майже» порушив її у вченні про «трансцендентальний схематизм» (перше видання «Критики чистого розуму»), в «аналітиці піднесеного» («Критика здатності судження») і в філософії події, розглянутої в «Суперечці факультетів». Шляхом, вказаним у цих текстах, пішла післякантівська традиція спекулятивної філософії. Найчіткіше формулювання чистого споглядання часу можна знайти у «Примітках до «Софокла»» Фрідріха Гельдерліна. У переломний момент трагедії «не залишається нічого,

крім умов часу та простору»²⁵. Згідно з Гельдерліном, дві частини трагедії розділяє і сполучає порожня метафора або «порожній транспорт» — перенос, який *нічого* не переносить. Поняття простої, чистої події (*bloles Geschehen*) виникає потім в «Науці логіки» Гегеля²⁶.

Сам термін «подія» (*Ergebnis*) потрапив у центр уваги філософії порівняно недавно: на нього звернув увагу Мартін Гайдеггер²⁷. Подія для Гайдеггера — передовсім неантропоморфна підстава для сполучення буття і часу, переходу буття із прихованості в наявність і навпаки. Як таке воно, з одного боку, є *дарунком*, тобто незворотнім, безсуб'єктивним та адресованим людині; як односпрямований дарунок буття подія наближує буття до людини і веде його до його власної, одиничної істини. Але, з іншого боку, гайдеггерівська подія *відокремлює* — вона не лише дарує, але в той же час вилучає себе зі світового «кругообігу», так що стає можливою *унікальність*, *відокремленість* кожного окремого часу. Складний пейзаж: подія — це одночасно і дарунок, і вилучення, але в обох смислах вона незворотня. Подія дарує/вилучає буття, пише Гайдеггер, але при цьому сама не належить буттю, вона не є.

Ален Бадью, сучасний французький філософ, розвиває гайдеггерівське вчення про подію²⁸. Подія для нього перевершує порядок буття. В організації буття, що підпорядковується закону достатньої підстави, події насправді нема. Подія в Бадью автореферентна; це множинність, яка як підмножинність включає саму себе і має саму себе за основу. Тобто подія є своїм власним змістом. Хоч у неї може бути й інший конкретний зміст — наприклад, набір політичних прагнень — ці смислові елементи самі не створюють події, тобто новоявленої єдності, без додавання до них чистого *імені* події, яке не має іншого змісту, крім самого себе. Існування (єдність) події підвішене, воно залежить від суб'єкта, який «ставить» на подію, залишаючись «вірним» їй. За тією ж матрицею будуються світові, емпіричні події: вони замкнуті на себе, тавтологічні і вирвані з причинно-наслідкових зв'язків. Одна трагічна випадковість, один дивний несподіваний трафунок чи ім'я без чітко окресленого значення — і подія розкручує свій вітряк, нашаровуючись сама на себе. Так, у ході Французької революції основною гризотою революціонерів стала

підтримка та рятунок революції; про зовнішню мету революції забули. Звідси серійність історичних революцій та їх характер «революції в революції», «революції проти революції».

Ідея самореферентності події, між іншим, сягає джерел новоєвропейської традиції мислення про подію, а саме другої частини «Суперечки факультетів» Канта, в якій останній розвиває філософське визначення революції як події («Begebenheit», але в попередньому «Краківському фрагменті» — «Ereignis»)²⁹. Кант осмислює поняття революції не як здійснений рішучий перелом історії, в якому б емпірично втілилася вільна сутність людини. Таке втілення у відповідності з духом і буквою кантівського критицизму в принципі неможливе. Проте навколо Французької революції кристалізується незворотня історична подія. Як мислиться ця особлива подія? Не як втілення, а як *знак*, який вказує на прагнення людства до емансипації і самоуправління. Подія незворотня, оскільки є мнемотехнічним знаком, *signum rememorativum*, який, за Кантом, «вже ніколи не буде забутий». Отже, один раз вплутавшись в незавершену подію, людство змушене повертатися до неї знову і знову, повторюючи її всупереч собі, але ніколи не зможе жити так, ніби подія революції не відбулася, короля не вбито, а смерть його не розвінчана.

Отже, подія визначається в сучасній філософії як:

- чиста, така, що не зводиться до набору фіксованих емпіричних елементів;
- незворотня;
- така, що відбувається, але не існує;
- замкнута на себе саму і така, що має себе своїм предметом.

Очевидно, що за всієї своєї парадоксальності це однак метафізичне, сублімоване поняття. Щоб застосувати його на практиці, необхідно провести додаткову роботу, а значить, співвіднести видиму маргінальність події з формою нашого пізнання і логікою нашого досвіду.

Якщо подія — це чистий зсув, якщо вона дає щось, що не має жодного джерела, відокремлює себе від усіх понять світу, то це означає, що подія, з логічної точки зору, є *запереченням*. Звичайно, філософи події скажуть

нам: щоб осмислити заперечення, треба, щоб заперечення вже якось було або, бодай, *відбулося* (тобто подія випереджає заперечення). Але це некритична відповідь — звідки відомо, що те, що відбулося, — це саме заперечення? Можливо, це щось інше... Переходячи до логічного плану, ми робимо критичний крок переходу від трансцендентного до *трансцендентального*, до умов осмислення світу. Заперечення — це людський, антропоморфний спосіб відтворювати і розуміти подію. Інших у нас немає. Заперечення вводить складну, суперечливу логічну структуру, яка, у свою чергу, підкоряється діяльності людини, яка стикається з подією. Отож навколо пролomu, який подія пробиває в людському і в людяному світі, кристалізується в часі і просторі історія діяльності людей навколо і з приводу події.

Розглянемо логічні властивості заперечення.

1. Заперечення і ствердження асиметричні

Заперечення обов'язково стосується ствердження, що вже існує, але навпаки буде неправильно. Подвійне заперечення не відновлює вихідного ствердження, оскільки стосується самого *акту* першого заперечення. Тут я посилаюся на «Логіко-філософський трактат» Л. Вітгенштайна³⁰, на «Ідеї» Е. Гуссерля³¹ і на «Коментарі до статті Фрейда «Verneinung» Ж. Іполіта³².

А. Вітгенштайн точно не знає, що робити з проблемою заперечення. Він зазначає, що будь-яке висловлювання, за визначенням, ствердне. Заперечення додається до ствердження. На відміну від ствердження, запереченню «в дійсності ніщо не відповідає» (4.0621). Отже, заперечення як таке не описує невизначений стан справ, а отже порушує правило Вітгенштайна — «про що не можна говорити, про те слід мовчати». Звідси вихід: вважати заперечення просто альтернативним ствердженням, а ствердження і заперечення — повністю взаємозамінними (5.5151, 6.231). Очевидно, що це уникання, а не вирішення проблеми — для «стверджувального» заперечення теза 4.0621 просто неслухняна, отже, вона належить до чогось іншого. Отож Вітгенштайн вказує на два несумісні порядки мови: мова як ізоморфна структура зворотніх операцій, така, що денотує світове становище речей, і мова заперечення (а також тавтології), яка не має світового денотату.

ВВ



Б. Гуссерль вводить поняття «першоствердження», *Urdoxa*. Ствердний характер *Urdoxa* випереджає і звичайне ствердження, і заперечення (яке перебуває з ним в асиметричних стосунках). Водночас, з точки зору Гуссерля, *Urdoxa* «неутральна» і перебуває з іншого боку ствердження і заперечення у звичайному розумінні слова. Гуссерль слушно зауважує, що заперечливі судження походять з попередніх стверджень. Водночас легко помітити, що ідея першого, первинного, чистого ствердження є мітом. Першоствердження — це трансцендентальна фікція, тінь, яку кидає в минуле саме заперечення.

В. Найбільш чітко формулювання асиметрії ствердження і заперечення належить Жану Іполіту, в його «Коментарях до статті Фройда «*Verneinung*» («Заперечення», «Денегація»)»³³. Іполіт відслідковує складну логіку Фройда і показує, що в його тексті мова йде про «асиметрію» ствердження і заперечення. З одного боку, в мітичному досимволічному світі існує потенційна зворотність інстинктів злиття і вигнання. Але символічна функція руйнує цю мітичну зворотність і вводить «символ заперечення», який означає одночасно і заперечення, і ствердження.

«Що стоїть за ствердженням? Ерос, чи злиття. А що стоїть за денегацією (запереченням) [...]»? Тут з'являється принципово асиметричний символ. Первинне ствердження — це не що інше, як ствердження, але заперечення є чимось більшим, ніж проста потреба руйнування³⁴.

Символічна функція і передусім символ заперечення (слова «ні», «не») вводять незворотність і кінцевість посередництвом своєї принципової неповноти і нечистоти. Мова йде про «явище буття в формі небуття»³⁵.

При цьому важливо розуміти (якщо говорити вже від свого імені, а не повторювати Іполіта), що необхідність тут відносна і про виключно лінійний характер символічного часу говорити не можна. Психоаналіз якраз показав ретроактивність (*Nachträglichkeit*) суб'єктивного досвіду. Скерований характер суджень не означає наявності в минулому деякого первинного, чистого ствердження. Воно проєктується в минулому заднім числом. В логіці час постає одночасно і як зво-

ротність, і як незворотність. Заперечення треба осмислювати як спробу звернення і повернення, а його неминучу *невдачу* і незавершеність — як запоруку незворотності. Час тоді є *принцип неповної зворотності*. Саме тому слово «революція», в його двоякості (слово, яке означає повне обертання і повернення, стало означати незворотню подію), стосується фундаментальної структури історії людства. Введення терміну «революція» в сучасний політичний дискурс в Росії є введенням заперечувального символу, символізація неможливої можливості події.

Висновок 1. Чисте заперечення (самоідентичне заперечення, не змішане зі ствердженням) немислиме і неможливе.

Висновок 2. Неможливим є абсолютне, таке, що повністю вдалося, заперечення. Оскільки таке заперечення знищить свій предмет і разом з ним само себе. Якщо в світі відбудеться повне заперечення чогось, то ми просто ніколи про нього не дізнаємося і змушені будемо забути про колишній предмет заперечення.

Принципова неповнота заперечення — одне з основних положень психоаналізу. Фройд розрізняє чотири види заперечення: витіснення (*Verdrängung*), заперечення, або денегація (*Verneinung*), неприйняття (*Verleugung*) і відкидання (*Verwerfung*). Усе це — символічні заперечення, безсилі повністю стерти свій об'єкт. Найрадикальніше з них *Verwerfung*, відкидання, — добивається повного стирання сцени зі символічного, але лише для того, щоб, за висловом Лакана, «повернутися як реальне». Фройд зауважує, що будь-яке психічне заперечення є метафорою фізичного вигнання і руйнації. Проте зрозуміло, що у фізичному сенсі повне заперечення також неможливе і що поза символічним світ безсмертний і незнищений. Смертним є лише те, що має ім'я. Одночасно, своїм іменем людина (і будь-який названий предмет) переживає власну смерть і триває у посмертному напівіснуванні в пам'яті. Таке посмертне існування далі вже нечутливе до заперечення. Тому речі і події «під знаком заперечення» формують несвідоме: знання, яке не знає, що воно знає, знання всупереч судженню.

Висновок 3. Заперечення *паразитують* на ствердженні і тому *латентні* (увагу зосереджено на заперечуваному ствердженні, а не на факті заперечення).

Висновок 4. Асиметрія ствердження і заперечення вводить в логіку можливість мислити однонапрямковим (асиметричним) часом, на протидію до ізоморфного простору.

Водночас мова і її логіка можуть бути презентовані як структура зворотніх операцій. Саме таким є образ мови — на відміну від мовлення — у найпростішій версії структуралізму (системі бінарних опозицій). Легко зауважити, що в такій мові заперечення буде також позитивним, а його заперечувальність відносною (як дія і протидія у ньютонівській фізиці). Два заперечення дорівнюватимуть ствердженню, тобто їх сумарний ефект буде зводитися до нуля. Зворотня структура вносить у світ співвідношення балансу та обміну, наприклад, право з його принципом рівної компенсації (*lex talionis*).

Ця структура не приховує власної фіктивності. Вона суто просторова і тому неадекватна в стосунку до часового, скінченного світу — в першу чергу до самої мови, в аспекті, який Соссюр назвав *мовленням*. Смерть ворога не може воскресити друга. Заперечувати висловлене кимось ствердження означає ще раз повторювати його вже із протилежним знаком. Заперечуючи ствердження, я не заперечую (а навпаки, повторюю) сам акт його *висловлення*. При цьому слід зауважити, що мова не існує поза своїм часом — а значить, структури зворотності (тобто, за Соссюром, власне «мова») *застосовуються*, використовуються в самій мові і взагалі у всіх людських практиках, оскільки вони символічно структуровані.

Отже, всередині самої мови, всередині символічної сфери є внутрішня невідповідність між точкою зору зворотності та незворотності заперечення. Ми бачили, як Вітгенштайн переходить від першої з них до другої в акті іронічної цензури.

Різницю цих двох планів можна передати як різницю між точками зору того суб'єкта, що висловлюється (*sujet d'Ononco*) і суб'єкта висловлювання (*suiet d'Ononciacion*) або, термінами Лакана, як різницю між уявним і власне символічним планами мови. Можна говорити про заперечення висловлюваного як про внутрішнє

заперечення і про заперечення висловлення або зовнішнє заперечення. Так Лакан показує³⁶, що подвоєння заперечення характерне в різних ситуаціях і для французької, і для російської мови (я ніколи не був в Африці), — це вид замкнутості, денегатії, де поєднуються «внутрішнє» та «зовнішнє» заперечення. Тобто очевидно є спроба заперечити і зміст гіпотези, і сам акт її висловлення, який суб'єкт змушений здійснювати в тому ж реченні (тобто я не тільки не був у Африці, але вважаю дикою самою підозрою, що я там був).

Справжнє використання мови і розвиток символічного досвіду в часі будуються на тій самій невідповідності. Отож цикл економічного обміну «працює» лише тому, що предмети, які беруть в ньому участь, насправді не є еквівалентними, і ця нееквівалентність внутрішньо передбачається актом обміну не менш, ніж їх фіктивна рівність у цінності (інакше навіщо взагалі обмінюватися). *Lex talionis* провадить, як відомо, до замкнутого кола насильства з необмеженим зростанням амплітуди, оскільки символічна компенсація завжди здається недостатньою; позитивне заперечення не може врівноважити ствердження.

Цю ситуацію можна описати інакше. Мова як сфера повної зворотності не відповідає остаточному досвіду. Отож, щоб функціонувати семантично, мова, як прокрустове ложе, потребує первинного додавання до світу забраклої частки чи, навпаки, первинного вилучення з світу надмірного елементу. Ця початкова, незворотня і водночас така, що потребує постійного повторення, операція і конститує значуще, символічне як таке.

Невідповідність двох точок зору на мову кристалізується у функції заперечення. Внутрішня суперечність існує вже в самій зворотній символічній структурі. Всі її елементи — позитивні, субстанціональні. Це означає, що таким є і заперечення. Як наслідок, заперечення є внутрішньо суперечливим елементом, оскільки має одночасно характер і ствердження, і заперечення. Отже, асиметрія мови логічно впливає з її власної симетрії. Ствердження тільки ствердне, а заперечення і ствердне, і заперечне. Але з точки зору синхронності структура мови не становить проблеми — тут редуковано заперечувальний бік заперечення. Проблема виникає з точки

ВР



зору *мови*, коли заперечення, заряджене позитивністю, не заперечує стверджувальності заперечуваного знаку, його непохитності, а отже, ніколи не досягає своєї мети. В той час як за логікою зворотності воно *повинне* її досягнути. Парадоксально, але саме позитивність заперечення як сили, що передбачається логікою зворотності, змушує шукати чисте, самоідентичне заперечення. Таке заперечення невимовне і немислиме, але його логічне місце є місцем необхідної фантазії. Результат повного заперечення можна окреслити ще одним суперечливим словом: «ніщо», тобто «річ, яка не є річчю». Але сам факт повного заперечення — абсолютна катастрофа, стирання з лиця землі. Пом'якшено можна говорити якщо не про знищення, то про миттєвий, непомітний перехід від речі, яку заперечують, до нової. В першому випадку йдеться про стирання того, що заперечують і самого акту заперечення, у другому — як мінімум, про стирання акту заперечення.

Отже, немислима, неможлива можливість повного заперечення стає, все-таки, невід'ємним структурним елементом символічної дійсності. Тобто абсолютна, «друга» смерть — це логічно необхідна фантазія людства, нав'язана йому як плата за використання мови. Вона — немовби межа, до якої в нескінченності сходиться послідовність неповних заперечень, образ, який виникає щоразу в момент смерті чи радикального перелому. Ставлення до неї амбівалентне — це страх у поєднанні з бажанням довести до логічної межі і чистоти страх смерті. Тут гіперболічний страх перед запереченням — і водночас бажання, прагнення довести до самого кінця незавершену справу або навіть все своє життя. Мова йде, за висловом Ганни Арендт, про «спокусу відчаю»³⁷. Тоді коли Едіп в Колоні переживає сам себе і ніяк не може вмерти, Силен у Софокла зауважує, що найкраще для людини — якби вона взагалі не народжувалася в минулому (*me rhynai*), а на другому місці — якнайшвидше перейти до смерті (тобто не зауважити життя, промчати через життя — *А. М.*).

Отже, маємо суперечність між абсолютним характером заперечення, який притаманний людині і є, в ширшому значенні, трансцендентальним, і його принципово неповнотою і незавершеністю. Іншими сло-

вами, заперечення одночасно є ствердженням і не є ним. Воно незворотне, але не є завершене.

Отож заперечення *а)* відкриває потенційно нескінченну серію повторень і спроб його радикалізації; *б)* індукує, як власну межу, фантом повного й абсолютного заперечення — як предмет бажання і страху.

Зрозуміло, що спроби «влаштувати» абсолютне заперечення, наприклад «тоталітарними» режимами ХХ сторіччя (які отримали свою назву на ґрунті того ж фантому), до кінця не вдаються, а апокаліптичні страхи повністю не справджуються. Ця незавершеність катастрофи зовсім не тішить, а навпаки, саме вона і є справді нестерпною, болючою. Проте вона конститує *подію* в сильному значенні слова, або, згідно з Кантом, *піднесений* досвід — досвід, який показує, що жодна кінцева подія не вичерпує ні здатності уявлення суб'єкта, ні його здатності *опору*.

Проведений тут аналіз, можливо, трохи важкий, прояснить нам тепер поняття події й, отже, дозволить виявити внутрішній зв'язок між поданими нам під час дослідів рисами революції.

Подія кристалізується навколо зсуву, який має символічне значення заперечення. Воно володіє категоричним, незмінним характером і водночас є принципово невдалим. Подія — це незворотня невдача. Вже сам символічний характер фіксації свідчить про цю невдачу: необхідність заяви, наприклад, «з цієї миті ви більше не є рабами» вказує на те, що вислів не є автоматично очевидним³⁸.

А. Через свою незавершеність подія заперечення застряє у минулому суб'єкта — завжди в абсолютному минулому — невизначеною скіпкою, точніше, *слідом* від скіпки, до якого суб'єкт змушений постійно повертатися. Повернення є повторенням акту заперечення, отже, запереченням заперечення. Заперечення заперечення парадоксальне, тому що воно, з одного боку, продовжує і розвиває заперечення, з іншого боку, застосовує заперечення до самого акту заперечення, прагне стерти сам слід події.

Отож суб'єкт події — не метафізичний богоподібний засновник, а той, хто повертається до свого непрожитого минулого. У цьому повторному поверненні і

конститується політичний, пізнавальний, етичний суб'єкт — через простий стосунок до себе в часі.

Б. Подія латентна і невизначена. Звідси два напрями, в яких суб'єкт бере участь у події: з одного боку, витіснення, заперечення і неприйняття, з іншого боку, перебільшення і сублімація події, фантазія тотальної катастрофи, якої суб'єкт боїться, яку він оплакує і з якою він ідентифікується.

Отже, введення певної чистої події в значенні *абсолютної* події цілком зайве. Доступ суб'єкта до власного заперечення, його відкриття в часі та просторі, відбувається коштом *невдачі* і невизначеності будь-якого конкретного заперечення. «Чистота» події полягає в тому, що її *не було*. В дусі Гайдегера можна сказати, що заперечення, в перехідному значенні дієслова, *заперечує*: такий його спосіб буття. Не можна сказати, що воно — заперечення заперечення чи заперечення заперечення заперечення, воно нескінченне і невизначено від'ємне і саме тому описується дієсловом недоконаного виду. Суб'єкт саме тому повертається в дійсності не до того чи іншого предмета заперечення, а до «чогось» неясного, що з цим предметом сталося.

Чим тоді є революція? Ми бачимо тепер, що мають рацію ті, хто має антикомуністичну революцію за мінімальну. Всіляка революція в чомусь є мінімальною, оскільки не відповідає власному поняттю. Але наша недавня революція, майже зовсім невдала, тим ясніше подає власний зміст революції як такої. Від революції залишилась тільки «вивіска» — перейменування держави і діаметральне перевертання державних цінностей. Але саме у *формальному* акті заснування нової держави і нового ладу й міститься все необхідне для революції. В якийсь момент серпневого путчу і наступних місяців переходу до розформування Союзу відбувся якийсь зсув, відбувся «занадто швидко», щоб суб'єкт міг його прожити й осмислити. «Раз» — і все ніби йде на старий лад, хоч називається чимось новим. Так суб'єкт опинився в ситуації принципового випередження щодо самого себе. Наступні роки минали в пошуках або остаточного перелому, або остаточного витіснення того, що відбулось, та відміни події, що відбувається. Симптоматичні роздуми початку 1990-х про «шокову терапію»: фантазія миттєвого й остаточного

переходу «на інший бік», яка швидко набула протилежного знаку й стала символом диявольської сили повного знищення. «Шок» 1992-1993 років, однак, полягав у тому, що повного шоку так і не відбулось: реформи загальмували, сам «перехідний етап» затягнувся на роки, люди збідніли, але до голодних протестів, як у Франції на два сторіччя раніше, справа не дійшла; при цьому працював громадський транспорт та не згасало світло. Для 1990-х років були характерні *меланхолія*, туга, почуття замерлого часу (які проявлялися або в безси-лих лементуваннях³⁹, або в нестямній пристрасі до розваг та гри). Меланхолія — це почуття невизначеної втрати, коли певний об'єкт притягання (в нашому випадку сакралізована держава) втрачений, але не пережитий. Розрив з об'єктом переходить тоді всередину самого суб'єкта, в нашому випадку — суспільства загалом, і веде до повторного «програшу» незавершеного розриву — насилля соціуму щодо самого себе. «Застій» 1990-х років був також проявом сагогальмування суспільства, його повернення до точки втрати і небажання рухатися далі. Але саме в цій точці застою і зтяжної туги відбувалася справжня революція: звернення суб'єкта до себе і доступ його до події, часу як такого — до того, що рухається, коли все стоїть; до власної сили опору часові.

Той же справжній революційний ефект пов'язаний зі згаданою «інверсією» цінностей. Власне переворот («революція» в буквальному значенні) недостатньо радикальний, оскільки зберігає недоторканою структуру, яку перевертає. Це заперечення, яке розуміємо в сенсі альтернативного ствердження, тобто таке, що залежить від заперечуваного ствердження і тому не заперечує його по-справжньому. Звідси відомі інвективи Гайдегера проти революції та постреволуційної філософської традиції, яка «перевертає» метафізику⁴⁰. Проте справа дещо складніша, ніж здавалося Гайдегеру. Певною мірою перевернута система цінностей є символічною протиотрутою, *фармаконом* від совєтської ідеології. У фіктивно-зворотній структурі символічного, на відміну від дійсного світу, протилежності взаємно знищуються. Мало того, оскільки символічний план зворотності не знає заперечення як такого (в нестверджувальному значенні), то таке взаємознищення проти-



лежностей є єдиним способом вийти на рівень події та справжнього заперечення за допомогою символічних засобів. Революція *незворотно* вводить точку зору *зворотності*, від уявного *перевороту* переходить до дійсного *зсуву*. Так коперніківська інверсія Птолемеєвої системи слугувала поштовхом до остаточної децентрації космології. Так само інверсія радянської ідеології — сама по собі річ наївна та нерозумна — несе в собі потенціал радикального заперечення та дискредитації ідеологічної марноти.

Легко зауважити, що цей потенціал було реалізовано. Поруч з переворотом ідеології та за його участі в суспільстві відбувався інший, фундаментальніший процес спрямованої *радикалізації* заперечення. Дійсно, всім ненависний советський режим було скинуто, а натомість прийшов новий — прозахідний та за формою демократичний. Однак, на превеликий жаль західних спостерігачів, у країні невдовзі зауважили спад політичного зацікавлення, розклад існуючих елементів громадянського суспільства та різку кризу легітимності нового ладу. Цей процес, типовий для всіх революційних суспільств, пояснюється, хоч як це парадоксально, не браком, а *надміром* революційного запалу заперечення. Дійсно, ненависть, недовіра та презирство до советського ладу перемістилися з нього на саме місце суверенної громадської влади, яке той займав. Розвінчування претензій комуністичної партії на володіння тією мітологізованою владою завершилося розвінчанням влади взагалі. Заміна влади партії суверенітетом народу та владою народних представників не змінила цього ставлення до влади загалом. Отож реальне знищення советського ладу знайшло своє продовження в символічному неприйнятті

влади як такої. Якщо ми скинули комуністичну партію і чинимо їй опір, значить, ми визнаємо її існування, а отже наше заперечення нецілковите. У випадку повного заперечення цієї влади від неї взагалі не залишилось би й сліду. Суб'єкт може наблизитися до повного заперечення лише *вдаючи*, що заперечуваного не було взагалі. Фройд називає такий символічний акт «*Ungeschehenmachen*», фіктивним стиранням події⁴¹. Суб'єкт, прагнучи довести до кінця заперечення державної влади, не бажає більше миритися з її реальністю як такою, а тим паче брати в ній участь. Можна пояснити цей процес відсутністю традицій демократії, однак справжнє пояснення повинно звертатися до розвитку та зародження феномена знову, тут і зараз, за логікою вільного суб'єктивного рішення. Наприклад, В. Бібіхін у своїй статті «Влада Росії»⁴² проникливо описує комплекс залишеної на милість долі влади, який виявився в російському суспільстві у 1990-х роках, — але пов'язує його зі специфікою російської історії, яка сягає часів Бориса та Гліба. Але чи потрібно тут обов'язково посилатися на національну специфіку, або на одну основоположну подію, чи йдеться скоріш про внутрішню логіку революційного процесу?

Справді, дискредитація влади взагалі, що відбулася в сучасній Росії, власне кажучи, аналогічна до такої дискредитації під час Французької революції. Вже Гегель у «Феноменології духу» показує, що за логікою цієї революції будь-яка окрема воля, яка посідає місце влади — загальної волі — є, у принципі, злочинною. Гегелівське прочитання Французької революції недавно підхопив Клод Лефор, який бачить сутність постреволюційної демократії в принциповій недовірі до суверенної влади⁴³. У сучасній демократичній державі, на думку Лефора, будь-який керівник, у принципі є узурпатором.



Звичайно, є різниця між пасивною недовірою до такого узурпатора й активним протестом проти його правління. Але структура революційної події одна, і політичний устрій треба, на наш погляд, розуміти, виходячи з логіки цієї події, а не з національної специфіки будь-якого типу.

У своєму аналізі Французької революції Гегель описує, як надокучлива активність заперечення влади, а саме відрубання голови короля і самих революціонерів, призводить до *баналізації* публічного місця страсти і смерті як основи державного суверенітету. «Єдине творення і дія загальної свободи є саме тому смертю, причому смертю, у якій немає ніякого внутрішнього об'єму і наповнення; оскільки те, що піддається негациї, є ненаповненою точкою абсолютно вільної самості; ця смерть, як наслідок, є найхолоднішою, найвульгарнішою смертю, яка має не більше значення, ніж розрубання головки капусти (Kohlhaupt, буквально — голову капусти) чи випивання склянки води»⁴⁴. Страда як мізансцена революції — це порожня, незакінчена і непрожита суб'єктом подія — але саме у цій своїй незавершеності революція як *розвінчування смерті* стає незворотнім поворотним пунктом історії.

Розповідь Гегеля про Французьку революцію проходить через точку коливання. Від цитованого пасажу про позбавлену втілення і розвінчану смерть Гегель робить крок назад до вже використаної у розділі про панування і рабство фігури «страху» (*Furcht*) перед абсолютним володарем — смертю. Під впливом цього страху революційне суспільство повертається до обмеженого і структурованого соціального буття. *Здавалось би*, повертається — але Гегель тут-таки додає умовний спосіб: «Із цього сум'яття дух було б відкинуто назад до висхідної точки — до морального ірреального світу освіченості, і він завдяки страху перед володарем, який знову оволодів умами, тільки б відсвіжів та помолодшав». Революційне заперечення беззмістовне, воно невизначене. Тому Гегель повертається від піднесеного образу смерті-володаря до смерті позбавленої втілення. «Всі (...) визначення [заперечення — *A. M.*] втрачені у тому збитку, який випробовує самість в абсолютній свободі; її негациєю є смерть, яка нічого не значить, чистий переляк (*Schrecken*) перед негативним, в якому немає нічого

позитивного, нічого наповненого змістом». Отже, повернення неможливе, і заперечення, завдяки своїй пустопорожності, здобуває позитивний характер, який не можна ні скасувати, ні зняти. Суттєвою є різниця між словом *Furcht* («страх», «жах») і словом *Schrecken* — яке характерне саме для цього маленького розділу «Феноменології духу» і винесене її заголовком («Абсолютна свобода і переляк»). Шпет перекладає *Schrecken* як «жах», тобто у напрямі ще більшої сублімації. Але *Schrecken* — це передусім лише переляк: наглий, моментальний, неконтрольований страх, страх перед самою несподіванкою, до якої суб'єкт змушений пізніше повертатися, щоб усвідомити, що сталося. Гегелівський «переляк» є в цьому контексті аналогом чистої події або чистого заперечення — не абсолютного і не рівного собі, але нібито байдужого до власного змісту. Революція полягає в тому, що *щось* зсунулося з мертвої точки, *щось* відбулося.

У ситуації «перегортання» є ще один додатковий аспект. Насправді відбувається не тільки і не стільки *заміна* цінностей на протилежні, а *накладання* протилежних одна одній цінностей і утворення характерних «монстрів». Найзразковішими із цих монстрів стали політичні партії в їх структурному співвідношенні. Наші комуністи — це за своїм структурним змістом крайня права партія, яка зберігає традиційно «ліву» сутність, а ліберали, які борються за громадянські свободи, тобто є помірними лібералами, називають себе «правими». Ми вже теоретично готові до такого розвитку подій. Заперечення — це парадоксальний елемент символічних практик, який вимушено поєднує риси ствердження і заперечення. Доволі симптоматичним є те, що останнім часом ситуація в символічному полі політики дешево «нормалізується». Ліберали, які називають себе *прави-ми* за принципом змісту, еволюціонують саме в цей бік і в структурно-політичному розумінні: виступають за порядок, підтримують відверто авторитарне керівництво і т. ін. Комуністи також поволі осмислюють свою принципову «правизну». Постреволюційне суспільство змикає ряди. Заперечення випаровується з політики, як дощова вода, щоб витати над нею грозовою хмарою. Завданням цієї статті є демонстрація того, як цю воду можна збирати у відра і бочки. Ми намагаємося пока-

41



зати, що точка зору заперечення, іншими словами, *ліва* політична орієнтація, — не «просто» формальна, «несубстанційна» категорія. Саме її формальність і робить її фундаментальною. Дотримуватися заперечення — означає дотримуватися *неможливої*, парадоксальної, монструозної точки погляду, ідентифікуватися з невизначеним і невизначальним елементом суспільного ладу, з *симптомом* його внутрішньої неможливості⁴⁵. Займати цю позицію страшно і важко, ледве чи можливо. «Чистої» лівизни не буває, як і не буває чистого заперечення. Проте тільки ця суперечлива неможлива позиція і дає, з нашої точки зору, доступ до фундаментальної політики. Така політика впливає із внутрішнього конфлікту, незбігу⁴⁶, які лежать в основі кожного суспільства і дозволяють йому існувати та розвиватися. У змішаній позиції між правими і лівими необхідно бачити асиметричний зсув вліво. Остання російська революція за своїм справжнім змістом — це права ідея в лівій політичній формі.

Не випадково саме тому зворотнє поєднання — ліва програма в правій (авторитарно-консервативній та імперсько-націоналістичній) формі — стало вже наприкінці 1980-х років ідеологічним інваріантом всіх спроб загальмувати перетворення, що розвивалися. У тій самій парадоксальній точці перебуває радикальне мистецтво, у підпорядкуванні якого неймовірні монстри. Згідно зі своєю назвою, монстри демонструються, виставляються, стають видовищем. Але це видовище неможливе, одночасно страшне і смішне — тут суб'єкт, потрапляючи, здається, вкотре під владу видовища, насправді звільняється від цієї влади. Можна зіставити таке радикальне мистецтво з гегелівським описом гільйотини як видовища, яке переходить від піднесеного до банального і саме тому назавжди розвінчує фігуру володаря.

V. Обґрунтування

Звернення до поняття революції є для мене політично і методологічно необхідним. *Точка зору* на Росію, яку я пропоную, останні п'ятнадцять років невіддільна від політичної *позиції*, яку вона дозволяє зайняти. Обґрунтуємо цю точку зору полемічно.

1. Уявлення, які панують у суспільстві і в соціальній науці, відкидають подійність і революційність змін, які відбуваються. Деякі (критично налаштовані) спостерігачі вважають, що тут відбулася, в ліпшому разі, плавна еволюція пізньорадянського суспільства в суспільство посткомуністичне, в гіршому — зміна фасаду цього суспільства при збереженні попереднього змісту. Інші (оптимісти) бачать у падінні комунізму повернення, нехай і незавершене, до «нормального» історичного розвитку. Для перших абсолютною є статична «об'єктивна» картина, для інших картина, навпаки, нормативна. Ті та інші — кожен на свій кшталт, є «позитивістами». Вони бачать у світі лише встановлене, позитивне — і залишаються сліпими до примарної, необ'єктованої матерії заперечення. Так вони закривають собі шлях для розуміння історичної реальності і не здатні зайняти відповідальну (в теоретичному, а не моралізаторському сенсі) політичну позицію.

Тільки точка зору, яка враховує внутрішній розкол суспільства та суперечність, яку неможливо розв'язати і яка є основою його свободи (між свободою як усуненням і свободою як переборенням), дає змогу суб'єктові зорієнтуватися щодо події і побачити необхідність прийняття в цій ситуації власного рішення. Ім'я і поняття революції як незворотнього виявлення внутрішньої суперечності суспільства покликане ствердити подібну точку зору. Звичайно, одного філософського виступу для цього недостатньо. Жодне ідеологічне закріплення слова «революція» в суспільстві справі не зарадить (хоча це і буде крок в потрібному напрямку). Мистецтво, з одного боку, і конкретні політичні дії, з іншого, здатні розігрувати подію і повертати суб'єкта до точки зсуву, яку він пропустив.

2. Зауваживши все-таки, що у Росії щось відбувається і відбувається не так, як хотілося б, суспільна думка звернулася до *пояснення* існуючого поступу. Шкода, але більшість таких пояснень ґрунтуються на винятковості Росії — її особливих традиціях, культурі, релігії і т. ін. При цьому залишається, як правило, абсолютно незрозумілий механізм, за допомогою якого традиції нібито передаються з покоління в покоління. Ці пояснення залишаються абсолютно зовнішніми до предмета, який вивчається, оскільки не беруть до уваги

ні конкретних історичних умов події, яка відбувається, ні точки зору її суб'єктів, які проводять роботу з означення і трансформації цих умов. Внаслідок цих обмежень, дискурс «винятковості Росії» залишається абстрактним, теоретичним і, врешті-решт, авторитарним. «Винятковість» Росії означає відокремлення політичного суб'єкта від прийняття рішень.

Цей текст ґрунтується на внутрішньому, герменевтичному розумінні події, виходячи з точки зору діяльності її суб'єкта⁴⁷. Такий підхід неодмінно історичний: він пояснює те, що відбулося, виходячи з вільних рішень суб'єкта, які підкоряються певній логіці і виходять із конкретної ситуації. Спадок, з яким стикається цей суб'єкт, не містить в собі жодної єдності, а перебуває в перманентній кризі. Замість «винятковості» Росії ми пропонуємо вести мову про винятковість події, яка виносить за лапки всіляку культурну своєрідність і ставить питання — так чи ні. Ідентифікації суб'єкта з нацією або з назвою його країни потрібно, на наш погляд, протиставити ідентифікацію з подією.

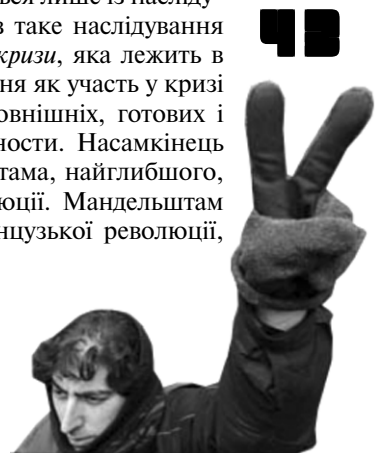
3. Обидві помилкові позиції, що їх наведено, — уявлення про ілюзорність змін і думка про російську винятковість — часто об'єднуються в тезі про Росію як про вічну і безуспішну наслідувачку Заходу. У тому чи тому разі спробу «побудови» капіталізму, яка розгортається перед нашими очима, можна тлумачити кардинально як новий виток цього вічного наслідування. Справді, можна сказати, що всі 1990-і роки пройшли в Росії під знаком зовнішнього наслідування Заходу і ревнивого суперництва з ним. Помилка полягає у виключно негативному трактуванні феномену наслідування (як неглибокої, декоративної зміни) і в приписуванні його російській винятковості.

Жодної винятковості в російському наслідуванні немає і не було. Наслідування є взагалі основним механізмом історичного розвитку. Кожне нове покоління конкурує з попереднім і тому негативно ототожнюється з батьками, але знаходить модель для позитивного ототожнення з віддаленим Іншим — з далекими предками чи в далеким країнами. Ту роль, яку для Росії відіграє Захід, для Німеччини, наприклад, відігравала уявна Стародавня Греція, а для французьких революціонерів — Римська республіка.

Наслідування ніколи не залишається лише зовнішнім, декоративним, а проникає поступово всередину суспільства і суб'єкта. Розрив між суб'єктом і моделлю для наслідування стає *внутрішнім* розривом з невизначеною межею. Стосунки наслідування переходять всередину суб'єкта (так Росія, наслідуючи Захід, сама розділилася на «західняцький» Захід і відсталий Схід), а сама модель усвідомлюється як двійник і конкурент. В результаті суб'єкт метушиться в міметичній кризі між саморуйнацією на благо Іншого і знищенням Іншого у боротьбі за його місце. Гра в Іншого йде не на життя, а на смерть. Чи то вже не гра — чи то, навпаки, серйозна гра, справжня гра. Гра, яка починається як *гра в гру*, з озиранням і без самопожертви, переходить в самозабутню гру без меж і правил, що сягає далі, ніж будь-який «реалізм».

Міметична криза — це невизначений внутрішній розрив. Його визначення ідентичне визначенню революції. Обидві російські революції були наслідуванням Заходу. У випадку Октябської революції йшлося про *наслідування* революції — частково, Великої французької революції, яка, своєю чергою, розігрувала наслідування римлян. Парадоксально, але саме наслідуючи революцію — через це наслідування і всупереч йому — російські революціонери опинились у веремії «справжньої» революції. Політична дія починається з театральної дії, з естетичного жесту, з жесту, який ще не завоював собі політичну легітимність. Подію слід розігрувати знову і знову. Розуміння цього необхідне для справжньої, радикальної демократії, де правом голосу володіє ще не сформований, ще не визнаний, такий, що не відбувся, суб'єкт. На його дитячих утопіях, на його істериках, як на дріжджах, проростає революція.

Приєднання до Заходу почнеться лише із наслідування Заходу, оскільки тільки через таке наслідування ми прилучаємося до перманентної *кризи*, яка лежить в основі сучасного Заходу. Наслідування як участь у кризі слід протиставити наслідуванням зовнішніх, готових і скам'янілих, форм західної державності. Насамкінець я хочу навести цитату О. Мандельштама, найглибшого, либонь, аналітика російської революції. Мандельштам говорить про наслідувальність Французької революції,



але насправді має на прикметі революцію Октябрьську і російське завдання наслідування Заходу як таке.

З поступовим наближенням Великої Французької революції псевдоантична театралізація життя і політики досягала все більших успіхів, і на момент самої революції практичним діячам довелося вже рухатися і боротися у щільному натовпі персоніфікацій і алегорій, у вузькому просторі справжніх театральних лаштунків, на підвалинах інсценізованої античної драми. Коли у цей жалюгідний картонний театр спустилися справжні фурії біснуватої, в помпезну тарабарщину громадських свят і муніципальних хорів спочатку важко було повірити, і лише поезія Шеньє, поезія істинно античної біснуватої наочно показала, що існує союз розуму і фурій, що прадавній ямбічний дух, який заохочував такого собі Архілоха до перших ямбів, ще живий в бунтівній європейській душі.

Дух античної біснуватої з бенкетною величиною проявився у Французькій революції. Хіба не він кинув Жиронду на Гору і Гору на Жиронду? Хіба не він спалахнув язичками фригійського ковпачка і невтолимою спрагою взаємного винищення, яка розривала нутрощі Конвенту? Свобода, Рівність, Братерство — у цій трійді не залишено місця для фурій істинної біснуватої античності. Її не запросили на бенкет, вона прийшла сама, її не кликали, вона з'явилась незапрошеною, з нею говорили мовою розуму, але потроху вона перетворила у своїх послідовників найзапекліших своїх противників⁴⁸.

Опубліковано в журналі: «НЛО» 2003, №64

¹ Це зауважили деякі дослідники. Див.: Май В., Стародубровський І., *Великие революции. От Кромвеля до Путина*. М.: Вагриус, 2001.

² Bataille G. *La souveraineté // Oeuvre complètes de G. Bataille*. P.: Gallimard, 1976, т. 8, с. 321.

³ Це спостереження зробив ще А. де Токвіль у книзі «Старий лад та революція» (Tocqueville A. de, *L'Ancien Régime et la Révolution*. P.: Gallimard, 1967).

⁴ Пор., наприклад: Furet F., *Ancien Régime // Dictionnaire critique de la révolution française. Idées*. P., 1988, с. 25-42.

⁵ Пор., наприклад: Kojève A., *Le livre Introduction à la lecture de Hegel*. P.: Gallimard, 1947, с. 141.

⁶ Michelet J. *Histoire de la Révolution française*. P.: Rober Laffont, 1979, IX. 1, т. 2, с. 127.

⁷ Можна згадати євангельський термін «метаноя» (каяття, поворот духу), численні інверсії («Отак будуть останні першими, а перші — останніми») (Мт. 20, 16) і т. ін.

⁸ Як приклад можна навести Б. Кагарлицького, з його книгою «Реставрация в России» (М.: Эдиториал УРСС, 2000).

⁹ Гайдар Е. *Государство и эволюция*. М.: Евразия, 1995.

¹⁰ Така логіка простежується, зокрема, в статті Ю. Левади (Левада Ю. 1989-1998: десятилетие вынужденных поворотов // *Мониторинг общественного мнения*. 1999, № 1, с. 7-12) та в книзі Дж. Елстера, К. Оффе та У. Пройса «Інституціональне будівництво в посткомуністичних спільнотах: ремонт корабля у морі» (Elster J., Offe C., Preuss J., *Institutional Design in Post-Communist Societies: Rebuilding the Ship at Sea*. Cambridge. New York: Cambridge University Press, 1998).

¹¹ Habermas J., *Die Nachholende Revolution*. Fr. am M.: Suhrkamp, 1990.

¹² Dahrendorf R., *Reflections on the revolutions in Europe*. L.: Chatto&Windus, 1990.

¹³ Ackerman B., *The future of a liberal revolution*. Yale University Press, 1992.

¹⁴ Див., наприклад: Furet F., *Penser la Révolution française*. P.: Gallimard, 1978.

¹⁵ У цьому досить короткому історичному нарисі я спираюся на наступні роботи з історії поняття «революція»: Koselleck R. et al., *Revolution // Geschichtliche Grundbegriffe*. Stuttgart: E. Klett, 1978. Bd. 5, с. 653-788; Goulemot J.-M., *Le mot «révolution» et la formation du concept de révolution politique / Annales historiques de la Révolution Française*. 39. 1967. № 190, с. 417-444; *Revolution, A history of the idea* / Ed. David Close and Carl Bridge. London; Sydney: Croom Helm, 1985; Ozouf M., *Révolution // Dictionnaire critique de la Révolution française*. P.: Flammarion, 1992, с. 415-435; Rachum I., *Revolution: The Entrance of a New Word into Western Political Discourse*. Lanham; N. Y.; Oxford: University Press of America, 1999.

¹⁶ Політичне вживання слова «революція» збігається, як вказує Дж. Покок, з поняттям «анакіклосиса», циклічної політичної зміни, згідно з грецьким автором Полібієм. Однак, каже Покок, «не обов'язково читати у Полібія про анакіклосис, щоб використовувати образи колеса та обертання (щодо політики)» (Pocock J., *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 1975, с. 116).

¹⁷ Goulemot J.-M., *Le rune de l'histoire*. P.: Albin Michel, 1996, с. 39.

¹⁸ Див.: Ozouf M., *Révolution*, с. 416-417.

¹⁹ Koselleck R. et al., *Revolution*, с. 671.

²⁰ Усне висловлювання Дідро, яке передав Г. Т. Рей-наль. Цит. за: Ibid., с. 721.

²¹ Пор.: Росоцк J., *Op. cit.*, с. 79: «Колесо Фортуни стало образом повторення, як і непередбачуваності».

²² Так закликала громадян Комісія з упокорення Ліона в 1793 році (цит. за: Ozouf M., *Révolution*, с. 428).

²³ Див.: Ozouf M., *Révolution*, с. 433-434.

²⁴ Arendt H., *On Revolution*. New York: Viking Press, 1965; Penguin books, 1990. P. 42; Arendt X., *О революции (фрагмент из книги)* // НЛЮ. 1997, № 26, с. 22.

²⁵ Hölderlin F., *Werke. Briefe. Dokumente*. München: Winkler, 1990, с. 624.

²⁶ Hegel G. W. F., *Die Wissenschaft der Logik*. Fr. am M.: Suhrkamp, 1986, т. 2, с. 260 (Наука логіки, II, Вчення про поняття, Про поняття взагалі). Про «чисту», порожню подію див. важливу статтю Ж.-Л. Нансі: *La surprise de l'évènement* // Nancy J.-L., *Etre singulier pluriel*. P., 1996. Далі ми побачимо, що фігура «чистої події» паралельна фігурі чистого заперечення у розділі «Феноменології духу», присвяченому Французькій революції.

²⁷ Див.: Heidegger M., *Beiträge zur philosophie (Vom Ereignis)*. Fr. am M.: Suhrkamp, 1989; Хайдеггер М., *Время и бытие* // Хайдеггер М. *Время и бытие* / Пер. с нем. В. Биби-хина. М.: Республика, 1993, с. 391-406. Дещо раніше поняття події було тематизоване у так званій аналітичній філософії, в А. Вайтгеда.

²⁸ Badiou A., *L'Etre et l'évènement*. P.: Seuil, 1988.

²⁹ Kant I., *The conflict of the faculties*. New York: Abaris books, 1979 (двомовне німецько-англійське видання).

³⁰ Витгенштейн Л., *Логико-философский трактат* // Витгенштейн Л., *Философские работы* (ч. 1) / Пер. М. Коз-ловой и Ю. Асеева. М.: Гнозис, 1994, с. 1-73.

³¹ Див. у Гуссерля поняття так званого першо-ствердження, *Urdogma*: Гуссерль Е., *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии*. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999, т. I. § 104-106. Про первинне ствердження (*Bejahung*) див. також у Ж. Лакана, у «Відповіді на коментар Жана Іполіта на статтю Фройда «Verneinung»» (Lacan J., *Écrits*. P.: Seuil, 1966, с. 381-401).

³² Надруковано в: Lacan J., *Écrits*, с. 879-889.

³³ Freud S., *Gesammelte Werke*. Fr. am M.: S. Fischer Verlag. [1991]. Bd. 14, с. 11-15.

³⁴ Див.: Lacan J., *Écrits*, с. 883.

³⁵ Ibid, с. 886.

³⁶ Lacan J., *L'éthique de la psychanalyse*. P.: Seuil, 1986, с. 79.

³⁷ Цей вираз — з раннього автобіографічного тексту Арендт «Тіні» («Die Schatten»). Див.: Young-Bruehl E., *For love of the world*. New Haven&London: Yale University Press, 1982, с. 53. Воно є багато в чому ключем до філософії зрілої Ганни Арендт, яка з захопленням розповідає про невинуваті катастрофи — але не перестає боротися зі «спокусою» меланхолії.

³⁸ У німецькій мові тут можлива гра слів: «обіцянка», *Versprechen*, означає також невіддале висловлювання, мову, яка не досягає своєї мети. Тобто «перформатив» обіцянки не такий уже самоочевидний; тут значно більше довіри до того, хто діє мовчки, без будь-яких обіцянок.

³⁹ Досить згадати істерію самоприниження початку 1990-х років: катастрофізм засобів масової інформації, феномен жалоби, як основного мовленнєвого жанру і т. ін. Про «лементування» епохи «перестройки» див.: Ries N., *Russian talk: culture and conversation during Perestroika*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1997. Про катастрофізм того часу див.: Кертман Г. Л., *Катастрофизм в контексте российской политической культуры* // Полис. 2000. № 4; Библихин В., *Закон русской истории* // Библихин В., *Другое Начало*. СПб.: Наука, 2003, с. 8-69 (див. особливо розділ 12). Катастрофізм був негативною формою фантазму «повної революції», абсолютно-го розриву, який робив би простішим і зрозумілішим переживання незавершених змін. Парадоксально, але неприйняття зсуву знайшло вираження в його перебільшенні!

⁴⁰ Наприклад, у першому томі книги Гайдегера про Ніцше.

⁴¹ У статті «Гальмування, симптом, тривога» (1926): Freud S., *Works*. [Standard edition] Vol. 14, с. 119-120.

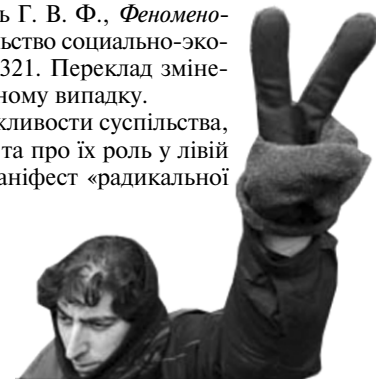
⁴² *Наше положение*. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2000, с. 67-79.

⁴³ Lefort C., *Essais sur le politique: XIXe-XXe siècles*. P.: Seuil, 1986; Лефор К., *Политические очерки (XIX-XX века)*. М.: РОССПЭН, 2000. Цей російський переклад класичної книги Лефора геть непрофесійний і цитується тут задля інформації, але в жодному разі не для рекомендації.

⁴⁴ Тут і далі цитується за: Гегель Г. В. Ф., *Феноменология духа* / Пер. Г. Шпета. М.: Издательство социально-экономической литературы, 1959, с. 314-321. Переклад змінений лише в одному, окремо обумовленому випадку.

⁴⁵ Про точку внутрішньої неможливості суспільства, його «неможливу умову можливості» та про їх роль у лівій політиці див. тепер вже класичний маніфест «радикальної

48



демократії»: Laclau E., Mouffe Ch., *Hegemony and socialist strategy*. L.: Verso, 1985.

⁴⁶ Цю несумісність можна визначити по-різному, наприклад, як внутрішню суперечність між визначенням суспільства як спільного буття — і як охорони від інших; між автономією як відходом у приватне життя та автономією як спільним самоуправлінням і т. ін.

⁴⁷ Серед авторитетів, які обґрунтовують такий підхід, слід згадати, звичайно, Гегеля і, хоч як дивно, Мішеля Фуко. За всієї рішучій налаштованості Фуко проти герменевтики, він був послідовним прихильником іманентного аналізу, який спирається лише на синхронність тієї чи іншої сучасності. Фуко всіляко наполягав на перервності історії. Епоха змінюється приблизно раз на п'ятдесят років, і причинні пояснення XX сторіччя подіями XVIII сторіччя не мають жодного сенсу.

⁴⁸ Мандельштам О., *Девятнадцатый век* // Мандельштам О., *Стихотворения, проза*. М.: Рипол-Классик, 2001, с. 541-548

Переклала Софія Скачко



б р ю с
а к е р м а н

р е в і з і я і д е і
р е в о л ю ц і ї



Революція. Це слово вже стало банальністю кінця XX століття. Скільки разів ми були свідками такого розвитку подій: збуджені юрби, загальні гасла, харизматичні лідери, що маячать з екранів телевізорів і розігрують цю добре відому героїчну (мело)драму. Та чи спроможемося ми на свіжий погляд? Чому ж нас так захоплюють революції?

Почнімо від абстрактного визначення, яке поєднує в собі і російські марксистські революції, й іранські релігійні революції, й націоналістичні революції в різних закутках світу, а також революції ліберальні. Особливі риси останніх можна помітити лише тоді, коли вони чимось вирізняються. А може, пошукаємо окреслення, яке б умістило в собі й ширші явища, наприклад, революції наукові? Тож із чого почнемо?

Почнемо із зауваження, що революціонери по-особливому ставляться до часу. Перша і найважливіша річ, на яку слід звернути увагу, — це бажання революціонерів ділити час принаймні на два відтинки: Досі і Тепер. Досі люди думали та діяли дуже неправильно. Тепер маємо нагоду відкинути давнє засліплення і «почати наново».

Як починають наново? Це вимагає колективної дії, яку чинять відповідно змобілізовані та свідомі учасники. Ці чоловіки й ті жінки розуміють значення нових принципів і практик, — чи, якщо хтось бажає, — постулатів, і беруться за реорганізацію колективного життя таким чином, щоб потвердити їх вагу. Інакше кажучи: Революцією називаємо увінчані успіхом зусилля, оперті на колективній і свідомій мобілізації, метою яких є зміна існуючих принципів і практик, що стосуються основної сфери життя.

Зауважмо, що у наведеному окресленні бракує якогось ключового слова: я не наполягаю при цьому, щоб про революцію говорити лише в тому випадку, коли даний рух веде до *абсолютної* зміни існуючих засад. Це була б умова, нереальна для виконання. І хоч це буде скидатися на надмірну реторику, але ніколи не було й не буде жодної «тотальної» революції, яка б стосувалася одразу всіх без винятку ділянок життя. Ліберальні революціонери особливо підкреслюють необхідність

основоположного обмеження амбіцій до змін. Для жменьки тоталітаристів, які все ще існують, саме з огляду на ці обмеження, претензії лібералів на революційність видаються абсурдними.

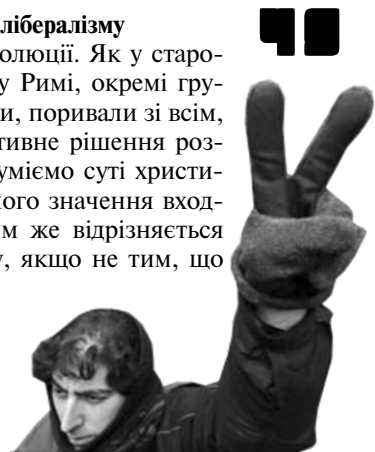
Однак я не бачу причин, щоб з огляду на кількох екстремістів відмовитися від поняття революції. В інших сферах життя й надалі говоримо про революцію, не вимагаючи при цьому абсолютного розриву неперервності. Наприклад, говорячи про наукові революції, не будемо стверджувати, що Копернік відкинув всі закони, сформульовані своїми попередниками. Як і не вимагаємо від тих, що революціонізують науку, щоб вони виходили за рамки своєї сфери досліджень і намагалися додатково зробити революцію в музиці чи в спорті.

Те саме стосується політичних революціонерів: досить і того, що вони спричиняться до значних змін в політичній системі, що існує. Вони не мусять змінювати усіх секторів суспільного життя. І без того, наприклад, зміна державного устрою, побудованого за принципом невтручання в економіку, на устрій за принципом керованої економіки, має революційний характер, якщо вона є свідомим масовим рухом; у майбутньому нас може чекати й екологічна революція, навіть якщо багато нинішніх практик залишаться без змін.

Незважаючи на ці уточнення, й надалі стверджуємо, що не всі зміни значною мірою відбуваються революційним способом. Багато з них, якщо не більшість, відбуваються шляхом еволюції¹. Зміни додаються поволі і ніхто не забуває собі надміру голови тим, куди вони провадять. Реальність еволюційних змін не применшує, проте, впливу революційних рухів на життя сучасних людей. Тож чим відрізняються ліберальні революції від інших революцій?

Три типи революцій, два типи лібералізму

Ми здавна звикли до ідеї революції. Як у стародавньому Ізраїлі, так і в класичному Римі, окремі групи, а з ними й епохи, в які вони жили, поривали зі всім, що було раніше, приймаючи колективне рішення розпочати все від початку. Ми не зрозуміємо суті християнства, якщо не осягнемо переломного значення входження Ісуса в історію людства. Чим же відрізняється Новий Заповіт від Старого Заповіту, якщо не тим, що



здійснює революційний поділ часу? Мусульманські фундаменталістські рухи, що точаться зараз у цілому світі, яскраво показують, що ера релігійних революцій ще не скінчилася.

Більшість сучасних революцій, однак, має більш світський характер. Це революції двох типів. Перші — революції романтичні: їх учасники дошукуються нових значень у мові, практиках і символах національної культури. З романтичним націоналізмом конкурує другий, більш раціоналістичний тип революції. Тут розпочати все спочатку пробують люди, віддані критичним принципам філософії й науки, які, на їх думку, витримують раціональну критику.

Я тут говорю про ідеальні типи. Насправді революціонери часто поєднують раціоналістичні, романтичні та релігійні елементи, утворюючи незліченну кількість комбінацій. А проте різні історичні революції наклали свій відбиток на кожну окрему рису. При бажанні реабілітувати ідеї романтичного націоналізму я б формулював перестороги на прикладі гітлерівської Німеччини, натомість бажаючи реабілітувати релігійні реформи, я б черпав приклади для застережень з Ірану. У цій книжці я захищаю ліберальні революції раціоналістичного типу і стверджую, що й надалі є логіка в їх існуванні, тому свої застереження братиму з марксизму. Раціоналістична революція завдячує свою недобру славу надмірним репресіям, які запровадила ленінська партія.

[...]

Тепер уже всім очевидна вся повнота тої невдачі. Питання лише, яка з того може бути мораль? Чи ми повинні спробувати зберегти ідею раціоналістичної революції, перш ніж викинути її на смітник історії, чи радше тішитися з приводу її смерті?

Неважко відповісти на це питання тим, хто отожднює лібералізм з капіталізмом типу *laissez-faire*. Цей погляд знаходить своє підтвердження в історичній практиці й у філософській теорії. Ліберали XIX століття часто проголошували однастайну підтримку ідеї вільного ринку. Сучасні теоретики, такі як Фрідріх Гаєк (Friedrich Hayek) і Роберт Нозік (Robert Nozick), активно закликають повернутися до тої традиції. Помилкою було б не помічати цю течію мислення.

Проте ще більшою помилкою було б приписувати занадто велике значення цій течії XIX століття. Сучасні ліберали, принаймні з часів Джона Стюарта Мілла і Томаса Гілла Гріна (Green), намагаються визначити належне місце ринку. На їх думку, вільний ринок є одним з головних, проте не єдиним, типом зайнятості. Ці намагання мають вже свою столітню історію — починаючи від Джона Дюї (Dewey) через Джона Ровлза (Rawls) й аж до нового покоління теоретиків, які намагаються затримати при житті ідеали активного лібералізму. Загалом кажучи, ліберальні активісти називають чотири типи обмежень функціонування вільного ринку. Перше обмеження — представлене в теорії ненадійності ринків — виникає з того, що в реальному світі ринок не підпорядковується ідеальним моделям досконалої конкуренції. Поширюючи цей пункт, можна обґрунтувати широку гаму державного втручання, від контролю довозишнього середовища службами захисту споживачів — аж до субсидіювання пенсійного страхування та страхування здоров'я. Друге обмеження — представлене в теорії дистрибуторської справедливості — ставить під сумнів право одного покоління переможців ринку передавати свій прибуток своїм дітям, не даючи при цьому рівних шансів дітям, які не мали багатих батьків. Третє обмеження — висловлене в теорії матеріальних і культурних умов свободи — накладає відбиток на основне значення освіти в підготовці громадян для здійснення важливих виборів. Четверте обмеження — представлене в теорії громадянської рівності — полягає в забезпеченні усім громадянам порівняно рівного політичного впливу, незалежно від того, як їм пощастить на ринку. Тому активні ліберали підкреслюють стійкі переваги вільного ринку, але лише в тому ширшому контексті — назвімо його «структурою нічим не обмеженої рівності». Без постійних зусиль, спрямованих на досягнення нічим не обмеженої рівності, будь-які просторікування на тему вільного ринку перетворюються на вироджену ідеологічну апологію багатих та впливових людей.

Можливо, це не здивує соціал-демократів, які й надалі дивляться на «капіталізм» з підозрою. Проте я, на відміну від них, ставлюся з ентузіазмом до ідеалу вільного ринку. Викликом для активної ліберальної

держави є створення таких структурних умов, які нададуть правової сили дії ринкових механізмів, не перешкоджаючи при цьому справжній свободі, яку дає ринок.

Тепер моїм завданням є перекинути місток між цими активними ідеалами та ліберальною революцією. Йдеться просто про те, що такі ліберали, як Гаєк, визнають лише одне призначення революції. На їх думку, революція — це момент мобілізованого переходу від авторитарного режиму до *laissez-faire*-типів правління, що обмежуються охороною приватної власності і гарантією свободи укладання угод. Активні ліберали вважають, що цей новий початок — це моральний тріумф над штучними домаганнями авторитарів, забуваючи при цьому, що на цьому історія не закінчується. Устрій, закладений на засадах *laissez-faire*, з одного боку, визнає величезне накопичення успадкованого багатства, а з іншого боку, допускає існування неосвіченої верстви, позбавленої будь-якого майна. Такий систематичний неправильний розподіл багатства перетворює на фарс ідеал рівної участі в політичному житті. Водночас він тісно пов'язаний з різними проявами ненадійності ринку: утворенням картелю, знищенням довколишнього середовища, постійним надуживанням неосвіченості споживачів. Жоден мислячий ліберал, незалежно від того, що стверджує Гаєк, не буде сприймати з радістю такої разючої несправедливості. Багато поколінь мусить змобілізувати свої зусилля — багато разів починаючи все наново, перш ніж якесь із західних суспільств наблизиться хоча б на крок до ліберального ідеалу нічим не обмеженої рівності.

Ревізія антиреволюційних аргументів

Досі я намагався знайти в активній традиції сучасного лібералізму місце для поняття «революція». Однак доведеться докласти багато зусиль, перш ніж те чи інше суспільство визнає ліберальну революцію програмою, на яку варто витрачати зусилля. Тож почну з обговорення найважливіших застережень, висловлюваних супроти того, що я пропоную. Сучасна ліберальна думка зродилася в боротьбі з гітлеризмом та комунізмом, тож вона озброєна аргументами, які позірно заперечують сенс будь-яких революцій, незалежно від того, чим вони інспіровані. Отож захисники лібераль-

ної революції змушені пояснити, чому відомі аргументи проти патологій двадцятого століття виходять за межі відведеного їм простору і використовуються для заперечення будь-яких революцій як таких.

На підтвердження своєї тези я хотів би попросити читача подумати над тим, чим відрізняється основна мета ліберальної революції від мети інших революцій. Суперникам ідеться не про що інше, як про зміну людської природи: внаслідок змобілізованого акту колективної самосвідомості вони створять Нову Советську Людину чи щось не менш похмуре.

Революційні ліберали не ставлять собі за мету жодного радикального перетворення. Вони прагнуть підтримати, а не притлумити, незвичайне розмаїття людських прагнень. Вони вважають своїм завданням працю на користь суспільної справедливості в межах дотримання можливостей індивідуального зростання і розвитку. Передусім вони звертають увагу на існуючий зараз несправедливий поділ засобів — на те, що дитина мільйонера має набагато більші можливості бути успішною в житті, ніж дитина, що живе в резервації. Інші діячі наголошують, що нестабільний ринок може стати причиною екологічних катастроф, оскільки принципи конкуренції зазнають спотворення в умовах монополії картелів. Ліберально налаштовані громадяни, які серйозно задумуються над необхідністю усунення такої структурної несправедливості, лише тоді досягнуть успіху, коли погодяться на політичну мобілізацію тривалістю в ціле покоління, метою якої буде забезпечення нових умов старту.

Кроки в напрямку нічим не обмеженої рівності вимагали б основоположних змін звичного нам виду західного суспільства. Однак прихильники цих змін протестують проти всіляких спроб використання держави для пристосування людей до тої чи іншої тісної політичної схеми. Ліберальні революціонери мають свої вади, проте не можна їм закинути тоталітарних амбіцій, які були прокляттям змін двадцятого століття.

Однак це лише початок нашого визначення ліберальної революції. Сумнівним є те, що багаті й впливові люди без нарікань відмовляться від несправедливих привілеїв, якими користуються зараз і які прагнуть передати своїм дітям. Хіба ж не слід сподіватися, що вони

БІ



будуть обороняти *status quo*? Хіба пролиття крови, що впливає з тої боротьби, не підважить утопічних зусиль сучасних лібералів у їх прагненні до узгодження свободи і рівності?

Відповідаючи на це питання, відкидаю їх основне положення: ленінський знак рівності між революцією і насиллям. Безсумнівно, джерелом такої патології, як насилля, є динаміка революційного упередження як такого. Проте чи тиснутиме на нас ця динаміка, якщо ми зрозуміємо, що спричинює революцію? Спокуса застосування насильства впливає з того, що кожна революцію починає маленька жменька людей, без участі решти людей, яка неодмінно натрапляє на опір, коли починає проголошувати свої гасла. Ширша громадськість не завжди переконана в необхідності почати все з початку. Скептики, замість того, щоб пристати до активної програми лібералів, можуть трактувати її як благородну ширму для мотивів, далеко не настільки шляхетних: чи раптом під покровом «нічим не обмеженої рівності» не криється звичайна заздрість і жадоба?

[...] Критичну самосвідомість можна збудити без застосування насилля. Позаяк і сам авангард переконався в потребі революційної зміни, використовуючи мільйони аргументів, а не зброї. Тож чи варто втрачати надію, що за роки активної політичної діяльності й інші — багато інших — визнають тиск аргументів?

Звернення до насилля є шляхом напролом, якого саме треба уникати заради ліберальних цінностей. Люди мають право помилятися навіть у питанні суспільної справедливості. І мають право вимагати, щоб потенційні революціонери сприймали їх застереження серйозно і не змушували, а лише переконували до обдумування наново ідеалів доброго суспільства. [...]

Конституціоналізація революції?

Такою є мета славетної «дуалістичної» форми ліберального конституціоналізму. Дуалістична модель оперта передовсім на конструкцію двоколіїної системи законотворення. Метою законодавчої гілки нижчого порядку є запис остаточних висновків, які виникають із плюралістичного ведення демократичної політики, висновків, які будуть сумою впливу різних груп інтересів, звичайного змагання за голоси виборців і практичного здійснення політики, тобто характерних рис буднів демократичної держави.

Натомість законодавча гілка вищого порядку організована з думкою про потенційних революціонерів. За допомогою спеціальних процедур встановлюється, чи активна більшість громадян свідомо підтримує засади, які те чи інше революційне угруповання збирається виголошувати від імені народу. Багато малих угруповань відчуває своє покликання до революційного відновлення, натомість дуалісти підкреслюють, що лише деякі з них здобувають підтримку активної більшості громадян держави. Тому вища законодавча інстанція накидає строгий підбір інституційних тестів, за допомогою яких революційний рух мусить пройти схвалення, перш ніж здобуде дозвіл на зміну основоположних політичних засад. Найважливішим випробуванням є випробування часом. Перш ніж запроваджувати революційні зміни, необхідно з'ясувати, чи здобули вони собі тривалу, а не лише тимчасову підтримку переважної більшості громадян.

Однак самого випробування часом замало. Не варто впроваджувати в життя революційні ініціативи, якщо виявлена їм підтримка якісно не відрізняється від підтримки, яку мають законодавчі зміни, впроваджені звичайним чином. Перш ніж буде прийнято остаточне рішення, мусять відбутися всезагальні та вичерпні дебати. Як прихильникам, так і противникам потрібно гарантувати рівні шанси на здобуття підтримки усього народу. Призначення дуалістичної моделі виходить за межі механічного підрахунку голосів, відданих під час референдуму. Тому вища законодавча інстанція мусить встановити, чи революційна ініціатива здобула продуману підтримку свідомої і переконливої більшості.



Коли ж авангард самозванців успішно долає ці важкі випробування, часто виявляється, що він є самотнім і становить лише невеличку меншість. Однак так трапляється не завжди. По роках зусиль революційний рух врешті може подолати смугу перешкод, встановлену вищою законодавчою інстанцією. У такому разі дуалістична конституція надає вимогам нового початку особливе місце в правовій системі. Нові принципи стануть вищими законами зі значною силою проникання в звичайний хід політики аж до перемоги чергової революції.

Ця двогілкова система — зовсім не новаторство. Якраз навпаки — саме завдяки йому конституція Сполучених Штатів так чудово проіснувала упродовж останніх двохсот років. Життєздатність конституції часто вважається доказом стабільності американського суспільства. Проте це хибна думка. Коли у 1787 році створювали конституцію, Америка мала статус колишньої колонії з невеликою кількістю жителів. Перш ніж ця нова держава перетворилася на провідну у світовому масштабі економічну та військову силу, вона мусила зазнати багатьох трансформацій — від рабовласницької системи 1787 року до ринкового капіталізму, який став переважати після війни за незалежність, від панівної на початку двадцятого століття системи *laissez-faire* до держави Нового ладу з керованою економікою, від учорашньої декларативної рівності до сучасних намагань забезпечити справжню рівноправність неграм і жінкам.

Американській конституції саме тому вдалося допасуватися до таких революційних змін, що її творці постановили наділити її двогілковою структурою. [...] Завдяки дуалістичній конституції вони мали в своєму розпорядженні правові можливості, достатні для впровадження в життя своїх безкровних революцій. Ці успіхи виділяються на тлі багатьох фальстартів в історії Америки. Бо набагато частіше трапляється так, що політичний авангард закликає розпочати все наново, а потім виявляє, що більшість людей зовсім цього не прагне.

[...] Коли ми звільнимся від марксистсько-ленінського способу думання, виявиться, що ідея безкровної демократичної революції не є чимось незвичайним. Те, що така можливість існує насправді, переконливо доводять не лише події, що відбувалися у 1989 р. у Східній

Європі. Американська дуалістична демократична система доводить, що таку революцію можна здійснити конституційним шляхом. Дуалістична конституція завдяки запровадженню спеціальної законодавчої системи вищого порядку наділяє революційний авангард можливістю дій, альтернативних до гострих вуличних сутичок. Замість прославлення силових рішень, вона заохочує його до того, щоб він піддав свою справу важким випробуванням, які законодавча система вищого порядку ставить перед революційними пропозиціями.

Деякі революціонери відкидають таке запрошення. Однак тоді вони заслуговують називатися бандитами, якими вони по суті й є. Ліберальні революціонери не сподіваються на силові рішення, а навпаки — відкидають насилля. Вони підтримують дуалістичну структуру, яка ретельно контролює пропозиції авангарду, щоб потім підтримати ті дискусії і рішення, які завоюють собі справжню популярність.

Революція і межі розуму

Досі наші міркування зосереджувалися на двох питаннях етичного характеру: Чи вимагає революція кардинальних змін людської натури? Чи змушує революція до брутального священнодійства насилля? Якщо так, то ліберали повинні відкинути свої ілюзії XIX століття щодо переваг революції. Якщо ж ні, то можемо зробити наступний крок у наших пошуках.

Припустімо на хвилю, що більшість ліберально налаштованих громадян мобілізується, щоб підтримати новий початок, тобто бере на себе зобов'язання докласти серйозних зусиль для досягнення справжньої рівності шансів або ж задля систематичної охорони довколишнього середовища. Коли такі зобов'язання взяті, то чи є певність, що ліберали володіють достатніми знаннями, необхідними для планування такої системи державного втручання, при якій позитивні наслідки переважатимуть над негативними? Чи не зруйнують тих найкращих за своїм задумом планів наслідки побічної дії, які зведуть нанівець ті ідеали, що привели в рух революційні перетворення? Хіба ж світ не є занадто складним, аби можна було досягнути чогось за допомогою слабких прийомів з арсеналу суспільної інженерії? Хіба ж не належить нам нарешті зрозуміти, що



Гаєк має рацію, коли стверджує, що революційний заклик до радикальних перетворень є справжньою ілюзією, химерою, яка дає змогу технократам нав'язати жорстоку тиранію решті суспільства?

[...]

Усупереч усій іронії історії революціонери протягом останніх двохсот років часто досягали деяких зі своїх найважливіших цілей. Багато з тих революційних «перемог» породило величезне зло: сталінську колективізацію, гітлерівське «остаточне розв'язання». Однак це сталося через те, що багато переможних революцій двадцятого століття грішило антилібералізмом. Можна шкодувати з приводу штучного успіху антиліберальних революцій, проте не можна стверджувати, що революціонерам не вдається досягнути своєї мети. Чому ліберали мали б відмовитися від ідеї активної політичної зміни на користь своїх опонентів?

Консерватори віддавна висловлюють сумніви, чи ліберали спроможні освоїти мистецтво суспільної інженерії. Проте в останній декаді ХХ ст. над цими їх міркуваннями взяв гору інший сумнів: зі скепсисом вони стали придивлятися до самої теорії пізнання, з якої походить лібералізм. Зате вони не беруть до уваги дρασичних питань емпіричного характеру, на які ліберали наштотхуються при введенні в дію своїх програм. Нові сумніви сягають глибше: до теорії морального пізнання, що її проголошують ліберали.

[...]

Тож як нам співіснувати на щодень? Невже ми вже назавжди приречені на помилку, якої колись припустилися стародавні греки, які зневажали чужих і називали їх варварами лише через те, що для грецьких вух їх мова звучала «вар, вар, вар»? Невже ми завжди мусимо знищувати те, чого не в стані зрозуміти? Ні, є й інший вихід: мусимо виховати в собі політичне усвідомлення існування проблеми перманентної чужості і пошукати політичних вирішень. Ти і я можемо й надалі залишатись чужими, але можемо за допомогою політики знайти спільний простір, який би оберігав наше право на дотримання нашої інакшості без взаємних нападів.

Якщо будемо співпрацювати над побудовою ліберальної держави, яка забезпечить нам рівні права на

інакшість, то, навіть якщо не станемо друзями, не будемо вже один для одного чужими. Станемо толерантними громадянами, які розмовляють між собою різними мовами. І навіть якщо видаватиметься нам, що переконання іншого є дивними чи перверзійними, то, враховуючи це, може, нам удасться знайти спільну площину для порозуміння: і ти, і я шукаємо в цьому світі сенсу. Можемо — мусимо — створити такі цивілізовані форми політичного життя, які дозволять кожному з нас поважати шукання іншої сторони.

Саме це обіцяє ліберальна революція. Моя зустріч із тобою відбувається не за якихось мітичних обставин, а тут і зараз. Я запрошую тебе до співпраці, щоб збудувати такий світ, який однаковою мірою вшанує твоє і моє право на інакшість. Працюючи над суспільним розумінням, необхідним для втілення цього задуму на практиці, може, досягнемо нового початку в наших взаємних стосунках. Може, це нам вдасться настільки, що наші діти, озираючись назад, скажуть: «Завдяки їм ми можемо відкрити нове значення у високому твердженні, що всі люди народжуються рівними».

Однак, можемо й програти. Ліберальна революція є важкою справою, важчою від революційних вправлянь, що їх пропонують наші релігійні та націоналістичні суперники, які дають глибоку духовну сатисфакцію, у якій відмовляють собі ліберали. Ці суперники дозволяють своїм прихильникам проголошувати з по-різному розставленими наголосами: «Саме ми — Вибрані, і нехай зникне решта людства».

Ліберальні революціонери вводять основоположне розрізнення між «Я» суспільним і «Я» приватним. Вони публічно закликають соратників до єдності й побудови політичного життя, опертого на взаємоповазі та ввічливості. Натомість приватно часто виявляється, що зустрічі з іншими людьми підтверджують лише сумніви в етичних ідеалах, що визнаються чужими, яких вони все ж вважають своїми співгромадянами. Важко витримати напруження, породжене розбіжністю між особистими переконаннями і толерантністю, яку виявляють публічно. Набагато легше застосувати силу держави для затушовування відмінностей, ніж для їх підтримки чи толерування.

Однак проблема полягає не лише в тому, щоб дати собі раду з тою душевною напругою. Джерелом особливих труднощів є практичні випробування, перед якими опиняються ліберальні уряди. Трапляється, що інші революціонери по-своєму заграють з тоталітарними концепціями держави і використовують централізовану владу для просування своєї релігійної чи національної Ідеї в найпотаємніші закутки суспільного життя. Стосунки лібералів з державою набагато складніші. З одного боку, ліберали мусять творчо використовувати централізовану владу для того, щоб гарантувати кожному громадянину, який вирушає на пошуки сенсу, однаковий доступ до основних благ — здоров'я, багатства, освіти. З іншого боку, проголошують принципи обмеженої влади. Завданням держави не є розв'язання ключових життєвих проблем, а лише забезпечення груп такими засобами, за допомогою яких вони самі зможуть відповідально вирішувати ці проблеми.

Це взаємне зобов'язання тягне за собою необхідність скласти список-обмеження стратегічних втручань держави, які забезпечать рівність на старті. Класичними прикладами таких втручань є прогресивні податки і обов'язкова середня освіта. Проблема в тому, щоб знайти такі нові форми втручання, завдяки яким будуть зреалізовані постулати нічим не обмеженої суспільної рівності. Коли основні права забезпечені, ліберальний правовий уклад спрямовується на відкриття перед громадянам широкої гами поліпшень, хоча б на зразок свободи думки чи свободи об'єднання, які уможливлюють торгівельний обмін між громадянами і співпрацю на встановленими ними ж самими принципами в рамках справедливої основної структури.

Тим самим ліберальний революціонер висловлюється на підтримку верховенства права. Громадянина не треба змушувати запобігати перед бюрократами. Законодавство *гарантує* йому основне право рівного життєвого старту і пропонує багату пропозицію механізмів співпраці. Завданням суддів полягає в інтерпретації законів, а не в звертанні до власних приватних концепцій моральної досконалості при вирішенні справ. Одним словом, революційна справедливість є результатом верховенства права, яке успішно гарантує кожному громадянину рівне право на инакшість.

Легше це все висловити, аніж впровадити в життя. Однак я не буду каятися за те, що починаю з такого моралізування. Якщо ідеали ліберальної революції є злом за своєю природою, то ми повинні затриматися на порозі й не морочити собі цим голови. Якщо ж вони є серйозною пропозицією, то нам слід перейти до більш прагматичних питань.

*Промислова революція, наприклад, є революцією лише в переносному значенні. Джеймс Ватт (James Watt) разом з іншими підприємцями-зачинателями не зустрічалися і не приймали рішення про інавгурацію нової епохи. Єжи Вашингтон і Лех Валенса натомість зробили це завдяки приведенню в рух свідомої колективної суспільної активності.

Переклала Галина Крук

ББ



к о р н е л і у с
к а с т о р і а д і с

Л О Г І К А
р е в о л ю ц і й н о г о
п р о є к т у



Мета соціалістичної революції — трансформація суспільства через автономну діяльність людей і встановлення суспільної системи, організованої так, щоб забезпечити автономію кожного. Це проєкт. Але це не теорема, не висновок з доказу, який вказує на те, що неминуче повинно відбутися. Сама ідея подібного доказу абсурдна. Але це не утопія, не акт віри, не довільне парі.

Революційний проєкт знаходить свої корені й точки опори в історичній реальності, у суспільній кризі й у втягненні в цю кризу більшості людей. Це зовсім не та криза, яку намагався знайти марксизм — «суперечність між розвитком продуктивних сил і збереженням капіталістичних виробничих відносин». Криза полягає в тому, що соціальна організація може здійснити поставлені завдання, використовуючи незвичні для неї засоби, породжуючи вимоги, яких вона не в змозі здійснити, пропонуючи критерії, застосувати які в неї немає можливості, і норми, які вона мусить переступати. Суспільна система жадає від людей — як трударів і як громадян — залишатися пасивними й обмежитися виконанням нав'язаних їм завдань. Коли система здає собі справу, що ця пасивність убиває її, подібно до раку, вона спонукає до ініціативи і співучасті, але відразу виявляється, що досягти цього можна лише поставивши під питання саму сутність порядку, що існує. Ця система змушена жити у двох реальностях, розділяти офіційне і реальне, що непримиренно конфронтують між собою. Вона не просто страждає від протистояння класів, відносини між якими залишаються суто зовнішніми. Соціальна система містить момент конфліктності в самій собі; «так» і «ні» як намір діяти співіснують у самому ядрі її буття, у цінностях, які вона проголошує і заперечує, у способі її організації і дезорганізації, у крайній соціалізації й у крайній атомізації створеного за нею суспільства. Так само втягнення у конфлікт, про який ми говорили, — не просто боротьба трударів проти експлуатації, а їхня політична мобілізація, спрямована проти режиму. Ця суперечність системи виявляється у великих конфліктах і революціях, що значать своїми віхами історію капіталізму, вона постійно імпліцитно і

латентно присутня у праці і в суб'єктах суспільства, у їхньому повсякденному житті, у їхньому способі існування.

Нам іноді говорять: ви вигадали кризу суспільства, ви охрестили кризовою стан, що існував завжди. Ви хочете будь-що зафіксувати розпалювання соціальних конфліктів сучасного суспільства і радикальну зміну його природи, бо тільки це дозволяє вам говорити про визрівання нового стану. Ви називаєте істотною ту боротьбу в суспільстві, що завжди мала у ньому місце і джерелом якої було протистояння інтересів груп і класів. Усі суспільства, принаймні історичні, завжди були розділені на класи. Але це призводило лише до того, що вони породжували інші суспільства, для яких єдність також не була характерною.

Справді, ми визнаємо, що детальний аналіз показує специфічність і *якісну унікальність* елементів, які становлять найглибшу основу кризи сучасного суспільства. Так, іще можна зустріти наївних псевдомарксистів, які із запалом говорять про нинішню боротьбу класів, забуваючи, що ця боротьба триває тисячоліття, і що вона жодною мірою не може становити основу для соціалістичного проєкту. Однак існують так само наївні псевдооб'єктивні соціологи, які добре засвоїли, що треба з недовірою ставитися до етноцентричних і «епохоцентричних» проєкцій, і тому відмовляються розглядати нашу епоху як щось особливе. Вони заспокоюються тим, що роблять історичну реальність плоскою і ховають під горою паперової методології центральну проблему історичного пізнання, проблему специфіки кожного суспільства як специфіки змісту і динаміки цього змісту. Вони забувають про той незаперечний факт (хоч і неясний), без якого не було би історії: деякі суспільства вносять нові якості у виміри, яких до них не було (і новизна яких залежить не тільки від способу їхнього опису). Нас, зрозуміло, цікавить дискусія, у якій наводиться псевдофілософський аргумент незмінності суспільства. Той, хто не бачить, що між грецьким і єгипто-асиро-вавілонським світом чи навіть світами Середньовіччя і Ренесансу — хай як очевидними будуть наступність і причинний зв'язок між ними — існує відмінність зовсім іншого типу і ступеня, ніж між двома деревами чи двома людськими індивідами однієї

ВР



і тієї ж епохи, — той позбавлений будь-якого історичного почуття. Такому ліпше займатися ентомологією чи ботанікою.

Описані відмінності виявляються при аналізі сучасного суспільства і тих, які йому передували. І саме тут результат послідовного соціологічного аналізу виявляє повагу до свого об'єкту, таки досліджуючи його, замість того, щоб придушувати метафізичними доказами, які без тіні сумніву стверджують, що все можна звести до одного і того ж. Розглянемо проблему праці. Одна справа, коли раб чи кріпак виступають проти своєї експлуатації, тобто відмовляються від додаткової роботи чи вимагають більшої частини продукту, тобто протестують проти наказів хазяїна чи сеньйора, так мовити, у «кількісному» плані. І зовсім інша річ, коли робітник змушений виступати проти розпоряджень дирекції, *щоб* мати можливість застосувати їх на практиці, бо тоді не тільки кількість праці чи продукту, але сам спосіб виробництва стає об'єктом невпинної боротьби, — тобто процес праці виявляє не зовнішнє щодо самого процесу праці протиріччя, а мусить базуватися на протиріччі *внутрішньо-му*, на одночасній вимозі виключення й участі в організації праці та в управлінні нею.

Так само можна розглянути проблеми родини і структури особистості. Безумовно, інститут родини завжди містив репресивний елемент: індивіди завжди були змушені інтеріоризувати конфлікт між своїми бажаннями і вимогами цього соціального інституту. У кожній культурі, як архаїчній, так і історичній, «базова особистість» мала своє особливе «невротичне тло». Але сьогодні радикальна відмінність полягає в тому, що у структурі особистості

сучасної людини більше немає чіткої ознаки, яка б лежала в основі організації чи, радше, дезорганізації сучасної сім'ї. Нерозумно стверджувати, що флорентійці, римляни, спартанці чи члени племені квакиютлі були «здорові», а наші сучасники — «невротичні». Але нерозумно також забувати, що тип особистості спартанця чи члена архаїчного суспільства, хай якими б були його «невротичні» елементи, був *функціонально адекватним* своєму суспільству, що індивід почував себе адаптованим до нього, що він міг змусити його функціонувати згідно зі своїми вимогами, а відтак сформувати нове покоління, яке чинило б так само. «Неврози» сучасної людини, із соціологічної точки зору, становлять феномени дезадаптації, які не тільки суб'єктивно пере-

живаються як нещастя, але й гальмують соціальне функціонування індивідів, заважаючи їм адекватно відповідати на вимоги життя, а в наступному поколінні ще й посилюються. *«Невроз» спартанців дозволяв їм бути включеними в суспільство, а «невроз» сучасної людини їй у цьому заважає.*

Скажімо, твердження, що гомосексуальність існувала в будь-якому людському суспільстві, занадто поверхове.

Не треба забувати, що це явище завжди підлягало певній соціальній оцінці: в одних суспільствах до нього ставилися толерантно, в інших — за-суджували. Часом суспільство санкціонувало гомосексуальність: їй приписували позитивну соціальну функцію. А у деяких суспільствах її вважали гріхом. І чим є сьогодні це явище?

Так само мало сказати, що різні типи суспільств по-різному використовували роль жінки, забуваючи (або змушуючи себе забути), що вперше в сучасному суспільстві для жінки не знаходиться *жодної* визначеної ролі — і, як прямий і безпосередній наслідок цього, жодної ролі не залишається і для чоловіка.



Нарешті, розглянемо проблему цінностей, що існують у суспільстві. У кожному соціумі є як явна, так і прихована система цінностей, які вступають у конфронтацію одна з одною, а проте співіснують. Без цих цінностей жоден матеріальний примус не може бути тривалим — а отже і соціально ефективним. Водночас без матеріального примусу жодне психічне пригнічення ніколи не могло б грати *соціальної* ролі, тому що *винятково* несвідоме над-я неможливе. Суспільство завжди встановлювало певні правила поведінки, які передбачали не лише несвідомі чи лише матеріально-юридичні санкції — це завжди були неофіційні соціальні санкції і метасоціальні «санкції» (метафізичні, релігійні і т. ін. — тобто *уявні*, що анітрішки не зменшує їхнього значення).

У дуже рідкісних випадках ці правила порушувала незначна кількість членів суспільства (наприклад, частина аристократії у XVIII столітті у Франції). Сьогодні правила і їх санкції мають майже винятково юридичний характер. Структура несвідомого більше не відповідає правилам, у соціологічному сенсі цього слова. Йдеться про те (як стверджували деякі психоаналітики), що над-я в наш час серйозно послаблене, або про те, що в ситуаціях і особових типах, властивих сучасному суспільству, якраз соціальна складова (а отже, і функції) над-я зменшується. Переважно ці правила не знаходять жодного підтвердження у свідомості людей — поза юридичними санкціями. Але найважливіше полягає не в ослабленні санкцій, що супроводжують правила-заборони: діється-бо те, що геть зникають позитивні правила і цінності. Життя суспільства не може ґрунтуватися тільки на заборонах і негативних наказах. Індивіди завжди одержували від суспільства, у якому вони жили, позитивні накази, орієнтири й уявлення про значимі цілі, сформульовані у законах і в загальному вигляді «втілених» у тому, що було для кожної епохи «колективним ідеалом я». У цьому сенсі сучасне суспільство лише повторює давні фрази, які з кожним днем робляться усе більш затерті й абстрактні, відірвані від життя («мораль» чи «позиція»), формуючи псевдоцінності, реалізація яких веде до самозаперечення: споживання як самоціль, мода, «гонитва за новизною».

Нам кажуть: навіть якщо прийняти тезу про існування кризи в сучасному суспільстві, ви не можете обґрунтувати задум нового суспільного устрою. Звідкіля ви його висновуєте, як не зі своєї голови, зі своїх ідей і бажань — із вашої довільної суб'єктивності?

Відповімо: якщо ви маєте на увазі, що ми не можемо «довести» необхідність чи перевагу соціалізму так, як можна «довести» теорему Піфагора, що не можемо показати вам, як у лоні суспільства зріє соціалізм, подібно як лоша у череві кобиліці, — тоді так, слухність за вами. Але ви, мабуть, забуваєте, що в жодній зі сфер реальної діяльності — ні індивідуальної, ні колективної — ми ніколи не маємо справи з подібною очевидністю і що ви самі розминаєтеся із цими вимогами, як тільки беретеся за якусь справу. Якщо ж хочете сказати, що революційний проєкт лише відбиває суб'єктивну сваволю конкретних індивідів, то, попри задекларовані принципи, ви забуваєте історію останніх п'яти сторіч, забуваєте, що проблему іншої організації суспільства постійно ставили не реформатори і не ідеологи, а могутній колективний рух, який змінює картину світу, навіть якщо йому не вдавалося до кінця реалізувати свої наміри. Крім того, ви не бачите, що криза, про яку ми говоримо, є не просто «кризою в собі». Суспільство з конфліктом — це не прогнила балка і не заіржавіла машина. Криза є кризою насамперед тому, що вона втягнена у конфлікт. Він є результатом цієї боротьби і постійно її живить. Конфлікт у сфері праці, деструкцію особистості, крах норм і цінностей люди переживають не просто як зовнішні нещастя, — ні, ці явища відразу викликають певні реакції, які не тільки стають завершальним етапом у формуванні справжньої кризи, але і виходять далеко за її рамки. Безумовно помилковим та мітологічним було би бажання знайти в «негативі» капіталізму «позитив», що складається міліметр за міліметром — якщо в об'єктивістському стилі йти за певними формулюваннями Маркса (коли, наприклад, «негатив» відчуження розглядається як осад, що відкладається в матеріальному базисі будь-якої технології чи накопиченого капіталу, що, разом з їхнім необхідним людським складником — пролетаріатом — становлять необхідні і достатні умови для виникнення соціалізму), так і в суб'єктивістському стилі деяких

ВІ



марксистів (які вважають, що соціалістичне суспільство вже сформувалося у заводській робітничій громаді — із новим типом виробничих відносин, що у ній виникають). І розвиток продуктивних сил, й еволюція виробничих відносин становлять собою дуже складне явище. Не можна просто сказати, що вони суперечні — у тому значенні, яким послуговується наївна діалектика. Ці явища можна назвати, через брак іншого слова, двоїстими. Але подвійність у тому значенні, яке тут маємо на увазі, — це не щось невизначене чи незначне. Подвійність твориться завдяки поєднанню безлічі значень, з яких поки що жодне не бере гору над іншим. У боротьбі людей за форми соціального життя можна побачити важливі факти: девальвація авторитету, поступове зменшення економічних мотивацій, зменшення впливу інституціоналізованої уяви, неприйняття переданих від минулого традицій чи просто отриманих правил. Їх можна об'єднати навколо наступного: по-перше, варто відзначити нищення змісту історичного життя, виникнення суспільства, у якому люди до краю переповнені зовнішнім як у стосунку один до одного, так і до самих себе — це суспільство можна було б назвати перенаселеною пустелею, самотньою юрбою, жахом, загальною анестезією; по-друге, розглядаючи тенденції до кооперації, до колективного самоврядування діяльністю і відповідальністю, що виявляються у сфері праці, ми інтерпретуємо сукупність цих явищ як зародження суспільства *можливості* автономії і *потреби* в автономії.

Нам можуть заперечити: ваше бачення — тільки одне з можливих. Ви самі визнаєте, що ця можливість не єдина. Від чийого імені ви виступаєте, від чийого імені ви стверджуєте, що майбутнє, яке є вашою метою, можливе і логічно неминуче? В ім'я чого ви робите цей вибір?

Однак наше бачення аж ніяк не довільне, у якомусь змісті воно — інтерпретація того діалогу, що сучасне суспільство веде із самим собою; це єдина перспектива, у якій стають зрозумілими як криза виробництва, так і політична боротьба, поява як психоаналізу, так і психосоціології і т.п. І ми намагалися показати, що, наскільки ми можемо це передбачити, ідея соціалістичного суспільства не містить у собі нічого неймовірного чи непослідовного. Наше бачення є наслідком визна-

ченого вибору: інтерпретація подібного типу і подібного масштабу можлива тільки в зв'язку з проектом. Ми не говоримо про щось, що стверджує себе «природним» чином або чисто геометрично, ми надаємо перевагу одному майбутньому перед іншим — і навіть будь-яким іншим.

Цей вибір довільний? Якщо хочете, то так — у тому значенні, у якому довільний будь-який вибір. Але з усіх ситуацій вибору, що нам пропонує історія, цей вибір нам здається найменш довільним з тих, які коли-небудь, існували і могли існувати. Чому ми надаємо перевагу соціалістичному майбутньому будь-якому іншому? Ми розшифровуємо (чи гадаємо, що розшифровуємо) у дійсній історії визначений зміст — можливість і вимога автономії. Але свою повноту цей зміст знаходить лише в зв'язку з нашим розумінням. Простої фактичної суті тут недостатньо, сама по собі вона не може визначати нашу позицію. Ми не можемо схвалювати її, що нам пропонує сучасна історія, тільки тому, що це «існує» або має «тенденцію до здійснення». Якщо ми прийдемо до висновку, що сучасна історія з найбільшою ймовірністю і визначеністю повинна прийти до всесвітнього встановлення режиму концентраційних таборів, то з цього зовсім не буде випливати, що ми повинні його схвалювати. Якщо ми стверджуємо, що сучасне суспільство має тенденцію до автономії, якщо ми хочемо працювати над її здійсненням, то насамперед тому, що розглядаємо автономію як спосіб існування людини, розглядаємо її як цінність, визнаємо в ній наше головне прагнення — прагнення, що перевершує наші особисті особливості, — те єдине, що ми можемо привселюдно захищати з усією ясністю нашої свідомості і з усією послідовністю.

Тут існує подвійне співвідношення. Твердження, на підставі яких ми ставимо перед собою ціль автономії, і належать, і не належать нашій епосі. Не належать, оскільки ми відстоюємо цінність автономії поза залежністю від обставин, і більш того, оскільки ми думаємо, що автономія, як ціль, неминуче виникає скрізь, де існує людина й історія; що тією ж мірою як і свідомість, автономія є долею людини, що виникла із самих джерел її буття, вона скоріше формує історію, ніж виявляється сформована нею.

Але ці твердження однаковою мірою мають своє підґрунтя й у конкретній епосі. Вони зв'язані з нею численними і настільки очевидними нитками, що на-вряд чи варто докладно про це говорити. Даний зв'язок виявляється не тільки в історичній послідовності подій, що приводить нас, і багатьох інших, до автономії, як ясно усвідомленої мети, і до її конкретизації в даних умовах. Сам зміст цього поняття, спосіб утілення даної мети в реальність — як ми її собі уявляємо — стало можливе лише сьогодні і має в собі весь попередній історичний процес. Зокрема, ясно виражений соціальний вимір, що ми можемо надати сьогодні автономії, сама можливість іншої форми суспільства, перехід від автономної етики до політики автономії (яка не *скасо-вує* етику, але лиш знімає її) очевидно зв'язаний з кон-кретною фазою сучасної нам історії.

Можна, нарешті, запитати: чому ви думаєте, що ця можливість надана саме тепер? Ми відповімо: якщо ваше «чому» цілком конкретне, то ми вже відповіли на ваше питання. «Чому» міститься у всіх конкретних істо-ричних подіях, що привели людство туди, де воно знахо-диться в даний момент, і перетворивших капіталістичне суспільство й сучасну фазу його розвитку в ту, найвищою мірою, специфічну епоху, що ми намагалися визначити вище. Але якщо ваше «чому» має метафізичний харак-тер, якщо воно зводиться до питання: яке точне місце актуальної фази в тотальній діалектиці загальної історії, чому можливість соціалізму проявилася в задумі Твор-ця саме в даний момент і яке співвідношення тієї пер-винної складової історії, якою є автономія, із втілен-нями, що послідовно змінюються та прийняті нею в часі, — то ми відмовляємося відповідати на ваше пи-тання. Навіть якби воно мало сенс, воно було б чисто спекулятивним, а ми вважаємо абсурдним утримуватись від дій у чеканні того, що хтось дасть точну розробку тотальної діалектики чи знайде в глибині старого дзер-кала план Створюваного. Ми не схильні впадати в заці-пеніння тільки тому, що не маємо абсолютне знання. І тому ми заперечуємо законність цього питання, тому що не бачимо сенсу в розгляданні реальності в термі-нах тотальної діалектики, Божого задуму і вичерпного роз'яснення відносин між тим, що знаходить свою ос-нову з часом, і тим, що знаходить основу в часі. Історія

породжує проект, ми робимо його своїм, тому що він відповідає нашим найглибшим сподіванням, і ми ду-маємо, що його здійснення можливе. Ми перебуваємо тут, у даному конкретному місці, у просторі і в часі, серед конкретних людей, і перед нами простягається обрій, що має певні обриси. Той факт, що це не єдиний обрій, не заважає йому бути нашим — таким, котрий додає характерність нашому пейзажу існування. Зреш-тою, тотальна історія — це думка без обрію, вона скрізь і ніде, а отже, це лише інше найменування думки не-буття.

Переклала Валентина Сковронська

01



ж і л ь
д е л ь о з

с у с п і л ь с т в о
к о н т р о л ю
p o s t s c r i p t u m



1. Історична перспектива

Фуко походження дисциплінарних суспільств відносить до XVIII і XIX сторіч. Вони сягли свого розквіту у XX і взялися до організації гігантських «просторів ув'язнення». Індивід відтепер лише безперервно переходив від одного «простору ув'язнення» до іншого, кожен із яких мав свій власний закон: спочатку закон родини, потім школи («ти більше не в себе вдома, в сім'ї»), потім фабрика, час від часу госпіталь, можливо, тюрма, остаточна форма ув'язнення. Саме тюрма слугувала базовою моделлю для інших «просторів ув'язнення»: побачивши робітників на заводі, героїня «Європи 51» Росселіні вигукує: «Мені здається, що я спостерігаю за ув'язненими».

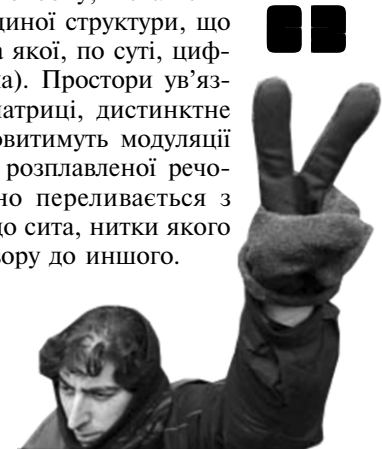
Фуко чудово проаналізував ідеальний проєкт цих «просторів ув'язнення», що особливо помітний на заводах; його завдання — концентрувати, розставляти в просторі, упорядковувати в часі, розташовувати продуктивні сили у просторово-часовому континуумі так, щоб отриманий ефект перевищував підсумований результат усіх компонентів, окремо взятих. Але сам Фуко визнав проміжний характер цієї моделі. Дисциплінарні суспільства замінили собою владні суспільства, мета і суть яких були зовсім іншими (вони орієнтувалися на збір податків, а не на організацію виробництва, на володарювання над смертю, а не на адміністрування життя і т. ін.). Перехідний період між цими двома типами суспільств був розтягнутий, і тільки в часи Наполеона відбулося масштабне й остаточне встановлення дисциплінарного суспільства. Але і дисциплінарні суспільства, своєю чергою, ввійшли в стадію кризи, поступаючись місцем новим силам, що особливо розвинулися і зміцніли після II світової війни. Тепер ми перестали бути дисциплінарним суспільством, ми більше таким не є.

Ми скрізь фіксуємо кризу «просторів ув'язнення» різного типу — кризу пенітенціарної системи, кризу медицини, кризу виробництва, кризу школи і родини. Сім'я піддається такій самій кризі, як і всі інші «внутрішні» простори, організовані за моделлю «просторів ув'язнення». Адміністрації різних рівнів постійно проголошували необхідність реформ: освітніх, про-

мислових, медичних, пенітенціарних і військових. Але кожен уже знає, що всі ці інститути приречені, хай як довго триватиме їхня передсмертна агонія. Мова йде лише про організацію відхідних ритуалів і заняття людей до того часу, поки не будуть остаточно освоєні нові сили, що вже стукають у двері. Дисциплінарні суспільства приречені на заміну суспільствами контролю. «Контроль» — ось слово, яким Берроуз позначає нового монстра, а Фуко бачить у цьому наше найближче майбутнє. Поль Вірільє постійно аналізує ультрашвидкі форми вільно поширюваного контролю, які замінили собою старі дисциплінарні методи, що діють завжди в суворому кадрі закритої системи. Згадаємо тільки про екстраординарні фармацевтичні продукти, про молекулярну інженерію, про генетичні маніпуляції і т. ін. Не варто ставити питання, який із режимів є більш жорсткий, тому що в кожному режимі діють суперечні один одному фактори — фактори звільнення і фактори поневолення. Приміром, криза традиційних клінічних закладів, таких як районні лікарні, госпіталі і щоденні процедури (усі вони у той чи той спосіб засновувалися на «просторах ув'язнення»), може спочатку відкрити нову свободу, але надалі нові механізми контролю призведуть до наслідків, що у своїй суті перевершують найбрутальніші форми ув'язнення. Мова йде не про страхи чи надії, а лише про пошук нової зброї.

2. Логіка

Інтернування індивідів у різні «простори ув'язнення», крізь які вони проходять, засновано, фактично, на різних моделях: кожного разу передбачається, що ми починаємо з нуля, і хоча в усіх просторах існує спільна мова, вона заснована не на неперервності цих просторів, а на аналогії. З іншого боку, механізми контролю засновані на варіаціях єдиної структури, що створює перемінну геометрію, мова якої, по суті, цифрова (хоча і не обов'язково бінарна). Простори ув'язнення становлять собою окремі матриці, дистинктне лиття, а простори контролю становитимуть модуляції єдиної субстанції, що, подібно до розплавленої речовини, трансформується, безупинно переливається з однієї форми в іншу, або подібно до сита, нитки якого постійно переходять від одного отвору до іншого.



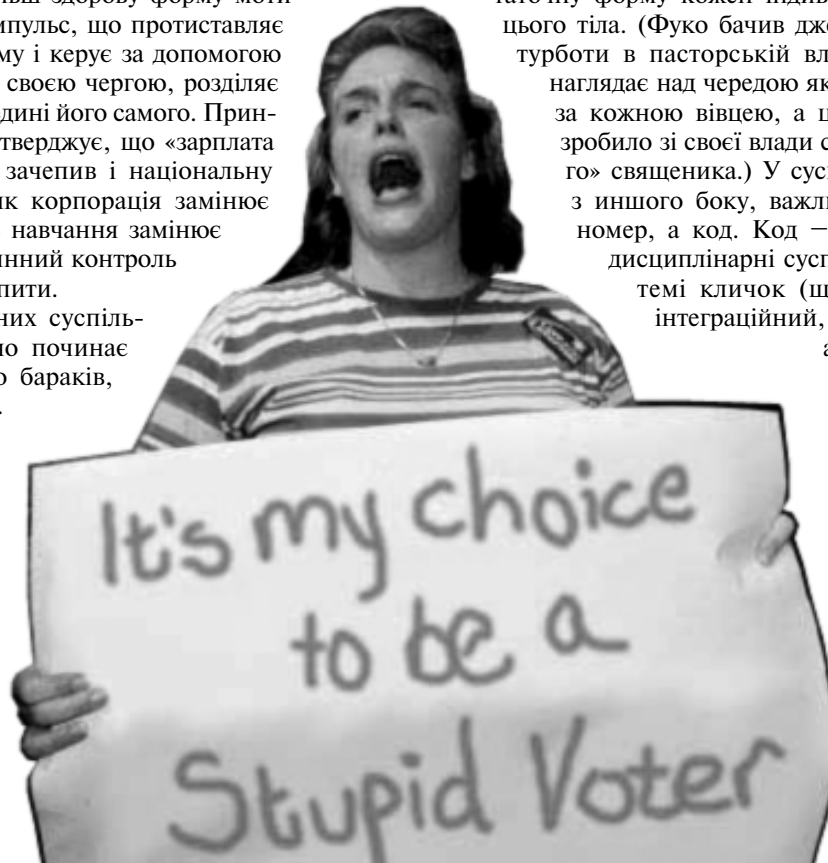
Це наочно проявляється в питанні заробітної плати: завод становить такий організм, що прагне підтримувати свої внутрішні сили на рівні балансу — максимально високого у питанні продуктивності, максимально низького у питанні заробітної плати. Але в суспільствах контролю корпорація замінює собою завод і його грубу наочну організацію. Корпорація — це дух, це газ. Звичайно, і на заводах була система заохочень і премій, але корпорації копають глибше і нав'язують постійну модуляцію заробітної плати, породжуючи системи складної метастабільності, що оперує з викликами, змаганнями і надзвичайно комічними груповими заняттями. Величезна популярність найбільш ідіотських телевізійних ігор пояснюється саме тим, що вони дуже точно відображають модель корпорації. Завод становить об'єднання індивідів у єдине тіло, що приносить здобутки двом інстанціям — хазяїну, який спостерігає за кожним елементом цієї маси, і профспілці, що організовує масовий опір. А корпорації трактують особисте суперництво як найбільш здорову форму мотивації, як найдужчий імпульс, що протиставляє одного індивіда іншому і керує за допомогою цього розділення, що, своєю чергою, розділяє кожного індивіда всередині його самого. Принцип модуляції, який стверджує, що «зарплата залежить від заслуг», зачепив і національну освіту. Мірою того, як корпорація замінює собою завод, постійне навчання замінює собою школу, а безупинний контроль замінює одноразові іспити.

У дисциплінарних суспільствах людина постійно починає наново (від школи до бараків, від бараків до заводу). У суспільствах контролю, навпаки, ніщо ніколи не закінчується — корпорація, освітня система, служба в армії є метастабільними станами, що можуть співіснувати

один з одним у рамках однієї і тієї ж модуляції як універсальна система деформації. У «Процесі» Кафка, що вже усвідомлював самого себе на перехідній стадії між двома типами соціальних формацій, описав найжахливіші юридичні форми. Тимчасове виправдання дисциплінарних суспільств (між двома висновками) і нескінченне відкладання розгляду справи в суспільствах контролю (у постійних варіаціях) — це два типи юридичного життя. І сьогодні закон виявляє себе настільки нерішуче саме тому, що ми перебуваємо у кризовій фазі переходу від однієї моделі до іншої. Дисциплінарні суспільства мають два полюси: особистий підпис, що стосується до індивідуальності і номер (або номер документа), що вказує його (чи її) позицію в масі.

Така подвійність заснована на тому, що суспільства контролю не вбачають жодної суперечності між цими модальностями — влада водночас індивідуалізує і пресує в масу, тобто збирає підвладну субстанцію в єдине тіло, яким керує, хоча, разом з тим, відливає в остаточно форму кожен індивідуальний фрагмент цього тіла. (Фуко бачив джерело цієї подвійної турботи в пасторській владі священика, що наглядає над чередою як цілим і разом з тим за кожною вівцею, а цивільне суспільство зробило зі своєї влади свого роду «світського» священика.) У суспільствах контролю, з іншого боку, важливі вже не підпис і номер, а код. Код — це пароль, тоді як дисциплінарні суспільства діють у системі кличок (що відображують як інтеграційний, так і резистентний аспекти).

Цифрова мова суспільств контролю заснована на коді, що допускає вас до інформації чи відмовляє вам у доступі. Ми більше не маємо справи з парою маса-індивідум. Індивідууми стають «дивіду-



умами»*, а маси — семплами, даними, ринками і «банками». Можливо, у сфері грошей ця відмінність виявляється найяскравіше. Дисциплінарні суспільства зв'язують свою грошову систему з фіксованим еталоном, що розглядає золото як цифровий стандарт. Суспільства контролю співвідносять валюту з плинним рейтингом обміну, модульованим відповідно до ставок, зумовлених мережею стандартних валют. Старий монетарний жадібний кріт — це тварина «просторів ув'язнення». Тварина суспільств контролю — це змія. Ми перейшли від однієї тварини до іншої, від крота до змії. Система, в якій ми живемо, — система змії, а це торкається також і нашого способу життя і наших відносин з іншими. Дисциплінарна людина була дисконтинуальним виробником енергії. Людина контролю — хвильова, орбітальна, що постійно перебуває в мережі. І тому серфінг** скрізь витісняє інші види спорту.

Типи машин також легко співвідносяться з кожним типом суспільства. Не те щоб машини визначали ці типи — вони лише втілюють у собі соціальні форми, які їх продукують і використовують. Старі владні суспільства використовували прості машини — важелі, тяги, годинники. Більш пізні дисциплінарні суспільства впровадили машини, які використовують енергію, що породило пасивну небезпеку ентропії й активну небезпеку саботажу. Суспільства контролю мають справу з машинами третього типу — з комп'ютерами, пасивна небезпека яких — зависання, а активна — піратство й атаки вірусів. Ця технологічна еволюція відображає на більш глибокому рівні мутацію капіталізму — добре знайому нам мутацію, що зводиться до наступного: капіталізм XIX століття був капіталізмом концентрації, концентрації товарів і власності. Тому створюється завод як «простір ув'язнення», який належить капіталістові, що володіє як безпосередньо засобами виробництва, так і суміжними просторами, побудованими за аналогією (сімейними будинками для робітників, школами і т. ін.). Ринки ж завойовувалися або через спеціалізацію, або через колонізацію, або через зниження собівартості товарів. Але в сучасній ситуації капіталізм більше не залучений у виробництво, яке він часто передає Третьому Світові, навіть у випадку складних виробництв текстилю, металургії або нафтопереробки. Цей капі-

талізм є капіталізмом високорівневого виробництва. Він більше не купує сировину і не перепродає готові товари: він уже безпосередньо купує готові товари і зібрані частини.

Він продає послуги і купує акції. Капіталізм більше не займається виробництвом, він займається готовою продукцією, її збутом чи маркетингом. Капіталізм відтепер дисперсивний, розпилений, а завод поступається місцем корпорації. Родина, школа, армія, завод більше не є типологічно подібними «просторами ув'язнення», що орієнтовані на вигоду власника — державної чи приватної влади. Вони перетворюються в кодовані фігури (які постійно деформуються і трансформуються) єдиної корпорації, що має власників акцій. Навіть мистецтво залишило межі «просторів ув'язнення» (галерей) та увійшло у відкриту циркуляцію банків. Завоювання ринків відбувається тепер через захоплення контролю, а не дисципліноване навчання, через фіксацію обмінних ставок, а не зниження вартості товарів, через трансформацію продукції, а не спеціалізацію виробництва. Корупція всюди зростає з новою силою. Маркетинг стає центром або «душею» корпорації. Нас навчили, що корпорація має душу, а це є найстрашнішою світовою новиною. Ринкові операції відтепер є інструментом соціального контролю — і саме вони формують безсоромне плем'я наших хазяїв. Контроль здійснюється через короткотермінові операції і блискавичні прибутки, але разом з тим він безупинний і безмежний. Дисциплінарні суспільства, навпаки, були націлені на довготермінові проекти, діяли дисконтинуальними етапами, кожен з яких мав чіткі межі. Людина відтепер не ув'язнений, а боржник. Водночас залишається правильним і те, що капіталізм підтримує свій постійний баланс і через це три чверті людства живе у скrajніх злиднях, а це значить, що вони занадто бідні, щоб бути боржниками, та їх занадто багато, щоб були ув'язненими. Тому суспільству контролю доведеться зіткнутися не лише з ерозією кордонів, але і з соціальними вибухами в бідних кварталах та індустріальних гетах.

06



3. Програма

Концепція механізму контролю, що точно фіксував би позицію кожного елемента у відкритому просторі в кожний конкретний момент (відслідковування тварини в заповіднику, людини в корпорації за допомогою, приміром, електронного нашійника), не обов'язково калькувати з наукової фантастики. Фелікс Гваттарі зобразив місто, у якому кожний може залишити своє житло, свою вулицю, свій округ за допомогою «дивідуальної» електронної картки, що відкриває відповідні двері чи прохід. Але картка якогось дня або якоїсь години може бути відкинута. Однак важлива не сама перешкода: комп'ютер, що відслідковує місце перебування кожної особи — легальне чи нелегальне — здійснює глобальну модуляцію.

Соціотехнологічні дослідження механізмів контролю, проведені ще в період їхнього зародження, повинні бути категоричними і зобов'язані описати ту реальність, яка покликана замінити собою дисциплінарні моделі ув'язнення, криза яких сьогодні проголошується. Можливо, будуть використані ще давніші методи, запозичені з древніх владних суспільств, тобто буде здійснено повернення до минулого з визначеними модифікаціями. Найважливіше те, що ми стоїмо на порозі чогось нового.

У пенітенціарній системі, можливо, спробують знайти «субституту» для відбуття покарання (принаймні, за незначні злочини), для чого можна використати «електронні нашійники», що не дозволять залишати межі власного будинку у визначені дні чи години. В освітній системі буде введено безупинну форму контролю і здійснено перехід до неперервного нескінченного навчання, що спричинить відмову від усіх університетських досліджень і перетворення школи в корпорацію. У медичній системі запровадять нову модель «без лікаря і пацієнта», яка залишить хвору людину наодинці зі собою і математичними показниками медичних апаратів, — лікування здійснюватиметься лише на страх і ризик самого хворого, що трактуватиметься не як поєднання індивідуальності і номера, а як «дивідуальний» кодовий матеріал, що підлягає контролю. У корпоративній сфері будуть застосовані нові моделі оперування грошима, прибутками і людським матеріалом із повним

вилученням старих виробничо-торгових циклів. Це лише маленькі фрагментарні приклади, але й вони дозволяють краще зрозуміти, що мається на увазі, коли говориться про кризу інститутів. Мова йде про прогресивну і дисперсну інсталяцію нової системи домінації. Одне з найсерйозніших питань буде звернено до профспілок, тому що вся їхня історія нерозривно пов'язана з боротьбою в умовах дисциплінарного суспільства й у рамках «просторів ув'язнення»: чи зможуть вони пристосуватися до нових обставин і виробити нові форми опору суспільствам контролю? Чи зможемо ми в найближчому майбутньому охопити хоча б приблизні контури прийдешніх проєктів, здатних затьмарити радість маркетингу? Багато молодих людей сьогодні вихваляється тим, що в них нарешті з'явилася «нова мотивація до існування»: вони самі наполягають на перманентному навчанні, на безупинній освіті. Їм ще належить довідатися, кому-то тепер вони будуть вірно служити, подібно як їхні предки — не без зусиль — довідалися про справжню мету дисциплінарних суспільств. Кільця змії ще складніші, ніж підземні ходи кротячих нір.

*Латинське слово «*individuum*» означає «неподільний»; відповідно, «*dividuum*» означатиме «подільний». (Прим. перекладача)

** Від англійського *surfing*, *surf*, що дослівно означає «ковзання». (Прим. перекладача)

Переклала Валентина Сковронська



OP



д а д а
дхармадхікарі

ф і л о с о ф і я
р е в о л ю ц і ї



Револуційний розум

Якось Крішнамурті запитав мене: «Чи існує індійська ідея?» І я розгубився, мені було важко відповісти експромтом. Мене запитували про це безліч разів, щоразу, коли я обмірковував стан справ не лише в Індії, але й у світі загалом.

А й справді, чи маємо ми розумну, раціональну національну ідею?

Що ми хочемо зробити з цього світу? Кладовище чи дім для людини, у якому вона житиме щасливо, повноцінно та чесно? Саме про це повинні думати революціонери.

Це питання є головним у теорії революції. Тому що першою передумовою, другою передумовою та третьою передумовою будь-якої революції є революційний розум. І я сподіваюсь, що молодь цієї країни мислить революційно.

Світогляд молоді

Без сумніву, молодь тверда у своїх переконаннях. Її не перемогти. Старі скаржитимуться, що троянди колючі, а молоді люди дякуватимуть за ці колючки. Це і є твердість у переконаннях, це і є революційний розум.

Що таке революційний розум?

Що є його найголовнішою невід'ємною частиною? Революційний інтелект повинен бути відкритим. Відкритий розум ніщо не обмежує, він не визнає авторитетів. Ось що я маю на увазі, говорячи про нормальний розум. Революційний інтелект не упереджений, він нічого не приймає на віру, не витворює кумирів — навіть із героїв масштабу Ганді чи Маркса.

Відкритість розуму

Революційний інтелект є відкритим. Революційний розум не задовольняється другосортними ідеями. Відкрита думка не підпорядковується жодній ідеології. Що ж ми розуміємо під ідеологією? Ідеологія — це орга-

нізоване вчення; його ми називаємо школою. Проте всяка організована думка є застиглою, замороженою. Коли припиняється мислення, виникає вчення. Акумульованому мисленню бракує руху, бракує енергії. Організоване мислення перетворюється на ідеологію. Впорядкувавшись, мислення стає оборонним. Впорядковане мислення буває й агресивним, і тоді ми називаємо його «ізом». Воно прагне подолати інше мислення, хоче підкорити собі інші думки та інші ідеології. Правду кажучи, це нерозумно. Це нераціонально — нищити інші типи мислення.

Мислення проти вчення

Організоване вчення є ідеологією. Агресивне організоване вчення є «ізом»; агресивне організоване вчення, яке прагне здобути владу, є «партією». Все це анти-інтелектуально. Це — зневага до людського розуму. Потрібне не вчення чи ідеологія, а мислення. Мислення докорінно відрізняється від вчення. Мислення плинне. Воно динамічне. Це струмок, що біжить. А вчення — застигла вода у калюжі, хай якою чистою та прозорою вона б була.

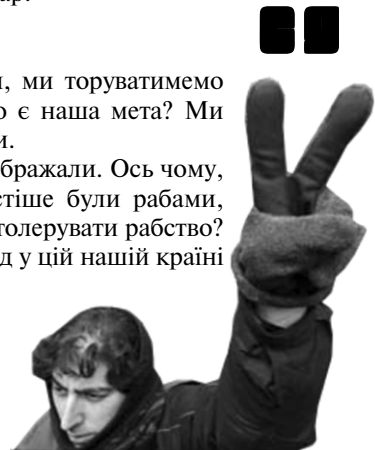
Революції не потрібне вчення — вона потребує мислення. Вчення — це мислення другого сорту, чуже мислення, яке запозичує ідеї та думки в інших. Тому коли ви йдете до людей проповідувати революцію, в жодному разі не нав'язуйте їм ідей, навіть богонатхненних. Заохочуйте їх до самостійного мислення, бо рядовий громадянин є сувереном у демократичній країні.

Однак де він, цей громадянин? Він видається дезорієнтованим. Бог спить, проста людина впала у транс в епоху науки, яка обіцяє перетворити цей світ на досконало впорядкований цвинтар.

Гідність людини

Ми не підемо битим шляхом, ми торуватимемо нові стежки до нашої мети. А якою є наша мета? Ми прагнемо утвердити гідність людини.

У цій країні людей зазвичай ображали. Ось чому, попри барвисту духовність, ми частіше були рабами, ніж вільними людьми. Чи може дух толерувати рабство? Ми маємо так багато моральних засад у цій нашій країні



з багатим надіями майбутнім! То чому ж більшість своєї історії Індія була країною людей підлеглих? Тому, що ми ніколи не переймалися гідністю людини як такої, людини без етикетки. Дозволю собі ствердити, що наша країна не є країною духовності, а країною релігійності. А релігія не лише відрізняється від духовності, вона інколи, ба навіть дуже часто, є антидуховною.

Позадуховні аспекти релігії

Що таке організована релігія? Які риси є спільні для всіх релігій? Три речі є спільними для всіх релігій на світі. По-перше, віра в Бога; по-друге, етика; по-третє, наші відносини з іншими людьми, ставлення до тварин, до природи. Ці речі анулюються через те, що є спільними, як у математиці. Сухий залишок відомий як «релігія».

Наприклад: я індус. Ні, я збрехав. Я мусульманин.

Ті, що брешуть індусам, і далі є індусами і мусульманами, тому що брехливість стала такою ж поширеною, як і правдомовність. Отже, спільний множник скорочується, а те, що залишається, є релігією. Воно пов'язане не з життям на цьому світі, не із звільненням душі, а з життям після смерті. Отже релігія є щось відмінне від духовності.

Ми є людьми релігійними, але ми ніколи не були людьми духовними, хоча й досягли у нашій філософії надхмарних висот. Що стосується відносин із співгромадянами, то наше поводження є навіть не дволиким — воно розщеплене. Ми живемо на двох рівнях: на релігійному та світському. Ми вдихаємо холодне та гаряче водночас. Ось чому ми не спроможні засвоїти нічого, окрім гордошів за досягнення наших пращурів.

Необхідність індійської ідеї

Тому я запитую себе: чи існує індійська ідея? У сучасному контексті питання звучить так: чи існує громадянин Індії? Чи маємо всеіндійських вождів окрім тих, котрі походять з ери Ганді? Скоро вони стануть вчорашніми і рано чи пізно возз'єднаються із своїми предками. Вони належатимуть вічності. А як же ті, хто зараз живе в цій країні? Чи можете вказати хоч одну особу, яку можна було б назвати вождем всеіндійського масштабу? Ми маємо загальноіндійських посадовців,

але не маємо всеіндійських вождів. Ми маємо регіональних вождів, парафіяльних лідерів-пігмеїв, що крокують у світлі рампи в одязі, позиченому у гігантів. Якщо забрати їхні крісла, їх загальноіндійські посади, то чи багато в цій країні знайдеться людей, котрі їх упізнають?

Отже, коли ми хочемо тотальної революції, то мусимо почати з індійської ідеї. І я дивуюся, інколи я дуже здивований і переляканий, коли бачу молодих чоловіків і жінок, котрі, навчаючись в наших університетах, воюють за регіоналізм, за мультикультуралізм, за самобутність, за особливі ідентичності, менші від багатьох маленьких країн Європи. Я вважаю, що регіоналізм — зло, котре загрожує світовому порядку.

Деномінативне громадянство

Іван Ілліч нещодавно вийшов із книги «Оспівування самоусвідомлювання». Проте, що означає усвідомити самого себе? Віднайти своє коріння. Твое коріння означає твою окремішність; тотожності, які тебе визначають. Партикуляризм змушує тебе до оборони, а ніщо так не втомлює, як оборонна позиція. Як наслідок маємо декілька різновидів громадян у нашій країні, проте не маємо громадянства спільного, некваліфікованого, чистого; громадянства простого та нескаламученого. Ми маємо всі різновиди громадянства, окрім спільного. Насамперед слід згадати деномінативне громадянство. Давайте розглянемо що воно означає. Означаючи себе, громадянин відштовхується від опису спільноти, від національності, належності до певної громади. Це найпростіший шлях до визначення свого місця в суспільстві. Маулана Мохаммед Алі на вершині популярності зробив одного разу дуже контрверсійну заяву: «Насамперед я мусульманин, а вже потім індієць». Сарояні Найдю відповіла не менш виразним евфемізмом: «Я бенгалка з народження, андраїтка у шлюбі, мусульманка через місце проживання (бо живу поблизу Нізаму), англійка за освітою, але індійка по-перше, по-друге і по-останнє». Був такий лідер у Пенджабі, адвокат др. Мохаммед Алам. Одного разу його запитали: «Хто Ви, докторе Алам? Перш за все мусульманин чи індієць?» Він відповів: «Це запитання некоректне. Правильно сформульоване, воно повинно звучати так:

«Кому Ви належите насамперед — батькові чи матері?» І я відповів би: я належу моїй матері тою ж мірою, що й своєму батькові, і тому я їхній син. Я, Мохаммед Алам». Я вважаю, що саме таку відповідь має дати кожен індієць, який прагне революційного чину, який хоче змінити порядок речей — згори донизу, у всіх сферах людської свідомості.

Наш національний рух почався як відродження. І ми, ті, котрі брали активну участь у творенні системи національної освіти, побачили, що дали нашим учням справжню освіту. Лала Лайратпаї, повернувшись з Америки, написав книжку про національну освіту в Індії, у якій дійшов наступного висновку: «Освіта, яку ми запровадили у наших школах, була у суті своїй, деномінативною». Відродження породило явище, відоме як Ведичний націоналізм, але це не той націоналізм, якого ми хочемо. Після того, як Індія здобула незалежність, наша освіта набула більш парохіяльного та регіонального характеру. У кожному штаті, утвореному за мовною ознакою, громадяни, рідна мова яких відрізняється від мови більшості, є, *de iure*, рівноправними, проте на практиці — другорядними громадянами. І такі «другосортні» громадяни живуть по всій країні.

Часткове громадянство

Отже існують неповні, «дробові» громадянства. Жінки, недоторкані, мовні меншини не є «цілими числами». Вони — дріб від людини. Вважається, що вони не мають повноцінної душі, хіба що теоретично. В реальному житті жінка ніколи не трактувалась як особистість. Вона досі залишається річчю, власністю, геть залежною від чоловіка та цілковито йому підпорядкованою. (Трагічно, але у наші часи жінки та молодь в Америці почали ідеалізувати сімейне життя індійців, засноване на другорядній ролі жінки.) Отже маємо чотири рівні громадянства, попри те, що Конституція проголошує усіх громадян цієї країни, незалежно від віри, кольору шкіри та статі, рівними.

Але деякі є рівнішими за інших!

Канарези в Картанаці є рівнішими за інших, махараштрійці в Махараштрі рівніші за інших; бенгальці в Бенгалії рівніші за інших — у кожній провінції маємо громадян, рівніших за інших. Отже маємо гро-

мадян, рівніших за інших, але не маємо рівноправних громадян. Я звертаюсь до усіх молодих чоловіків та жінок Індії: «Ви хочете змін? Хто буде центральною фігурою революції? Хто творитиме революцію в країні, яка чваниться філософією Адвайти, але мириться не лише з соціальними відхиленнями, а й навіть із феноменом недоторканості?»

Характерні риси кастової системи

Ми маємо не лише класові та лінгвістичні відмінності, а й каста. Що таке каста? Класи мінливі. Ви можете змінити свою класову приналежність, але не можете змінити своєї каста, бо належність до каста визначається походженням, а ви не можете вплинути на своє народження. Держава, побудована як об'єднання громад, більш ліберальна за кастову, тому що каста — унікальна; в той час як громада прагне Вас залучити, впливаючи на переконання, каста відштовхує усіх сторонніх. Чи чули ви про браміна, який би навертав у брамінство? Ми чули про мусульман, котрі проповідували свою віру, ми чули про християн та сикхів. Проте жодна каста не займається прозелітизмом. Першою характерною рисою кастової системи є те, що вона має лише одні двері — вхідні. Її неможливо покинути.

Другою характерною рисою є те, що кастовість утруднює контакти між людьми. Що далі ти від людини, то ближче до Бога. Якщо я приїду до Бангалору і скажу тобі, що не їстиму ні з чиєї руки, за винятком руки браміна Махараштри Ріг-Веди, оскільки я сам брамін Махараштри, ти дивитимешся на мене як на людину глибоко побожну, чистої душі. А якщо я скажу, що не їм ніде, окрім власної домівки, то ще більше виросту в твоїх очах. Я скажу, що не їм навіть їжі, яку приготувала моя дружина, що готую сам — і я на вершині. Ще одна сходинка — і я не вживаю жодної їжі, навіть приготованої власноруч. Тоді моє благочестя неперевершене. Це — Каста.

Отже кастовість антисоціальна. Кожен революціонер повинен із належною смиренністю копати могилу для кастової системи та скількимога наближати пишну церемонію похорону. Людині, котру не шанують у касті, не залишається нічого, окрім як змінити релігію. Звідки взялись усі ці християни та мусульмани?

ПІ



Усі вони діти кастової системи. Мусульманська община Індії породжена індуїстською кастовою системою. Тому викорінення общинности залежить від викорінення кастовости. Кастовість руйнує та спустошує країну, у всіх аспектах, особливо в політичному. Пришестя кастовости в політику не лише небажане, воно фатальне — з тієї простої причини, що два кандидати з однієї і тієї ж касты занадто пов'язані, аби ефективно конкурувати. Адже кожна партія висуватиме кандидата, який належатиме до касты, найбільш численної у конкретному виборчому окрузі.

Творці революції

Якщо ви хочете розпочати революцію в цій країні, то повинні запитати себе, хто її започаткує? Чи це буде Держава? Чи Капіталіст із силою грошви? Чи, може, Солдат із мечем? Якщо це буде солдат, то він домінуватиме у революції. Якщо капіталіст, то він будуватиме свою революцію. А якщо держава, то її структури можуть роздутись до нечуваних розмірів і поглинути все людське.

Тому ми самі повинні знайти чорноробів революції. Це першочергова проблема, яку ми повинні розв'язати. На все Воля Божа, але давайте сподіватись і вірити, що молодь цієї країни не захоче шукати деінде. У лексиконі молоді немає слів на кшталт «неможливо» та «поразка». Можуть бути невдачі, але невдачі не є поразками. Невдачі повинні спонукати до ще більших зусиль.

Переклала Тетяна Яремко



жан франсуа
ліотар

ПОСТМОДЕРНА
КУЛЬТУРА
ЯК ПОШУК
НЕСТАБІЛЬНОСТІ



Ми вже згадували, що прагматика наукового дослідження, особливо коли йдеться про пошук нових аргументів, потребує нових «прийомів» і навіть нових правил мовних ігор. У цьому розділі ми детально розглянемо цей аспект, що став вирішальним для сучасної науки. Провокуючи, ми могли б заявити, що наука «шукає вихід із кризи детермінізму».

Адже гіпотеза детермінізму легітимізується результативністю, яка задається відношенням вхід/вихід. Постулюємо, що система, яка реалізує вхід, стабільна і слухняно рухається по «правильній траєкторії», яку можна описати гладкою функцією; задавши допустиме відхилення, ми зможемо правильно спрогнозувати вихід.

У цьому й полягає позитивістська «філософія» ефективності.

Навівши кілька важливих контрприкладів, ми прагнемо остаточно розв'язати проблему легітимізації. Мова, взагалі кажучи, про те, як мало прагматика постмодерного наукового знання пов'язана із пошуком результативності.

Наука розвивається всупереч позитивістській ефективності. Доводити щось означає шукати і «вигадувати» контрприклад, тобто щось нерозумне; розвивати аргументацію означає досліджувати парадокс та узаконювати його за допомогою нових правил гри. В обох випадках ефективність не є самоціллю, проте вона з'являється сама собою, деколи із спізнанням, коли ті, хто розподіляє фонди, починають, нарешті, цікавитись цим випадком¹.

Проте із кожною новою теорією, новою гіпотезою, новою формулою, новим експериментом наново постає проблема легітимності. Адже не філософія, а сама наука потребує її.

Застарілою є не потреба запитувати себе, що є істина, а манера зображати науку позитивістською та приреченою на те нелегітимне визнання, напівзнання, яке вбачав у ній німецький ідеалізм. Питання «Чого вартий твій аргумент? Чого варте твоє обґрунтування?» настільки зрослися з прагматикою наукового знання, що перетворюють отримувача нового аргументу та твор-

ця нового обґрунтування у відправника нового аргументу та обґрунтування і, отже, ведуть до оновлення дискурсів та наукових поколінь. Наука розвивається саме за таким сценарієм, і ніхто не може цього заперечити. Самі ці питання, нанизуючись одне на одне, провадять до питання, точніше, мета-питання, про легітимність: «Чого варте твоє «чого варте»?²

Як ми вже згадували, дивовижною властивістю постмодерного наукового знання є іманентність самому собі дискурсу про правила, які його узаконюють³. Те, що наприкінці XIX століття могло б уважатись втраченою легітимності та сповзанням у філософічний «прагматизм» або логічний позитивізм, було всього лиш епізодом, коли розважання про обґрунтування загальноприйнятих тверджень включались у науковий дискурс. Як ми вже переконались, таке включення не є простою справою: воно залишає простір для «парадоксів», що сприймаються якнайсерйозніше, та задає «межі» сенсовності знання, які насправді означають зміну його природи.

Математичне дослідження, увінчане теорією Геделя, слугує справжньою парадигмою такої зміни природи знання. Проте трансформація динаміки несогірше ілюструє новий дух у науці. Вона особливо нас цікавить, бо зобов'язує переосмислити поняття, широко впроваджене у дискусію про продуктивність, насамперед у царині соціальної теорії. Мова йде про поняття системи.

Ідея продуктивності потребує дуже стабільної системи, адже вона заснована на понятті балансу, а баланс, у принципі, завжди можна розрахувати: між теплотою та роботою, між теплим та холодним джерелами, між вхідними та вихідними даними. Ця ідея походить з термодинаміки. Вона поєднується з уявленням про передбачуваність еволюції робочих характеристик системи за умови, що відомі всі початкові дані. Ця умова сформульована явно за допомогою уявного «демона Лапласа»⁴: знаючи значення змінних, які визначають стан світу в момент часу t , можна порахувати його стан у момент $t' > t$. Це уявлення ґрунтується на принципі, що всі фізичні системи, включно із Всесвітом, підкоряються певним законам, які дають змогу достовірно встановити імовірну траєкторію та уможливають існування

РБ



«нормальних» неперервних функцій із прогнозованою поведінкою.

Квантова механіка та атомна фізика обмежують сферу застосовності принципу детермінізму. І здійснюються це двома цілком відмінними способами, які реалізуються абсолютно по-різному. По-перше, це ускладнення процедури встановлення початкового стану системи, тобто вимірювання початкових значень усіх незалежних змінних: якщо ми хочемо, аби воно було точним, необхідно затратити енергії щонайменше стільки ж, скільки споживає досліджувана система.

Ненаукова ілюстрація того, що неможливо точно визначити стан системи, наведена у зауваженні Боржа⁵. Імператор бажає укласти абсолютно точну карту імперії, а отримує крах держави: картографування поглинуло всю енергію населення країни.

Брілюєн показав⁶, що ідея (або ж ідеологія) абсолютного контролю над системою, який мав би поліпшити її характеристики, є помилковою: контроль знижує ефективність, хоча контролери стверджують протилежне.

Цим, зокрема, пояснюється слабкість державних та соціоекономічних бюрократій: вони душать контрольовані системи та підсистеми і задихаються разом із ними (від'ємний зворотній зв'язок). Подібне пояснення цікаве ще й тому, що не потребує якоїсь додаткової легітимізації, відмінної від легітимізації самої системи, наприклад, легітимізації свободи індивідів, яка настановляє їх супроти надмірної авторитарності. Припускаючи, що суспільство є системою, слід розуміти, що тотальний контроль, для якого необхідно встановити точний стан цієї системи, неможливо реалізувати.

Це обмеження може лише знову поставити під сумнів ефективність точного знання та влади, котру воно несе. Принципова можливість впровадження тотального контролю залишається. Класичний детермінізм далі служить граничною межею процесу пізнання — недосяжною, проте зрозумілою⁷.

Квантова теорія та мікрофізика змушують радикально переглянути уявлення про неперервну та прогнозовану траєкторію. Підвищенню точності вимірювань перешкоджає не дорожнеча, а природа матерії. Неправда, що недостовірність, тобто брак контролю, зменшується із зростанням точності: вона також зрос-

тає. Жан Перен ілюструє цю тезу вимірюванням істинної густини (маси, поділеної на об'єм) повітря, що міститься всередині кулі. Вона сильно коливається, коли об'єм змінюється від 1000 м³ до 1, і дуже мало — коли об'єм міняється від 1 до 1/1000; проте в цьому інтервалі вже спостерігаються нерегулярні коливання густини порядку мільярдних часток. При подальшому зменшенні об'єму значення цих коливань зростає: для 1/10 кубічного мікрону вони сягають десятих долей процента, а для 1/100 кубічного мікрону — 20%.

Зменшуючи об'єм, доходять до порядків радіуса молекул. Якщо тестова кулька опиняється між двома молекулами газу, то істинна густина повітря дорівнює нулю. Проте приблизно в одному випадку із тисячі центр такої кульки виявиться всередині молекули, і тоді середня густина в цій точці порівнянна з тією, яку вважають істинною густиною газу. А якщо ми дійдемо до внутрішньоатомних розмірів, не виключено, що кулька припаде на вакуум, де густина знову буде нульовою. Проте в одному випадку з мільйона її центр може припасти на ядро атома і тоді густина буде у мільйони разів більша за густину води. «Якщо кулька зменшиться ще ..., то, імовірно, середня густина знову стане нульовою і залишатиметься нульовою, так само як і істинна густина, за винятком рідкісних випадків, де її величина немислимо більша, ніж при попередніх вимірах»⁸.

Отже дані про густину повітря розщепились на кілька абсолютно несумісних тверджень; вони можуть стати сумісними тільки після узгодження відповідно до шкали, що її запропонував автор формулювання. З іншого боку, у певних діапазонах об'ємів, відомості про густину не можуть бути сформульовані у вигляді певного простого твердження, а лише умовно, на кшталт «найбільш імовірно, що густина нульова, проте не виключено, що вона дорівнює 10ⁿ, де n може набувати будь-яких, як завгодно великих, значень».

Тут відношення між твердженням вченого і тим, «що говорить» «природа», усувається грою з неповною інформацією. Умовний характер твердження першого [вченого] відображається тим, що фактичне, одиничне твердження, висловлене природою, неможливо передбачити. Передбачити можна лише імовірність того, що у ньому йтиметься радше про те, а не про інше.

На рівні мікрофізики неможливо отримати «найліпшу», тобто найбільш точну інформацію. Проблема не в тому, щоб знати, хто суперник («природа»), а у тому, в яку гру він грає. Айнштайн повстав проти твердження «Бог грає в кості»⁹. Проте ця гра дає змогу встановити прийнятні статистичні закономірності (тим гірше для іміджу Всевишнього). Якби Бог грав у бридж, то «початкова випадковість», з якою стикається наука, приписувалась би не «байдужості» кубика до кожної з його шести граней, а підступності, тобто випадковому вибору між багатьма ефективними стратегіями¹⁰.

Можна припустити, отже, що природа є байдужим суперником, проте вона — підступний суперник, і поділ на природничі науки та науки про людину заснований на цій відмінності¹¹. На мові прагматизму це означає, що у першому випадку референтом — німим, але надійним, як кістка, викинута багато разів — є «природа», стосовно якої вчені обмінюються умовними висловлюваннями, що є не чим іншим як прийомом, які вони застосовують один проти одного; тоді як у другому випадку референт — людина, котра водночас є партнером, який, поряд з науковою, розвиває ще й іншу стратегію (в тому числі й варіативну): випадковість, з котрою він стикається, стосується не об'єкту чи байдужості, а поведінки чи стратегії¹², тобто є агностичною.

Можна сказати, що ці проблеми стосуються до мікрофізики і дають змогу встановити неперервні функції, достатньо точні для правильного прогнозування імовірного розвитку системи. Тому адепти системи, які водночас є теоретиками легітимізації через результативність, вважатимуть, що перемогли.

Проте в сучасній математиці існує напрямок, котрий знову ставить під сумнів точне вимірювання та прогнозованість поведінки об'єктів із розмірами, характерними для макросвіту.

Мандельброт пояснює його появу впливом тексту Перена, вже прокоментованого, проте прокладає шлях у цілком несподіваному напрямку.

«Функції, похідні від яких потрібно знайти, — пише він, — найпростіші, легко обчислюються, але вони є винятками. На мові геометрії криві, що не мають дотичної — це прямі лінії, а такі правильні криві як коло є цікавими, проте дуже частковими винятками».

Констатація цього — не просто абстрактна диво-вижа; це твердження стосується більшості експериментальних даних: контури шматка піни солоної чи мильної води є фрактальними структурами — неможливо визначити дотичну до жодної точки їхньої поверхні. Так само у моделі бровнівського руху вектор переміщень частинки із будь-якої точки є ізотропним, тобто усе можливі напрями руху є рівномірними.

Із тою самою проблемою стикаємось, коли, наприклад, хочемо точно виміряти довжину берега Британії, поверхню Місяця, розподіл зоряної матерії чи прориви «шуму» в телефонному зв'язку, будь-яку турбулентність, обриси хмар — словом, більшість контурів, не впорядкованих рукою людини.

Мандельброт показує, що множини такого типу творять фігуру із кривих, які описуються неперервними недиференційованими функціями.

Спрощено їх моделює самоподібна крива фон Коха¹³. Можна строго довести, що її розмірність не є цілим числом; це — відношення $\lg 4 / \lg 3$. Інакше кажучи, «число її вимірів» — поміж одиницею та двійкою, і, отже, вона є чимось проміжним між лінією та поверхнею.

Саме через дробовість розмірності Мандельброт називає такі об'єкти фрактальними.

Подібний формалізм розвиває Рене Тона¹⁴. У його роботах теж розглядається поняття стійкої системи, яке лежить в основі лапласівського і навіть імовірнісного детермінізмів.

Рене Тон запровадив математичну мову, яка дає змогу пояснити, як при описі детермінованих явищ можуть з'являтися розривні функції, що провадять до несподіваних результатів: ця мова лягла в основу теорії катастроф.

Нехай ступінь агресивності є змінною, що описує стан собаки; вона зростає прямо пропорційно до її злобності та є контрольованою величиною¹⁵.

Припустімо, що агресивність можна вимірювати і при певному пороговому значенні собака нападає. Страх — ще одна контрольована змінна — діє протилежно і, досягнувши певного порогового рівня, змушує собаку втікати. Якщо немає ні злобності, ні страху, то собака поводить себе нейтрально (вершина кривої Гауса). Проте коли обидва контрольовані параметри

PP



зростають так, що обидва пороги наближаються одночасно, поведінка собаки стає непередбачуваною: вона може несподівано перейти від атаки до втечі і навпаки. Система називається нестійкою: контрольовані змінні постійно змінюються, а змінні стани змінюються перервно. Рене Тон отримує рівняння цієї нестабільності та будує графік (тривимірний, бо є дві контрольовані змінні та одна змінна стану), на якому зображено всі рухи точки, що описує поведінку собаки, в тому числі раптовий перехід від одного типу поведінки до іншого. Це рівняння описує тип катастрофи, який визначається кількістю контрольованих змінних та змінних стану (у випадку собаки 2+1).

Суперечка про стабільні та нестабільні системи, про детермінізм та його протилежність розв'язується наступним постулатом Рене Тона: «Більш чи менш визначений перебіг процесу визначається його локальним станом»¹⁶. Детермінізм є різновидом функціонування, яке саме по собі є детермінованим: у кожному конкретному випадку природа реалізує найменш складну локальну морфологію, яка, проте, є сумісною з вихідними локальними даними. Проте може бути (і це трапляється найчастіше), що ці дані не сприяють стабілізації будь-якої форми, бо конфліктують між собою. «Модель катастроф зводить усякий причинний процес до конфлікту, і це легко пояснити на інтуїтивному рівні: за Гераклітом, конфлікт — батько усіх речей». Імовірність того, що контрольовані змінні не будуть сумісними, більша, ніж те, що вони не суперечитимуть одна одній.

Отже існують лише «острівці детермінізму». Катастрофічний антагонізм є правилом у прямому сенсі: існують правила всезагальної агоністики рядів, що визначаються кількістю залучених змінних.

Вплив Тона (щоправда, опосередкований) відчувається в дослідженнях школи Паоло Альто, зокрема, у застосуванні парадоксології до вивчення шизофренії, відоме під назвою «Теорія подвійного зв'язку».

Обмежимося зауваженням про їхню подібність. Вона пояснює поширеність досліджень, сфокусованих на особливостях та на «неспівмірностях», до яких належать навіть найбуденніші труднощі.

Результати цих та інших досліджень свідчать про те, що перевага неперервної функції як парадигми

пізнання та прогнозу поступово зникає. Працюючи з невизначеностями, обмеженнями на точність вимірювань, квантами, конфліктами, спричиненими неповнотою інформації, фракталами і катастрофами, прагматичними парадоксами, постмодерна наука будує теорію власної еволюції як розривного, катастрофічного, негладкого, парадоксального розвитку. Вона змінює сенс слова «знання» і пояснює, як ця зміна може відбуватись. Вона продукує не відоме, а невідоме. Вона пропагує модель легітимації, яка не має нічого спільного з моделлю найбільшої результативності, а є моделлю відмінності, яку розуміють як паралогіку¹⁷.

Про це добре сказав спеціаліст з теорії ігор, який працює у тому самому напрямку: «Яка користь від такої теорії? Ми вважаємо, що теорія ігор — як і будь-яка розвинута теорія — корисна тим, що породжує ідеї». З іншого боку, П. Б. Медавар твердив, що «мати ідеї — найвище досягнення вченого», що не існує «наукового методу»¹⁸, а вчений — це перш за все той, хто «оповідає історії», які, проте, зобов'язаний перевіряти.

¹ Б. Мандельброт шкідче біографії дослідників у царині фізики та математики, яких визнали із запізненням або й узагалі не визнали за життя через незвичайність тематики досліджень, попри важливість досягнутих результатів. (Mandelbrot B. *Les objets fractals. Forme, hasard et dimension*. Paris, Flammarion, 1975. P.172-183.)

² Відомий приклад — дискусія про детермінізм, ініційована появою квантової механіки. Див., напр., листування М. Борна з А. Айнштайном (1916-1955), опубліковане Ж. М. Леві-Леблондом (Levy-Leblond J. M. *Le grand débat de la mécanique quantique // La recherche.* - 20, fevrier 1972. P.137-144). Впродовж усього сторіччя історія гуманітарних наук рясніє пасажами антропологічного дискурсу на рівні метамови.

³ У праці І. Хасана «Культура, невизначеність, іманентність» наведене означення того, що він називає «іманентністю».

⁴ Лаплас П. С. Трактат про будову світу. (1796)

⁵ Про строгість науки, див.: Borges. *Histoire de l'infamie*. Monaco: Rocher, 1951. Надану примітку Борж приписує Міранді Суарез (Miranda Suarez. *Viajes de Varones Prudentes*. Lerida, 1658. V.IV.P.14.). Наведена примітка не є дослівною.

⁶ Інформація сама по собі є енергоємною: від'ємна ентропія (тобто потенційне збільшення енергії), яку вона

впроваджує, породжує ентропію. Цей аргумент часто використовує Мішель Сер, наприклад, у роботі «Гермес III.» (Serres M. Hermes III. La traduction. Paris: Minuit, 1974. P.92).

⁷ Тут ми дотримуємось позиції Пригожина та Стенгера: Prigogine I. & Stengers I. La dynamique, de Leibniz à Lucrèce / Critique.-380 (numéro spécial) Serres, janvier 1979. P. 49.

⁸ Perrin J. Les atoms (1913). Paris: PUF, 1970. P.14-22. Цей уривок Мандельброт навів у Передмові до «Фрактальних об'єктів».

⁹ Цитується за Heisenberg W. Physis and beyond. N.Y., 1971.

¹⁰ У виступі на засіданні Академії Наук (грудень 1921 р.) Борель стверджував, що «в іграх, для яких не існує оптимального алгоритму [ігри з неповною інформацією], можна запитати себе, а чи не краще — з огляду на відсутність раз і назавше встановлених правил — постійно міняти стратегію». Спираючись на це твердження, Нойман показує, що така варіативність розв'язку є, за певних умов, «найкращим способом гри». (Guilbaud G. Les Eléments de la théorie mathématique des jeux. Paris: Dunod, 1968. P. 17-21; Seris J.P. La théorie des jeux. Paris: PUF, 1974.) Художники постмодерну часто використовують ці прийоми. Див., напр., Cage J. Silence. Middletown (Conn.): Wesleyan U.P.; 1961; id. A Year from Monday. Middletown (Conn.): Wesleyan U.P., 1967.

¹¹ Epstein I. Jogos // Ciencia e Filosofia. Revista Interdisciplinar. Universidade de San Paulo, 1979.

¹² «Імовірність знову проявляється не як основоположний принцип структури об'єктів, а як регулятивний принцип структури поведінки» (Granger G.G. Pensee formelle et sciences de l'homme. Aubier-Montaigne, 1960. P.142). Ідея про те, що боги грають, скажімо, в бридж, могла б радше належати грекам доплатонівського періоду.

¹³ Неперервну, подібну до самої себе, не гладку криву Була 1904 року означив фон Кох і описав Мандельброт. (Див. бібліографію до «Фрактальних об'єктів».)

¹⁴ Див. Thome R. Modèles mathématiques de la morphogenèse// 10/18, 1974. У формі, доступній для неспеціалістів з теорії катастроф, виклав К.Поміян у «Катастрофах та детермінізмі» (Pomian K. Catastrophes et déterminisme//Libre. - 4, 1978. P.115-136).

¹⁵ Поміян запозичив цей приклад у Зімена: Zeeman E.C. The Geometry of Catastrophe // Times Literary Supplement. 10-th December 1971.

¹⁶ Thome R. Stabilité structurelle et morphogenèse. Essai d'une théorie générale des modèles. Reading (Mass.): Benjamin, 1972. P.25.

¹⁷ «Слід відрізнити умови виробництва наукового знання від самого знання; зробити невідомим відоме, а потому реорганізувати це незнання у незалежну символічну метасистему. ...Специфіка науки — у її непередбачуваності» (Breton Ph. Pandore. NT3. April 1979. P.10).

¹⁸ Феєрабенд пояснює це на прикладі Галилея, і відкидає як «анархізм», так і епістемологічний «дадаїзм», виступаючи проти Поппера та Лакатоса (Feयरabend P. Against Method. London: NLB, 1975.)

Переклав Юрій Яремко

ПО



а л е н
б , ю к е н е н

**М О Р А Л Ь Н Е
ВИПРАВДАННЯ ПРАВА
НА ВІДОКРЕМЛЕННЯ**



I. Стратегія

Спершу я наведу низку аргументів, які виправдовують сецесію, точніше, сецесію за певних обставин. Більшість із них базуються на загальноприйнятих моральних принципах та цінностях, що добре всім відомі. Однак, я спробую виразніше відтінити логічну структуру згаданих аргументів і детально проаналізую моральні максими та неартикульовані загальники, неявно у них присутні. Деякі з них неслушні, інші мають обмежену дію, проте є й переконливі. Після розгляду цих аргументів пересвідчимось в існуванні серйозних підстав для визнання морального права на відокремлення.

Сказати, що існує моральне право на відокремлення, означає ствердити, що а) відокремлення морально *допустиме* для тих, хто відокремлюється; б) інші *морально зобов'язані не протидіяти* відокремленню. Мати моральне право на щось означає володіти моральними повноваженнями або моральною владою, звідки випливає, що інші зобов'язані не перешкоджати діям, спрямованим на реалізацію цього права. Це зобов'язання не можна знехтувати, заявляючи, зокрема, що сецесія суперечить загальному благу. Отже казати, що існує моральне право на відокремлення, значить стверджувати, що безперешкодне право на відокремлення — найвищий моральний пріоритет, що це право потребує особливого захисту, крім, можливо, певних виняткових випадків, коли необхідно узгодити позиції конкурентних груп. Аналіз прав є прерогативою фахівців з філософії моралі та політичних філософів. Деякі з них дотримуються розширеної концепції морального права, що, окрім зазначених характеристик, містить також і інші. Ми не маємо на меті аналізувати ці суперечки. Головне наше завдання — показати, що за певних умов сецесія *морально виправдана*, а насильницька протидія їй — *аморальна*. Відмінності між ширшою та вузькою концепціями не мають принципового значення.

II. Аргументи на користь морального права на відокремлення

Нас цікавлять ті аргументи за відокремлення, які мають досить сили, аби обґрунтувати взагалі право на нього. Оскільки ми прагнемо віднайти найвагоміші свідчення на користь сецесії, мусимо розглянути не лише раніше наведені аргументи, а й ті, які залишились непоміченими. Виявилось, що аналізу потребують щонайменше дванадцять аргументацій сецесії. Ця цифра може здивувати: у багатьох, якщо не в більшості, наукових та ненаукових дебатах фігурує лише один — «право на самовизначення».

Ми переконаємось, що ситуація значно складніша. З одного боку, навіть легітимізація «права на самовизначення» ще не означає, що його реалізація обов'язково повинна призводити саме до сецесії, а не до іншої, менш радикальної форми політичної незалежності. Ця помилка закорінена у неспроможності побачити, що самовизначення можна досягнути по-різному. З іншого боку, починати з недослідженого та апіорно прийнятого «права на самовизначення» означає засвідчити неспроможність або небажання копати глибше — адже спочатку слід зрозуміти, чому група індивідів (і яка група?) має право на самовизначення (і в якій формі?). Тому нам доведеться прокладати шлях у лабіринті досить заплутаних аргументів та контраргументів. Так, багато доводів варто відокремити один від одного, перш ніж зможемо переконатись у їхній несуперечності. Проблеми ці настільки важливі, а практичні наслідки моральних позицій настільки серйозні, що нам доведеться виявляти особливе терпіння. Висновки схематично подамо у кінці розділу.

1. Захист свободи

Перший із моральних аргументів за відокремлення, який ми розглянемо, заснований на цінності свободи. Якщо ми визнаємо цінність свободи, то з цього випливає визнання права на відокремлення. Однак навіть найпалкіші адепти свободи визнають, що вона повинна бути обмежена певними рамками. Щоб встановити припустимі межі свободи, запропонували принцип «шкоди». Згідно із цим принципом, неприпустимо обмежувати свободу індивіда, допоки його дії не шкодять

01



іншим індивідам. Тому якщо справді не можна обмежувати свободу індивіда, поки його дії не шкодять іншим, то, очевидно, не можна також перешкоджати відокремитись і групі індивідів, якщо спроба відокремлення не завдає шкоди іншим.

Без сумніву, не лише обґрунтованість, а й сам сенс «принципу шкоди» залежить від того, що ми маємо на увазі, говорячи про шкоду. Положення, якого я дотримуватимусь, полягає в тому, що шкода або збиток, у тому сенсі, в якому він відповідає «принципові шкоди», не просто суперечить чийсь інтересам, а й порушує право.

[...]

Як побачимо згодом, у всіх аргументах проти визнання права на відокремлення стверджується, що сецесія загрожує певним інтересам. Проте ці аргументи непереконливі, адже вони, без належних підстав, присвоюють цим інтересам настільки високу моральну цінність, що вона виправдовує навіть застосування сили проти сецесії. Цей моральний статус потрібно серйозно обґрунтувати, проте у багатьох випадках ці обґрунтування виявляються досить заплутаними. Поки що можемо просто відзначити, що визнання цінності свободи веде до визнання права на відокремлення за умови, що опоненти зобов'язані довести, що сецесія може спричинити не просто шкоду чи збитки, а шкоду і збитки настільки великі, що їх масштабність виправдовує застосування насильства.

[...]

Звичайно, можна заперечити, що принцип толерантності чи «принцип шкоди» радше обґрунтовує право колективної еміграції, ніж право на відокремлення. Очікується, що у відповідь сепаратисти скажуть таке. По-перше, групова еміграція, яка дозволяє зберегти громаду і надає їй нове місце проживання, з умовами, які дають змогу якщо не процвітати, то хоча б нормально існувати, у наші часи майже нездійсненна. Або сам процес еміграції є занадто коштовним, або просто нема підходячого місця для розселення громади. По-друге, оскільки політичні інституції та межі їх повноважень людина створює для того, аби вони їй служили, то громадянам, котрі вважають, що держава неприхильно ставиться до любої їм форми суспільного життя, слід

дозволити створити та контролювати власні інституції, аби тільки вони не завдавали шкоди іншим громадянам якимось морально недопустимим способом. І знову, йдучи іншим шляхом, ми отримали ті ж результати: визнаючи цінність толерантності та свободи, мусимо визнати право на відокремлення, а противники сецесії зобов'язані пояснити, чому вони відмовляються визнати це право. І, зокрема, якщо ціна еміграції занадто висока, то ті, що допускають групову еміграцію, але заперечують право на відокремлення, повинні довести, що сецесія загрожує інтересам настільки морально значущим, що потенційні сепаратисти повинні, все-таки, погодитись на еміграційні злигодні.

2. Збільшення розмаїття

Ще один аргумент за право на сецесію заснований на цінності розмаїття. Деякі захисники лібералізму, включно із Вільгельмом фон Гумбольдом та Джоном Стюартом Мілом, стверджують, що різноманітність або добра сама по собі, або дає суттєвий внесок в суспільне добро. Тому вони пропагували ліберальну державу, у якій може існувати більше розмаїття індивідів та груп. Менш зрозуміло, чому вони зупиняються на кордонах держави. Якщо розмаїття настільки важливе, то навіщо обмежувати його кордонами? Якщо розмаїття – це добре, то чим більше його, тим ліпше; а сецесія групи для створення власного, відмінного від інших суспільства, побільшує це розмаїття.

Усе ж мало хто підтримує тезу, що різноманітність, сама по собі або технологічно, є благом, якому немає рівних. Отже цей аргумент на користь сецесії має обмежену дію. Його слід доповнити рядом умов. Коли різні групи шляхом сецесії добиваються особливого, незалежного політичного існування, в результаті можна отримати не розмаїття у кожній із них, а навпаки – їхню однорідність. Справа в тому, що розмаїття окремих політичних громад ще не гарантує реалізації цінності розмаїття, оскільки вона визначається тим, якою мірою індивіди *можуть користуватися* цим благом. Тільки коли кордони – політичні, інтелектуальні, культурні та естетичні – окремих громад є *прозорими*, індивіди мають змогу скористатись розмаїтістю цих громад. Якщо ж, після відділення однієї громади від іншої, між

ними виникнуть непрозорі кордони, то благо розмаїття не буде реалізоване. Отже, що менш прозорими будуть кордони, то складніше буде аргументувати користь сецесії тим, що вона побільшує різноманітність.

[...]

3. Збереження чистоти лібералізму

Сецесія може служити також, можливо, єдиним моральним способом обійти те, що іноді називають ліберальним парадоксом, зберігши чистоту та цілісність самого лібералізму. Наскільки я розумію, ліберальний парадокс полягає ось у чому: толерантність лібералізму уможливорює зростання політичних чи релігійних (або ж політико-релігійних, як у випадку ісламсько-фундаменталістських теократій) громад, які з часом можуть розхитати саму структуру лібералізму, руйнуючи систему громадянських та політичних прав, яку захищає ліберальна держава. Лібералізм захищає свободу віросповідання, слова та мітингів, проте хтось може використати ці свободи для того, аби їх знищити. Адепти однопартійних диктатур (марксистської чи фашистської) успішно використовували ліберальні свободи для знищення ліберальної держави.

Щоб це запобігти, ліберальній державі часто не залишається нічого іншого окрім неліберальних методів. Наприклад, держава може визнати необхідним впливати на освітні інституції, прищеплюючи дітям ліберальні громадянські чесноти, або обмежувати свободу слова, якщо це «слово» є відверто неліберальним — наприклад, забороняючи памфлети чи промови, що закликають до заборони свободи слова, до расової дискримінації або до примусової підтримки державної релігії. У першому випадку ліберальна держава може бути звинувачена в тому, що її освітня політика порушує принцип неутралітету, важливий для лібералізму, і зловживає владою, нав'язуючи громадянам певний світогляд. У другому випадку цю державу можуть звинуватити в порушенні однієї з основоположних громадянських свобод — права на свободу слова, яке вона зобов'язана забезпечувати.

Дозволивши сецесію для груп, цінностям яких загрожує ліберальна структура, і які не хочуть її знищити, а всього лиш бажають відокремитись, ліберали

можуть елегантно уникнути звинувачення в тому, що, прагнучи зберегти лібералізм, вони його руйнують. Отже, визнаючи право на відокремлення, лібералізм відповідає на критику комунітаристів, які звинувачують ліберальну державу у тому, що вона не лише вороже ставиться до певних видів громад, а й перешкоджає їхньому існуванню способами, які суперечать її власним принципам.

[...]

4. Обмежені цілі політичних союзів

Цей аргумент на користь права на відокремлення ґрунтується на двох положеннях. Перше полягає в тому, що цілі, задля яких творяться політичні союзи, можуть бути доволі специфічними; друге — у тому, що, після їх реалізації, група може покинути союз (адже мети досягнуто), принаймні, коли ця група, була автономною чи суверенною політичною спільнотою на момент укладання спілки.

Сильні та слабкі сторони такого доводу проілюструємо на конкретному прикладі. Припустімо (здається, так воно й було), що окремі поселення британських колоністів, проголосивши незалежність від Британії, уклали, на основі Статей Конфедерації, політичний союз, метою якого було закріплення незалежності кожного із її членів від метрополії. Уявімо собі, що, коли боротьба за незалежність увінчалася успіхом, один із його членів захотів відокремитись, вирішивши, що, оскільки мети досягнуто, союз більше не потрібен. Припустімо, нарешті, що у статтях договору не стверджувалось, що спілка довічна, проте й не виписувалась чітко процедура виходу. Незрозуміло, чому за таких умов односторонній вихід є недопустимим. Звичайно, час і спосіб виходу можуть підлягати певним моральним чи правовим обмеженням. Зокрема, суб'єкт, що відокремлюється, може мати певні тимчасові зобов'язання щодо суб'єктів, які залишаються. Та, у принципі, немає вагомих причин перешкоджати сепарації за таких специфічних обставин.

[...]

Необхідно, проте, мати на увазі, що більшість із зараз існуючих у світі держав, на відміну від обмежених договорами військових союзів, не створювались на



контрактній основі, і термін їхнього існування не обмежений досягненням будь-яких завдань. Проте, як свідчить інтеграція Європи, договори з метою створення політичних союзів укладаються і, можливо, укладатимуться все частіше.

5. Спрощення вступу до союзу

Попередні аргументи були спробами виправдати відокремлення з моральних позицій. Наступний довід від них відрізняється. Це радше стратегічний аргумент на користь включення права на відокремлення в договір про створення політичного союзу, а не доказ того, що, навіть за відсутності такої чіткої умови, сецесія морально виправдана. Однак зручніше навести цей аргумент тут, оскільки він потрапляє в основний список аргументів «на користь сецесії». Ідея доволі проста: якщо виникає задум створити політичний союз, неперевірений та експериментальний за характером, може бути складно залучити до нього окремі політичні утворення, не гарантуючи їм можливості відокремлення на певних умовах без надмірних витрат. Наприклад, деякі глави європейських держав, включно із прем'єр-міністром Великої Британії Маргарет Тетчер, боялись довіряти долі своїх країн новому політико-економічному союзові Європи, оскільки характер запроєктованого союзу і, отже, його значення для держав-членів точно не відомі і, швидше за все, можуть стати зрозумілими вже після вступу в союз, мірою того, як будуть виконуватись положення договору. Таке цілком обгрунтоване



побоювання може бути подолане, якщо початковий договір міститиме чітко сформульоване право на відокремлення. Хоча цей аргумент (на відміну від інших, розглянутих раніше) не дає морального обгрунтування сецесії, він створює міцне підґрунтя для конституційного права на відокремлення.

[...]

6. Уникнення дискримінаційного перерозподілу

Як ми вже казали, ліберально-демократична теорія визнає конституційне моральне право на революцію, якщо порушуються основні права людини (базові громадянські та політичні права, на кшталт тих, які перелічені у Білі про права Конституції США). У федеральних державах ми можемо доповнити ці традиційні ліберальні індивідуальні права конституційно визначеними правами штатів чи аналогічних політичних утворень, які окреслюють межу між державними функціями та функціями суб'єктів федерації. Це доповнення розширює поняття несправедливості влади та, відповідно, дає ширше розуміння умов морально виправданої революції: центральному урядові можна протистояти із зброєю в руках, якщо він порушує основні індивідуальні права людини *або права суб'єктів федерації*.

У деяких федеральних системах у перелік конституційних прав входить додаткова категорія — права меншин. Наприклад, у Канаді та деяких інших країнах визнані мовні права певних культурних меншин, гарантовані офіційною політикою двомовності, включенням мови меншини до системи громадської освіти і т. ін.

[...]

Зазначимо, що якщо ці заходи спрямовані на захист фундаментальних прав індивіда — кожного індивіда, незалежно від його культурних особливостей, — тоді вони, як видається, узгоджуються з правильно трактованим ліберальним універсалізмом. Отже, виходить, що лібералізм може бути переосмислений так, що визнаватиме не тільки 1) індивідуальні права (включно із основними громадянськими та політичними правами та рівністю можливостей), але й 2) права суб'єктів федеральної системи (конституційні права політико-адміністративних одиниць) і 3) те, що Кімліцька називає правами меншин (права групи вибірково обмежувати

імунітети, гарантовані звичайними ліберальними індивідуальними правами).

Однак навіть якщо ми б витлумачили ліберальну теорію як таку, що включає не лише пункт 1), а й 2) і 3), ми все ж не охопили б іще всіх умов, що визначають легітимність політичної влади та виправдовують революцію або інші форми заперечення цієї влади, включно із сецесією. Навіть якщо центральний уряд не порушує ні індивідуальних громадянських чи політичних прав, ні «прав штатів», ані різноманітних прав меншин, він може діяти несправедливо щодо певних груп. І ця несправедливість може дати вагомий моральний підстави для висновку, що політична влада, принаймні тією мірою, якою вона є владою для цих груп, не легітимна і справедливо може бути поставлена під питання. Навіть якщо центральний уряд не порушуватиме жодного зі згаданих прав, він може здійснювати те, що я називатиму *дискримінаційним перерозподілом* — через впровадження податкової політики, політики регулювання чи економічних програм, які є *збитковими для одних груп і прибутковими для інших, наносячи шкоду і даючи вигоду необґрунтованими, з моральної точки зору, способами*. Яскравим прикладом дискримінаційного перерозподілу були б дії уряду, який обкладає високими податками якусь групу, витрачаючи на неї менше, ніж на інших, або накладає на якийсь регіон певні економічні обмеження без чіткого морального обґрунтування такої дискримінації.

7. Досягнення більшої ефективності

Цей аргумент на користь сецесії повинен би бути особливо переконливим для «солідних економістів», які віддають перевагу аргументації з позиції ефективності і, як правило, зневажливо ставляться до моральних доводів. Словом, цей аргумент полягає в тому, що сецесію можна виправдати, якщо відокремлення сприятиме підвищенню ефективності у широкому розумінні цього слова.

[...]

Цілком можливо, що однією з основних причин того, що певні групи зараз подумують про сецесію, є те, що вони переконані, що теперішнє мирне співіснування робить можливим існування невеликих за розміром

політичних союзів. Не маю тут на меті футуристичних спекуляцій із цього приводу. Мене цікавить, як сприятлива для відокремлення оцінка категорії величини вплине на популярність сецесії. Проте, насамперед, слід означити поняття ефективності.

[...]

Дозволивши собі значне, проте корисне спрощення, ми зможемо застосувати його не лише до індивідів, але й до груп — до групи, яка відокремлюється, і до групи, якій належатиме, після завершення процесу сецесії, решта території держави. Є три можливі сценарії.

— Сценарій перший. Сецесія, згідно з формулою Парето, є «значним поліпшенням». Обидві групи, як та, що відокремлюється, так і та, що залишається, стають багатшими, ніж до сецесії.

— Сценарій другий. Сецесія «оптимальна» для всієї групи, що складається з тих, що відокремлюються, та тих, що залишаються; проте лише сепаратисти поліпшують своє становище, тоді як становище іншої групи не поліпшується, але й не погіршується. У такому разі, згідно з формулою Парето, сецесія буде «поліпшенням», але не «значним поліпшенням».

— Сценарій третій. Стан сецесії не є оптимальним для всієї групи, що складається з тих, що відокремлюються, та тих, що залишаються, і, отже, її здійснення не є «поліпшенням». Після сецесії сепаратисти опиняться у ліпшому становищі, а федералісти — в гіршому.

[...]

Із аналізу цих сценаріїв випливає, що ефективність відіграє *другорядну* роль у виправданні сецесії. Моральні міркування та, тим більше, законні претензії на територію обмежують роль аргументації, заснованої на ефективності.

8. Чисте самовизначення, або націоналістична аргументація

Одне з найбільш поширених та емоційно наповнених виправдань сецесії — апеляція до *права на самовизначення «народів»*. Водночас воно інтерпретується у такий спосіб, що стає рівнозначним так званому «*нормативному принципу націоналізму*». Я вважаю, що це одне з найменш обґрунтованих виправдань.

06



Нормативний принцип націоналізму, як я його розумію, проголошує, що кожен «народ» має право на власну державу, або, у викладі Ернеста Гелнера, політичні та культурні (або етнічні) кордони повинні збігатися. Іншими словами, самовизначення однозначно тлумачиться як повна політична незалежність — тобто цілковитий суверенітет.

Так, з одного боку, наявність чи відсутність почуття етнічної ідентичності можуть визначити, чи виникне проблема дискримінаційного перерозподілу і, отже, чи породжуватиме вона сепаратистський рух. З іншого боку, політика дискримінаційного перерозподілу може сприяти виникненню відчуття відмінності і бажання створити незалежну державу — члени групи можуть прийти до усвідомлення спільної ідентичності частково через відчуття, що вони є жертвами одного і того самого ворога. Процес, у ході якого група стає потугою, що стримить до створення своєї власної держави, як правило, досить складний. У його рамках політична та літературна еліти формують сильне відчуття ідентичності, переконуючи народ, що важке економічне становище спричинене етнічною дискримінацією, причому тривала дискримінація може перешкоджати асиміляції, не дозволяючи групі втратити свою ідентичність. І коли члени групи усвідомлять, що їх відсторонили від економічного прогресу, доступного іншим, то блага, пов'язані із членством в особливій етнічній групі, можуть стати ще більш важливими. У свою чергу, це може змусити їх прагнути отримати політичну автономію, щоб зберегти свою особливу культуру.

Проте в окремих випадках сепаратистський рух може бути умотивований прагненням зберегти окрему культуру, навіть якщо члени групи вже не обділені через дискримінаційний перерозподіл і не піддаються іншим видам дискримінації. [...] Тому проблема збереження культури заслуговує на увагу сама по собі, як окремий аргумент на користь сецесії, навіть якщо у багатьох випадках потреба збереження культури тісно пов'язана з проблемою дискримінаційного перерозподілу.

9. Збереження культур

[...]

Я вважаю, що основну цінність культури слід означити більш точно — як цінність *участі в культурі*. Іншими словами, цінність культури полягає перш за все в її вкладі у життя індивідів, котрі до неї належать. Звичайно, цінність культури зростає, коли вона збагачує також сторонніх, які, проте, користають із непрямих контактів із нею.

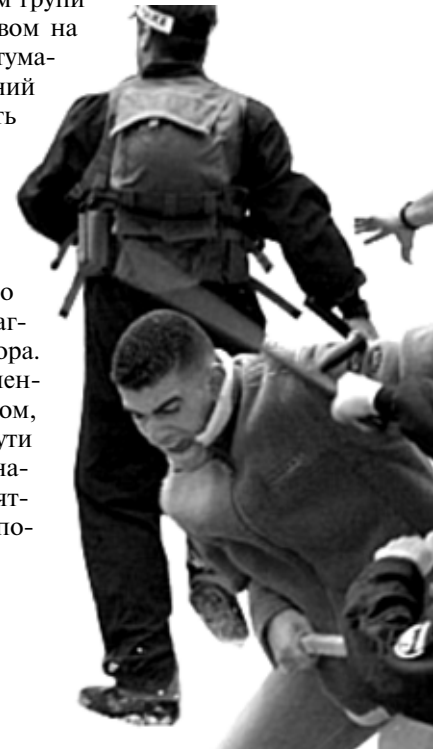
Ключовим тут є те, що хай якою цінною була б культура, це — цінність *для індивідів*. Проте надзвичайно важливо підкреслити, що ми не маємо на увазі «індивідуалістичне» розуміння цінності в негативному сенсі цього терміну, розуміння, яким часто зловживають. Казати, що культура є благом тільки у зв'язку із її внеском у життя окремих індивідів, не означає твердити, що благо цих індивідів егоїстичне і що їхня участь у культурі є суто інструментальною. Ніхто цього не має на увазі, хоча критики ліберального «індивідуалізму» часто припускають, що він означає саме це.

[...]

10. Самозахист

Хоча відмінність між правом групи на збереження її культури та правом на захист життя її членів часами затуманюється реторикою про «культурний геноцид», вони суттєво різні. Навіть коли право на збереження культури не дає переконливого виправдання сецесії, право самозахисту за певних обставин може служити таким виправданням.

Під «захистом» розуміємо спробу протистояти смертельній загрозі, нападowi безжального агресора. Не всяка дія, продиктована прагненням самозбереження, є самозахистом, адже джерелом небезпеки може бути не лише агресор. Це може бути, наприклад, стихійне лихо. Отож поняття права на *самозахист* вужче за поняття права на *самозбереження*.



Звичайне право, проста загальнолюдська мораль та переважна більшість етичних систем, як світських, так і релігійних, визнають право на самозахист, що передбачає право на використання сили проти агресора, який загрожує знищенням. Із зрозумілих причин, це право не вважається необмеженим. Серед очевидних обмежень — 1) насильство можна застосовувати лише у ступені, достатньому для відвернення небезпеки, і 2) напад не повинен бути спровокованим діями сторони, що обороняється. За таких умов право на самозахист практично не викликає сумнівів. Значно більш проблематичне твердження, що право на самозахист включає право на застосування сили супроти невинної третьої сторони для того, щоб захистити себе від смертельної загрози з боку другої сторони, котра і є агресором.

Обговорюваний нами аргумент на користь сецесії, що впливає з права на самозахист, має два варіанти. У першому група прагне відокремитись від держави, щоб захистити своїх членів від знищення репресивними органами цієї держави — право, що видається незаперечним. У такому разі група може спробувати повалити уряд, тобто здійснити революцію; або, якщо цього вимагає стратегія, вона може відокремитись, щоб створити територію, придатну до обо-

рони, силою відібравши її від агресора, створивши політичний та військовий механізм, необхідний для захисту, та шукаючи визнання і прохаючи допомоги в інших суверенних держав або міжнародних установ. Хай яке б моральне право мала держава-агресор на територію, що відокремилась, воно *стає недійсним* через очевидну злочинність її геноцидних намірів. Або ж, у крайньому разі, ми

завжди зможемо сказати, що хай які б легітимні були претензії на відокремлювану територію з боку держави-агресора, їх *переважають* права невинних жертв. У першому варіанті право агресора немов розчиняється та «роз’їдається» його власними беззаконнями, а у другому воно менш вагомим, ніж право на самозахист. Проте чи скажемо ми, що право злочинної держави на територію маліє (або цілковито щезає), чи що воно просто є менш вагомим, достатньо очевидно, що її зазіхання на територію, що відділяється, не може бути непереборною перешкодою для відокремлення групи-жертви, якщо це єдиний спосіб уникнути її злочинного знищення.

Другий варіант аргументу становить собою більш суперечливе твердження про право групи, з метою захисту від агресора, відокремитися від держави, яка сама не є агресором. Він рівнозначний твердженню, що необхідність для групи захистити себе від буквального геноциду може породити претензії на територію, більш морально вагомі, ніж претензії тих, хто досі мав законне право на неї і хто, на відміну від держави-агресора, не вчинив жодних злочинів, які б позбавили їх цього права. [...]

11. Виправлення колишньої несправедливості

Це, імовірно, найпростіший та інтуїтивно сприйманий як найсильніший аргумент на користь сецесії, який явно застосовують до багатьох реально існуючих сепаратистських рухів. Він полягає в тому, що регіон має право відокремитись, якщо його несправедливо включили у склад більшого утворення, від якого жителі цього регіону хочуть відокремитись. Акт несправедливого приєднання міг відбуватись відповідно до одного з двох сценаріїв: відокремлювана територія могла бути несправедливо анексована якоюсь із теперішніх держав або ж її могла несправедливо захопити певна держава, яка існувала раніше і яка є «предком» теперішньої держави. [...]

Може й справді, сучасне міжнародне право схильне визнавати легітимність лише тих сепаратистських рухів, які можуть апелювати до історичної справедливості, вимагаючи повернення незаконно захопленої території (незалежно від того, чи підтримує міжнародне



право цю тезу, чи ні). Але ж не можна стверджувати, що існуюче міжнародне право недосяжне для моральної критики. Якщо існують вагомні моральні виправдання сецесії, котрі не виводять право на відокремлення із необхідності ліквідувати наслідки минулих злочинних анексій, то є підстави для зміни міжнародного права. Проте я хочу наголосити, що незалежно від того, є цей аргумент єдиним виправданням сецесії чи ні, він, принаймні у своєму найбільш безпосередньому виді, найбільш незаперечний. Наступний аргумент на користь права на відокремлення, аргумент, заснований на згоді, хоча й видається на перший погляд дуже сильним, припускається помилки, протилежної до тієї, яку роблять адепти відновлення історичної справедливості — він узагалі не бере до уваги ступеня законності претензій на територію.

12. Згода

У працях з політичної філософії трапляються кілька різних аргументів, заснованих на згоді, які лиш деколи можна чітко відокремити один від одного.

Гарі Беран, один із небагатьох політичних філософів, котрі хоча б злегка торкались проблеми сецесії, спочатку стверджує, що згода є необхідною умовою політичного зобов'язання, а потім виводить звідси існування права на відокремлення. Хід його думок доволі простий: поки не визнане право на відокремлення, групи, принаймні впродовж певного часового періоду, можуть опинитися у залежності від держави без своєї згоди. Так, якщо визнати, що згода є необхідною умовою легітимності влади, треба визнати і право на відокремлення. Просто дозволити еміграцію людям, які не визнають цієї влади, не досить, оскільки у багатьох випадках еміграція — надто дороге задоволення, або ж узагалі неможливо знайти державу із хоч якимись задовільними умовами.

Цю точку зору можна спростувати двома способами: критикуючи тезу про те, що згода — необхідна умова політичного зобов'язання, або ж заперечуючи те, що якщо згода й необхідна, то з неї впливає право на відокремлення. Надалі я критикуватиму тезу про «сецесію із згоди» з обох цих позицій.

Положення про взаємозв'язок згоди та зобов'язання полягає, ясна річ, не у вкрай неправдоподібному твердженні, що кожен громадянин має на свій розсуд вирішувати, виконувати чи не виконувати той чи інший закон, дотримуватись чи не дотримуватись того чи іншого політичного рішення. Це означало б заперечення політичної влади як такої.

Більш переконливе формулювання тези про згоду полягає в тому, що індивіди зобов'язані підкорятись законам державної влади, якщо вони згодні, щоб вона ними управляла, і що вони дають мовчазну згоду на це, користуючись благами, які їм надає держава, і що *не відмовляючись* їх приймати, вони тим самим погоджуються їх *приймати*. Головними з цих благ є особиста безпека та свобода, які гарантує життя у правовій державі, де править закон. Згода називається мовчазною, оскільки від громадянина не вимагається жодної усної чи письмової заяви.

Як відзначали деякі критики цієї тези, проблема полягає не в ідеї мовчазної (чи тієї, що мається на увазі) згоди *per se*, а у припущенні, що просто утримання від відмови від благ може вважатись мовчазною згодою. Згідно з Локівською версією про згоду, мовчазна згода полягає просто в тому, що людина і далі живе в межах держави і користується її благами. Оскільки деякі найважливіші блага (як-от захист від агресії ззовні) вважаються *загальними*, тобто доступними усім жителям країни, то відмовитись від них (не змінюючи її кордонів) можна лише в єдиний спосіб — покинути цю країну.

Проблема полягає у тому, що, хоча приклади мовчазної згоди дійсно існують, цей випадок, найпевніше, до них не належить. Ми можемо сказати, що хтось на щось мовчазно погоджується лише у досить специфічній ситуації конвенційної влади та послуху. Наприклад, індивід, уже наділений владою, скажімо, голова зборів, оголошує, що якщо ніхто не заперечуватиме, будуть вчинені певні дії. При цьому дозволяються заперечення, члени групи можуть протестувати без несприятливих для себе наслідків, усі розуміють, що слід вважати запереченням і т. ін. Просто проживання в країні та споживання благ, які надає держава, вельми далекі від доволі специфічних умов такого типу.

Ба більше, як вказала Лі Брільмаєр, якщо наведений приклад мовчазної згоди правильний, виникає ще фундаментальніша проблема. Якщо мовчання або подальша участь у зборах, про які йшла мова, вважати згодою з перебігом подій, індивід, який запропонував або зініціював дію, повинен *вже мати владу* над групою. Проте якщо це так, тоді ідея мовчазної згоди не пояснює, як виникла ця влада. Тому важко зрозуміти, як мовчазна згода може пояснити політичне зобов'язання, тобто зобов'язання підкорятись політичній владі, якщо умова мовчазної згоди вже передбачає наявність цієї влади.

Ці та інші недоліки тези про згоду привели деяких теоретиків до висновку, що справа не в згоді, а в *чесності*. Вони стверджують, що політичне зобов'язання засноване на моральному *обов'язкові чесної гри*. Акумулюючи внески інших громадян, держава надає мені важливі блага. І якщо я і далі користуюся цими благами, не визнаючи законів, які їх уможливають, то це нечесно стосовно до моїх співгромадян. Але якщо я відмовлюся від цих благ, то й мої зобов'язання стануть недійсними.

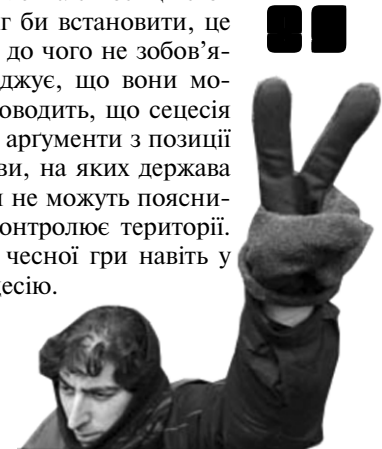
Найістотніше в критиці підходу з позиції чесної гри полягає в тому, що він не пояснює, чого *досить*, щоб стати політично зобов'язаним. Лібертаріянський філософ Роберт Нозік, наприклад, стверджував, що не досить просто далі користуватись якимись благами, щоб бути зобов'язаним тому, хто їх надає. Смысл його твердження у тому, що це занадто вже легкий спосіб зробити нас зобов'язаними: якщо б це було так, то будь-хто може зробити нас зобов'язаним, просто надавши якісь блага. Чи, точніше, ми будемо морально зобов'язані або підкоритись тим, хто надає блага, або ж ужити всіх необхідних заходів, байдуже, наскільки вони для нас обтяжливі, аби більше не користуватись цими благами. Нозік доходить до правильного висновку, що це неприйнятна картина виникнення зобов'язань.

Однак зараз нас цікавить теза, що приймання благ, які надаються державою, або відсутність відмови від них є *необхідною* умовою політичних зобов'язань. Навіть якщо ми погодимось із цією тезою, звідси ще далеко до виправдання сецесії з двох причин: по-перше, окрім відокремлення існують інші способи відмови від

благ політичного союзу; і, по-друге, навіть якщо політичне зобов'язання припиняється через відмову від благ, для виправдання сецесії потрібне щось більше, ніж для припинення політичного зобов'язання. Слід висунути та обґрунтувати претензії на територію.

Найбільш очевидною альтернативою сецесії як відмови від благ держави є еміграція. Проте, як ми вже згадували, для багатьох людей еміграція, навіть якщо існує якась країна, згідна їх прийняти, означає надмірні витрати. Проте у багатьох випадках все складніше: єдиним варіантом виявляється еміграція в таку ж погану, або й навіть гіршу, країну. Жалю, але люди можуть опинитись в ситуації, подібній до недавніх біженців із В'єтнаму, «людей на човнах», котрі просто не можуть знайти країну, яка б погодилася їх прийняти. Отже, рівень переконливості підходу з позиції чесної гри як аргумента на користь сецесії залежить від припущення, що еміграція як допустима з моральної точки зору альтернативна форма відмови від благ неможлива. Адже коли доступними є обидва способи відмови від благ, то не буде підстав для сецесії, оскільки сецесія передбачає не лише відмову від благ участі у політичному союзі, а й відчуження території.

Це підводить нас до другої глибокої розбіжності між принципом чесної гри та правом на відокремлення. Аргумент на користь сецесії з позиції чесної гри, навіть якщо б не викликав абсолютно ніяких заперечень, міг би лише частково виправдати сецесію. Адже він не розв'язує територіального питання, оскільки нічого не дає ні для виправдання претензій сепаратистів на територію, ні для спростування звинувачень на адресу сецесії у тому, що вона є несправедливим захопленням державної землі. Подібно, навіть якщо можна спростувати різні заперечення проти аргумента з позиції згоди, найбільше, що цей аргумент міг би встановити, це те, що ті, хто ні з чим не згоден, ні до чого не зобов'язані. Проте цей аргумент не стверджує, що вони можуть присвоїти землю і, отже, не доводить, що сецесія виправдана. Найбільше, що можуть аргументи з позиції згоди та чесної гри, — вказати умови, на яких держава втрачає владу над людьми; але вони не можуть пояснити, за яких умов вона більше не контролює території. Тому аргументи з позиції згоди та чесної гри навіть у *принципі* не можуть виправдати сецесію.



З тих же причин, навіть якщо можна було б довести, що мовчазної згоди або отримання вигод *досить* для виникнення політичного зобов'язання, фундаментальне питання територіального суверенітету залишилось би нерозв'язаним, так само як і питання про владу держави, оскільки мається на увазі влада не лише над людьми, а й над землею. Мовчазної згоди або отримання вигод було б досить для здобуття політичної влади над територією (там, де політична влада передбачає територіальний суверенітет) лише тоді, коли це питання узгоджено додатково.

Це просте, але дуже важливе положення, можна проілюструвати у такий спосіб. Нехай члени першої групи згідні *a priori*, аби ними управляв політичний апарат, створений цією групою. Або припустимо, що перша група забезпечує благами своїх членів, якими ті користуються, не пробуваючи відмовитись від них чи ухилитись. Хай які б у зв'язку з цим виникли зобов'язання у членів цієї групи, вони ніяк не пов'язані з питанням про те, яка група має законне право на землю, на якій живе перша група. Отже незалежно від того, якої позиції ми будемо дотримуватись — мовчазної згоди чи чесної гри — кожна з них може бути інтерпретована як така, що встановлює необхідні або достатні умови для політичного зобов'язання, але жодна з них не породжує аргументів ні за, ні проти сецесії, всупереч тому, що стверджують деякі автори, включно з Бераном.

13. Коротке підведення підсумків.

Підстави для права на відокремлення

Перш ніж ми зможемо остаточно оцінити моральне обґрунтування права на відокремлення, слід збагнути, що урівноважує іншу шальку терезів. Тому в главі 3 ми розглянемо моральні аргументи проти сецесії. Проте вже зараз можемо ствердити таке: хоча деякі аргументи на користь сецесії, включно із аргументами з позиції згоди та з позиції самовизначення у чистому вигляді, неслухні, а інші, як-от аргументи з позиції самозахисту, з позиції збереження культури та обмеженості мети політичного союзу мають дуже обмежену сферу застосування, низка міркувань творить тверде підґрунтя для визнання морального права на відокремлення за певних обставин. У числі найсильніших та

найчастіше використовуваних доводів на користь сецесії — аргумент з позиції відновленої справедливості та аргумент з позиції дискримінаційного перерозподілу. За крайніх обставин сецесію можна виправдати на підставі самозахисту та, у деяких випадках, з метою збереження культури (що, може, й більш дискусійне).

Переклав Юрій Ярємко



К
Н

е
е

Н
б

р а д і с т ь
р е в о л ю ц і ї



Переродження

Сподіваюся, що цей текст надає більш реалістичні ідеї про те, як можна дійти до нового суспільства. У кожному разі, тут я дещо випереджу події й наведу деякі свої міркування. Аби було зрозуміло, припустімо, що переможна революція відбулася в усьому світі без надмірного руйнування основних інфраструктур, отож ми вже не матимемо до справи з проблемами громадянської війни, із загрозою зовнішньої інтервенції, дезінформацією, повільною масштабною перебудовою й зможемо вивчати певні питання, що їх, можливо, доведеться вирішувати в новому фундаментально переміненому суспільстві.

Хоча для чіткості висловлювання я вдаватимуся радше до майбутнього часу, ніж до умовного, все ж ідеї, сформульовані тут, є лише можливими варіантами, а не приписами чи пророцтвами. Якщо така революція коли-небудь відбудеться, то кілька років народних змін спричинять до того різнопланові переміни, що навіть найвідважніші прогнози видаватимуться аж до сміху скромними й сухими. Все, що нам під силу зробити, — це уявити собі проблеми, з якими ми зіткнемося на самому початку, а також деякі з основних тенденцій подальшого розвитку. Проте що більше гіпотез ми розглядатимемо, то до більших можливостей ми будемо готові й менше несвідомо звертатимемося до старих візирів.

Децентралізація і координація

Тенденція до децентралізації і локальної автономії буде дуже сильною. Нечисельні спільноти розвивають звичку до співпраці, полегшують пряму демократію й уможливають багатющу соціальну експериментацію: якщо локальні експерименти не вдаються, то лише невелика група має збитки (інші можуть їй допомогти); якщо ж ці експерименти успішні, їх перейматимуть та поширюватимуть їхні переваги. Децентралізована система також менше наражається на непередбачувані збої і саботаж (все ж ця остання небезпека завжди існуватиме, хоча й не значною мірою: навряд чи у вільного суспільства виявиться навіть близько така чи-

сельність заклятих ворогів, як ті, яких постійно породжує нинішнє).

Однак, децентралізація також здатна плекати ерархічний контроль, ізолюючи людей одне від одного. Зрештою, певні речі ліпше організовувати на масштабованому рівні. Одна велика сталеливарна фабрика має більшу енергетичну ефективність і приносить менше шкоди довкіллю, ніж плавильна піч у кожній комуні. Капіталізм прагнув до надмірної централізації у певних царинах, де були б доцільнішими більша різноманітність і самодостатність, але його ірраціональна конкуренція також атомізувала те, що ліпше було б стандартизувати чи координувати централізовано. Як завважає Пол Гудмен у «Людах чи кадрах» (що є прекрасним взірцем усіх «за» і «проти» децентралізації в різних сучасних контекстах), де, як і наскільки децентралізувати — емпіричні питання, що вимагають експериментування. Майже все, що ми можемо сказати, — це те, що нове суспільство буде наскільки можливо децентралізованим, не обертаючи децентралізацію у фетиш. Невеликі групи чи локальні спільноти можуть багато чим зайнятися; регіональні й глобальні ради обмежуватимуться найширшими питаннями, як-от: відродження довкілля, дослідження космосу, вирішення спорів, координація глобального виробництва, розподіл, транспорт і зв'язок, техобслуговування певних спеціалізованих підприємств (таких, як оснащених складною технікою лікарень і дослідних центрів). Часто кажуть, що пряма демократія діяла би добре за старомодних міських рад, але розмір і складність сучасного суспільства цього не дозволяють. Як мільйони людей — кожен зосібна — може виявити своє бачення кожного питання?

Ім це не потрібно. Щодо найбільш практичних питань урешті-решт віднаходиться обмежена кількість розв'язків. Тільки-но увиразнюються і розглядаються найвагоміші теми, рішення можна прийняти без подальшої метушні. Свідки праці рад 1905 р. й угорських робітничих рад 1956 р. були вражені лаконічністю постанов і мобільністю прийняття рішень. Схвалювали тих, хто висловлювався по суті, а тих, що переливали з пустого в порожнє, ганили за те, що вони даремно займають чужий час.



Для вирішення більш складних проблем можна обирати комітети, які розглядатимуть усі можливості й доповідатимуть перед зібранням про всі реальні варіанти їх розв'язання. Тільки-но приймається план, малі комітети можуть слідувати за його розвитком, повідомляючи зібрання про всі значні нові фактори, що могли б поліпшити його реалізацію. Зі спірних питань можна заснувати кілька комітетів, які б розглядали суперечливі перспективи (приміром, технологічні проти анти-технологічних) для полегшення формулювання альтернативних пропозицій і протилежних поглядів. Як правило, делегати не нав'язують власних рішень (якщо не йдеться про організацію їх власної праці), обирають їх почергово, а також можуть й відкликати, щоби гарантувати якісну роботу та й щоб їхні тимчасові обов'язки не поглинали їх цілковито. Їх праця буде відкритою для громадськості, а остаточні рішення передаватимуться зборам.

Сучасне комп'ютерне і телекомунікаційне оснащення забезпечить можливість кожному самостійно відразу перевіряти дані й підрахунки, а також ефективно поширювати власні пропозиції. Попри сучасне озокозання, дані технології не передбачають демократичної участі автоматично; проте потенційно їй сприяють, якщо самі відповідно модифіковані й поставлені під народний контроль.

Телекомунікації також зменшують необхідність у делегатах, порівняно з радикальними рухами минулого, коли останні діяли здебільшого в якості носіїв інформації в обох напрямках. Можуть з'являтися й виноситися до розгляду різні завчасні пропозиції, і якщо питання є досить цікавим для проведення зустрічі ради, його можна буде сформулювати безпосередньо перед місцевими зборами, які матимуть можливість без зволікань затвердити, змінити чи відкинути рішення делегатів.

Якщо ж, однак, питання не будуть явно суперечливими, мандати надаватимуться доволі вільно. Дійшовши до якогось спільного рішення (приміром, цю споруду слід переобладнати під пункт медичної допомоги), збори зможуть зацікавити добровольців чи обрати комітет для реалізації цього рішення, не переймаючись детальною звітністю.

Заходи проти надуживань

Нероби-пуристи увесь час тремтять від небезпеки надуживань. «Ага! Хто знає до яких тонких елітарних маневрів можуть вдатися всі ці делегати й технократичні спеціалісти!» Реально те, що величезна кількість людей не може щомиті передбачити кожну деталь. Будь-яке суспільство певною мірою мусить опиратися на добру волю й життєвий розум народу. Проте надуживання стають шоразу менш реальними за умови загального самоуправління, порівняно з будь-якою іншою формою суспільної організації.

Люди, що достатньо самостійні для організації самоуправного суспільства, природньо будуть пильними щодо будь-якого нового прояву ерархії. Вони слідуватимуть за тим, як делегати виконують свої доручення, й змінюватимуть їх так часто, як це буде практично. В певних випадках делегатів можна обирати за жеребкуванням — як це робили древні атенці — аби уникнути спокиси популярністю і вправністю під час виборів. У справах, що потребують технічних знань, вони уважно спостерігатимуть за експертами до тих пір, поки необхідні знання не поширяться і робоча технологія не спроститься або не вичерпається. Призначатимуться скептичні спостерігачі, які битимуть на сполох за першою ж ознакою шахрайства. Спеціаліста, що надає фальшиву інформацію, швидко викриють і публічно дискредитують. Щонайменший натяк на будь-яку ерархічну змову, експлуаторську чи монополізаційну діяльність спричинюватиме суспільне обурення й нівелюватиметься остракізмом, конфіскацією фізичним придушенням та будь-якими іншими слушними засобами.

До цих та інших заходів завжди можуть вдатися ті, кого непокоять потенційні надуживання, однак сумніваюся, що це буде необхідно. З будь-якого серйозного питання люди зможуть вживати заходи, як-от: виборчий наказ чи контроль стільки разів, скільки їм заманеться. Проте здебільшого вони радше вповноважуватимуть делегатів вдаватися до власних суджень і творчого підходу.

Узагальнене управління уникає як ерархічних форм традиційної лівої, так і спрощених форм анархізму. Воно не прив'язане до жодної ідеології, навіть до анти-авторитарної. Якщо для вирішення проблеми

необхідне володіння спеціальними знаннями чи певне лідерство, заангажовані люди швидко це збагнуть і вживуть тих заходів, які вважатимуть за необхідні, не переймаючись при цьому тим, що скажуть сучасні радикальні догматики. Для певних несуперечливих функцій вони, можливо, захочуть призначити спеціалістів на невизначений термін, й відкликатимуть їх лише тоді (що мало ймовірно), коли останні почнуть надуживати своїм становищем. У певних надзвичайних ситуаціях, коли буде необхідно приймати швидкі авторитарні рішення по суті (приміром, гасіння пожежі) люди, звичайно, нададуть призначеним особам будь-яку необхідну тимчасову авторитарну владу.

Консенсус, влада більшості й неунікні єрархії

Але такі випадки будуть винятковими. Основним правилом стане консенсус за спроможности, рішення більшості за необхідности. Один персонаж з «Новин нізвідки» Вільяма Моріса (одна з найрозумніших, простих і земних утопій) наводить приклад того, як металевий міст має замінити кам'яний. На наступне віче (збори спільноти) формулюється ця пропозиція. У випадку явної спільної згоди проблему вирішують і розпрацьовують деталі впровадження. Але якщо кілька сусідів протестують проти цього, вважаючи, що потворний залізний міст може ще послужити, й не хочуть на разі займатися побудовою нового, кількості осіб не лічать, а відкладають формальне обговорення до наступного віча. Водночас поширюються аргументи за і проти, й деякі з них з'являються друком, отож, усі доводяться про те, що відбувається. Й коли знову збирається віче, відбувається звичне обговорення й в кінці — голосування. Якщо голоси розділяються більш-менш порівну, питання знову відкладають для подальшого обговорення. Якщо ж різниця голосів значна, у меншості не цікавляться, чи поступиться вона перед думкою загалу, що меншість часто чи майже завжди робить. Якщо вона відмовляється, питання піднімають утретє, й тоді, коли меншість відчутно не зросла, вона завжди поступається. Хоча, мені видається, що існує певне напів забуте правило, за яким вони можуть продовжувати й далі; але завжди їх вдається переконати, можливо, не в тому, що їхні погляди хибні, а в тому,

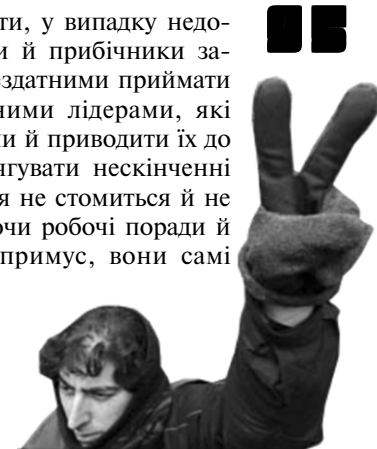
що меншість не зможе переконати чи змусити спільноту прийняти їх.

Треба завважити: що вкрай спрощує подібні випадки — це відсутність будь-яких конфліктних економічних інтересів, ні в кого немає ні засобів, ані мотивів підкуплювати чи обманювати людей, аби ті голосували за чи проти завдяки посіданню значних коштів, контролю засобів масової інформації, будівельній бригаді чи земельній ділянці поблизу спірного місця. Без подібних конфліктів інтересів люди, природно, налаштовані на співпрацю й компроміси, бодай для того, щоб примирити опонентів і полегшити своє ж життя. Деякі спільноти можуть посідати формальні засоби для задоволення меншин (приміром, коли замість того, щоб голосувати проти, 20% утримується стосовно до якоїсь пропозиції, вона мусить проходити за більшості 60%); однак жоден бік не може знехтувати ці формальні правила, бо тоді з ними поведуться так само в протилежній ситуації. Основне рішення для повторних нерозв'язаних спорів полягатиме в широкій різноманітності культур: якщо люди, які надають перевагу металевим мостам тощо, постійно зазнають поразки під час голосувань від традиційних майстрів-ремісників Морісівського типу, вони завжди зможуть переміститися в будь-яку сусідню спільноту, в якій панують подібні смаки.

Наполягати на загальній згоді варто тоді, коли спільнота нечисельна, а справа не термінова. За великої кількості осіб цілковита однастайність можлива зрідка. Абсурдно підтримувати право меншості на постійну протидію більшості через страх перед можливою тиранією більшості, або думати, що подібні проблеми зникнуть, якщо ми полишимо речі неструктуризованими.

(...)

Не визнаючи влади більшості, у випадку недосягнення однастайности, анархісти й прибічники загальної згоди часто виявляються нездатними приймати рішення, йдучи за тими фактичними лідерами, які вдатно вміють маніпулювати людьми й приводити їх до однастайности (добре навіть розтягувати нескінченні збори до тих пір, поки вся опозиція не стомиться й не розійдеться). Безнастанно відкидаючи робочі поради й усе інше, що лише натякає на примус, вони самі



врешті-решт обирають значно менш радикальні проекти з низьким спільним знаменником.

(...)

У кожному разі, важливо пам'ятати, що масштабна формальна організація буде винятком. Більшість локальних проблем можна розв'язати напряду й неформально. Приватні особи чи нечисленні групи просто продовжуватимуть робити те, що їм видаватиметься слушним у будь-якій окремій ситуації (фактократія). Влада більшості буде просто скрайньою мірою в прогресивно зменшуваний кількості випадків, коли конфлікти інтересів не можна буде розв'язати іншим чином.

Неєрархічне суспільство не означає, що всі якимось чудом стануть однаково талановитими й однаковою мірою братимуть у всьому участь; воно означає, що засновані й зміцнені матеріально єрархії мають зникнути. Хоча різниця в здібностях, без сумніву, зменшуватиметься, коли кожного заохочуватимуть до повного розвитку власного потенціалу; сенс тут полягає в тому, що будь-які відмінності, які залишатимуться, не перетворюватимуться у відмінності у владі чи у статках.

Люди зможуть брати участь у більш широкому спектрі діяльності, аніж зараз, але вони не матимуть необхідності постійно чергуватися відповідальністю, якщо вони цього не хотімуть. Якщо когось сильно вабить якесь заняття, то інші, можливо, лише втішатися можливості доручити це заняття зацікавленій особі, принаймні коли це не перешкоджатиме займатися тим самим ще комусь. Незалежних спеціалістів (монопольний контроль над суспільно важливою інформацією і технологіями) буде усунено; розвиватимуться відкриті недомінантні спеціалізації. Люди за необхідності все ще консультуватимуться в тих, хто посідає спеціальні знання (хоча коли вони будуть надто цікаві чи недовірливі, їх завжди заохочуватимуть до самостійних досліджень). Вони зможуть іти добровільно як студенти до вчителів, учні до майстрів, атлети до тренерів чи виконавці до директорів, водночас маючи повне право будь-коли припинити заняття. До деяких видів діяльності, як-от фольклорний хор, кожен може долучитися, коли забажає; для інших, таких, як виконання класичної музики, може бути необхідним сумлінне навчання і правильний підхід, за якого хтось братиме на себе роль

лідера, хтось йтиме за ним, а всі решта просто отримуватимуть задоволення, будучи слухачами. Для обох типів буде багато можливостей. Ситуаціоністська критика видовища — це критика надмірних тенденцій у сучасному суспільстві; вона не передбачає, що всі мусять брати активну участь у заході 24 години на добу.

(...)

Самоуправління не вимагає, аби кожен став генієм, а щоби більшість не була цілковитими дебілами. Сучасна система унеможливорює подібні вимоги, прикидаючись, що народ, який вона систематично пригуплює, здатний формулювати власне судження з приводу програм політиків-опонентів чи утвердженнями реклами на різний товар, або займатися такою складною і послідовною діяльністю, як виховання дитини чи керування автом на перевантаженій трасі. За належної уваги, яку приділено всім політичним і економічним псевдо-питанням, що зумисне в певний момент стають незрозумілими, вони виявляться не такими вже й складними.

Коли в людей вперше з'явиться шанс керувати власним життям, вони, напевно, припустяться багатьох помилок; але незадовго люди їх виявлять і виправлять, бо, на відміну від своїх єрархів, вони не будуть зацікавлені в тому, щоб це приховувати. Самоуправління не гарантує, що люди завжди прийматимуть правильні рішення; але будь-яка інша форма суспільної організації гарантує, що хтось інший приймає замість них рішення.

Викорінення причини війни й злочинності

Знищення капіталізму викоренить конфлікти інтересів, які зараз слугують лише спонукою для держави. Більшість сучасних воєн повністю засновано на економічних конфліктах; навіть удаваний етнічний, релігійний чи ідеологічний антагонізм бере свій початок у реальних мотивах економічної конкуренції чи в психологічних неврозах, що безпосередньо пов'язані з політичним і економічним гнітом. Допоки переважає активна конкуренція, людьми легко маніпулювати, повертаючи їх у традиційні угруповання й користаючи з різниці культур, до якої вони були б байдужі за більш сприятливих обставин. Війна потребує набагато більше

труду, жертв і ризику, ніж будь-яка творча діяльність. Люди з реальними можливостями реалізації своїх ідей матимуть більш цікаві заняття.

Те ж саме стосується й до злочинності. Якщо не брати до уваги злочини без жертв, більшість переступів прямо чи посередньо пов'язані з грішми й не матимуть сенсу після скасування товарної системи. Спільноти зможуть вільно експериментувати з різними методами мір з усіма випадковими асоціальними діями, які все ще поставатимуть.

Існує безліч можливостей. Заангажовані особи зможуть обстоювати свої справи перед місцевими спільнотами чи перед журі, яке обирається шляхом жеребкування і яке шукатиме найбільш мирні, реабілітаційні рішення. Засудженого злочинця можна залучати до якоїсь громадської роботи, але не до роботи негідної і принизливої, яку доручають дрібні садисти і яка породжує ще більше агресії і зневіри. Його варто ангажувати до осмислених і потенційно цікавих для такої особи проєктів, які могли б сформувати в ньому більш здорові інтереси (приміром, відновлення довкілля). Незначну кількість невинуватих психопатів, напевно, доведеться так чи інак обмежувати, але такі випадки ставатимуть дедалі менш значними. (Сучасне поширення безпричинного насилля є прогнозованою реакцією на соціальне відчуження, способом для тих, чия думка не беруть до уваги як думку нормальних осіб; воно є реакцією на потребу отримати принаймні сатисфакцію від того, що з ними числяться як із реальною загрозою). Бойкот стане простим та ефективним засобом: головоріз, що сміється з жорстокої кари, лише піднімає його престиж мачо, буде мати набагато менше в собі певности, коли всі будуть з ним поводитися байдуже. За нечестих неадекватних ситуацій, культурна різноманітність може зробити вигнання ефективним рішенням: агресивний характер, що постійно непокоїв тиху спільноту, може краще прижитися в якомусь хаотичному регіоні типу дикого Заходу чи мати справу із більш суворими карами.

Це лише деякі з можливостей. Вільні люди, без сумніву, здобудуться на багато творчих, ефективних і гуманних рішень, аніж ті, які ми можемо собі зараз уявити. Я не стверджую, що вони більше не матимуть проблем, але їх буде набагато менше, аніж зараз, коли

особи, що опинилися на дні нашого абсурдного соціального порядку терплять жорстоку кару за свої невмілі спроби звільнитися від нього, в той час, як можновладці безкарно грабують планету.

Варварство сучасної каральної системи може перевершити лише її глупота. Драконівські заходи постійно демонструють, що не виявляють жодного впливу на рейтинг злочинності, який прямо пов'язаний з рівнем бідності й безробіття, так само як з менш уловимими, але однаково явними факторами типу расизму, винищення міських спільнот і загального відчуження, яке викликає споживацьке суспільство. Загроза багаторічних тюремних термінів, яка може реально стримувати людей із задовільними умовами життя, мало що значить для тих, котрі не мають реальних альтернатив. Навряд чи мудро буде скоротити до смішного неадекватні соціальні програми в ім'я економії, наповнюючи водночас тюрми довічними в'язнями, утримання кожного з яких становить мільйон доларів; але як більшість інших аспектів соціальної політики, цей зберігається, позаяк підсилений впливовими інтересами.

Скасування грошей

Звільнене суспільство буде змушене скасувати всю грошово-товарну економіку. Приймати далі цінність грошей означатиме приймати домінування тих, хто їх заздалегідь накопичив, чи виявився достатньо винахідливим для того, щоб знову зібрати їх після радикального перерозподілу. Альтернативні форми економічного мислення все ще будуть потрібними для певних цілей, але їх старанно обмежена кількість зменшуватиметься мірою зростання матеріального добробуту й соціальної співпраці, які й зроблять їх менш необхідними.

У пореволюційному суспільстві може існувати триланковий економічний устрій згідно з такою моделлю:

- а) певні товари й послуги будуть доступними безкоштовно для кожного без будь-якої оплати;
- б) інші також будуть безкоштовними, але в обмеженій розумній кількості;
- в) треті, що підлягають під категорію «розкоші», будуть доступні в обмін на «кредити».

ПР



На відміну від грошей, до кредитів вдаватимуться лише щодо певних визначених товарів, а не до основної колективної власності, такої як земля, комунальні послуги чи засоби виробництва. У них також буде термін використання, аби обмежити зайве накопичення. Подібна система буде доволі гнучкою. Під час початкового перехідного періоду кількість безкоштовних товарів буде мінімальною для забезпечення людей необхідними товарами, що потребують зароблених кредитів. З плином часу буде потрібно все менше роботи й усе більше й більше товарів будуть безкоштовними, при цьому співвідношення між обома факторами вирішуватиметься шляхом ради. Деякі кредити можуть розподілятися загалом, при чому кожен отримуватиме певну суму; інші можуть бути преміями за окремі види небезпечної чи неприємної роботи, для виконання якої зголошується мало охочих. Ради можуть встановити стабільні ціни на певні предмети розкоші, даючи можливість іншим залежати від попиту й пропозиції; зі зростанням кількості предметів розкоші вона дешевшатиме й урешті, можливо, стане безкоштовною. Товари змінюватимуть свої рівні залежно від матеріяльних умов і смакових уподобань та потреб спільноти.

Це лише деякі з можливостей. Експериментуючи з різними методами, люди незабаром самі побачать, які форми власності, обміну й оцінки необхідні.

В кожному разі, якщо якісь економічні проблеми і залишатимуться — вони не будуть серйозні, бо фактор дефіциту буде присутній лише в секторі розкоші, що не є життєво важливою. Загальний безоплатний доступ до харчів, одєжі, житла, комунальних послуг, охорони здоров'я, транспорту, засобів сполучення, освіти й заходів культури можна буде досягнути майже відразу в промислових регіонах, а невдовзі й у менш розвинутих. Багато чого існує вже, і його просто треба зробити доступним для всіх однаково. Те ж, чого немає, можна легко впровадити, тільки-но соціальна енергія буде вивільнена із зовнішніх ірраціональних підприємств.

(...)

Наступним кроком буде поліпшення й уніфікація якості житлових умов. Тут, як і в інших царинах, метою, можливо, не буде жорстка уніформова рівність

(кожен мусить мати такі й такі умови), а загальне відчуття справедливості з вирішенням проблем на гнучкій основі від одного випадку до іншого. Якщо ж хтось почуватиметься обділеним, то такий зможе звернутися до спільноти, яка, за умови, якщо скарга не є цілком абсурдною, піде йому назустріч. Треба буде випрацювати компроміси щодо того, хто житиме в престижних районах і скільки це триватиме. (Це можна вирішувати шляхом жеребкування або розподіляти на обмежені терміни серед тих, хто пропонує вищі ставки на кредитних аукціонах тощо). Такі проблеми не можна вирішити, вповні задовільнивши кожного, але, звичайно, буде досягнуто більшої справедливості, ніж за системи, в якій магічні огризки паперу дають одній людині право на посідання сотні будівель, у той час, коли інші люди живуть на вулицях.

Тільки-но основні потреби виживання буде вирішено, кількісна перспектива трудового часу буде трансформована в якісно нову перспективу вільної творчості. Декілька друзів можуть прекрасно працювати, будуючи свій власний будинок, навіть коли в них рік тривають ті роботи, які в професійній команді тривали б місяць. Такі проекти приносять більше радості, творчості й любови, а зведені у такий спосіб споруди будуть більш оригінальні і різноманітні, аніж ті, що їх вважають престижними нині. Французький сільський поштар XIX ст. Фердинанд Шеваль упродовж десятиліть провів увесь свій вільний час, будуючи собі замок, що його сам нафантазував. Таких осіб, як Шеваль, вважають ексцентричними, але незвичайним у них є те, що вони використовують вроджений творчий підхід, яким володіють усі, але який ми, як правило, змушені придушувати, попрощавшись із раннім дитинством. У вільному суспільстві буде багато ігрової роботи: особисто вибрані проекти, які вабитимуть людей так інтенсивно, що вони думатимуть про свої робочі години не більше, ніж про любовні пестощі під час кохання чи про економію під час танцю.

Абсурдність сучасної праці

П'ятдесят років тому Пол Гудмен підрахував, що менше ніж 10% від усієї праці, яку в той час виконували, здатні задовольнити наші основні потреби. Хай якою

є точна цифра (зараз вона буде навіть меншою, хоча залежить від того, що ми вважаємо нашими основними потребами), зрозуміло, що більша частина сучасної праці абсурдна й непотрібна. Зі скасуванням товарної системи, сотні мільйонів людей, які зараз зайняті виробництвом зайвих товарів чи їх рекламою, пакуванням, транспортуванням, охороною або тим, що на них заробляють (продавці, клерки, бригадири, менеджери, банкіри, брокери, орендодавці, профспілкові лідери, політики, поліція, адвокати, судді, тюремні наглядачі, охоронці, солдати, економісти, рекламні дизайнери, ті, що виробляють зброю, митні інспектори, податківці, страхові агенти, консультанти з інвестицій разом з їхніми численними підлеглими), всі будуть вивільнені від цього на користь спільного виконання актуальних завдань.

Додайте ще безробітних, які згідно з недавнім звітом ООН, зараз становлять понад 30% світового населення. Якщо ця цифра видається високою, то це тому, що сюди входять ув'язнені, біженці й багато інших, кого звичайно оминає офіційна статистика безробіття, бо вони зневірилися у своїх спробах знайти роботу, ставши інвалідами через алкоголь, наркотики, а також ті, хто відчуває таку відразу до сучасного вибору праці, що всю свою енергію використовують для того, аби уникнути роботи шляхом злочинів і афер.

Додайте мільйони перестарілих, які б дуже хотіли займатися корисною працею, але яких зараз прирікають на тужливу, пасивну пенсію. Також підлітки й навіть діти, які б з ентузіазмом узялися за багато корисних і освітніх проєктів, якби їх не обмежували застарілі школи, які все ще розраховують на сліпий, безграмотний послух.

Величезний компонент марнування часу навіть у явно корисних роботах. Лікарі й медсестри, приміром, проводять більшу частину свого часу (окрім заповнення страхових форм, рахунків пацієнтів тощо), намагаючись не так вже й успішно протидіяти всім видам проблем, які породжує суспільство, як-от: травми на виробництві, автокатастрофи, психологічні проблеми й недуги, викликані стресом, забрудненням довкілля, поганим харчуванням чи антисанітарними умовами, не кажучи вже про війни й епідемії, які їх породжують, — усе це зникне в звільненому суспільстві й звільнить

працівників охорони здоров'я для зосередження на основній профілактичній медицині.

Однаково масштабною є умисне розтрата праця: роботи, вигадані тільки для того, щоб зайняти людей; придушення методів, що гарантують роботу, яке посилює небезпеку її втратити; зумисне сповільнені темпи роботи; техніки саботажу для здійснення тиску на босів чи просто через гнів або розчарування. Також не забудьте про абсурдний закон Паркінсона (праця, розтягнена для того, щоб зайняти час), про принцип Пітера (люди, піднесені на свій рівень безграмотності) й інші подібні тенденції, що так смішно описані в сатирі К. Норткота Паркінсона й Ловренса Пітера.

(...)

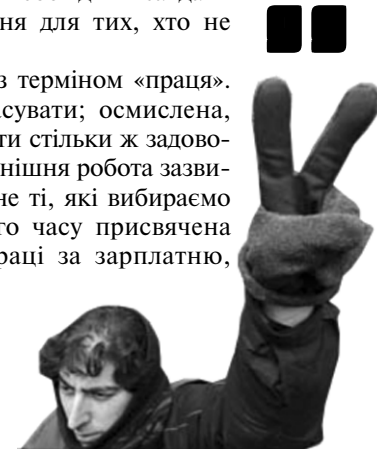
Розглядаючи всі ці фактори, легко завважити, що в здорово організованому суспільстві кількість необхідної праці можна буде обмежити 1-2 днями на тиждень.

Перетворення праці в гру

Проте, таке різке кількісне зменшення спричинить якісну зміну. Як виявив Том Соєр, коли люди працюють з не примусу, то навіть найбанальніше завдання може стати новим і захопливим: проблема тепер не в тому, як змусити людей її виконувати, а в тому, як влаштувати всіх охочих. Було б нереально очікувати, що люди працюватимуть повний трудовий день на неприємних і, в основному, беззмістовних роботах без нагляду й економічних стимулів; але ситуація кардинально змінюється, якщо йдеться про те, щоб від 10 до 15 годин у тиждень займатися гідними, різноманітними завданнями на власний вибір.

Мало того, багато хто, починаючи займатися цікавими їм проєктами, не захочуть обмежуватися мінімумом. Це зменшить кількість необхідних завдань до ще більш мікроскопічного рівня для тих, хто не матиме такого ентузіазму.

Немає потреби морочитися з терміном «праця». Працю за зарплату необхідно скасувати; осмислена, вільно обрана праця може приносити стільки ж задоволення, скільки дає гра. Наша сьогоднішня робота зазвичай дає практичні результати, але не ті, які вибираємо ми, позаяк більша частина нашого часу присвячена банальностям. Зі скасуванням праці за зарплатню,



робота стане більш ігровою, а гра більш активною і творчою. Коли люди більше не божеволітимуть від своєї праці, їм уже не будуть потрібні беззмислові, пасивні розваги, щоб від неї відпочити.

Не те, щоб тривіальне дозвілля було чимось невідповідним. Просто слід зрозуміти, що його теперішня привабливість зумовлена відсутністю більш повнокровної діяльності. Той, кому в житті бракує реальної пригоди, знаходить заміну екзотиці, колекціонуючи артефакти інших часів і країн; той, чия робота абстрактна й фрагментована, здатен багато чого зробити заради того, щоб виробити цільний конкретний предмет, навіть коли він значущий не більше, ніж моделька корабля. Ці й численні інші гобі свідчать про постійність творчих імпульсів, які справді розквітнуть за правил вільної гри у широкому масштабі. Уявіть, як люди, що люблять домашню роботу чи працю в саду, починають працювати для всієї своєї спільноти; чи як тисячі ентузіастів-залізничників надихне можливість перебувати й задіяти поліпшені версії залізничної мережі, яка стане одним із засобів зменшення автомобільного руху.

Коли людей обмежують підозри і пригнічують правила, вони зазвичай стараються виконати якомога менше. При свободі й взаємній довірі буде протилежна тенденція — пишатися якнайліпшим виконанням своєї праці. Хоча деякі обов'язки в новому суспільстві будуть більш популярними, аніж інші, по-справжньому важкі й непривабливі, можливо, матимуть достатньо добровольців, що бажали б кинути виклик — із вдячності, якщо не з почуття відповідальності. Навіть тепер багато людей, маючи час, залюбки беруть участь у багатьох проєктах. Таких осіб буде набагато більше, якщо їм не доведеться постійно клопотатися про забезпечення основних потреб для себе і своїх родин. В гіршому разі, деякі вкрай непопулярні роботи доведеться розділити на якнайкоротші зміни й розподіляти їх виконання шляхом жеребкування аж до автоматизації. Чи можна буде проводити аукціони з метою знайти добровольців до цих робіт, приміром, на 5 годин у тиждень за стандартного десяти- чи п'ятигодинного навантаження чи за декілька екстракредитів.

(...)

Скасування грошей не дасть нікому змоги брати понад свою частку. Більшість побоювань, що стосуються визволення суспільства, полягають у тому переконанні, що гроші (і також їх природній захисник — держава) усе ще існуватимуть. Це партнерство держави й грошей створює необмежені можливості для надуживань (підкуплені юристи, що вишукують лазівок у податковому законодавстві тощо). Абстрактність ринкових відносин дає можливість будь-кому громадити статки, опосередковано позбавляючи тисячі інших осіб основних засобів. Але зі скасуванням грошей будь-яка значна монополізація буде виразно впадати у вічі.

З будь-яких інших форм обміну, що можуть з'явитися в новому суспільстві, найпростішою й, можливо, найпоширенішою буде обмін дарами. Загальний достаток сприятиме щедрості. Приносити подарунки — приємно й не вимагає надокучливого бухгалтерського обліку. Єдині розрахунки будуть пов'язані з духом здорового загального змагання: сусідня спільнота подарувала слабо забезпеченій області стільки-то; нам, напевно, під силу дати те ж саме; вони влаштували класну вечірку, подивимось, чи зможемо ми їх перевершити. Невелике дружнє суперництво (хто придумає найліпший новий рецепт, виростить великий плід, вирішить соціальну проблему, придумає нову гру) служитиме всім на благо, навіть тим, хто програв.

Можливо, звільнене суспільство функціонуватиме як імпровізована вечірка. Більшість любить клопотатися задля інших, однак якщо є хтось, кому запропонувати нема що, — є багато інших можливостей. Вносити кожному однакову частку не обов'язково, бо ж завдання будуть такими мінімальними і настільки широко розподіленими, що переважаних не буде. Позаяк усі будуть задіяні відкрито, контролювати людей чи встановлювати кари за непослух не доведеться. Єдиним елементом «примусу» буде схвалення чи несхвалення інших учасників: подяка означатиме позитивний стимул, водночас найменш організовану особу, якщо вона не віддаватиме свого внеску, можуть висміювати й припинять запрошувати. Організованість буде необхідною, якщо виникнуть проблеми. (Якщо виявиться, що забагато десертів, а бракує основних страв, можливо, група вирішить, що й хто приносить. Якщо якась

добродушна особа буде надто обтяженою прибиранням і миттям посуду, коректно натякнувши, можна присоромити інших і залучити добровольців або ввести якусь систему почерговості).

Заперечення технофобам

Нинішня автоматизація часто досягає не більше, ніж позбавлення праці кількох людей, інтенсифікуючи режим решти; якщо якийсь час і можна виграти за допомогою цих засобів, що «економлять час», то зазвичай він витрачається на відчужене пасивне споживацтво. Проте у звільненому суспільстві комп'ютери й інші сучасні технології можна буде використати, щоб позбутися нудних чи небезпечних робіт, вивільняючи всіх для цікавішої діяльності.

Ігноруючи ці можливості й плекаючи слушну відразу до сучасного використання багатьох технологій, деякі люди розглядають саму «технологію» як основну проблему й обстоюють повернення до спрощеного способу життя. Залишається питання: наскільки він має бути спрощений, позаяк недоліки можна відшукати в будь-якій епосі й демаркаційна лінія щоразу відсувається в минуле. Дехто, вважаючи винуватицею всіх лих Індустріальну Революцію, поширює роздруковані з комп'ютера оди ремеслам. Інші, вбачаючи первородний гріх у винайденні сільського господарства, вважають, що ми мусимо повернутися до суспільства мисливців-збирачів, хоча й не мають чітких ідей стосовно того, як бути зі сучасним населенням планети, яке за такої економіки утримати було б не сально. Треті, щоб не програти, представляють красномовні аргументи на користь того, що розвиток мов і раціональної думки були б реальним джерелом наших нинішніх проблем. Четверті стверджують, що весь людський рід до того зав'яз у злі, що мусить альтруїстично самознищуватися в ім'я спасіння глобальної екосистеми.

Всі ці фантазії містять так багато суперечностей, що навряд чи потрібно їх критикувати. Вони мають сумнівний стосунок до реальних суспільств минулого й по суті жодного стосунку до можливостей сучасного. Навіть коли припустити, що жити було краще в одній з попередніх епох, ми мусимо починати звідти, де ми є зараз. Сучасна технологія так переплетена з нашим

життям, що раптово припинити її використання, не спричинивши цим глобального хаосу, який би знищив мільйони людей, не реально. Можливо, пореволюційні люди вирішать зменшити чисельність людського населення й позбутися певних галузей промисловості, але за одну ніч зробити це не можна. Нам треба серйозно подумати, як ми вирішуватимемо практичні проблеми, що виникнуть у міжчасі.

Якщо колись справа дійде до таких практичних питань, сумніваюся, щоб технофоби захотіли знищити моторизовані крісла-гойдалки чи відімкнути геніальні комп'ютерні системи, які дозволяють Стівенові Говкінгу спілкуватися зі світом попри повний параліч, чи дозволили б жінці померти під час пологів, якби її можна було б урятувати за допомогою технічних процедур, або змирились би з відродженням хворіб, які б щоденно вбивали чи постійно робили б каліками високий відсоток населення, чи відмовились би навідувати людей в інших частинах світу або спілкуватися з ними, до яких можна дістатися не через піший перехід, або ж спокійно дивилися на те, як гинуть від голоду люди, коли їх можна порятувати глобальним постачанням їжі.

Проблема полягає в тому, що ця ідеологія, яка щораз більше входить у моду, відволікає від реальних проблем і можливостей. Спрощений маніхейський дуалізм (природа — Добро, технологія — зло) змушує людей ігнорувати складні історичні й діалектичні процеси; бо ж як легко звинувачувати все підряд у якомусь первинному злі, в чомусь на зразок сатани чи первородного гріха! Те, що починається як реалістичні сумніви в зайвій вірі у науку й технологію, закінчується як відчайдушна й навіть ще менш виправдана віра в повернення первісного раю, зазнаючи поразки у перетворенні сучасної системи у щось відмінне від абстрактного, апокаліптичного шляху.

(...)

Основним правилом буде спрощення основних підприємств для того, щоб полегшити оптимальну гнучкість. Техніка ставатиме уніфікованою й доступною у використанні, аби мінімально підготовані люди могли займатися будівництвом, здійснювати техобслуговування, перебудову й інші операції, які колись вимагали професійної підготовки. Основні інструменти,

101



прилади, сировина, машинні деталі й архітектурні прототи-ти будуть стандартизуватися й масово продукуватися, залишаючи невеликим підприємствам скрупульознішу працю; а прикінцеві й потенційно найбільш творчі аспекти — індивідуальним користувачам. Тільки-но час перестане бути грішми, ми зможемо, як сподівався Вільям Моріс, бути очевидцями відродження трудомістких ремесел і мистецтв: радісне виробництво в дарунок людям, що турбуються про свої витвори й про людей, яким ці витвори адресовані.

Можливо, деякі спільноти захочуть зберегти розумну кількість (екологічно нешкідливої) важкої технології; інші можуть надати перевагу більш простому способу життя, хоча й з використанням технічних засобів для підтримання цієї простоти чи для надзвичайних ситуацій. Сонячні генератори й супутникові телекомунікації, наприклад, дозволять людям мешкати посеред лісів, не маючи потреби в електроенергії чи в телефонних лініях. Якщо наземної сонячної енергії й інших відновлювальних джерел енергії буде недостатньо, — величезні сонячні рецептори з орбіти зможуть постачати практично необмежену кількість екологічно чистої енергії.

(...)

Питання екології

Самоуправне суспільство, звичайно, розв'яже більшість сучасних екологічних проблем. Деякі з них першорядні для виживання людства, але як з естетичних, так і з етичних причин вільні люди без сумніву забажають вийти за межі цього мінімуму і будуть підтримувати біологічну різноманітність.

Справа в тім, що ми зможемо відкрито обговорювати ці теми, лише коли викоренимо стимули прибутку й економічної нестабільності, що підривають навіть мінімальні спроби захистити довкілля (лісориби, що бояться втратити працю, хронічне вбозтво, що змушує країни Третього світу заробляти на своїх джунглях тощо).

Коли людину звинувачують у нищенні довкілля, то забувають про суто соціальні причини. Меншість, що приймає рішення, скидається в одну копицю з безвладною більшістю. Голод розглядають як кару природи

за перенаселення, як природний критерій, який має йти своєю чергою, так начебто є щось природного в тому, що Світовий банк і Міжнародний валютний фонд змушують країни Третього світу виготовляти продукцію на експорт, а не для місцевих потреб. Людей звинувачують за використання машин, ігноруючи те, що автомобільні компанії (підкуповуючи й саботуючи місцеві компанії, лобіюючи будівництво автотрас і діючи проти субсидій на залізниці тощо) створили ситуацію, за якої більшості людей доводиться володіти автами. Видовишна реклама всіх агітує знижувати використання енергії (постійно спонукаючи вживати всього якомога більше), хоча ми могли б уже зараз розвинути більше, аніж чисті й поновлювальні джерела енергії, якби компанії, що займаються органічним паливом, успішно не лобіювали проти спонсорювання будь-яких вагомих досліджень у цій царині.

Справа не в тім, аби звинувачувати голів цих компаній, вони вже надто заглибилися в систему росту-чистоти, яка змушує їх приймати подібні рішення, а радше йдеться про те, щоб завважити той розклад, за якого постійно відбувається такий нездоланий тиск.

У звільненому просторі має бути відведена територія як для людських спільнот, так і для достатньо великих ділянок незайманої природи, що відповідали б вимогам найбільш пристрасних екологів. Хотілося б, щоби поміж цих двох крайнощів знайшло собі місце турботливе та шанобливе ставлення людини до природи, що давало б змогу співпрацювати з нею, чергуючи ліси, ферми, парки, сади, ріки, села і міста.

Великі міста будуть розпадатися, розчищуватися, озеленюватися й перебудовуватися у різні способи, що перевершує візії найбільш творчих архітекторів і містобудівничих минулого (які зазвичай обмежувалися припущенням перманентності капіталізму). Як винаток деякі великі міста, що становлять особливий естетичний чи історичний інтерес, зберігатимуть, а то й навіть збільшуватимуть свої космополітичні ознаки, будучи великими центрами, в яких об'єднуюватимуться різні культури й способи життя.

Дехто, користуючись ранніми психогеографічними дослідженнями ситуаціоністів та ідеями «унітарного урбанізму», створить складні взаємозамінні декорації,

аби полегшити блукання лабіринтами різноманітних пейзажів, що їх собі уявляв Іван Щеглов, комбінації із замків, гротів, озер, кімнати, що сприяли б мріянням інтенсивніше, ніж будь-який наркотик, і люди житимуть у власних «соборах» (Антологія СИ, с. 3, 4 [Формуляр для Нового Урбанізму]). Інші схилитимуться до щастя далекосхідного поета, що полягатиме у житті в колибі біля гірської річки.

Якщо забракне соборів і гірських річок, можна буде випрацювати якісь компроміси. Проте, коли такі місця, як Шартр чи Йосемайт зараз наполохані, то це тому, що решта частина планети так сильно спотворена. Із відродженням природних зон і перетворенням поселень на більш красиві й цікаві, вже не буде необхідно заселяти декілька виняткових територій мільйонами людей, що зневірилися у можливості позбутися цього всього. Навпаки, багато людей можуть захотіти перебрatis в найбідніші регіони, бо саме там будуть «нові межі», де відбуватимуться найцікавіші переміни (потворні будови будуть зносити, щоб звільнити територію для експериментальної реконструкції з викинутих матеріалів).

Розквіт вільних комун

Звільнена народна творчість породжуватиме живі спільноти, що перевершать Атени, Флоренцію, Париж та інші знамениті центри минулого, в яких повна участь обмежувалася привілейованими меншинами. Водночас коли дехто запрагне більшого усамітнення й самодостатності (самітники й кочівники зможуть вільно підтримувати свій триб життя, окрім нечастих випадків зобов'язань перед місцевими спільнотами), більшість, напевно, надаватиме перевагу задоволенню й вигодам спільної праці та закладе різноманітні цехи, бібліотеки, лабораторії, пральні, кухні, цукерні, кафе, клініки, студії, музичні зали, аудиторії, сауни, ігрові майданчики, ярмарки, торжки (не забуваючи залишати спокійні місця для зрівноваження надмірної соціалізації). Міські райони можна буде об'єднувати в більш цілісні комплекси, поєднуючи зовнішні будови з холами й аркадами, руйнуючи перепони між дворами і закладаючи внутрішні парки, сади чи території для дітей. Люди зможуть вибирати між різними видами й рівнями участі,

приміром, записатися на кілька днів у місяць на миття посуду чи приготування їжі або на працю в садівництві з правом харчування у громадських кафетеріях чи продакувати й готувати їжу самостійно.

У всіх цих гіпотетичних прикладах важливо мати на увазі культурну різноманітність, яка розвиватиметься. В одному випадку приготування їжі може видатися нудним заняттям, яке потрібно буде звести до мінімуму й точно розподілити між виконавцями; а в іншому воно може перерости у пристрасть чи у важливий соціальний ритуал, який притягуватиме достатню кількість добровольців-ентузіастів.

Деякі спільноти типу III Парадигми в комунах (які гарантують те, що схема Гудмена досі передбачає існування грошей) можуть чітко демаркувати вільний сектор і люкс-сектор. Інші зможуть більш органічно розвинути інтегровані соціальні взірці, відповідно до лінії II Парадигми з тієї ж книги, борючись за максимальне виробництво й споживання, фізичну й інтелектуальну діяльність, естетичну й наукову освіту, соціальну й психологічну гармонію, навіть ціною абсолютно кількісної ефективності. Стиль III Парадигми може бути найвідповіднішим для початкової перехідної форми, коли люди ще не звикли до нових перспектив і бажають якоїсь економічної системи, яка б давала їм відчуття захищеності від потенційних надуживань. Поки люди коригуватимуть нову систему й розвиватимуть більшу взаємодовіру, можливо, вони схилитимуться до стилю II Парадигми. Як у чарівних фантазіях Фур'є (мінус їхня ексцентричність і плюс гнучкість) люди зможуть посвячуватися різним роботам відповідно до складних поєднань зацікавлень. Одна особа може бути звичним членом певних угруповань (дружні компанії, ради, колективи, райони, міста, регіони), тимчасово займаючись щоденною діяльністю (як це роблять сьогодні люди в клубах, асоціаціях взаємодопомоги, політичних групах і сільськогосподарських проєктах). Місцеві асамблеї формуватимуть попит і пропозицію, поширюватимуть рішення інших асамблей, сучасний стан розпочатих проєктів чи ще не вирішених проблем і створюватимуть бібліотеки, комутатори й комп'ютерні мережі, збиратимуть й поширюватимуть різноманітну інформацію та об'єднуватимуть людей зі спільними

100



вподобаннями. Засоби масової інформації будуть доступні кожному, дозволяючи всім розпочинати свої власні проекти, вирішувати проблеми, формулювати пропозиції, критикувати, проявляти ентузіазм, побажання, бачення. Традиційні ремесла й мистецтва існуватимуть і далі, але лише як одна із граней постійного творчого життя. Люди все ще із зацікавленням беруть участь у спорті, забавах, ярмарках і фестивалях, музиці й танцях, кохаються та плекають дітей, будують і реставрують, викладають та навчають, їздять на літні табори й подорожують, проте нові жанри мистецтва життя розвиватимуться такими шляхами, які нам зараз важко передбачати.

Люди почнуть прагнути до соціально необхідних проєктів у агрономії, медицині, інженерії, освітніх нововведеннях, відновленні довкілля тощо лише тому, що це буде для них цікавим і приносить задоволення. Інші зможуть вибирати щось більш утилітарне. Хтось житиме спокійним хатнім життям, ще хтось шукатиме пригод чи житиме святами й оргіями. Інші ж зможуть присвятити свій час спостереженню за птахами чи обмінюватися журналами, колекціонувати дореволюційну старовину або займатися тисячею інших справ. Кожен зможе потурати своїм здібностям і нахилам. Якщо ж хтось порине в пасивне існування глядача, можливо, воно йому врешті набридне і він спробує зайнятися якоюсь творчою справою. Навіть коли й ні – їхня справа, це нікому не шкодити не буде.

Тим, кому земна утопія видається прісною й хто реально захоче віддалитися від неї, дослідження і колонізація сонячної системи, можливо, що й еміграція на інші зорі стане авантюрою, що ніколи не старіє.

Але як з дослідженням «внутрішнього всесвіту»?

Антиєрархічна революція не розв'яже всіх наших проблем. Вона просто викорених деякі анахронізми, вивільняючи нас для більш цікавих проблем.

Якщо видаватиметься, що цей текст ігнорує «духовні» аспекти життя, то це тому, що я хотів наголосити на тих основних матеріяльних проблемах, які досі ще не вирішені. Ці проблеми є лише каркасом. Звільнене суспільство буде набагато більшою мірою базуватися на радості, любові і спонтанній щедрості, аніж на штивних правилах чи егоїстичних розрахунках. Можливо, ми

зможемо щось докладніше про нього довідатися від ясновидців, як-от Блейк чи Вітмен, ніж із педантичних дебатів про економічні кредити і відкликаних делегатів.

Підозрюю, що тільки-но основні матеріяльні потреби людей будуть вдоволені подостатком і коли люди більше не перебуватимуть під постійним впливом комерційного подразника, більшість із них (після нетривалих пиятик чи надмірних задовольень, яких вони були позбавлені раніше) цілковито задовільниться відносно простим і спокійним трибом життя. Мистецтво еротики і смаку буде значно збагачене, але просто як аспект повного, самодостатнього життя, яке передбачатиме широкий спектр інтелектуальних, естетичних і духовних занять.

Освіта, яка вже не обмежуватиметься вишколом молоді для вузької ролі в ірраціональній економіці, перетвориться на позитивну діяльність. Окрім формальних освітніх закладів, які ще залишаться, через книжки й комп'ютери люди матимуть безпосередній доступ до інформації на будь-яку тему, яку вони захочуть дослідити, а також зможуть набути безпосередній досвід у всіх видах мистецтв, наприклад, шукаючи когось для приватного навчання або дискусії, як це робили давньогрецькі філософи, дискутуючи на публічних ринках, чи середньовічні китайські монахи, що блукали горами, шукаючи найбільш просвітленого наставника дзену.

Аспекти релігій, які зараз служать звичайною психологічною втечею від соціального відчуження, зникнуть, але основні питання, які віднайшли більш чи менш спотворене відображення в релігії, залишаться. Все ще будуть страждання й втрати, трагедії і розчарування, люди хворітимуть, старітимуться й помиратимуть. І в процесі пошуку сенсу, якщо він є, дехто знову відкриє для себе те, що Олдос Гакслі називає «високим звичайним фактом» людської свідомості.

Інші ж можуть культивувати витончену естетичну чуттєвість, як казкові герої Генджі Мурасаки чи випрацьовувати метакультурні жанри типу «гри в бісер» з роману Германа Гессе (звільненої від матеріяльних обмежень, які застерігали схожі розваги лише за нечисленною елітою).

Мені подобається думати, що всі ці заняття будуть змінюватися, поєднуватися й розвиватися, що па-

нуватиме загальна тенденція до персональної реінтеграції, яку описав Блейк, і найвних відносин між Я і Ти, що їх описав Мартін Бубер. Перманентна духовна революція, в якій радісне єднання не перешкоджує багатій різноманітності й «суперництву в щедрості». «Листя трави» — оптимістичне роздумування Вітмена про потенціал сучасної йому Америки — можливо, найліпше відповідає експансивному стану свідомості подібних спільнот чоловіків і жінок, що реалізували себе й екстатично працюють та забавляються, люблять та байдикують, блукаючи безкраім Відкритим Шляхом.

З розквітом культур, що постійно розвиваються і змінюються, подорожі знову стануть непередбачуваними пригодами. Мандрівники заїжджатимуть до міст й навчатимуться звичаїв різних народів без небезпек і розчарувань, які досвідчували мандрівці й дослідники в минулому. Рухаючись від сцени до сцени, від зустрічі до зустрічі, інколи зупиняючись, як ледве зрімі фігури на китайських ландшафтах, просто для того, щоб поглянути в неосяжність, усвідомлюючи, що всі наші діяння і слова просто брижі на поверхні величезного, безмежного всесвіту.

Це лише деякі припущення. Ми не обмежуємося радикальними джерелами натхнення. Всі творчі душі минулого знали або уявляли собі дещо з наших майже необмежених можливостей. Ми можемо черпати з них доти, поки нам буде цікаво знаходити важливі аспекти з їх спершу відчуженого контексту.

Найбільші роботи не так говорять про щось, як нагадують про забуті речі. Всі ми маємо ідеї щодо того, яким може бути життя, починаючи з найбагатших спогадів раннього дитинства, коли сприйняття було свіжим і не притлумленим, але також і згодом під час випадкових моментів любови, дружби чи творчого ентузіазму, коли ми лише чекаємо на ранок, щоби продовжувати працю над якимось проектом чи просто побачити, що принесе новий день. Екстраполяція з цих моментів, можливо, дасть ліпшу ідею про те, яким може бути світ. Світ, яким його побачив Вітмен:

Де чоловіки й жінки думають про закони легко,

Де вже немає рабів і немає хазяїв рабів,

Де народ одностайно повстає проти безмежного нахабства вибраних...

Де дітей вчать бути собі законом і залежати від себе самих,

Де в діях людей видно врівноваженість,

Де все сприяє розмірковуванням про душу,

Де жінки крокують з чоловіками одними й тими ж вулицями,

Де вони беруть участь у громадських зборах і посідають ті ж місця, що й чоловіки...

Постають найважливіші образи!

Образи повної демократії, образи плоду віків,

Образи, що криють у собі інші образи,

Образи неспокійних, мужніх міст,

Образи друзів усієї землі,

Образи, що дають силу землі, а їм силу дає вся земля.

Переклала Мирослава Лемик

106



а н д р і й
р є п а

с п р о б и о с м и с л е н н я “політики поетів”



У суспільстві споживання деякі суто «філософські» питання стають надбанням також і PR-технологів. Це не значить, що ці питання стали простішими, чи що їх легше тепер розв'язати, чи що на них можна поставити крапку або хрест. Дійсно, такі технології подеколи не гребують нічим — навіть найсвятішим (ба *особливо* найсвятішим, тому буквально: «Піар — це сучасний опіум для народу»), — аби нав'язати широкому загалу найнеймовірніші чи найдіотичніші кліше, стереотипи, забобони. Проте, хай там що, «паблік рілейшнз» — це публічні стосунки, а отже вони стосуються самого серця публічної сфери, що, за Габермасом, становить революційний шанс для демократії.

На нашу думку, одним із таких сакраментальних «публічних» питань є наступне: Як говорити про політику поетично, яка частка поезії міститься в політичному дискурсі, які відношення пов'язують поетичне й політичне? І чи взагалі існує *політика* поетів?

Парк божественних пісень

Можливо, прийдешнім поколінням гуманітаріїв будуть розповідати поетичну легенду, як у «веселі» 90-ті разом із потрясінням советських цінностей на вітчизняному ґрунті було розсіяно, чи то пак десеміновано, насіння французького постструктуралізму. Й хоча спорадично розсортовані пакетики з тим порошком завезено було з Москви, їхнім генним інженером все ж таки був американський неоліберальний університет. Коли ж зашуміла молода діброва «наукового» постмодернізму, живлена вітчизняним чорноземом реалій, водичею амбіцій та вітерцем інтелектуальних мрій, сортів дерев виявилось не так вже й багато: під час прогулянки у цьому зачарованому садку Адоніса тобі на вухо та у ніс шепотіли й леготіли текстуальні кущі Барта (а в них — задоволення від конотацій), медійні тополі Бодрійєра (зваба симулякрами), виноградні діонісійські лози Дельоза (детериторіялізація тата-мами-мене), дисциплінарні ялинки Фуко («усе дискурсивна влада...»), дубки Деріда («розрізнення письма...»), яблуні Лакана («несвідоме структуроване як мова...»), інколи прямо поміж

ноги вихоплювався чортополох Батая й, чіпляючись за одіж, не давав проходу («трансгресуй!»). Деколи тут виборсувалися до світла квіточки Бланшо та телькелівської критики, однак швидко в'яли. Ще можна було потрапити під чари п'яного аромату жіночних грушок Крістєвої та вже по-київському рідних каштанів Рікера.

Останніми — і якось кradькома — до цього парку інтелектуального натхнення ввозили політичних мислителів. Однак робилося те поночі і ніби в німецькій упаковці Франкфуртської школи. Завданням філософських ботаніків було не допустити хоч у цей франко-український райський сад марксистську рослинність. Хоча з російських «путінських» полів таки на поезію почала наповзати політика, й звідти повіяло модною проблематикою «естетизації політики» та «політизації естетики». Усі ці «ліберально-імперські штучки» було просіяно і в садку залишили цвісти на узбіччі терен Бурдє та коноплю Жижека (перепрошую, Жижек не француз, однак за коноплю і в нас саджають...). Як же співіснують дороги для серця української літературної теорії «поетичні» — або літературоцентричні — рослини з «політичними» рослинами боротьби, дії, участі? Як поєднається поетичний романтизм та політична ангажованість бодай у теорії?

Французи, німці та греки

За часів Советського Союзу шкільна гуманітарія (культурні впливи Франції та Німеччини на яку складно переоцінити), особливо в царині історії, залишала в серцях учнів таке враження, ніби усі французькі мислителі — соціалісти, а німецькі — націонал-соціалісти. Звісно, у кожного були й залишилися упередження, пристрасті та фобії, сформовані під різним кутом бачення та відчуття, протягом життя посилювані чи викорчовувані життєвими та читацькими практиками, соціальними струсами, дружнім спілкуванням чи «роботою трауру» скривдженої пам'яті. На хвилі національного відродження в Україні знову розігралася сцена поміж державно-соціальним та романтико-культурницьким уявленнями про долю українського народу, що нагадували типові франко-німецькі акценти. Французький історик П'єр Нора розставляє їх ось як: «В Німеччині... носіями національної ідеї є... філософи. У Франції

TOP



роль організатора і керманіча національної свідомості завжди належала історикам». Проте саме французькі постмодерні філософи, «володарі думок» 80-90-х років, звернувшись до явища німецького тоталітаризму та зокрема до «справи» Гайдегера, за словами Ліутара, виявилися «в усьому цьому чутливішими за інших», оскільки «демон німецького націоналізму» невідривний від «певної історії», «позначеної відтинанням голови короля», від історії, що постала в результаті основоположної події — Французької Революції. Однак дослідження набули несподіваного напрямку — у бік естетики, мітотворення та ідеології, зрозумілої вже не як «надбудова», а як «базис» виробничих відношень політичних значень у якнайширшому сенсі. «Міт нацизму», що таким чином опинився під пильним аналізом деконструкції французів, вже простягався від Гайдегера, Ніцше та романтиків аж до грецької філософії, у лоні якої зароджувався західноєвропейський своєрідний підхід до розуміння зв'язку поміж мисленням та мистецтвом, принципом репрезентації та міметичного наслідування, організації полісу та «техне». Найзаповзятіше такою деконструкцією займається Філіп Лаку-Лабарт: «Платон вигнав поетів, тому що міти, які вони вигадували, погано відгукуючись про божественне (або мовлячи про нього зайве), подавали згубні приклади поведінки, в той час як виховання було засноване на зразках (*mimèsis*). На його погляд, місто наражалося на ризик пропасти і загинути в недиференційованому насиллі — *stasis*'і — або, як висловлюється Жирар, міметичній кризі. На іншому боці цієї історії ми бачимо повернення міту — для того, щоб обґрунтувати саму можливість Граду. Принаймні це спонукало до мрії. Однак мрія, в свою чергу, окреслювалася межами імен: Байрейт, Нюрнберг. Вона стала приводом для «тез», якими насичувалася будь-яка політична ідеологія: наприклад, «Міт ХХ століття» Розенберга. Вона спонукала змішання художнього і політичного («Політика — це пластичне мистецтво держави» — Гебельс), внаслідок цього змішання ледь не загинула Європа, якщо не увесь світ».

Коли боги йдуть геть

Так, Платон розводить нарізно дві форми дискурсу — *muthos* і *logos*, вигадку та істину — з педагогіч-

ною, навіть «ортопедичною», метою: вони слугують прикладом та моделями наслідування у вихованні та повсякденній поведінці, а особливо у творенні ідентифікаційних моделей у поясненні будови космосу, полісу, призначення людини. Міти грають «пластичну» роль: вони ліплять колективне тіло як витвір мистецтва, фікціонують реальність в об'єднавчій метаповіді, наві'язують певні «фігури» і «типи» (це дозволило Лаку-Лабарту говорити про «типо-онтологію»), за якими викарбовуються (сьогодні сказали б «форматуються») домінуючі способи існування. Проект Платона мав етико-моральний характер: міти, фікції, вигадки, а отже, мистецтво як таке, потрібно виправляти в логосі та очищати в ритуалі, оскільки воно бреше про богів, постійно торочачи про батьковбивства, інцести, зраду та насильство. Міт нерозривно пов'язаний з проблемою мистецтва, однак не стільки як результат спільного творення, а як потужний інструмент ідентифікації.

Саме так це зрозуміли німецькі романтики, коли заходились — «перевертаючи» платонізм — повертати поетів до полісу. Гельдерлін проголосив, що боги пішли геть... Жан-Люк Нансі коментує цю романтичну «першосцену» наступним чином: «Коли боги пішли, їх історія не може бути просто правдивою, а їх істина просто розказаною. Не вистачає присутності, що засвідчила би існування того, що розповідається, й водночас істинності висловлених слів. Не вистачає тіла богів: Озиріса розшматовано, великий Пан помер. Немає справжнього тіла, яким була б промовлена його істина: статуї, заляпаної кров'ю жертв, закуреної димом фіміяму, або ж священного гаю, де спливає підземна присутність». У пошуках своєї ідентичності та ідентичності мистецтва (насамперед, за Платоном, — театру і трагедії) німці віднайшли цю іншу «містичну» Грецію культу мертвих і Матері-Землі, що ховалась у тіні під сліпучим сонцем «французької» Греції міри, закону, математики, теорії, «прекрасних форм» і культу героїства в ім'я віри. Як наголошують Лаку-Лабарт і Нансі у своїй книзі «Нацистський міт», «слід цього роздвоєння «Греції» можна простежити у всій німецькій думці, починаючи, наприклад, з геллерлінового розбору Софокла або «Феноменології духу» і завершуючи Гайдегером, зачепивши на шляху «*Mutterrecht*» Бахофена, «Психею» Роде або опо-

зицію діонісійського і аполонічного, що структурує «Народження трагедії» Ніцше, звісно. Мимохідь зауважимо, що вже у XX столітті і до сих пір, а особливо у Східній Європі (себто в нас) ця опозиція розігралася всередині конфлікту інтерпретацій навколо цього філософа, якого так часто французи вважали своїм. Та й Ніцше сам вагався...

Як кульмінація цього «націонал-естетизму» (вираз Лаку-Лабарта) постає задум Вагнера, насамперед утілюваний на сцені оперного театру, про тотальний і всеохопний твір мистецтва — Gesamtkunstwerk, який мобілізував би геть усі сфери людського життя в сукупну фігуру, гештальт: залежно від історичного контексту релігія та мистецтво, міт та політика відливають форму, типізують простір, надають сцену певній колективності — народу, — який у цей спосіб віднаходить свою ідентичність, представляє себе як державу чи спільноту. Коротше, здобуває власну фігуру, тіло. Проте, за капіталістичного способу виробництва, у часи представницької демократії міто-поетична сцена політики в формі трагедії/театру/опери перетворюється на «спектакль» у тому сенсі, який йому надавав Гі Дебор не без ідейного впливу певного Ніцше і певного Лукача: тоталізуючий псевдо-сакральний світ (як візуальна негачія життя) капіталу відчужує людину від продуктів її праці, від її *уявного*; зрештою, «спектакль» відтворює цілісність існування суспільства в гомогенній пасивній демонстрації безкінечних міриад товарних фетишів, що нібито заповнюють («освячують» світ в мас-медіях) розірваність світу і роз'єднаність робітничих мас у процесі продукування все нових тавтологічних розривів (у цьому сенсі Дебор мовив про *пролетаризацію* світу).

Шукайте жінку

В осмисленні нацизму значущим моментом є урахування постійного захоплення митцями та інтелектуалами тоталітарною «аурою». Французька порада «Шукайте жінку!» тут знову стає у нагоді: поезія ідеального полісу Лені Ріфеншталь пояснює нацизм набагато глибше і продуктивніше, ніж нескінченні — звісно, абсолютно необхідні — антитоталітарні інвективи і гуманістичні перестороги. Заклики на зразок «пам'ятаймо!», «цього не можна забути!» активізують ресурси ре-

торики і наративности в справі творення політики та історії, по-новому конфігурують логос і мітос. Робота пам'яті не тільки «поетична», але й пошматована еліптичними «витісненнями», солодкими забуттями, збоченою насолодою, цинічним розрахунком. Ален Бадью, про якого ми ще згадаємо, у книзі «Апостол Павло» ділиться своїми враженнями з цього приводу: «Будь-яка пам'ять зберігає лише те, що їй приписане часом, долучає минуле згідно зі своїм визначенням теперішнього. У мене немає сумніву, що треба пам'ятати про винищення євреїв чи про боротьбу учасників Опору. Але мені здається, що пам'ять якогось маніяка-неонациста, що вклоняється цій війні, подібна до пам'яті колекціонера — докладно пам'ятаючи про фашистські звірства, він упивається згадками про ті події і прагне їх повторити. Я бачу, як чимала кількість людей знаючих (також істориків) виснували зі своєї пам'яті про часи Окупації та із зібраних документів те, що у Петена було чимало заслуг. З цього очевидно випливає, що за допомогою «пам'яті» одним махом не вирішити питання. Кожного разу настає момент, коли важливо від власного імені заявити: те, що мало місце — було, і чинити те, що вимагає теперішня ситуація із можливостями, які вона пропонує».

Це питання гостро стояло й перед усвідомленням політичного (проблеми буття-разом) у Ганні Арендт: нацизм чи сталінізм (а сьогодні й американську парламентську демократію, ісламизм) неможливо було б хоч якось пояснити, якщо їх витлумачувати як прояв абсолютного Зла, нехтуючи те, що вони — це насамперед певна політична, соціокультурна сингулярність. Тобто «потужна» суб'єктивність з розгорнутим апаратом репрезентацій Блага, що змогла інтегрувати такі категорії як «євреї», «ворог народу», «революціонер» в нутроші свого «буття-разом», знищуючи, доводячи до абсурду саме поняття «разом» — істинний імператив політичного! — в ім'я ідеологічного буття-Твором.

Не параноїдальна увага до «болю» чи «абсолютного зла» структурує таке дослідження, а радше пошук «щастя» і «блага», в яке інвестовано було стільки несвідомих драйвів і фантазматичних конструкцій як у серцях людей, так і у витворах мистецтва. Нацизм не криється під печаттю минулого, не забальзамований він

100



і під саркофагом як «чума XX століття», а радше як особливий спосіб роботи над ідентичністю іманентно вписаний у наше сьогодення.

Постмодерна філософія з самого початку була нічим іншим, як реалізацією «identity politics», з одного боку, як продовження ліберально-буржуазної «ери індивіда», а з іншого — як розхитування зсередини усіляких метанаративів, що нібито блокували розвій міноритарних самобутніх проєктів, експериментів та самоописів. Міг, зрозумілий як «апарат ідентифікації», таким чином зовсім не губиться в темних водах минулого, а складає невід'ємну компоненту повсякденної роботи над політичною ідентичністю. Якщо остання є описовою, фікціональною, дискурсивною, коротше, «поетичною», тоді основною ставкою аналізу є визначення поетичного, відповідь на питання чи перевинайдення питання: в чому полягає його специфіка, як воно працює і в чийх інтересах, хто його використовує і з якою метою?

Вік поетів

Можливо, слід тримати на увазі гуманітаріїв як таких, а також деяких політиків, однак нам йтиметься про живописання ідеальних типів серед сучасних поетів. Політика цих типів має глибоке коріння, проте занадто складну й заплутану їхню генеалогію викреслювати тут у нас немає наміру. Нам здається, що серед поетів домінують фігури *естетика*, *маргінала* та *сакралізатора*, які, звісно, перетинаються й перегукуються між собою. Перший займається виключно «поезією»: на рівні змісту він тільки й говорить про любов, почуття, красу, про ті «сантименти», які для широкого загалу й становлять шарм «поезії»; на рівні форми його не полишає перманентна турбота про мовні засоби вираження, повивання слова та фрази, хімія стилю та архітектоніка «прийому». Поет-маргінал, сам *modus vivendi* якого залежить від його особливої позиції в спільноті, оригінальний і неординарний, перетворює не так свої «органічні» твори, як власне життя на певний продукт чи витвір мистецтва. «Enfant terrible», блазень, божевільний, скільки в нього масок, аби познущатися чи вилікувати нас? Він несе на собі тягар самої гуманітарії в тому сенсі, що в її нутрошах сталося діалектичне поєднання знання-влади (термін Мішеля Фуко) та соці-

альної маргінальності, тому й він/вона зазвичай з'являються як «надлишок», додаток до соціальних реалій, водночас по-дерідівськи виявляючи й приховуючи плинність, нестачу і розрив тих реалій. Нарешті, поет-сакралізатор, найулюбленіший фігурант політики, звертається до універсальних і доленосних фігур, він залучає тільки-но згаданий парадоксальний «надлишок» гуманітарії в сферу абсолютних тверджень, промовляє з позицій пророка чи месії. Історичну боротьбу він підносить в абсолют закону. Він кличе богів... Саме його зусиллями логос сакралізується, *поема*, як висловився би Лаку-Лабарт, стає *мітемою*.

Хто знає, може, в політиці фігурам естетика, маргінала і сакралізатора відповідали б ідеальні типи партійця, терориста і революціонера... Принаймні, ті активні поетичні операції, які вони покликані здійснювати, зливаються в одне ціле у *вік поетів*, задекларований і розташований Аленом Бадью «десь поміж Паризькою комунією і тими двома десятиліттями, що йдуть після Другої світової війни, тобто між 1860 і 1960 роками або, якщо завгодно, поміж Рембо і Целаном, до того, що Гельдерлін радше виступає як янголоподібний його провісник». Як доводить Бадью, поети цього «віку» поряд з політичними і науковими струмами епохи беруть на себе завдання трансформувати саму якість поетичного мислення (за словами Целана, «поезія вимагає, щоби її вилучили з поезії»). У такий спосіб *поема* заявляє права й на *матему*, себто поетичний твір, послугувуючись лише власними поетичними ресурсами, здійснює властивий для філософії перерозподіл логосу та мітосу, виконує «властиво філософські» стратегії мислення. Твори «віку поетів» пронизує послідовна «воля до методу», мотив «операції» як протипага романтичній «медитації», спогляданню чи умиротворенню: усе тут підпорядковується чітким законам метафори та концепції, а не містичним образам чи мріям; проти панування об'єднавчої «фігури» поетична думка відтепер утворює детоталізацію, що позбавлена плоті, та множинність, що дезоб'єктивує мислення; супроти різноманітних апологій патерналістського і профетичного сенсу поетичний твір прагне розірвати класифікаційну сітку значень, спровокувати дезорієнтацію думки, вибити «грунт» з-під ніг оповіді, розколоти і розсіяти

його на холодному вітрі найменування. Бадью підсумовує цей своєрідний проєкт філософізації поезії такими словами: «Призначення вірша: для цієї прихованої порожнечі світу віднайти понадіменну благодать якого-небудь імени». Достойне завершення «віку поетів» відбувається тоді, коли поезія підносить в мові задля філософської невимовної порожнечі «свої літературні ресурси, які з'єднують усяку істину з буттям того, чому вона є істиною». Поезія завжди революційна в тому сенсі, що вона руйнує застигли значення, іменує неочікувану подію, робить її поетичною, поетизує випадок, непрорахований надлишок, що виштовхує нас у буття-зустріччю.

Завдання поезії: дієвість Святого та амбівалентність Сакрального

Якщо поетичний «герой нашого часу» є маргінальним сакралізатором, який будь-що створює свою естетику, виникає питання, що ж йому важливіше: терористичні наскоки на владні інстанції й на обивательський смак, революційна зміна мови, свідомості та світу чи, нарешті, послідовна розбудова спільноти, школи або ж організації? Мабуть, усе відразу або те чи те залежно від ситуації. Принциповою таки застається сутнісна для «віку поетів» зв'язка поміж поетичним виразом і філософським мисленням.

Той самий Ален Бадью показує фатальність цього зв'язку/розриву на прикладі Гайдегера, для котрого — хай якими були б аватари його «справи» — завжди паралогосу і мітосу злита в одне ціле. При чому *logos* як такий є присутньо поетичним. Вже, як у досократиків, скажімо, в Парменіда чи Геракліта, «поема стоїть на варті думки». Однак цей небесний шлюб між поемою і філософією позначений серйозними зламами. «Коли Парменід віддає поему на милість богині і розпочинає її з образу ініціаційного переходу, — провадить Бадью, — це *ще не* філософія. Бо усяка істина, яка погоджується на залежність від оповіді та одкровення, ще захоплена таїною, в котрій філософія існує настільки, наскільки хоче зірвати з неї вуаль. У Парменіда поетична форма — це суть всього, своєю владою вона підтримує дискурс у наближенні до сакрального. Натомість філософія

розпочинається з десакралізації... вимагає, щоби влада *глибокого* виразу урвалася світськістю аргументу».

Саме в Греції роль у «перериванні зорганізованої поемою угоди між істиною та сакральною владою образу чи оповіді» судилося зіграти матемі, яка здобула легітимне право — найпереконливіше у Платона — «десакралізувати», «депоетизувати» істину й онтологічно (в діалектиці понять), й педагогічно (в центруванні арифметики і геометрії як чільних предметів у політичному вихованні). Аби позбавитись імітативної «зваби без концепту, законности без Ідеї», які характерні для поеми, слід відлучити, виключити її з царства філософії. Утримати її на *дистанції*, повністю, проте, не відмовляючись від її послуг. І не втікаючи від її чар, оскільки філософія утворюється в цій контрастній грі поміж поемою і матемою, втягуючи сюди й інші «полісні» справи, політику, любов...

Аристотель, цей перший «структураліст», включає Поему як особливий предмет знання у загальний компендіум філософії. Відтепер «Поетика» — це окрема дисципліна, класифікована посеред інших частин філософських знань. Бадью коментує: «Поема більше не осмислена в своїй драмі відчуженості або інтимної близькості, вона захоплена в *об'єктну категорію*, в те, що відмежовує всередині філософії ще одну регіональну дисципліну. Ця регіональність поеми дає початок тому, що стане Естетикою». З цих «сімейних» стосунків поміж філософією і «поемою» Бадью висновує, що вони набувають характеру *ототожнюючого суперництва, аргументативної дистанції та естетичної регіональності*, трьох кардинальних станів, за яких, по-перше, філософія жадає поезію, по-друге, вона її виключає й, по-третє, класифікує.

Завдання Гайдегера полягало в характерній для модерної доби радикальній критиці будь-яких обмежувальних естетик («відняти поезію від філософського знання, аби віддати її *істині*»), також йому важливо було продемонструвати, зокрема удаючись до тонких текстуальних аналізів поезій хоч би Гельдерліна чи Рільке, неможливість та несправедливість меж, що платонівська процедура вилучення міту з царини логосу накладала на поетичне мислення. Таким чином, він повертається до «парменідівського» ствердження сакральної влади

III



поетичного виразу, в якому уся автентика криється в *мовній плоті*. Відкинувши математичний сенс платонівської Ідеї, матему, яка насправді «денатуралізує і експонує Ідею у *відступі* Буття», знехтувавши революційними можливостями трансформації суспільства, Гайдегер так і не запропонував *иншого відношення* поміж філософією і поезією, — яке б не було ані зрошувальним, ані дистанційованим, ані естетичним, — натомість він не перестає утверджувати дієвість Святого у процесі єднання поетичного виразу і філософської думки.

Хай там як, Поезія віднині мислить. Запліднена брудом і святістю, світлом і темрявою, «сутність поезії подібна до марива» (Гайдегер). Сон поезії породжує янголів і чудовиськ. Поряд з «Німеччина понад усе!», гаслом «Гітлерюгенду» було й інше: «Німеччино, прокинься!». Політика поезії — це перехід від одного сну до іншого?

Боги пішли, поет залишився. Серед людей, *разом* із ними. Чи це значить, що йому доведеться зрадити своєму покликанню? Навпаки, на нього вся надія. Адже поезія — це молодість світу. Його світанок. Його проза («Сутністю поезії є проза» — Гельдерлін). У порожнечі нашого часу, зануреного в тавтологію псевдоспоживання і апокаліптичного нігілізму, слід винайти нову політику. І це — глибоко поетичне завдання.



емануель
муньє

реформізм
і революція



Подякуймо Гарріку за те, що так виразно поставив питання: «Якщо революція не відбудеться, — байдуже, з ними чи без них, — якщо вона не настане, як вони житимуть далі?»¹ Трохи згодом Франсуа Моріак, вважаючи, що краще покарати, аніж умовляти, запропонував дати різкою по пальцях тим незагнуданим і найвним молодикам, аби знали, як накидатися на провінційну буржуазію й велику букву у слові Батьківщина².

Гаррік, Моріак — нема що й казати, ми знаємо їх віру і порядність. Бачачи, як у своєму неприйнятті неприйняття сучасного світу, попри свою строгість до нього, вони, хай якими були б їх бажання, переходять на бік тих, хто з того користується, ми ставимо серйознішу проблему, аніж проблему широти. Спробуймо її висвітлити.

Добра чи погана, проте революція утвердилася у Росії, Німеччині, Італії; мало що бракувало, аби вона вибухнула у Бельгії, Швейцарії, Іспанії (друга); щодня сотні мільйонів безробітних живлять на неї надію; хитаються підвалини американського колоса — стрижня режиму. І слухаючи, як у часи, коли революція струменить звідусіль, про неї говорять як про молодіжну моду і сперечаються, чи слово це приваблює, чи неприваблює, чи підходить воно до наших французьких пагорбів, до нашого мовного вжитку, чи ні, гадаєш, які ж то катастрофи мала б показати історія, аби в нас її помітили.

Бо йдеться не про слово, як то намагаються подати. Слова вже перестають бути словами, якщо вони піднімають такі емоції. «Те слово революція, що весь час у них на язичку»³: відчуваєте роздратування, що свідчить про притлумлену суперечку, про зародження розпаду, про невловимий стид? Слово їх зачіпає за живе, вони й самі не знають чому. І намагаються прогнати незручність балаканиною, що їм не личить.

Збите слово, — кажуть нам, — що тягнеться нині по усіх журналах, усіх партіях, що вже не має навіть переваги новизни. Та чи ми коли-небудь шукали новизни? Коли ми те слово прийняли, на самому початку, сталося то супроти нашої волі і завше порушувало нам спокій. Ніяка мода, ніяке захоплення не штовхали нас

до того. Світські паразити зародження ідей ще не встигли його відкрити, розгорнувши вранці французьке «Ну-вель Ревю», і ми пам'ятаємо усі ті перестороги, в які мусили його зодягнути, виносячи на широкий загал, аби принаймні усунути негативне упередження. Ми прийняли його з серйозністю. Ми втягнулися в нього життям, душею: не заради слова, — до чорта те слово, якщо б у запасі було якесь інше й не тарабарщина чи ухилання, — а заради людської мольби, яку воно несе. Нам слід пробачити, бо ж ми не можемо дивитися на нього стороннім оком, обговорювати, як лінгвісти чи літератори, крізь миготливі тіні моди. Мода проходить, минає, і знову переходить на цінності, які для нас найдорожчі: нащо нам перейматися її грою? Збите слово: а що тоді любов, а гуманність, а дух хоча б? А порядок, пане Моріак, а милосердя, Гарріку?

Чути наполягання: «Справа серйозніша. То слово нечисте». Давайте розберемося.

Якщо йдеться про нечистоту уяви, таке зло не є серйозним. Боятися крові, барикад: щодо крові, то існує десяток способів її пускати; режим щоденно знекровлює мільйони істот через мільйонні злидні, а якщо він вже проливає кров, усі знають, що незабаром буде інтернаціонал смерті, яка досі єдина встановлювала вимушену однастайність націй; барикади, кілька маневрів і кілька військових парадів, і ті, що мирно прогулюються вулицями й ідеями, швидко зрозуміють, що у вік танків і кулеметів вже не може бути вуличних революцій.

Якщо ж йдеться про метафізичну нечистоту, то ми вже про це говорили і поділилися своїм надбанням. Усі слова нечисті. У битву не йдуть у лакованих мештах і зав'язаних декартовим вузлом краватках.

Та я й досі думаю про те роздратування. Я дуже боюся, щоб з-під нечистоти поняття, нечистоти, з якою можна справитися на кількох сторінках, не виринула інша нечистота. Революція — слово не шляхетне, й не заспокоїливе: брудні руки, гіркота в роті, люди, як суворий живий докір, — ось її друзі. Ті люди наганяють страх. Ну що ж, скажімо це, і нема в тому ніякої демагогії, лише пристрасний вибір нашого серця: якщо це слово, попри все, попри свою нечистоту, має для нас сенс, то це завдяки його тривалому перебуванню на боці

116



тих, хто повсякчас зазнає ударів — ударів долі, ударів режиму, ударів поліції, на тому боці, де у гніті ще збереглися первинні інстинкти справедливості, на тому боці, скажімо так панові Моріяку, де Хрест щоденно у плоті живих людей.

Йдеться про наші особисті справи. «Інженери без роботи, дипломовані спеціалісти у безвиході, митці, які вмирають з голоду» — оце й усе, що знаходять, аби пояснити рух, що їх охоплює, люди, які лише тоді помічають соціальну рану, коли вона починає точити їхній світ. Від християнського психолога слід було би принаймні сподіватися, що він християнин і психолог. Як християнин, він не мав би судити людей, про яких не знає, чи не краще було б для більшості з них грати в гру режиму, і мав би пам'ятати, що появу християнства пробували пояснити злиднями його перших адептів. Як психолог, він мав би краще зрозуміти розмах і правдиві джерела бунту, який на просторах усього світу і, що ще важливіше, на просторах усієї душі, породжується у більших глибинах, аніж непевний бюджет.

До речі, це не так важливо. Що ганебніше: відчувати, як відчуває народ, несправедливість, бо вона крутить вам кишки, чи як буржуа, не відати про неї, бо голод вгамовано? Саме тут проходить межа поділу між людьми згідно з тим, здійснили вони чи ні акт присутності щодо злиднів сучасного світу. Гаррік здійснив його, свідомо; тільки тверезість думки у нього залишилася позаду милосердя: за це ми до нього й причепимось. Про людину, яка перед лицем кризи зайняла громадську позицію лише для того, аби викрити «буржуазні злигодні», «ту виснажливу драму, що вже три роки розігрується за урочистими фасадами особняків, чи у чарівних замках Медоку і краю Сотерн»⁴, можна подумати, чи вона коли-небудь насправді виходила за межі бачення свого класу, чи присуди, які вона все-таки виносила сучасному світові, не є просто сімейною сваркою, закликом буржуазії, з якою поводяться погано, до буржуазії, з якою поводяться добре. Істраті суворо нагадав йому про це недавно: багатий молодий чоловік може говорити з бідним лише після того, як позбудеться свого багатства, принаймні того, що заступає йому погляд.

Отака перепона на шляху до усвідомлення нашого часу. Я маю на увазі не тільки велику буржуазію,

а й те зачароване коло доброзичливості, якого надто солодке, надто захищене життя ставить поміж тими людьми і несправедливістю світу у численних сім'ях, де панує середній достаток. Пороки соціального устрою, що консолідувалися в офіційній інституції, з дитинства відомі їм як такі, що підпадають під категорію поваги. Сутички з поліцією для них найбільше безчестя. А людський безлад для цього тихого життя, що відмовляється брати участь у драмі, постає лише у своїх мальовничих формах; все було б значно спокійніше, якби і вбивці носили якусь уніформу.

Ось яку гуманітарну небезпеку ми викрили під буржуазним спокоєм, навіть тим, що оздоблений чеснотами, як то часто в нас буває, і повідомили про неї. Навколо нього надто багато м'якості, що приглушує трагічний концерт світу, надто багато свідомого невігластва — миловидного змовника тверезого егоїзму деяких, розкиданих по тисячах родинних вогнищ, людей, які зовсім не заслуговують звинувачення у цьому злочині. Я говорю про найкращих, про тих, які часто здатні відчувати нещастя і вину окремої людини, проте так вперто не хочуть до кінця усвідомити загальне нещастя і соціальний гріх. Їх спантеличена доброта ще може залишати якусь надію, та що сподіватися без випробувального вогню від тих мертвих душ недільного попудня, що зачумлюють землю своєю посередністю, і від того жадібного і безжалісного класу, від якого ми почули, навіть у la Croix (Хресті), категоричний вирок. Пан Моріак закликає нас розрізняти капіталізм і буржуазію, а історія дозволяє розрізняти їх лише як наслідок і причину. Нема жертви й ката: є тільки кат, що падає під своїми власними ударами. І з якої то особливої і таємної любові пан Моріак заходився захищати зло, від якого задихається і він, і його герої, і його книги. Це не було б найменш парадоксальною стороною його захисної промови, якби він у ній не приписував до чеснот дрібної буржуазії навіть люб'язність наших святих. Ось така безпека для читачів газети, що не дуже водить їх містичними шляхами. І треба ж, щоб саме автор «Бога і Мамони» приніс їм цю безпеку!

«Такий сигнал SOS посиляють світові лише тоді, коли усе здається оскверненим і втраченим. Такий пессимізм видається мені теоретичним і перебільшеним»⁵.

Не знаю незалежного економіста, який без остраху розглядав би цей практичний і помірний оптимізм перед лицем сучасних катастроф у когось із ватажків молоді.

Що ж можна протиставити їхньому ритмові, що незабаром стане тижневим?

Дух Франції — тієї поміркованої країни з помірним кліматом? Метафізико пагорбів, скільки злочинів у твоє ім'я! Так нібито ставиться питання про помірність, коли усе м'якне, так нібито розподілу (*дозування*) форм (*правил*) не мало передувати бурхливе творення тих форм (*правил*).

«Прийняти необхідне — передумова усякої дії»? Так ніби першим таким прийняттям, що скеровує будь-яку дію людини, не було погодження перевернути необхідне. Так ніби першим актом відгуку на той заклик людини не була відмова від усього того, що є, бо буття є безмежно більше і безмежно інше, аніж те, що є. Так, то правда, що слід знати перешкоду, аби її оминути, але правда й те, що її слід ігнорувати. Так, то правда, що факти владарюють над нами, але правда й те, що покликання людини — творити факти. Ігнорувати перешкоду, творити факти — саме це і є віра. Без насильства і кривд тієї попередньої відмови, без того запалу на початку, світ мирно перетравлював би свої наміри, йдучи своїм ходом.

Притулок в абсолютному — легке рішення? «Чистота незаплямована, думка безкомпромісна». Так, якщо б річ була у тому, аби бути чистішим, щоб менше впливати на грубий світ. Ніби ми мали б чекати, склавши руки, поки здійсниться абсолютне. Хіба ми не досить повторювали, що готові бути поденниками своїх вимог? Вже віднині ми такі. І відмовляти нашій молоді в участі у боротьбі, про яку знаємо, що вона безплідна, бо зачіпляється за систему, над якою ми не владні, — це якраз означає міркувати, як би не втратити нашу молодь, залучивши її до якоїсь попередньої боротьби, яка уможливить основну і вимагатиме від нас такої ж твердості, такої ж відданості, таких злигоднів і послідовності, як і справи, результат яких відчутний одразу. Абсолютне — це те, що затягує шохвилі і далеко поза собою. Де знайти сильнішу хватку реальності?

«Негативне завзяття», романтика «інтелектуалів, яким досить чистої думки»? Розум має цінність лише

через об'єкт, на який спрямований. Якщо він переживує техніку і шкільні системи, то займається однією зі своїх професій; ми можемо взяти в тому участь, та воно не варте нашого життя. Дух — то зобов'язання; зобов'язуєшся усією душею і усім життям, що перед тобою. Наша праця з революційної критики — це позиція, яку ми зайняли перед несправедливістю, опісля вона має перерости у потугу встановити справедливість. Смішно питати, де наш контакт з живими силами країни — робітниками, селянами. То що ж: Вольтер, Фіхте, Маркс були марними? А щоб піти глибше за роль вчення у збиранні і висвітленні колективних поривів, скажемо так: чи ж то християнинові треба пригадувати плодотворність вже самого впливу присутності, духовної революції, ще перед її екстеріоризацією, хоча і дуже близько до неї?

Вичерпавши усі докази, нам, мабуть, скажуть, разом з Моріяком, що в кінцевому підсумку ми проторуємо шляхи комуністичній революції, знесилюючи вогнища спротиву, яких вона не досягає. Ми б не сподівалися зустріти пана Моріяка на таких чисто марксистських шляхах. З погляду ортодоксального марксизму, ми і справді пліснява буржуазного організму, що розкладається; гнилизна псує дерево, а тоді усе разом викидають на сміття. Чи саме в тому цей порив, який за нами охоче визнають, занепад занепадою душі, смерть мертвого? Чи наші доктрини марксистські? Якщо так, хай скажуть нам, у чому: важко їм буде дати відповідь, тим паче що більшість наших противників не знає фундаментальних протиріч, які роз'єднують марксистські школи, воліючи судити про ці складні питання, керуючись грубим чуттєвим поняттям, що пов'язує народного демократа зі Сталінім. І якщо, визнаючи нашу своєрідність, бояться, аби ми не виринули на поверхню (що безперечно ризик, та у капіталістичному суспільстві не один такий ризик), яку довіру, арештуючи нас, виявляють до духовних сил, на які посилаються разом з нами?

Залишається ще: «Якщо революція не відбудеться». Для всякого, кому відомо, який спектакль розігрується на помостах світу, це, звичайно, безглузда гіпотеза. Та хай там. Треба говорити не про те, що *відбувається*, а про те, що *мало б відбутися*? Чи мала б відбутися революція? Так, вона — наша глибока духовна вимога.

117



Тож готуймо її, навіть якщо хворий упирається, навіть якщо завтра старий світ знайде чарівне зілля, що на століття продовжить його агонію. Та й тоді ми не програли нашу справу, бо для того хто не добився успіху, ще залишається свідчити. Не зламане те життя, яке дало велике свідчення. Ми знаємо, які слабкі наші сили і успіх, однак ми знаємо й велич нашого свідчення. Тому впевнено виконуємо своє завдання, покладаючи надії на нашу молодь.

Березень 1933 р.

¹ *La Revue des Jeunes*, 15 лютого 1933 р.

² *Echo de Paris*, 25 березня 1933.

³ Франсуа Моріак, *Echo de Paris* за 25 березня і *Annales* за 10 березня 1933 р.

⁴ Франсуа Моріак, *Les Annales*, 10 березня 1933р.

Переклав Юрій Дубленич



п а о л о
в і р н о

М а й с т е р н і с т ь і р е в о л ю ц і я



Немає в наш час нічого більш загадкового, аніж питання про те, що значить — діяти. Це питання водночас і загадкове, і важкоосяжне — сказати б, захмарна вершина абстракції. Поки ніхто не запитав мене, що воно таке — політична дія. Я, здається, все розумію, але тільки-но доводиться пояснити це комусь іншому, моє розуміння наче випаровується, перетворюється на замішання. Та хіба є поняття ближче і знайоміше нам у нашому повсякденні, аніж поняття діяльності? Чому ж очевидне сховалося за паволокою таємниці? Чому так збиває з пантелику?

Відповідей на ці питання не знайти в широкому асортименті наперед заготовлених пояснень, таких як несприятливий баланс сил у сучасному світі, невгасаюче відлуння минулих поразок, резигнація, що її повсякчас породжує поновочасна ідеологія. Усе це, ясна річ, відіграє свою роль, але самі по собі названі чинники нічого не пояснюють. Навпаки, такі-от пояснення тільки посилюють плутанину, бо підживлюють віру в те, ніби ми прямуємо через темний тунель, і коли пройдемо його до кінця, всі речі знову стануть на свої місця. Це не так. Насправжки параліч діяльності пов'язаний із фундаментальними аспектами нашого теперішнього життя. Саме з цього пункту ми повинні починати наші розмірковування — з усвідомлення того, що оті прикрі моменти сьогоdnішньої дійсності не якесь випадкове відхилення, а загальний фон, від якого ніде не дінешся. Щоб розвіяти чари, треба розробити таку модель діяльності, яка дозволить дії черпати насагу саме з того, що цю дію досі блокувало. Гальмо треба перетворити на двигун.

Згідно з давньою філософською традицією, сферу політичної діяльності можна досить чітко окреслити двома межами. З одного боку — праця з її мовчазним, інструментальним характером, з тим автоматизмом, що робить її повторюваним і цілком передбачуваним процесом. З другого боку — чисте мислення, що розгортається саме в собі й не проявляється назовні. Політична діяльність відрізняється від праці тим, що має своїм предметом людські стосунки, а не природні матеріали. Вона модифікує той контекст, у якому сама ж і відбувається, а не створює нові об'єкти, щоб його за-

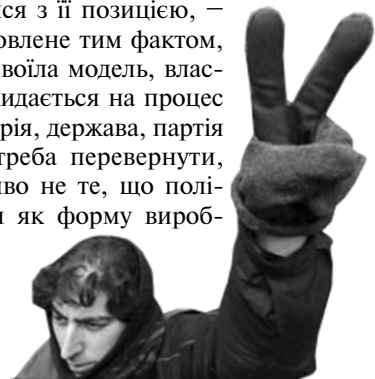
повнити. На відміну від інтелектуальних розважань, політична діяльність є публічна, пристосована для того, щоб виражатись назовні, до несподіваних обставин, до сум'яття й гамору юрби. Ось чого навчає нас давня традиція. Та ми уже ніяк не можемо триматися такого визначення. Звичні границі, що розмежовували Інтелект, Працю і Діяльність (або, якщо хочете, теорію, поезис і праксис), стали затиратися, й сьогодні ми на кожному кроці бачимо взаємопроникнення та взаємонакладання одного, другого і третього.

Далі я спробую показати, по-перше, що Праця перебрала на себе прикметні ознаки політичної діяльності, а по-друге, що це привласнення стало можливе через встановлення тісних зв'язків між сучасними формами виробництва й усупільненим Інтелектом — Інтелектом, що прорвався у світ видимостей. Зрештою, що стало причиною занепаду діяльності, то це саме отой симбіоз Праці з загальним інтелектом, або «загальним соціальним знанням», яке, за Марксом, надає форми «самому процесові суспільного життя»¹. Я висуну також дві гіпотези. Перша — що публічний, світський характер отого *vous* — матеріальної потенції загального інтелекту — має бути вихідною точкою для нового визначення політичної практики та пов'язаних із нею вузлових понять, таких як влада, уряд, демократія, насильство тощо. Якщо коротко, то союз між Інтелектом і Дією є протипо-вага союзів між Інтелектом і Працею. Друга — незважаючи на те, що симбіоз знання і виробництва дає виняткову, аномальну, але попри все надзвичайно дієву легітимацію для пакту покори перед державою, зв'язок між загальним інтелектом і політичною дією дає змогу побачити можливість недержавної публічної сфери.

Діяльність без Праці

Межа між Працею і Діяльністю, завжди досить невиразна, тепер взагалі зникає. Як вважає Ганна Арендт, — а я спробую посперечатися з її позицією, — таке змішання одного з іншим зумовлене тим фактом, що сучасна політична діяльність засвоїла модель, властиву Праці, і тепер дедалі більше скидається на процес «роблення» (його «продуктом» є історія, держава, партія тощо)². Як на мене, цей діагноз треба перевернути, поставити з голови на ноги. Важливо не те, що політичну діяльність можна розглядати як форму вироб-

121



ництва, а те, що саме виробництво перебрало на себе багато прерогатив діяльності. У постконвеєрну епоху Праця присвоїла багато атрибутів Дії: непередбачуваність, здатність починати щось нове, мовні ігри, змогу вибирати між альтернативними можливостями. Все це мало необхідний наслідок: коли йдеться про працю, обтяжену «діяльнісними» характеристиками, перехід від праці до діяльності видається якимось регресом, у ліпшому разі — зайвим дублюванням дійсності. Частіше, правду кажучи, таки регресом: комунікативні мережі та когнітивний зміст політики, й досі структурованої відповідно до рудиментарної логіки мети та засобів, незрівнянно слабші й убогіші, ніж ті, що притаманні сучасному процесові виробництва. Діяльність видається не такою складною, як Праця, або дуже до Праці подібною, а тому, в кожному разі, не дуже бажаною.

У «Результатах безпосереднього процесу виробництва» (і майже достоту так само — у «Теорії додаткової вартости») Маркс розбирає інтелектуальну працю й виокремлює два головні її різновиди. З одного боку, — нематеріальна діяльність, яка має результатом «споживчі цінності, що існують незалежно від виробника... тобто книжки, малюнки й узагалі всі твори мистецтва, на відміну від мистецьких досягнень артиста сцени». З іншого боку, — діяльність, «що її продукт невіддільний від акту виробництва»³, тобто діяльність, що сповнюється сама в собі, не оречевлюючись у закінченому творі, який існував би поза нею й незалежно від неї. Прикладом цього другого різновиду інтелектуальної праці є артисти сцени, як-от піяністи чи танцюристи, але також і всі ті люди, що їхня праця пов'язана з «майстерним виконанням»: промовці, лікарі, вчителі, священники. Словом, ця друга категорія інтелектуальних працівників охоплює собою широкі верстви суспільности — від Глена Гулда* до бездоганно ввічливого дворецького, типового для класичних англійських романів.

З двох різновидів інтелектуальної праці тільки перший, згідно з Марксом, цілком підлягає під визначення «праці продуктивної» (якщо розуміти продуктивну працю як таку, що створює додаткову вартість, а не просто як корисну чи втомливу). Майстер-віртуоз, що відіграв свою «партитуру» і не залишив ніяких тривких слідів своєї праці, з одного боку, має «мізерно мале значення на загальному тлі капіталістичного виробниц-

тва», а з іншого, належить до представників тієї «найманної праці, що не є водночас працею продуктивною»⁴. Легко зрозуміти Марксові міркування про кількісну малозначущість «майстрів-віртуозів», але твердження про те, що їхня праця «непродуктивна», дещо збиває з пантелику. В принципі, тут нема що заперечити — танцюрист і справді не створює додаткової вартости. А проте, для Маркса відсутність закінченого твору праці, ставить інтелектуальних віртуозів на один рівень із приватною прислугою: праця прислуги непродуктивна, бо вона оплачується з зиску, а не з капіталу. Відповідно й «артистів сцени», як підрядний, паразитичний елемент, віднесено до малопочесного розряду службових працівників.

Ота діяльність, що «її продукт невіддільний від процесу виробництва», має мінливий і неоднозначний статус, і критики політичної економії не завжди розуміли його як належить. Причина цього дуже проста. Ще задовго до того, як її проковтнуло капіталістичне виробництво, «майстерність віртуоза» була головним стовпом етики й політики. Мало того, саме вона була визначальною ознакою Дії як чогось відмінного від Праці (а по суті, протилежного до неї). Арістотель писав, що метою виробництва є щось інше, ніж саме виробництво, а от метою доброчесної поведінки є вона сама, бо чеснота — це мета сама у собі⁵. Будучи пов'язана з пошуками «доброго способу життя», ота діяльність, що виявляє себе як «поведінка» і не мусить змагати до якоїсь зовнішньої мети, збігається в наших очах з політичною практикою. За Ганною Арендт, сценічне мистецтво, що не породжує ніякого завершеного твору, «справді дуже близько споріднене з політикою. Сценічні артисти — музиканти, театральні актори, танцюристи тощо — потребують аудиторії, щоб продемонструвати свою майстерність, так само як і політичний діяч потребує присутности інших, щоб перед ними виступати. І артист, і політик потребують спеціально влаштованого публічного простору для своєї «праці», і обоє залежать від інших в організації свого «виступу»⁶. Піяніст і танцюрист стоять, небезпечно балансуючи, на вододілі між двома протилежними долями: з одного боку, вони можуть стати прикладом тієї «найманної праці, що не є водночас працею продуктивною», а з іншого боку, їм

притаманні багато ознак політичного діяча. Їхня природа в суті св. двоїста. Щоправда, ці дві потенційні тенденції, закладені в природі артиста сцени, — поезис і праксис, Діяльність і Праця, — здається, виключають одна одну. Іпостась найманого працівника опирається проти політичного покликання, і навпаки. А проте, починаючи з певного моменту, альтернатива перетворюється на співучасть, або-або поступається парадоксальному і-і: майстер працює (а по суті, він є робітник *par excellence*) не всупереч, а власне завдяки тому фактові, що його діяльність сильно нагадує політичну практику. Метафорична розірваність сходить нанівець, і в новій ситуації нам уже мало чим допомагають полярні протиставлення Маркса та Ганни Арендт.

За постконвеєрної організації виробництва діяльність-без-завершеної-праці перестає бути якимсь особливим, проблематичним випадком і стає прототипом найманої праці як такої. Тут немає рації ще раз замислюючись над питаннями, докладно розглянутими в інших статтях із цієї книжки, — вистачить повторити кілька головних моментів. Коли праця виконує функції нагляду й координування, інакше кажучи, коли вона «відходить на узбіччя виробничого процесу замість того, щоб бути його головним чинником»⁷, її завдання більше не в тому, щоб виконувати якесь одне окреслене завдання, а в тому, щоб регулювати (а також коригувати й інтенсифікувати) соціальну співпрацю, тобто весь той ансамбль відносин та системних зв'язків, який сьогодні є «головною підвалиною виробництва та багатства». Це регулювання відбувається за посередництва «лінгвістичних процедур», що, не створюючи ніякого кінцевого продукту, виснажуються в комунікативній взаємодії, яка зумовлена самим їх «виконанням».

Постконвеєрна діяльність має своєю передумовою і водночас безнастанно відтворює ту «публічну сферу» (властиво, простір співпраці), що її Арендт називала необхідною умовою діяльності і танцюриста, й політика. «Присутність інших» є водночас і знаряддя, і об'єкт праці, тому виробничі процеси завжди потребують певного рівня майстерності або, інакше кажучи, включають в себе справді політичне діяння. Масова інтелектуальність (досить неоковирний термін, що його я вживаю не на позначення якоїсь особливої категорії професій, а як загальну характеристику всієї

постконвеєрної робочої сили) покликана творити мистецтво можливого, давати раду з непередбачуваним, користати з кожної доброї нагоди. Тепер, коли гасло тої праці, яка створює додаткову вартість, «політика перш за все», — політика у вузькому значенні слова або дискредитована, або спаралізована.

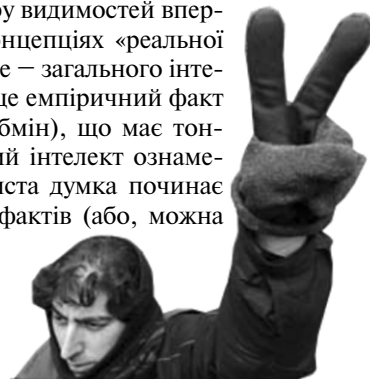
У кожному разі, що ще може означати капіталістичне гасло «тотальної якості», як не спробу поставити до роботи всі ті аспекти життя, що традиційно були вилучені з-під трудової повинності, а саме здатність до комунікації і прагнення діяти? Як можна охопити в виробничому процесі весь досвід окремого індивіда, якщо не змусити цього індивіда брати участь у нескінченній низці варіацій на задану тему, вистав, імпровізацій? Уся ця пародія на самореалізацію становить собою справжній апогей пригноблення. Нема нікого нещаснішого за людину, що бачить, як її власну здатність відгукуватись на «присутність інших», її власне владання мовою зведено до рівня найманої праці.

Публічний інтелект, партитура Майстра

Що ж за партитуру мусять грати постконвеєрні робітники відтоді, як від них почали вимагати доказу їх майстерности? Відповідь, хоч і до краю спрощена, буде така: своєрідна партитура сьогочасної праці — це інтелект як публічний інтелект, загальний інтелект, глобальне соціальне знання, спільні мовні навички. Можна сказати, що виробництво потребує майстерности, а через те проєктує на себе багато рис, притаманних політичній діяльності — і все це власне й тільки тому, що інтелект став головною виробничою силою, передумовою й епіцентром усякого поезису.

Ганна Арендт відразу відкидає саму ідею публічного інтелекту. На її думку, рефлексія та мислення (словом, «духовне життя»), ніяк не пов'язані з тою «турботою про спільні справи», що змушує «ставати перед очі інших». Вхідження інтелекту в сферу видимостей вперше відзначив іще Маркс у своїх концепціях «реальної абстракції» та — що далеко важливіше — загального інтелекту. Тоді як реальна абстракція — це емпіричний факт (як-от, наприклад, еквівалентний обмін), що має тонку структуру чистої думки, загальний інтелект ознаменує собою той етап, на якому чиста думка починає мати вартість і ефекти, типові для фактів (або, можна

120



сказати, етап, коли розумові абстракції безпосередньо, самі в собі, стають абстракціями реальними).

Треба, втім, зазначити, що Маркс розуміє загальний інтелект як «наукове вміння», зоб'єктивоване в системі машин, тобто як сталий капітал. Отже, він зводить зовнішні, або публічні властивості інтелекту до технологічного застосування природничих наук у процесі виробництва. А вирішальний крок полягав би в тому, щоб повною мірою розкрити те, як загальний інтелект, замість бути свого роду *machina machinarum*, стає безпосереднім атрибутом живої праці, репертуаром розпорошеної інтелігенції, «партитурою», що встановлює зв'язок між членами Множества. Аналіз постконвеєрного виробництва просто змушує нас до такого висновку, адже в цьому аналізі визначальну роль відіграють поняттєві комплекси та схеми мислення, що аж ніяк не можуть бути зведені до сталого капіталу, бо вони невіддільні від взаємодії багатьох живих суб'єктів. Очевидно, що тут нам ідеться не про наукову ерудицію окремого робітника. Що виходить на передній план, здобуваючи статус публічного ресурсу, — то це тільки (але в отому «тільки» — все) загальні аспекти розуму: мовні навички, здібності до навчання, здатність абстрагувати і встановлювати логічні зв'язки, саморефлексія.

Під загальним інтелектом треба розуміти, буквально, інтелект узагалі. Само собою розуміється, що Інтелект-узагалі є «партитурою» тільки в найзагальнішому розумінні слова. Він не є якоюсь конкретною композицією (як-от Гольдбергівські варіації Йоганна Себастьяна Баха) у виконанні якогось артиста-віртуоза (приміром, Глена Гулда), а тільки простою здатністю. Це здатність, що уможливорює всяке компонування (і всякий досвід). Майстерне виконання, що ніколи не породжує завершеного твору, не може й мати нічого завершеного своєю передумовою. Виконавець робить так, щоб інтелект звучав саме як установка. Його, інтелекту, єдиною «партитурою» є умова можливості всіх «партитур». Така майстерність не чимсь незвичайним і не потребує якогось особливого хисту. Досить лиш подумати про те, як кожен із нас, розмовляючи, користує з невичерпного потенціалу мови (яка є протилежністю завершеного твору), щоб висловлювати речі цілковито минулі й неповторні.

Інтелект стає публічним, об'єднуючись із працею; утім, тільки-но він сполучається із працею, його характерна публічність обмежується і спотворюється. Будучи змушений працювати як виробнича сила, інтелект зазнає упослідження як публічна сфера, як можливе джерело політичної Дії, як самостійний основоположний принцип.

Загальний інтелект є підвалина специфічного соціального співробітництва, ширшого, ніж те, що ґрунтується на праці, — ширшого, але водночас і цілком иншорідного. Взаємозв'язки в рамках виробничого процесу ґрунтуються на технічному та єрархічному поділі функцій, а «узгоджене діяння», що його передбачає загальний інтелект, бере свій початок із спільної участі в «духовному житті», інакше кажучи, з попередньої спільності когнітивних та комунікативних установок. А проте, надмірна співпраця з боку Інтелекту замість того, щоб ліквідовувати примус, властивий капіталістичному виробництву, є головним ресурсом капіталу. Її иншорідність не доходить голосу, не має нагоди проявитися. Навпаки, озовнішеність Інтелекту, те, що він виявляє себе назовні, — це технічна передумова праці, а тому «узгоджене діяння» поза межами Праці, яке уможливорює загальний інтелект, саме стає підпорядковане тим критеріям і тим єрархічним відносинам, що властиві фабричному режимові.

Наслідки такого парадоксального становища двоякі. Перший наслідок пов'язаний із формою та природою політичної влади. Специфічна публічність інтелекту, що її ота праця, яка використовує цю публічність як виробничу силу, позбавила геть усякого власного вираження, непрямо виявляє себе у сфері Держави, виливаючись у гіпертрофоване розростання адміністративного апарату. Тепер саме Адміністрація, а не політико-парламентарна система є серцем державної машини, і то власне в силу того, що Адміністрація є авторитарний згусток загального інтелекту, точка сполучення знання й наказу, негативне відображення надмірної співпраці. Вже протягом десятиліть спотерігаються ознаки того, що бюрократія набирає дедалі більшої, визначальної ваги в «політичному організмі», що декрет бере гору над законом. Однак сьогодні ми стикаємося з ситуацією якісно новою. Перед нашими очима розгор-

тається вже не отой добре знайомий процес раціоналізації держави, а новий процес — етатизації Інтелекту. Давнє формулювання «raison d'Etat», «державні міркування», вперше набуває неметафоричного значення. Якщо Гобс та інші великі теоретики «політичної єдності» вбачали принцип легітимації абсолютної влади в переданні природних прав кожного індивіда особі суверена, то сьогодні можна говорити про передання інтелекту, точніше його безпосередньої і невикореної публічності в руки державної адміністрації.

Другий наслідок пов'язаний з фактичною природою постконвеєрного режиму. Публічна сфера, що її відкриває перед нами Інтелект, повсякчас редукується до трудової співпраці, до тісного плетива ерархічних стосунків, а тому регулятивно-контрольна функція «присутності інших» у всіх виробничих процесах набирає характеру особистої залежності. Іншими словами, діяльність майстра-віртуоза вже скидається на підневільну працю. Ота спорідненість між п'яністом і лакеєм, що її помітив був іще Маркс, знаходить несподіване потвердження в часи, коли вся наймана праця має в собі щось від «сценічного мистецтва». Коли «продукт є невіддільний від акту виробництва», то під питанням опиняються істотні характеристики особи виробника і, головне, взаємостосунки між виробником і тими, хто замовив його працю або кому ця праця призначалася. Поставлення-до-роботи тих аспектів людської природи, що є спільні для всіх, тобто Інтелекту й Мови, з одного боку, уневажнює безособовий, технічний поділ праці, але з іншого, — якщо згадана спільність не була переведена в публічну сферу (тобто не стала елементом політичної спільноти), — призводить до нав'язливої персоналізації гноблення.

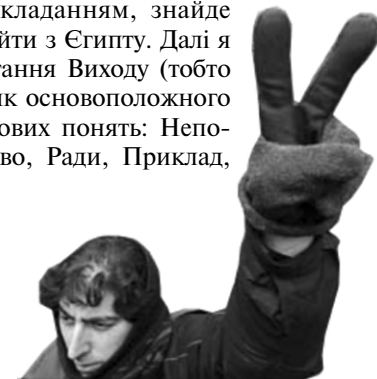
Ключ до політичного діяння (або, певніш, єдина можливість вивести політичну діяльність із її теперішнього спаралізованого стану) полягає в тому, щоб розвивати публічність Інтелекту поза Працею й напротивагу Праці. Це завдання має два окремі, хоч і строго взаємодоповнювальні, аспекти. З одного боку, загальний інтелект може ствердитись як автономна публічна сфера й уникнути переродження свого потенціалу в абсолютну владу Адміністрації, тільки якщо обірве той зв'язок, що сполучує його з виробництвом споживчих

благ та найманою працею. З іншого боку, чинники, здатні перекинути капіталістичні виробничі відносини, можуть розвинути тільки в інституціях недержавної публічної сфери, політичної спільноти, що її стрижнем є загальний інтелект. Основні характеристики життя в постконвеєрному світі (підневільна майстерність, отаксування навіть такої людської здатності, як владання мовою, повсякчасна залежність від присутності інших тощо) змушують удатись як до протизаходу до розбудови докорінно нової форми демократії.

Я вживатиму термін Вихід на позначення масового відходу від Держави, союзу між загальним інтелектом і політичною діяльністю, руху до публічної сфери Інтелекту. Цей термін зовсім не означає якоїсь дефензивної екзистенційної стратегії: не йдеться ні про вихід навшпиньки через чорний хід, ні про шукання безпечного сховку. Зовсім навпаки: під Виходом я маю на увазі повнокровну модель діяльності, здатну розв'язати ті проблеми, що стоять перед сучасною політикою, — розв'язати всі ті питання, які ставили перед собою Гобс, Руссо, Ленін і Шміт (а значить, дати раду з такими ключовими поняттєвими парами, як наказ/послух, публічний/приватний, друг/ворог, згода/насильство тощо). Сьогодні, як це було і в XVII після громадянських воєн, сферу спільних справ треба окреслити наново, з нуля. Усяке нове визначення цієї сфери повинно використати великі можливості для звільнення, що криються в опануванні отого нового взаємосплетення Праці, Дії та Інтелекту, яке досі само панувало над нами.

Вихід — це заснування Республіки. А проте, сама ідея «республіки» вимагає, щоб ми розпрощалися з державним судочинством, — якщо Республіка, тоді ніякої Держави. Отже, політична діяльність, що її передбачає Вихід, — це наче активний відступ, відступ з боєм. Тільки той, хто відкриє для себе шлях виходу, може взятися до закладання нових підвалин, але й навпаки, тільки той, хто працює над новим основоположенням, знайде прохід у морських водах і зможе вийти з Єгипту. Далі я пробую докладніше висвітлити питання Виходу (тобто діяльності як відступу з боєм або як основоположного відходу), розглянувши низку ключових понять: Непокора, Непоздержливість, Множество, Ради, Приклад, Право на опір та Чудо.

125



Непоздержливість як чеснота

Сьогодні громадянська непокора є неодмінна умова політичної діяльності, але тільки в тому разі, якщо розуміти непокору по-інакшому, якщо звільнити її від термінів ліберальної традиції, в рамках якої це поняття дуже часто замикають. Не йдеться про боротьбу за скасування певних законодавчих норм, що не даються погодити з іншими, фундаментальнішими нормами, наприклад, із положеннями Конституції, — в такому разі непокора означала б іще більший послух наказам Держави. Зовсім навпаки: за допомогою мітів, що можуть бути єдиним її проявом, ота радикальна непокора, що про неї я поведу мову, повинна поставити під сумнів саму здатність Держави віддавати накази. За Гобсом, після заснування політичної організації ми беремо на себе зобов'язання коритися ще перед тим, як дізнаємося, в чому ж має виявлятися ця наша покора: «Наш обов'язок громадянської покори, в силу якого й мають чинність державні закони, передує всякому державному праву»⁸. Ось чому нема окремого закону про те, скажімо, що не можна повставати. Якби безсуперечне й безумовне прийняття наказів не вважалося за даність, то всі конкретні законодавчі норми (зокрема й та, яка говорить: «Не повставай») не мали б ніякої сили. Гобс доводить, що первинний обов'язок покори походить з природного права, тобто зі спільного інтересу самозбереження й безпеки. Утім, він поспішає додати, що той природний закон, або Надзакон, який вимагає коритися всім наказам суверена, стає дієвим законом тільки тоді, коли людина виходить з природного стану, тобто коли Держава вже заснована. Маємо справу з парадоксом: обов'язок коритися є водночас і умовою, і наслідком постанови Держави; цей закон спирається на те, що побудоване на ньому як на основі; він водночас і передує утворенню «верховної влади», і є наслідком її утворення. Політична діяльність бере собі за мішень саме оту попередню й позбавлену всякого наповнення покору, що є за єдину підставу для подальшого розгортання згубної діалектики обезправлення і «правопорушення». Протестуючи проти конкретного декрету про скорочення системи медичних служб чи про заборону іміграції, ми вдаряємо в укриту передумову будь-якого імперативного припису і підточуємо силу всіх наказів узагалі. Радикальна Непокора

також «передує всякому державному праву», бо не тільки ламає закони, а й підважує саму основу їх чинності.

Щоб виправдати попереднє зобов'язання коритися, новочасний гобс, замість апелювати до природного права, мусив би покликатися на технічну раціональність виробничого процесу, тобто на «загальний інтелект» як деспотичну організацію найманої праці. Подібно до того, як це було в випадку з природним правом, «закон загального інтелекту» теж має дещо парадоксальну структуру: з одного боку, він є нібито основою командних повноважень державної Адміністрації і вимагає коритися усякому, хоч якому, рішенню влади, а з іншого боку, він є реальний закон тільки тому, що державна Адміністрація вже має абсолютну владу.

Радикальна непокора розриває те заворожене коло, в якому загальний інтелект є водночас і передумовою, і витвором Держави, покладає край отій роздвоєності, що про неї я вже казав раніше. Вона виявляє й позитивно розвиває ті аспекти загального інтелекту, що не даються погодити з постійним існуванням найманої праці, а отже спрямовує практичний потенціал інтелекту проти директивної влади Адміністрації. Більше не зв'язаний із виробництвом додаткової вартості, інтелект перестає бути «природним правом» пізнього капіталізму, стаючи матрицею для нової, недержавної Республіки.

Живильним ґрунтом для непокори є соціальні конфлікти, що проявляються сьогодні здебільшого вже не як протест, а як відступ від держави, дезертирство з табору влади, або, кажучи словами Альберта О. Гіршмана, не як голос, а як вихід⁹. Нема нічого менш пасивного, ніж втеча. «Вихід» змінює умови, в яких точиться конфлікт, а не трактує їх як непорушний горизонт; він змінює контекст, у якому постають проблеми, а не вибирає одне з наперед заданих альтернативних розв'язань. Словом, вихід можна вважати за винахідливість нескуютого упередженнями мислення, яке міняє правила гри і дезорієнтує ворога. Досить тільки згадати про масову втечу від фабричного режиму, що її розпочали північно-американські робітники в середині XIX століття, коли взяли курс на «пограниччя», затим щоб колонізувати дешеві землі. Вони скористалися справді винятковою нагодою, щоб узяти під контроль ті обставини, в яких відбувався їх відхід¹⁰. Щось подібне сталося в 70-х роках в Італії, коли робітнича молодь, всупереч усім прогно-

зам, віддала перевагу тимчасовим заняттям і неповному робочому дню, а не цілоденній роботі на фабриках. Протягом певного часу, нехай і короткого, трудова мобільність функціонувала як політичний ресурс, привівши до занепаду промислової дисципліни й уможлививши певну міру самовизначення. Тут також були занехаяні наперед визначені ролі й освоєна нова, не позначена на офіційних картах територія.

Відхід є наче протилежним полюсом до сповненого безнадії гасла «Нам нічого втрачати, крім наших кайданів». Його основа — невиявлене багатство, розмаїття можливостей, словом — принцип *tertium datur*. Але сьогодні, в постконверсну епоху, що ж воно таке — оте гіпотетичне розмаїття, яке схиляє нас до втечі, а не до опору? Тут, ясна річ, іде мова не про якесь просторове пограниччя, а про багате знання, комунікацію та «узгоджене діяння», що кореняться в публічному характері загального інтелекту. Акт колективної уяви, який ми називаємо «відходом», дає цьому розмаїттю незалежне, ствердне й потужне вираження, не дозволяючи, щоб усі ті можливості стали джерелом влади для державної адміністрації.

Отже, радикальна непокора передбачає цілий комплекс позитивних заходів. Це не ображена бездіяльність, а заповзятлива активність. Директиви суверена не виконуються передовсім тому, що ми надто заклопотані, стараючись по-новому сформулювати ті питання, щодо яких ці директиви були видані.

Тут треба мати на увазі розрізнення — воно було досить виразне в античній етиці, але згодом його майже завжди спускали з очей — між «непоздержливістю» й «розпущеністю». Розпущеність — це вульгарне свавільство, зневага до законів, задовольняння нагальних апетитів. А непоздержливість — це щось геть інше, це заснована на інтелектуальному розумінні опозиція до певних етичних та політичних стандартів. Теоретична установка заступила собою установку практичну як провідний принцип діяльності, і це мало небезпечні й недоладні наслідки для гармонії суспільного життя. Непоздержлива людина, за Аристотелем, зіпсована й недоброчесна, бо суміщає і змішує два принципи діяльності, що за суттю своєю відмінні¹¹. Хто непоздержливий, той не є несвідомий законів, не є він також і простим їх заперечником. Він робить що інше: своїми діями він поважно диск-

редитує закони, бо свою публічну поведінку будує на основі того інтелекту, який повинен функціонувати в своїй власній сфері й не втручатися в державні справи.

Непоздержливість є головне достоїнство Виходу. Наперед задану покору Державі відкинута не з причини «розпущеності», а в ім'я систематичного взаємозв'язку між Інтелектом і політичною Дією. Кожне конструктивне дезертирство з табору державної влади користується видимою реальністю загального інтелекту, видобуваючи з неї практичні результати, що підважують «цивільне законодавство». В непоздержливому апелюванні до Інтелекту-взагалі виразно зарисовується можливість майстерності, вільної від слугування.

Множество, загальний інтелект, республіка

Ключове політичне протиставлення — це різниця між «множеством» і народом. Народ у Гобса (а також і в більшості представників соціал-демократичної традиції) уже за визначенням передбачає існування Держави, у понятті народу нема нічого, що так чи инак не було б прив'язане до поняття Держави: «Народ — це щось єдине, що має одну волю й діє, як одне ціле. Нічого такого не можна сказати про Множество. Всякий уряд є влада народу», і навпаки, «Король є Народ»¹². Зворотнім боком прогресистського уявлення про «народний суверенітет» є ототожнення народу з сувереном, або, якщо хочете, популяризація, «онароднення» короля. Множество, натомість, цурається політичної єдності, не має охоти коритися, ніколи не досягає статусу юридичної особи, а отже не може давати обіцянки, укладати угоди, набувати й передавати права. Воно антидержавне, але з тої самої причини також і антинародне: громадяни, коли вони повстають проти Держави, є «Множеством, що піднялося проти Народу»¹³. Для апологетів абсолютизму з XVII ст. Множество було чисто негативним граничним поняттям: духом природного стану, що ще не вивітрився з громадянського суспільства; тривким, але дещо аморфним пережитком; метафорою можливої кризи. Отож ліберальні мислителі приборкували небезпечні поривання «багатьох», проводячи різку межу між публічним і приватним: Множество є приватне і в буквальному сенсі слова, — будучи позбавлене власного лица й голосу, — і в юридичному сенсі, — будучи зовнішнім щодо сфери спільних справ.



Теоретики соціал-демократії, знову, проводили дихотомію між колективним та індивідуальним: колективність виробників (як остаточного втілення Народу) ототожнювали з Державою, хай то держава Рейгана чи Гонекера, а Множество заганили в загороду індивідуального досвіду, тобто прирікали на безсилля.

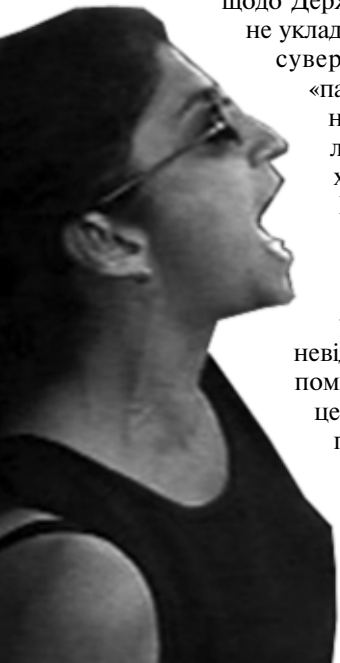
Можна сказати, що такому упослідженню вже настав кінець. Множество, замість бути пережитком «природного» минулого, заявило про себе як про історичний результат, кінцеву точку тих перетворень, що відбулись у виробничих процесах і способах життя. «Багато хто» прорвалися на сцену і є головними героями в часи, коли розігрується криза суспільства праці. Постконвеерна соціальна співпраця, ліквідувавши границю між виробничим і приватним часом, а також і всяку відмінність між особистими якостями й політичними поглядами, створила новий вид людей, і тепер протиставлення публічного і приватного чи колективного й індивідуального скидається на фарс. Не будучи ні громадянами, ні виробниками, сучасні майстри здобули принаймні статус Множества.

Те, що ми бачимо сьогодні, — це тривка й тягла дійсність, а не якась галаслива інтерлюдія. Наше нове Множество є не круговертю атомів, яким «усе ще» бракує єдності, а формою політичного існування, що її стрижень — оте Одне, яке є радикально иншорідне щодо Держави: публічний Інтелект. «Багато хто» не укладають союзів і не передають ніяких прав суверенові, бо вже мають свою спільну «партитуру»; вони не зливаються в «загальну волю», бо вже мають «загальний інтелект». Множество блокує й демонтує механізми політичного представництва. Воно виражає себе як ансамбль «діяльних меншостей», жодна з яких не прагне перетворитися на більшість. Воно має владу, яка відмовляється ставати урядом. Тепер кожен із «багатьох» є невіддільний від «присутности инших», непомислений поза лінгвістичною співпрацею та «узгодженим діянням», що їх ця присутність передбачає. Проте співпраця, на відміну від індивідуального робочого часу чи індивідуальних

громадянських прав, не є «субстанція», що надавалася б до екстраполяції чи обміну. Її, звичайно, можна підпорядкувати, але не можна репрезентувати і, коли на те пішло, не можна й делегувати. Множество, якому властивий особливий спосіб буття, що ґрунтується на узгодженому діянні, не є вільне від різноманітних квіслінгів** чи містечкових вождів, а проте не уповноважує від свого імені ніяких застопників та підставних осіб.

Держави розвинуеного Заходу сьогодні характеризуються політичною нерепрезентабельністю постконвеерної робочої сили. По суті, саме з цього вони черпають свою силу, саме в цьому знаходять парадоксальну легітимацію для своєї авторитарної перебудови. Видима й незворотня криза представництва є для них нагодою остаточно ліквідувати всяку подобу публічної сфери, до краю розширити прерогативи Адміністрації коштом політико-парламентарного процесу і, таким чином, зробити надзвичайний стан щоденною реальністю. Вже дано хід інституційним реформам, що повинні підготувати правила та процедури для управління отим Множеством, яке більше не дозволяє, щоб йому накидали заспокійливу машкару Народу. В інтерпретації посткейнсіянської держави структурне ослаблення представницької демократії означає обмеження демократії взагалі. А втім, очевидно, що опиратися такому розвитку подій в ім'я цінностей представницької системи — це марне донкіхотство, все одно що закликати горобців до цноти. Сучасна демократія повинна бути перебудована в ході конструювання експериментальних форм демократії непередставницької і позапарламентарної. Все решта — порожня балаканина.

Демократія Множества поважно трактує той діагноз, що його не без гіркоти поставив Карл Шміт в останні роки свого життя: «Епоха Держави добігає свого кінця... Держава як модель політичної єдності, як володар найвинятковішої з монополій — монополії на ухвалювання політичних рішень — скоро буде скинута з свого трону»¹⁴. Але демократія Множества повинна зробити в цьому діагнозі одне важливе уточнення: монополія на ухвалювання рішень може бути відібрана в Держави тільки в тому разі, якщо раз і назавжди перестане бути монополією. Публічна сфера інтелекту, або Республіка «багатьох», є відцентровою силою: вона вик-



лючає не тільки тривале існування, а й нове утворення будь-якого «політичного тіла». Республіканська змова, щоб твердо закріпити антимонопольний імпульс, втілювалася в тих демократичних органах, що, будучи непередставницькими, стояли на заваді будь-яким новим формам «політичної єдності». Добре відомо, яку зневагу мав Гобс до «невпорядкованих політичних устроїв» саме через те, що вони дають змогу, щоб у серці Народу проявилася Множество: «Невпорядковані устрої з природи своєї є всього лише союзами, а іноді й простими згромадженнями людей, що не зв'язані ані якимсь особливим замислом, ані зобов'язаннями одне перед одним, а діють єдино на основі спільності бажань та схильностей»¹⁵. Що ж, Республіка «багатьох» складатиметься саме з такого роду інституцій: союзів, зборів і Рад. Крім того, всупереч неприхильному Гобсовому судженню, тут не йдеться про якісь ефемерні явища, що нездатні похитнути основи верховної влади. Союзи, збори й Ради — словом, органи непередставницької демократії — дають політичне вираження тому «узгодженому діянню», яке, спираючись на мереживо загального інтелекту, вже здобуло собі публічний статус, цілком відмінний від того, що зосереджений в особі суверена. Публічна сфера, окреслена рамками «згромадження», в якому немає місця для «зобов'язань одне перед одним», зумовлює «ізоляцію» короля, тобто зводить весь апарат Держави до вузької периферійної групки, жадібної до влади, але все ж маргіальної.

Ради Множества антагоністично втручаються у роботу апарату Адміністрації з тим, щоб пожертви її прерогативи й поглинути її функції. Вони роблять знаряддям політичної практики, тобто піклування про спільні справи, ті самі засадові ресурси — знання, комунікацію, стосунок до «присутности інших» — що становлять рушійну силу постконвеєрного виробництва. Вони визволяють співробітництво майстрів від його теперішнього супругу з найманою працею, позитивними вчинками показуючи, що перше ніяк не вкладається в рамки останньої.

Представництву й делегуванню Ради протиставляють набагато складніший спосіб діяльності, осередком якого є Приклад і політична відтворюваність. Приклад — це практична ініціатива, яка, продемонструвавши в якомусь конкретному випадку можливість союзу

між загальним інтелектом і Республікою, має авторитет прототипу, але не має нормативности наказу. Хоч би про що йшлося — про розподіл достатків чи організації шкіл, про діяльність мас-медій чи благоустроїв міст — Ради розробляють парадигматичні заходи, що можуть розквітнути новими комбінаціями знання, етичних норм, технологій та бажань. Приклад не є емпіричне застосування всезагального поняття, але йому властива та одиничність і та якісна завершеність, що їх ми зазвичай, говорячи про «духовне життя», приписуємо ідеям. Приклад — це, можна сказати, вид, який складається з одного індивіда. Тому приклад надається до політичного відтворення, але з нього не вдається зробити всеїдної «загальної програми».

Право на опір

Атрофія політичної діяльності сягнула свого апогею в переконанні, що немає більше «ворога», а є тільки непослідовні співрозмовники, що заплуталися в тенетах двозначностей і досі ще не спромоглися досягти ясности. Відмова від поняття «ворожости», яке вважається тепер надто грубим або, в кожному разі, не дуже пристойним, свідчить про великий оптимізм: люди гадають, начебто всі вони «пливуть за водою» (саме цим у 30-х роках Вальтер Бенямін докоряв німецьким соціал-демократам)¹⁶. А тихоплинна вода може мати багато імен: прогрес, розвиток продуктивних сил, вибір способу життя, у якому не було б нічого несправжнього, загальний інтелект. Природно, треба зважати й на можливість того, що ми зазнаємо невдачі в цьому нашому «плаванні», тобто не зможемо ясно й виразно окреслити суть тої політики, що була б адекватною для наших часів. Утім, це застереження не уневажнює, а тільки зміцнює головне переконання: доки ти вчишся плавати, а це значить, доки думаєш про можливу свободу, течія нестримно нестиме тебе вперед. Щоправда, треба зважити на той опір, що його інституції, інтереси й матеріяльні сили можуть чинити доброму плавцеві. Не можна забувати й про ту катастрофу, яка часто стається саме з тими, хто побачив речі у властивому світлі. І ще одне, найгірше: доки ми не збагнемо природи нашого ворога, не визначимо, в чому корениться його влада і в яких місцях ті ланцюги, що ними він опутав нас, затягнуті найтутіше, ми не знатимемо навіть, за що нам



боротися, не уявлятимемо тих альтернативних способів життя, до яких нам варто змагати. Теорія «Виходу» відновлює поняття «ворога» в усій його повноті і водночас показує ті характеристичні риси, яких набрав наш ворог у часи, коли «державі настає кінець». Питання в тому, як виражаються стосунки друг-ворог у випадку постконвєсного Множества, яке, з одного боку, хоче демонтувати верховну владу, а з іншого, не схильне само ставати Державою. Насамперед ми повинні здати собі справу з тих перемін, що сталися в геометрії ворожости. Ворог більше не є паралельним відображенням, дзеркальним відбиттям, що точка-в-точку повторює всі ті траншеї та укріплення, якими обгороджені позиції «друзів». Він є, певніше сказати, сегментом, що кілька разів перетинається з синусоїдою втечі. Саме з цієї причини «друзі» евакуюють легко прогнозовані оборонні позиції, розпочинаючи низку конструктивних відступів. Сучасний ворог подібний до фараонової армії: він наполегливо переслідує втікачів, шарпаючи їх ар'єргарди, але не може обігнати їх і зустріти в чоло. Сьогодні сам той факт, що «ворожість» стає несиметричною, змушує нас надати певну автономію поняттю «дружності», звільнивши його від того підпорядкованого й паразитичного становища, в яке поставив його Карл Шміт. Головна характеристика «друга» — це аж ніяк не те, що у нас і в нього спільний ворог. Головне — стосунки солідарности, що розвинулися в ході втечі внаслідок конечної потреби співпрацювати задля того, щоб винаходити нові можливості, на які доти ніхто навіть і не розраховував, і внаслідок спільної участі в Республіці. «Дружба» завжди ширша за той фронт, уздовж якого фараон провадить свій наступ. Та це зовсім не означає байдужости до всього, що діється на лінії вогню. Навпаки, асиметрія дає змогу атакувати ворога з тилу, викликаючи в його лавах переполох і замішання.

По-друге, тепер треба бути обережним, визначаючи міру або ступінь ворожости. Задля порівняння варто пригадати відоме Шмітове розрізнення між релятивною й абсолютною ворожістю. Війни між європейськими державами XVIII ст. відбувалися в рамках певних правил і регулювалися певними нормами, — кожен із супротивників визнавав за іншим законне право суверенітету, а відповідно, ті ж таки прерогативи, що мав і

сам. То були щасливі часи, каже Шміт, але вони безповоротно минулися. У XX столітті пролетарські революції звільнили ворожнечу від усіх обмежень і гальм і зробили з громадянської війни модель усіх без винятку конфліктів. Коли на карту поставлена державна влада, — інакше кажучи, суверенітет, — ворожнеча стає абсолютною. Та чи підходить нам сьогодні та шкала інтенсивности, що запропонував Шміт? Я маю певні сумніви, адже в ній не взято до уваги справді вирішального підземного зсуву: появи особливої ворожнечі, яка не має на меті передати монополію на ухвалювання політичних рішень в інші руки, а покликана знищити цю монополію як таку.

Отже, модель «абсолютної» ворожости виглядає неадекватною, — не через те, що надто екстремістська чи кривава, а — черговий парадокс — через те, що не досить радикальна. Республіканське Множество хоче знищити якраз те, що, згідно з цією моделлю, мало б бути пожаданою винагородою для переможця. Громадянська війна пасує хіба що до етнічних сварів, у яких ідеться й далі про те саме: хто буде сувереном, — і цілком недоречно у конфліктах, що підкопують економічно-правовий лад капіталістичної Держави і ставлять під питання сам факт суверенітету. Різноманітні «діяльні меншини» примножують число недержавних центрів політичного ухвалювання рішень, але не пробують сформувати нову загальну волю (ба більше, ліквідовують усяку можливу підоснову для її формування). Це, знов, увічне проміжний стан між миром і війною. З одного боку, битва за «найвинятковішу з монополій» може скінчитись або цілковитою перемогою, або ж цілковитою поразкою; з іншого боку, отой радикальніший (антимонopolістичний) сценарій коливається між переговорами й цілковитим відкиненням, між непримиримістю, яка унеможливує будь-яке посередництво, і поступливістю, потрібною, щоб викроїти вільні зони та неутральне середовище. Він не є ні «релятивний» у сенсі того *ius publicum Europaeum*, яке свого часу регулювало суперечки між суверенними державами, ні «абсолютний», як ото громадянська війна. В кожному разі, ворожнечу Множества можна схарактеризувати як безмежно реактивну. Нова геометрія та нова градація ворожости, хоча й не відраджують від застосування зброї, змушу-

ють однак наново, ретельно й достеменно визначити ту роль, що відіграє в політичній діяльності насильство. Вихід — це відступ з боєм, тому сила потрібна вже не для того, щоб захопити владу в країні фараонів, а для того, щоб захистити ті форми життя й ті комунітарні стосунки, що склалися в дорозі. Що варто боронити за всяку ціну — то це «дружбу». Насильство не пов'язане з якимись візіями гіпотетичного майбутнього, а потрібне, щоб допевнитись пошанування і збереження того, що було заплановане ще вчора. Насильство не породжує нічого нового, а тільки продовжує існування того, що вже є: автономних виявів «узгодженого діяння», що постають із загального інтелекту, органів нерепрезентативної демократії, різних форм взаємозахисту і взаємодопомоги (коротко кажучи, добробуту) — всього того, що виникло поза сферою державної Адміністрації і всупереч цій Адміністрації. Тобто йдеться про насильство суто охоронне.

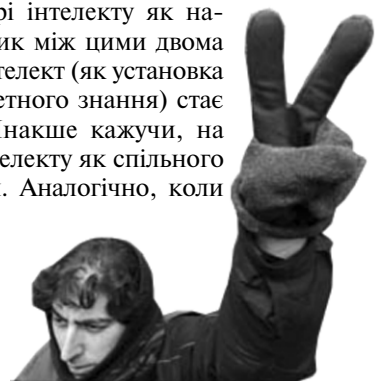
Щоб дати назву тим гострим конфліктам, що розривають постконвеєрні метрополії, можемо скористатися з доновочасної політичної категорії: *ius resistendiae*, право на опір. У середньовічній юриспруденції це поняття не означало ані очевидної здатності боронитися від нападу, ані загального повстання проти законної влади: існувало чітке розрізнення між правом на опір і поняттями *seditio* та *rebellio*. Цей термін мав дуже тонке й специфічне значення. Йшлося про право вдаватися до сили щоразу, коли ремісничка корпорація, або ціла громада, або навіть окремі громадяни бачили, що центральна влада обтинає деякі з їх позитивних прерогатив — прерогатив, набутих *de facto* або ж узаконених традицією. Суть у тому, що це право дозволяло боронити вже здійснені перетворення і санкціонувало наявний і загальноприйнятий спосіб життя. Якщо зважити на тісний зв'язок цього права з радикальною Непокорою і чесною Непоздержливістю, то право на опір видається напрочуд сучасною концепцією, вельми доречною в дискусіях про те, що є «законне», а що «незаконне». Заснування Республіки несумісне з перспективою громадянської війни, але передбачає необмежене право на опір.

Чекаючи несподіваного

Праця, Діяльність, Інтелект: ідучи за традицією думки, яка своїми коренями сягає Арістотеля і яка все ще була атрибутом «здорового глузду» в очах того покоління, що прийшло в політику у 60-х роках, Ганна Арендт хотіла розділити ці три сфери людського досвіду й показати їхню взаємну неспівмірність. Вони, мовляв, хоч і межують одна з одною і почасти одна на одну накладаються, по суті не є між собою пов'язані. І справді, кожна з них, здавалося б, виключає дві інші: хто займається політикою, той нічого не виробляє і не вдається в інтелектуальне споглядання; хто працює, той не діє на ниві політики й не стикається з «присутністю інших», а також не бере участі в «духовному житті»; а хто присвятив себе чистому мисленню, той утримується від усякої активності в сфері видимостей і не залучений ні до діяльності, ні до виробництва. «Кожному своє» — така, здається, головна ідея Ганни Арендт у її книжці про «Становище людини», — і кожен сам за себе. Пристрасно доводячи особливу цінність політичної діяльності і стараючись витягти цю діяльність із тої пастки, якою стало для неї масове суспільство, Арендт водночас вважає, що дві інші сфери, Праця й Інтелект, лишилися незмінні щодо своєї якісної структури. Щоправда, Праця набула небачених масштабів, а Думка видається немічною і спаралізованою, але Праця — це й далі процес органічного обміну з природою, соціальний метаболізм, виробництво нових об'єктів, а Мислення — це й далі усамітнена діяльність, відірвана від турбот громадського життя.

Читач не міг не зрозуміти, що мої міркування, викладені в цій статті, докорінно розходяться з поняттєвою схемою, запропонованою у Ганни Арендт, і тою традицією, в дусі якої ця схема побудована. Дозволю собі коротко повторити найважливіші тези. Занепад політичної діяльності спричинили якісні зміни, що відбулися і в сфері праці, і в сфері інтелекту як наслідок того тісного зв'язку, що виник між цими двома сферами. Супротивний із Працею, Інтелект (як установка або «здатність», а не як сума конкретного знання) стає публічний, видимий, мирський. Інакше кажучи, на передній план виходить природа Інтелекту як спільного ресурсу й добра, що належить усім. Аналогічно, коли

101



потенціал загального інтелекту стає головним стовпом соціального виробництва, Праця перетворюється на «діяльність-без-завершеного-продукту», тобто робиться під кожним оглядом подібною до виступу майстра-віртуоза і так само починає залежати від «присутності інших». Та хіба віртуозна майстерність не є визначальна ознака політичної діяльності? Отже, мусимо зробити висновок, що постконвеєрне виробництво ввібрало в себе всі типові властивості Діяльності й таким чином приречло її на занепад. Ясна річ, у цій метаморфозі немає нічого визвольного: у сфері найманої праці взаємовідношення між майстром-віртуозом і «присутністю інших» обертається на особисту залежність, а ота діяльність-без-завершеного-продукту, що викликає такі сильні асоціації із скасованою політичною практикою, зводиться до вельми сучасного різновиду невільництва.

Раніше я вже казав, що політична дія може знайти своє спасіння в союзі з публічним інтелектом, коли той визволиться від кайданів найманої праці, а його критика стане їдкою, наче кислота. Врешті-решт Діяльність полягатиме в утвердженні Інтелекту як недержавної публічної сфери, як царини спільних справ, як Республіки. Вихід, під час якого виникне і зміцніє союз між Дією й Інтелектом, має на своєму небі чимало провідних зірок: радикальна Непокора, Непоздержливість, Множество, Рада, Приклад, Право на опір. За цими категоріями прозирають обриси майбутньої політичної теорії — теорії, яка відповість на виклик політичних криз кінця ХХ століття і запропонує кардинально антигобсівський розв'язок наших проблем.

Політична Дія, на думку Арендт, це новий початок, який перериває і блокує усталені й узвичаєні автоматичні процеси. Отже, Дія має в собі щось від чуда, бо, як і чудо, приголомшлива й несподівана¹⁸. Тепер, підбиваючи підсумки, варто застановитися, чи саме поняття чуда не може бути нам корисне, навіть попри те, що головні постулати теорії Виходу несумісні з ідеями Арендт?

Тут ми заторкнули тему, що її вже не раз порушували політичні мислителі, особливо мислителі-реакціонери. За Гобсом, роль суверена полягає, зокрема, в тому, щоб визначати, які події заслуговують на ранг чудес, тобто не вкладаються в рамки звичних законів.

Відповідно, чудеса припиняються, тільки-но суверен їх заборонить¹⁹. Шміт займає подібну позицію остільки, оскільки вважає стрижнем політичної влади можливість проголошувати надзвичайний стан і тимчасово припиняти чинність конституційних норм: «Винятковий стан у юриспруденції — це немов чудо в теології»²⁰. З іншого боку, Спіноза з його демократичним радикалізмом заперечує богословсько-політичну цінність чудесних винятків. Утім, доводи голандського філософа під певним оглядом досить суперечливі. За Спінозою чудо, на відміну від універсальних законів природи, що тотожні з Богом, демонструє тільки «обмежену потугу», а значить, є чимось суто людським. Замість зміцнювати віру, чудо змушує нас «сумніватися в Бозі та в усьому решта», створюючи передумови для атеїзму²¹. Та хіба ці ж самі елементи — чисто людська потуга, радикальний сумнів, спрямований проти законної влади, і політичний атеїзм — не є одними з тих ознак, що характеризують антидержавну Діяльність Множества? Загалом, той факт, що і у Гобса, і у Шміта чудо є прерогатива суверена, аж ніяк не суперечить нашому припущенню про зв'язок між Чудом і Дією, а навпаки, в певному розумінні потверджує наш здогад. Для обох цих авторів тільки суверен може діяти в політичному плані. Отже, річ не в тому, щоб заперечити значущість надзвичайного стану в ім'я критики суверенітету, а в тому, щоб зрозуміти, як виглядатиме цей стан тоді, коли політична Дія буде в руках Багатьох. Повстання, дезертирства, винаходження нових органів демократії, застосування принципу *tertium datur*: ось Чудеса Множества, і ці чудеса не припиняться, коли їх заборонить суверен.

Усупереч тому, що пише Арендт, чудесний виняток не є якась несосвітнена, цілковито незбагненна «подія», що не має ніяких причинових коренів. Перебуваючи в магнетному полі, яке створюють мінливі стосунки між Діяльністю, Працею й Інтелектом, Чудо є, найпевніше, чимсь очікуваним, але несподіваним. Обидва складники цього оксиморону — як то є в кожному оксимороні — перебувають у взаємній напрузі, але водночас невіддільні одне від одного. Якби йшлося тільки про спасіння, що його несе нам оте «несподіване», або тільки про довге «чекання», то ми мали би справу з простісіньким поняттям причиновості або з

банальним обрахунком співвідношення мети і засобів. Натомість нам ідеться про ту винятковість, яка так приголомшує кожного, хто чекає. Йдеться про аномалію таку потужну, що вона цілковито розладнує наш поняттєвий компас, який, однак, встиг іще точно вказати на місце її постанови. Врешті-решт, чекання без надії та демонстрація доконечної неповноти є предмет гордості кожної політичної теорії, яка зневажливо відкидає суверенову ласку.

¹ Наведу цей уступ цілком: «Розвиток основного кап. показує, до якої міри загальне соціальне знання стало безпосередньою виробничою силою, а отже, до якої міри ті умови, що в них іде процес суспільного життя, підпали під контроль загального інтелекту і були перетворені згідно з його критеріями, до якої міри сили соціального виробництва були створені не тільки в формі знання, а й у вигляді безпосередніх органів суспільної практики, реальних життєвих процесів». Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, перекл. Martin Nicolaus (Нью-Йорк: Random House, 1973), с. 706.

² Hannah Arendt, *The Human Condition* (Чикаго: University of Chicago Press, 1955), особливо «The Traditional Substitution of Making for Acting», с. 220-230.

³ Karl Marx, «Results of the Immediate Process of Production», // *Capital*, том. 1, переклав Ben Fowkes (Нью-Йорк: Vintage, 1977), с. 1048.

⁴ Там само, с. 1044-1045.

⁵ Арістотель, *Нікомахова етика*, книга 6, 1139b.

⁶ Hannah Arendt, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought* (Нью-Йорк: Viking, 1961), с. 154.

⁷ Marx, *Grundrisse* // там само, с. 705-708.

⁸ Thomas Hobbes, *De Cive* (Оксфорд: Oxford University Press, 1983), розд. 14, част. 21, с. 181.

⁹ Albert O. Hirschman, *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations and States* (Кембридж: Harvard University Press, 1970).

¹⁰ Маркс говорить про північноамериканське «пограбниччя» в 1-му томі «Капіталу», в останньому розділі, який називається «Сучасна теорія колонізації». Там, зокрема, читаємо: «Абсолютна кількість людности тут зростає куди швидше, ніж у метрополії, бо багато робітників приходить тут на світ уже дорослими, і все ж ринок праці тут завжди неповний. Закон попиту й подання праці тут цілком зазнає краху. З одного боку, старий світ постійно вкидає туди капітал, що прагне експлуатації, охоплений потребою в поздержливості;

з другого боку, регулярна репродукція найманих робітників як найманих робітників наражається на якнайнеприємніші й почасти непереможні перешкоди. Де ж тут думати про продукцію зайвих найманих робітників пропорційно до акумуляції капіталу! Сьогоднішній найманий робітник на завтра стає незалежним, самостійно господарюючим селянином або ремісником. Він зникає з ринку праці, та тільки не в робітний дім. Це постійне перетворювання найманих робітників на незалежних продуцентів, що працюють не на капітал, а на самих себе, і збагачують не пана капіталіста, а самих себе, із свого боку надзвичайно шкідливо впливає на стан ринку праці. Не тільки ступінь експлуатації найманих робітників лишається до непристойности низький. Найманий робітник, крім цього, втрачає разом із своєю залежністю й почуття залежності від поздержливих капіталістів». Capital, vol. 1, переклав Ben Fowkes (Нью-Йорк: Vintage, 1977), сс. 935-36. [Укр. переклад чит. за вид. Карл Маркс, *Kanital*, том 1, книга 1 (Харків: Партвидав «Пролетар» — 1933), с. 663].

¹¹ Арістотель, *Нікомахова етика*, книга 7, 1147 a25-h20.

¹² Hobbes, *De Cive*, с. 151.

¹³ Там само, с. 152.

¹⁴ Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen: Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien* (Берлін: Duncker and Humblot, 1963), с. 10.

¹⁵ Thomas Hobbes, *Leviathan* (Кембридж: Cambridge University Press, 1991), розд. 22, с. 163.

¹⁶ Див. Walter Benjamin, «Theses on the Philosophy of History» // *Illuminations* (Нью-Йорк: Schocken, 1968), особливо тезу XI, с. 258-259.

¹⁷ Див. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, с. 102-111.

¹⁸ Див. Arendt, *Between Past and Future*, с. 168-170.

¹⁹ Див. Hobbes, *Leviathan*, розд. 37.

²⁰ Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty* (Кембридж: MIT Press, 1985), с. 36.

²¹ Бенедикт Спіноза, «Богословсько-політичний трактат» // *The Chief Works of Benedict de Spinoza*, том 1, переклав R. Elwes (Нью-Йорк: Dover, 1951), с. 81-97.

* Глен Гулд (1932-1992) — видатний канадський піаніст.

** Майор Квіслінг (1887-1945) — норвезький колаборанціст, правитель окупованої під час II Світової війни Норвегії. Його ім'я стало назвою для зрадників, що співпрацюють з окупантами.

Переклав В. В.

100



п й о т р
г р а ч и к

р е в о л ю ц і я
і т е р а п і я



Популярність, якою тішиться метафора Вавилонської вежі у різного роду діагнозах стану сучасної культури і філософії, гідна уваги. Біблійна притча про падіння вежі, збудованої з надмірних амбіцій людини, здається, безпосередньо говорить про нас і про наш спосіб мислення. Змішання мов, збурення джерел вписується у міжлюдську комунікацію, зводячи намарне будь-які великі заходи, які б усіх ангажували — чи не в таких умовах доводиться нам нині філософувати? Мало того, чи не в таких умовах доводиться нині жити? «Змішання мов» — це ж бо не є формулювання з галузі прикладної лінгвістики, а, так би мовити, радше із прикладної метафізики. Наскільки сприймаємо його серйозно, воно говорить передусім про те, що не існує «правдивої мови», мови, якою промовляла би сама дійсність, що з-під белькоту жаргонів і наріч, які накладаються один на одного і між собою сваряться, пробивається белькіт космосу, який виявився хаосмосем. Але, як це буває з метафорами, метафора Вавилонської вежі двосічна: вона, правда, говорить про невиліковну множинність мов, та водночас кидає її на одностайне тло у вигляді певної праподії (падіння вежі), пов'язує із певним спільним початком і надає спільного і зв'язного сенсу її безсенсу. Метафора Вавилонської вежі, у стосунку до ситуації сучасної культури, говорить-бо про те, про що, як каже, сказати вже не вдається. Коли говоримо про культуру (або філософію) як про Вавилонську вежу, то кожного разу немовби повторюємо сам чин її зведення, за який потім нас спостигає справедлива кара Бога: наші слова розсипаються, немов картковий будиночок, не досягаючи того, що прагли виповісти. Це і є парадокс Вавилонської вежі.

Уникнути цього парадоксу щораз важче. Кожен сучасний філософ вже у вихідному пункті своїх розмислів стикається із множинністю і «змішанням» мов, що є у його розпорядженні, із множинністю авторитетів і традицій, які може визнавати своїми. Отож сучасний філософ змушений здійснити вибір, заки знайде якісь інструменти, які б послужили оцінці цього вибору, і ніщо не може закрити перед ним самовільності його рішення — поза його власною філософією, тим

способом мовлення, мислення і писання, який він, врешті-решт, сам визначив. Хай який був би цей спосіб, він завжди чинить самовільність менш самовільною, поважнішою й обґрунтованішою в очах того, хто філософує. Отож парадокс Вавилонської вежі стосується до кожної сучасної філософії, яка прагне бути шира сама зі собою; вона повинна говорити про відсутність правдивої мови, що з неї (відсутности) вона зродилася, а тим самим кожного разу допускати до голосу правдиву мову (хоча б нею вже було лише розвільнене багатоголосся, що тішиться своєю поліфонічністю, або белькіт, свідомий зі свого белькотіння, однак це й далі буде Белькіт Світу, белькіт метафізичного виміру). Даючи у цей спосіб свідоцтво падінню Вавилонської вежі, сучасна філософія втягується у працю над новим її зведенням, за що врешті має зазнати справедливої кари від Бога.

Зростання усвідомлення цієї ситуації надає гротескових і несерйозних рис як усім нинішнім спробам займатися метафізикою (у сенсі дискурсу про цілість буття), так і всім спробам її «поборювати». Гротесковість береться звідти, що коли починаємо говорити, то здається, ніби від того, що скажемо, залежить усе, а принаймні наша доля, однак дуже швидко виявляється, що воно не має великого значення навіть для нас самих, що доля наша залежить від чогось іншого, про що нам нічого не вдалося сказати. Те, що ми скажемо, має хіба розважальну цінність: займатися метафізикою (якщо абстрагуватися від інституційно-фінансового аспекту цієї діяльності) — врешті це виявляється ще одним, ані ліпшим, ані гіршим від інших, способом змарнувати час — чимсь таким, як укладання і розв'язування завдань для кмітливих, творення поняттєвих хрестиків і ребусів. Філософія потроху стає галуззю прикладного мистецтва, частиною машини розважального промислу (щоправда, без сумніву найбільш екстравагантною і дефіцитною її частиною), нішовим або ж андегравндним (або печерним) сегментом поп-культури. Це змінює критерії «попереднього відсіву» поглядів філософів, себто змінює умови, які треба виконати, аби стати філософсько чутним, аби вступити у дискусію з іншими, котрі філософують. У філософії вже не треба (бо не можна) уникати перебільшення, непослідовності й ігноранції, натомість треба остерігатися монотонності

106



і нудьги. Фізик, біолог, математик, інформатик — всі вони можуть собі дозволити бути нудними. Те, що вони мають сказати, так чи сяк буде куплене, бо це необхідно для правильного функціонування сучасної технічної цивілізації. Політик, журналіст, пісняр і філософ не можуть бути нудними. Те, що вони пропонують, не належить ані до *hard-ware*, ані до *soft-ware* нашої цивілізації. Вони-бо радше виступають у ролі рядових учасників гри, яку написав хтось інший, у ролі конформістських або непокірних гравців-паразитів, які щонайбільше можуть пробувати змінити гру зісередини, переконуючи у пропонованих змінах якнайбільшу кількість співгравців. Отож вони повинні передовсім зацікавити, бути нудним для них означає не-буття. Проте що є, а що не є нудне? У чому криється джерело захоплення? Чи сама нудьга (й неіснування, яке слідує за нею крок у крок) якраз не буває тим, що цікаве? Оце і є суттєве не тільки теоретичне, а й практичне питання нинішньої філософії.

Невігластва у філософуванні не варто боятися зі ще однієї причини. До витворів людської думки вже давно стосується те, що Гомбрович писав у «Щоденнику» про жуків на пляжі: їх просто є забагато. Як не вдасться нам врятувати всіх перевернутих догори ногами і відданих на поталу припливові жуків, ба більше, по якомусь часі ясно відчуємо самовільність і гротесковість нашої «рятувальної акції» (чому рятуємо тих, а не інших жуків, які лежать на кілька метрів далі? чому припиняємо акцію зараз, а не за п'ять хвилин?), так само нікому з нас не вдасться як належить пізнати всі філософські погляди і теорії. «Як належить», або ж принаймні настільки, аби ми могли ствердити, що дана теорія не становить серйозної загрози для переконань, які ми самі живимо, отож немає потреби нею більше займатися. (Найчастіше, зрештою, ми займаємося якимсь поглядом чи теорією не тому, що вони нас зачіпають, переконують і «не дають спокою», а цей погляд зачіпає нас і переконує тому, що ми ним займаємося.) Наші філософські погляди завжди потопають в океані нашої власної ігноранції, що стосується аргументів, які їм життєво загрожують. У тому океані можемо перемішуватися подібно до якихось ракоподібних, але ніколи не зможемо його осушити. Тому філософ є ігнорантом

зі самого визначення. В жодній іншій науковій царині не можна собі дозволити невігластва. Для філософа невігластво є природним станом: хто боїться закиду щодо невігластва, найпевніше, не повинен займатися такою проблематичною матерією, як сучасна філософія.

Гадаю, це все передчував Ніцше, що може пояснити барвистий (від патосу до кпинів) стиль його писань. Беручи приклад з вільного і глузливого способу, яким Ніцше розповідає, «як світ реальний врешті стався казкою», спробую розповісти історію останніх двох століть (яку можна назвати «Як спасіння перетворилося на телесеріал»), виходячи з лаконічної і напевне побічної нотатки Людвіга Вітгенштайна, яку він записав у період народження «Логічно-філософського трактату». Ось що говорить Вітгенштайн:

Шлях, що його я пройшов, був такий: ідеалізм зі світу виділяє людей як щось унікальне, соліпсизм виділяє тільки мене, а врешті бачу, що і я теж належу до решти світу, отож по один бік не залишається нічого, а по другий бік — світ як щось унікальне. Так ото ідеалізм, осмислений точно і до кінця, провадить до реалізму¹.

Спробуймо прочитати ті два речення так, ніби це не було автобіографічне висловлювання, яке говорить про перебіг розмислів самого Вітгенштайна, ані декларація визнаця певної, відомої звідки-инде, філософської позиції, а саме реалізму (далі постараюся розглянути, про який вид «реалізму» може тут ітися Вітгенштайнові), а записаний у винятково короткій формі історичний діагноз, що стосується до найважливішої події в історії сучасної європейської філософії.



Цю подію можна описати як процес западання у себе *суб'єкта*, подібно до чорної діри, немовби під впливом власної надмірної ваги. Я говорю тут про «суб'єкт» у певному особливому, технічному сенсі: під суб'єктом розумію саме осереддя аналогічності буття, чинник, який справляє, що нескінченна різнорідність того, що є і що нам трапляється (хай як це називати), може бути пов'язана у єдність за допомогою слова. «Аналогія» є тим, що дозволяє сприймати буття *як* буття, тим, що вчить бачити подібність між одним буттям і іншим, подібність, яка полягає у тому, що обидва є власне «буттями», чимсь, що є і про що можна говорити. «Аналогічність» буття є у певному сенсі тим, що гарантує нам можливість мовлення взагалі, бо дозволяє засипати за допомогою слова навіть найглибші онтологічні

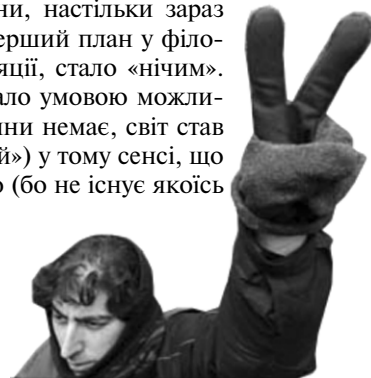
провалля. Хоч би не знати як різнилися між собою речі, справи, досвіди, що випали на нашу долю, про все можна говорити, все можна між собою під якимсь оглядом (менше зараз із тим, під яким) порівнювати; наша мова криє у собі принцип їх подібності, пов'яже наш світ у цілість і, навпаки, завдяки тому, що світ є цілістю, мова здатна його схопити ніби «одним махом», одною мовою. Отож суб'єкт у пропонованому тут широкому сенсі «осереддя аналогічності буття» означає — ні більше, ні менше — тільки умову можливості істини як відповідності слів і речей, умову «спорідненості думки з істиною», про яку із такою нехиттю писав Дельоз.

Якщо говорити доволі спрощено — коли грецькі філософи це осереддя аналогічності буття розміщували у самому бутті, немовби занурюючи його у тло світу (світ сам

був суб'єктом, що себе висловлює), то середньовіччя викинуло його потойбік і поставило у розпорядження християнського Бога, що створює світ *ex nihilo*, а філософи Нового Часу пересунули його у бік самоусвідомного людського «я», яке у Канта врешті стало вмістилищем трансцендентальної єдності аперцепції як умови можливості досвіду і його об'єктів. Припустимо, що це саме новочасну ситуацію суб'єкта має на думці Вітгенштайн, коли у наведеному фрагменті послуговується туманним гаслом «ідеалізму». Тепер ця «ідеалістична» єдність світу опиняється під знаком питання. Можна, отже, сказати, що суб'єкт зникає, а разом із ним стискається і западається аналогічність буття, можливість говорити про буття *як* про буття. Філософію, яка, залишаючись у горизонті, визначеному великими питаннями кантівської критики, водночас зазнає вичерпання можливості говорити про буття як буття, пропоную називати філософією післякантівською. Її парадигматичним прикладом може бути думка Людвіга Вітгенштайна, а також — хоча й дуже відмінна, а проте подібна у своїй відмінності — думка Мартіна Гайдегера. Процес западання у себе суб'єкта, згідно з тими двома філософами, неунікний, а проте ніколи не завершений — замість суб'єкту зостається вирва, незагоєна рана. У цитованому фрагменті Вітгенштайн називає її «ніщо» і розміщує там, де раніше містився суб'єкт — навпроти світу. Якраз це розміщення *vis a vis* «нічого» надає світові якості «унікальності», а отже неповторності, одноразовості, оригінальності, або ж, коли говорити коротко, якості першопричини. Аби дійти до того, що є першопричиною, треба пройти через «ніщо». Після цього переходу світ знову стає першопричиною, немовби метафізика замкнула коло і повернулася до грецьких часів, коли осереддям аналогічності буття було саме буття. Однак наскільки суб'єкт — у вже згаданому особливому значенні — у грецькій філософії становив природне тло світу, уможливаючи мову про світ істини, настільки зараз тло (яке раніше ніби вибилося на перший план у філософії Нового Часу) піддалося нівеляції, стало «нічим». І це «ніщо» — замість суб'єкту — стало умовою можливості істини, а саме істини, що істини немає, світ став «унікальний» (або «першопричинний») у тому сенсі, що його не зв'яже у цілість жодне слово (бо не існує якоїсь



107



однієї істинної мови, якою можна було б його висловити), проте сам він становить діряву (бо містить «ніщо») цілість разом з усіма безсильно зануреними у нього словами. Не якийсь «логіцизм», а саме остаточне доведення слів до стану «метафізичного безсилля» є основною метою «Трактату» Вітгенштайна. Його центральний образ, знаменита «драбина Вітгенштайна», яку треба відкинути після її подолання, зіштовхує нас, якщо говорити доволі вільно, із визначальним для всіх можливих фактів «нічим» (тобто «смертю», яку Вітгенштайн ототожнює з «мікрокосмосом», «я» і «метафізичним суб'єктом»), показуючи, чи, радше, встановлюючи водночас необхідність, якою є визбування цієї конфронтації зі слів, бо сама вона зводить нанівець будь-які спроби самовисловлювання. Є щось, чого сказати не вдасться, попри те, що воно становить умову будь-якої мови. Тим «чимсь» є ніщо — метафізичний суб'єкт, або ж «я» сам у найглибшому значенні цього слова. Це й означає вже згадуваний «реалізм» Вітгенштайна. Він є — ні більше, ні менше — хіба рішенням, щоби тривати серед фактів і слів, які самі мають лише статус фактів (все-бо, що можна про факти сказати, це те, що вони стаються або не стаються), а точніше — тривати серед них і мовчати про те, що дозволяє нам серед них тривати, про діру, що з'яє замість суб'єкта. Ніцше, описуючи, «як світ реальний врешті стався казкою», говорить, що зникання «світу реального» не означає, що єдиним світом стає «світ гаданий», бо «разом з реальним світом ми усунули і світ гаданий». За аналогією до цього можна сказати, що людина, позбавлена «трансцендентальної єдності аперцепції», просто не є «людиною емпіричною» (людиною, яка є фактом нарівні з іншими фактами, що ними займається сучасна наука), а людиною незавершеною — людиною з дірою у животі. І ця діра в животі, на переконання більшості мислителів сучасності, є чимось на зразок вушка голки, крізь яке треба протягнути людину, аби її спасти.

Отож пропоную розуміти сучасну (себто післякантівську) метафізику саме так: як антропологію незавершеної людини, антропологію людини з дірою в животі. Оскільки все-таки ця діра («ніщо») не є вже людиною, а лише незагоєною раною по людині, «антропологія», про яку тут іде мова, не є власне антрополо-

гією, але антиантропологією, теорією, що говорить про неможливість теоретичного підходу до людства, тим, що для людства визначальним є його відкритість, незавершеність, дірявість. Ця відкрита діра у животі людства становить водночас умову «унікальності», тобто першопричини світу. Отож її не належить заліплювати жодними окресленнями — заткання діри провадить до патологічних наслідків. Відповідно до цього можна сказати, що сучасна метафізика стала *гідравлікою*: її головним завданням є дбати про прохідність творчої діри, що гарантує «унікальність» світу, й опиратися претензіям будь-яких буттів, які, бажаючи зайняти місце суб'єкта, прагнуть заклеїти «ніщо», а отже закрити людину й ушільнити саму дійсність. При цьому спроби заблокувати онтологічну діру виникають не із простого невідання про її першопричинний характер — вони є радше необхідними наслідками її творчої діяльності. Цей момент присутній як у Вітгенштайна (де людина, немов муха у скляному начинні, приречена на поновні спроби долати межі мови, які є межами світу), так і в Гайдегера, де *das Mann* є рівноправним і неунікним двійником відповідного способу життя. Хвороба коронарних судин, на яку страждає «ніщо», загрожує інфарктом, вона-бо має характер алієнації, усамостійнення чого, що мало бути підлегле, виходу на перший план чогось, що вторинне. Наприклад, можна запідозрити, що якоюсь формою алієнації є ніцшеанський «бунт рабів», жаль, що за допомогою «моральних норм» закриває відкритість «моральності панів як поля самокреації і самоствердження».

Це друга важлива риса післякантівської метафізики: вона-бо не є безстороннім звітом про фактичний стан, а діагнозом хвороби (алієнації) і пропозицією терапії. Те, що сказав Маркс у тезах про Фюєрбаха (що інші філософи лише пояснювали світ, а йому йдеться про те, аби його змінити), у певному сенсі стосується до всієї філософії, і то, можливо, вже від переломного моменту в історії Європи, яким було прийняття християнства і перетворення у християнському дусі всіх європейських інституцій. Коли осереддя єдності світу (читай: аналогічності буття) випало поза світ (і водночас парадоксально з'явилося у ньому в іпостасі смертної людини, що є вочлоченим Богом), сам світ було

звинувачено, або принаймні запідозрено, що він затуляє собою те, що у ньому найважливіше і чого в ньому немає, хоча, як показує приклад Христа, могло б бути. Проблема пізнання відтоді мусила поєднуватися із проблемою спасіння, себто програмою відтулення того, що першоосновне, приготування чи навіть прискорення другого прищестя Спасителя, а коли Він не квапиться — заміною Його у цьому історичному акті якимсь іншим суб'єктом. Я не стверджую, що грецька філософія не мала практичного аспекту — у певному розумінні він був навіть основний. Але, як писав Гайдегер, звертаючись до постаті Протагора, гасло «людина є мірою всіх речей», що у якомусь сенсі було моттом цілої грецької філософії, по суті проголошувало самообмеження людини до сфери того, що їй кожного разу являється — мудре обмеження до своєї долі, *phronesis*. Святий Павло сказав, що християнська віра «глупотою є для греків». І справді, турбота про спасіння здається цілковитою протилежністю до *phronesis*, прагненням радикально визволитися від власної долі, подолати будь-які обмеження, спастися від світу смерті. Прецінь християнину не йдеться лишень про те, аби спасти свою душу, не оглядаючись на інших, а щоб своїм життям перехилити шальки космічного змагання між добром і злом, спасіння із засудженням, на бік добра і спасіння. І тільки беручи участь і допомагаючи Христові у справі спасіння світу, християнин може бути спасений сам (хай що б це означало у практиці).

Наскільки від часу запровадження християнства в Європі проблема істини нерозривно була пов'язана з проблемою спасіння, настільки зараз — себто після Канта, — коли людина стала інтерпретувати себе як відкрите буття (і водночас як відкритість буття) — питання спасіння, або відповідної філософської терапії, перетворилося у питання *революції*. Дозволю собі вживати це слово у значенні ширшому від назагал прийнятого, а саме: революцію тут розумію як певного роду онтологічну подію, а може, навіть онтологічну подію *par excellence*. Гадаю також, що — оскільки про революцію говориться у суспільному, політичному й історичному сенсі — завжди мовчки закладається ще й якесь онтологічне значення цього слова. Революція, щоб не бути звичайним переворотом, раптовою зміною влади,

мусить бути подією з галузі історії істини, і то подією переломною, свого роду відбиттям від дна, яке становить певність відсутності істини. «Істина відсутня, отожд її як таку — себто вічно відсутню — треба створити», — так могло би звучати мотто революції. Отже у революції не йдеться про те, щоб десь присутня, але недоступна істина вийшла наяв. Революція — це якраз чин створювання істини через її досягання, себто досягання її відсутності (того, що є вирвою посеред того, що присутнє, а тим самим — принципом людської свободи).

Парадигмою революції у такому розумінні для мене є «Логічно-філософський трактат» Вітгенштайна, нарівні з «Буттям і часом» Гайдегера. В обидвох цих книжках знаходимо той самий жест постанови мовчати про те, що Вітгенштайн називає «метафізичним суб'єктом (який ототожнюється з «логікою світу»», а Гайдегер — «буттям», і що для обох рівнозначне з конститутивним незавершенням світу, онтологічною дірою, яку вони називали «ніщо». Для обох відсутність істини є не просто фактом, а результатом акту волі, доказом, який доводить, що істини немає, погодженням на неї як на відсутню. Саме цей остаточний акт волі, який встановлює істину як «ніщо», називаю тут революцією.

Революційність у такому трактуванні можна знайти у багатьох важливих напрямках сучасної думки: у герменевтиці, психоаналізі, марксизмі. Основною фігурою будь-якої герменевтики є «повторення», а секретом повторення є те, що воно по суті є «першим разом»: беручись до того, що минуле і закрите — себто до історії, до історичного матеріалу — наново його оживлює і відкриває, а отже лише тоді, по суті, створює, хоча не *ex nihilo*, а з того, що було раніше (революційний акт досягання «ніщо» під тим оглядом є радше «вічним поверненням того самого», а не просто початком, що закладає якийсь позитивний зміст того, що починається — «ніщо» такого змісту не містить, воно є чимсь предвічним). Можна було б виявити, що і марксистська «революція», і фрейдистський «психоаналіз» є такого роду повтореннями, які тільки створюють те, що повторюють, себто зривають із дійсності заслони ілюзій, під якими виявляється не якийсь справжній світ, а «ніщо», вічна відкритість людської кондиції, яку, однак, іще тільки треба встановити, зважуючись на неї.

100

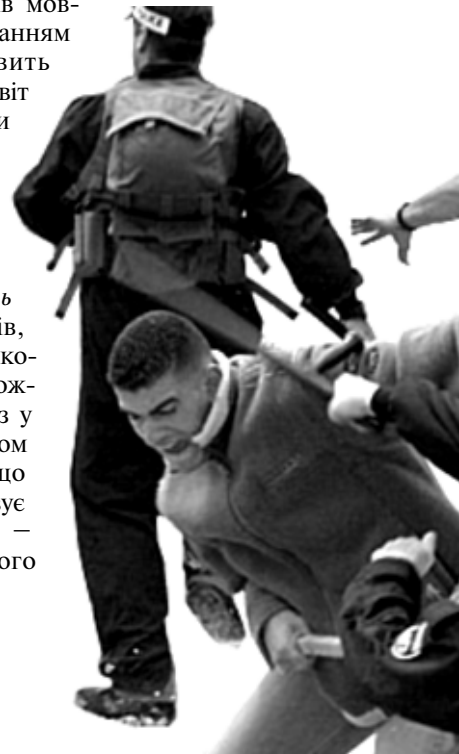


Однак цей досвід онтологічної (вписаної в умову буття) необхідності революції від самого початку (себто приблизно від часу Французької революції) зіштовхнувся з іншим досвідом — досвідом «сліпоти» і «спізнення» будь-якої революції. Революція завжди «сліпа» і «спізнена», бо мимовільно належить до внутрішньої логіки того, що прагла побороти і що її випереджає. Революція, отже, не є актом досягання того, що є першоосною, — вона-бо завжди грузне серед ілюзій, які прагла побороти; вона сама ілюзорна, що не значить безкорисна. Революція сліпа, тому що оскільки вона прагне усунути механізм, який, продукуючи ілюзію, закриває прохідність першоосновної діри, остільки сама працює задля прохідності продукції в межах цього механізму, утримуючи його у постійному русі. Тим самим революція, попри те, що собі уявляють її теоретики і вожді (які по суті є тільки тимчасово найнятими акторами на сцені історії), не провадить просто до того, що першоосновне, а лише посередньо (за посередництвом ілюзій, які продукує) засвідчує існування творчої діри. У такому розумінні ця діра не містилася б десь «поза» ілюзіями (як не містилася б в акті цілковитого їх зруйнування, що виявилось неможливе), а містилася б серед ілюзій і існувала б тільки завдяки їм як їхня внутрішня динаміка. Рух революції провадить, як виявляється, від того, що не є першоосновне, до того, що першоосновне. Тим, що першоосновне, є сам рух. У цей спосіб я сприймаю основний досвід, який виражає філософія Гегеля. Гегелівську «діалектику» розумію як назву механізму, який генерує ілюзії — заслони того, що першоосновне. Серед тих ілюзій найважливіша ілюзія досягання того, що першоосновне, через відкидання всього, що, як видається, заступає шлях до мети. Це вона утримує цілий механізм діалектики в русі, вона-бо є, як каже Гегель, «жахливою роботою негативності». Революція, про яку тут ідеться, є власне такого типу працею негативності.

Маю враження, що дискусія про діалектику Гегеля часто грузне у гегелівській мові, що Гегель, бачений крізь призму Гегеля, працює на холостому ходу. Щоб зрушити з місця, пропоную поглянути на гегелівську діалектику з перспективи думки, що виводиться із цілком інших джерел, яка, проте — на моє переконання — намагалася змірятися із подібними проблемами

і висловити подібний досвід, що й філософія Гегеля. Маю тут на увазі пізню філософію Вітгенштейна.

Я вже згадував, що філософію молодого Вітгенштейна вважаю за парадигматичний випадок «онтологічної революції», що встановлює істину як «ніщо». Пізній Вітгенштейн втратив віру у спроможність такого типу гвалтовних філософських операцій. Мотто його пізньої філософії звучить так: все залишити так, як є (пор. «Філософські дослідження», уривок 124). Це значить: помилка, яку пізній Вітгенштейн завважив у Вітгенштейна раннього, полягала у тім, що ранній Вітгенштейн занадто прагнув позбутися помилки філософії (а отже не так тієї помилки, якої філософія припускається, як тієї, якою вона сама є), не помічаючи, що прагнення позбутися помилки належить до її суті. Ясна річ, різницю між ранньою і пізньою філософією Вітгенштейна можна трактувати багатьма способами. Спробуймо зараз схопити її на прикладі відношення до «мовчання». Для молодого Вітгенштейна, подібно як для Гайдегера, «мовчання» не є просто хвилимовим утриманням від мовлення, а радше пов'язане із природою мови, оскільки умовою будь-якого мовлення є зважитися на «ніщо» як те, що для світу конститутивне. Для обох філософів мовчання є мовчанням про..., мовчанням промовистим. Мовчання мовить саме про те, що ключове: щоб світ міг існувати, істина мусить бути відсутня. Мало того, мовчання не тільки і не стільки про це говорить (не стільки у якийсь спосіб нам це пантомімічно повідомляє) — воно *це робить*. Мовчання дослівно *робить «ніщо»*, розриває ланцюг буттів, творить у світі просвіт, завдяки якому світ (як збір фактів) узагалі можливий. Революція полягає якраз у тому, щоби відповідним способом мовчати. Спробую довести, що коли Аренд (Arendt) характеризує революцію як такого роду дію — яка у закритій матерії минулого



відкриває місце для *polis*, простір вільних слів і дій — то ця характеристика чудово пасує до опису вітгенштайнівського і гайдегерівського мовчання. Тому зберігаючи мовчання, філософ стає атласом, що піднімає світ (філософом є саме той, хто може у відповідний спосіб мовчати). Мовчання є не тільки слушною філософською позицією щодо гайдегерівського «буття» чи вітгенштайнівського «метафізичного суб'єкта» — від мовчання залежить доля буття, мовчання є єдиною доступною нам, і то лише хвилюю, чистою формою спасіння.

На такого роду мовчання про те, що містичне, немає місця у пізнішій філософії Вітгенштайна. На це вказують завваги філософа на тему «приватної мови», яка ніколи не може перестати бути частиною «публічних» мовних ігор. Це означає не тільки те, що мова просто не сягає сфери первинних і безпосередніх відчуттів. Це було зрозуміло вже для Вітгенштайна періоду «Трактату» (зрештою, це кантівська риса: безпосередня розмаїтість відчуттєвих даних, згідно з Кантом, дана нам тільки за посередництвом уяви, що синтезує її згідно з певними принципами — як така, себто в собі, вона повинна бути лише закладена). Тепер Вітгенштайн рушив далі. Публічна мова не сягає відчуттів

як чогось від неї відмінного, оскільки відчуття до глибини (себто аж до свого джерела) «змішані» з мовою. Самі відчуття є плодом або радше одним з елементів мовних ігор.

Щось подібного, мабуть, мав на думці Лакан, коли стверджував, що сексуального зв'язку не існує. Як пише Жижек, йому йшлося не тільки про те, що первісну людську сексуальність упосереднили різні норми і звички, що їх витворила культура, але про щось значно більше — що культура, по суті, є

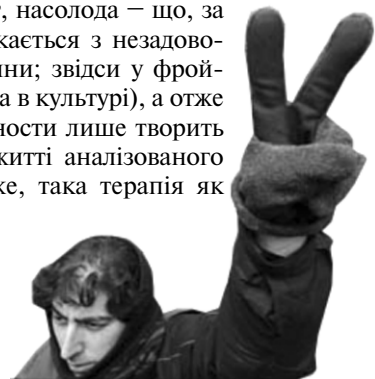
умовою будь-якої людської сексуальності. Отож це не так, що первісний (тваринний) сексуальний імпульс перетворюється культурою, однак і далі залишається визначальним для (біологічного аспекту) сексуального акту; йдеться про те, що секс взагалі є чимсь виключно людським (архилюдським, як сказав би Ніцше), що сам сексуальний імпульс у людини мусить бути викликаний обставинами, які беруть свій початок у культурі.

Те саме стосується і мовчання у пізнього Вітгенштайна. Мовчання — онтологічна революція, що розриває цілість буття — саме належить до того, що мало би революціонізувати; воно є лише ексцентричним родичем у нескінченно великій і відкритій родині мовних ігор, у якій можна переміщуватися — переходити від одної гри до іншої, творити нескінченну кількість варіантів кожної з ігор — але не можна її покинути.

Чи означає це, що Вітгенштайн просто по-новому називає цілість буття — як відкритий і податливий на переміни, але постійний (себто такий, що не допускає перерв між мовними іграми, виключає саму можливість існування будь-якого «мовного вакууму») комплекс мовних ігор? Що його філософія, відходячи від революційності «Трактату», стає контрреволюційна, що просто повертається до докритичної форми? В жодному разі. У «Дослідженнях» Вітгенштайн говорить, що він прагне створити не одну філософію, а багато філософій, які б екстренно, відповідно до потреби, займалися різними філософськими болячками подібно до терапії, а отже — замість однієї всеохопної й остаточної філософської терапії (революції) багато місцевих поняттєвих втручань у рамках окремих мовних ігор. Проте чим мали би керуватися такі місцеві терапевтичні втручання? Тут можна звернутися до фройдівського психоаналізу. Раніше я вже згадував про революційний аспект психоаналізу — повторення минулого (з метою його перетворення) є по суті творенням, себто досягнення нульової точки культури (там, де задоволений потяг, насолода — що, за Фройдом, є матір'ю людини — стикається з незадоволеним потягом, що є батьком людини; звідси у фрейдизмі провідна роль комплексу Едіпа в культурі), а отже досягнення потягового первня дійсності лише творить його як первень, щоб відкрити у житті аналізованого місце на самореалізацію. Але, може, така терапія як



141



революція ніколи не є і не може бути результативна? Можливо, вона завжди вносить за собою багаж тих культурних форм, які мала розвільнити і відкрити на їх первень потягу? Мені здається, що саме на це скерована реінтерпретація фройдизму, яку здійснив Лакан, яку у своїх книжках пропагує і розвиває Славоу Жижек. Трактований у цей спосіб психоаналіз не мав би на меті вилікувати людину від страждань, що походять із дискомфорту (з іншого боку, необхідного) буття в культурі. Тут саму людину трактувалося б радше як хворобу, а потяг розумівся б як одна з форм культури, утворюваних тією хворобою як один із її виявів. Отож такий психоаналіз не так лікував би хворобу, як радше навчав би змиритися як із нею, так і з характерними для цієї специфічної хвороби (ім'я якій людина) постійними намаганнями раз і назавжди цю хворобу вилікувати, і то, як можна зрозуміти, навчав би на хибних, які у собі містять. Подумати тільки: терапія, яка б навчала жити зі самою собою як із терапією хибною...

Саме так можна зрозуміти значення гегелівської діалектики — як завжди безрезультатну філософську терапію, завданням якої є змирити нас з її безрезультатністю. Коли ми здатні сприймати такого роду терапію як хибну, вона перестає нам бути потрібна. Тобто вона не так відкидається (як вітгенштайнівська «логіка», що є драбиною, яка й по відкиненні — мовчазно — становить принцип, що керує світом), як вписується у тло інших хиб, з якими вчимося жити (це також значить погодитися з тим, що ми весь час намагаємося раз і назавше ті хибні побороти, бо це якраз належить до суті хиб; погодитися з неунікністю революції). Отож діалектика була б ніби революційним щепленням, революцією, завданням якої є виробляти в нас імунітет на революцію.

Спробуймо врешті вдатися до сентиментального, дещо телесеріального прикладу. Уявімо собі розмову із нещасливо закоханим приятелем чи радше приятелькою (вони бувають більш ширі і відверті). Кожен, хто має друзів, принаймні колись раз таку розмову мав. Отож наша подруга говорить нам щось на зразок: «Знову закохалася у бовдур! Чому я завжди стрічаю не тих чоловіків? Чому не вмію бути щасливою?» Можна собі уявити трояку відповідь на це *dictum*.

Перша можлива відповідь (найприємніша для сприйняття) звучала б так: «Так, тобі не таланить, завжди натрапляєш на бовдурів, але не журися, колись-таки зустрінеш того справжнього, який справді тебе покохає, і тоді будеш щасливою». Ця відповідь подібна до тієї, яку дає докритична філософія на закид, що ми не можемо пізнати дійсності, що істина увесь час від нас вислизає.

Друга відповідь (найменш приємна, а проте єдина справді сподівана; по суті, подруга розмовляє з нами для того, щоб її почути): «Натрапляєш на бовдурів, бо твоє уявлення про кохання і пов'язане з ним щастя хибне, себто даремне, за ним нічого не стоїть. Кохання, якого ти прагнеш, просто немає. Лише коли з тим змиришся, то будеш готова до справжнього зв'язку». Це типова відповідь критичної філософії — заохочення до онтологічної революції. При цьому немає значення, чи ця революція має призвести до чогось позитивного («справжнього зв'язку»), а чи виконувати функцію суто «гидравлічну», себто зводитися до зруйнування ілюзій (справжній зв'язок тоді був би тільки зв'язком з істиною, що кохання немає, що справжній зв'язок неможливий). Кожного разу йдеться про зруйнування ілюзії (хибного уявлення про кохання), щоб досягти відкритого поля можливостей, що лежать під нею, можливостей самореалізації.

Натомість третя можлива відповідь звучала б так: «Твоє уявлення про кохання якнайбільш слушне. Тут ти не припускаєшся жодної помилки. І чоловіки, у яких закохуєшся, цілком тобі відповідають — принаймні якщо брати до уваги твоє уявлення про кохання. Однак помилкою є те, що очікуєш щастя від якогось вигаданого зв'язку, який розміщуєш десь у непроглядно далекому майбутньому, коли насправді ти щаслива зараз. Тобто твоє щастя полягає якраз у тім, що закохуєшся у невідповідних чоловіків і що вони тебе покидають, а тому ти пробуєш змінити своє уявлення про кохання, але тобі це не вдається — і врешті знову діється так само. Це твоє щастя, іншого щастя для тебе не існує». І це була б відповідь у дусі гегелівської діалектики.

Хтось міг би заважити, що третя відповідь є лише якимсь варіантом другої (варіантом, що містить спробу поєднати її з першою відповіддю, що стверджує уявлення

про кохання, яке лежить в основі нещасливого закохання нашої приятельки). Наскільки в другій, «революційній», відповіді переконаємо подругу змінити концепцію кохання, настільки у третій намовляємо її до нового визначення щастя. Це цілком слушна заввага. Третя відповідь у певному сенсі не відрізняється від другої. Хіба що тільки поруч із нею, як однаковою мірою істинну, ставить відповідь першу. Отож третя відповідь полягає лише у зіставленні першої відповіді (хибної) зі суперечною з нею відповіддю другою (так само хибною); мораль звучить так, що лише коли водночас і однаковою мірою обидві ці відповіді визнаємо за свої, вони стануть істинними. Така відповідь так само хибна, як і дві попередні, але тільки до моменту, коли її визнаємо ідентичною чи то з першою відповіддю («не змінюй нічого, чекай на справжнє кохання»), чи то з відповіддю другою («перестань чекати і все зміни, візьми свою долю у свої руки»). І коли приймемо їх обидвох у їхній суперечності як істинні, третя відповідь перестає бути хибна, а водночас перестає бути потрібна. Як таку само-унепотрібнювальну третю відповідь пропонує розуміти діалектику Гегеля.

Яку мораль можна вивести з цього стисло викладеного матеріалу, увінчаного сентиментальною історією? Повернімось до початку наших роздумів, до обсерваційно повторюваного у незліченних діагнозах сучасної європейської філософії і культури образу Вавилонської вежі. Те, що ми назвали першою, «докритичною», відповіддю (чи то на скаргу нещасливої закоханої подруги, чи то на питання про буття як таке), є відповіддю, що не бере до уваги події Вавилонської вежі. Відповідь ця містить припущення, що мова, якою ми послуговуємося для опису дійсності, є єдино слушною мовою. Неслушна щонайбільше дійсність, а найбільш неслухняне те, що так багато людей — врешті не відомо, чи з глупоти, чи зі злої волі — говорить про дійсність інакше, ніж ми. Треба їх навчити, скерувати на правильний шлях, а якщо не захочуть, залишитися їх хіба повбивати або, в кожному разі, відгородитися від них і чекати на ту вже близьку хвилину, коли «наше візьме гору». Проте таке «чекання» не є «чуванням», а лише різновидом сну — Кант називає це «догматичною дрімотою», сприймання марення за дійсність. Ті, котрі пробудилися зі сну і

вирішили зайнятися мисленням (у тому розумінні, у якому мислення розуміється від часів Канта), постають перед вибором однієї із двох, що залишилися, відповідей. Обидві — як відповідь «революційна», так і «діалектично-терапевтична» — беруть до уваги реальність події «Вавилонської вежі» і намагаються у якийсь спосіб із нею змірятися. «Революційна» відповідь із белькоту неунікно змішаних мов пробує вивести нас не так до якоїсь першоосновної пра- (або мета-) мови, як до першоосновного мовчання, до тієї хвилини, що перериває звичайний плін часу, у якій відважуємося покинути всі можливі мови заради рішення мовчати — мовчати про «ніщо», про творчу діру, що становить необхідну основу всіх мов і їхнього вічного несповнення. Ми тоді наче стоїмо на верхівці Вавилонської вежі, яка саме розсипається, під нами відкривається первісне провалля, і коли у нього стрибаємо, упродовж однієї короткої миті ми є собою і живемо в істині. Можна сказати, що в тій хвилині ми самі стаємо Вавилонською вежею і самі приймаємо рішення про власний розпад. Задля цієї єдиної миті варто жити; ця єдина мить є життя — так твердять усі революціонери.

Однак для прихильника третьої відповіді (для діалектичного терапевта або, кажучи коротко, для гегельянця) віра революціонера в те, що він на коротку мить є в стані власними силами видобутися зі середини Вавилонської вежі, яка валиться (хоч би це була його — і її — мить остання), свідчить лише про його наївність. Із перспективи третьої відповіді революціонер грає хіба у певного різновиду гри в «остаточне зруйнування Вавилонської вежі», гру, яка не тільки не порушує конструкції тієї вежі, що вічно валиться і вічно постає наново, але становить її підвалини, основну ілюзію, на якій вона збудована і яка є тривкіша від усіх творів людини, стосовно до якої істота із назвою «людина» є щонайбільше додатком або приміткою. Оце так звучить третя відповідь. Однак?, пам'ятаймо про те, що ця відповідь є відповіддю, яка сама себе уневажнює (чи «унепотрібнює», якщо вдатися до норвідівського вислову); вона бо становить лише елемент терапії і нічого не значить, якщо її вирвати з контексту. Хвороба, від якої ця терапія хоче нас вилікувати, є якраз віра в існування терапії, яка здатна вилікувати нашу хворобу.



Отож хвороба і терапія у цьому випадку є чимсь, що неможливо розрізнити: терапія послуговується хворобою і розчиняється у ній; здається навіть, що до суті хвороби належить переконання, що вона є чимсь відмінним від того, що її лікує — від терапії, яку хибно сприймаємо як щось, чого завжди ще немає, що завжди є чимсь майбутнім. Терапія, отже, прагневилікувати нас як від (докритичного) минулого, так і від (революційного) майбутнього і розчинити у собі самій, теперішності без оман (без оман, що можемо позбутися оман), вічній теперішності. Й у цьому місці доходимо до пунти, що пояснює формулювання «як спасіння врешті стало телесеріалом»; філософія, оскільки є філософією європейською, не може відмовлятися від завдання спасіння світу, але в рамках діалектичної терапії саме спасіння перестає трактуватися як недосяжна мета, а стається одним з елементів мовних ігор, а саме елементом, який викликає захоплення і дозволяє відрізнити те, що цікаве, від того, що нудне, себто те, що належить до комунікації і може брати участь в інформаційному обігові, від того, що з цього обігу остаточно випадає. «Спасіння» стає синонімом того, що взагалі захоплює; воно не є вже завершеною і закритою фавулою, священною історією у трьох картинах (таких як Розп'яття, Воскресіння і нове Пришестя у славі), а перетворюється у нескінченну мелодію, у телевізійний серіал з мотивами, що вічно між собою перетинаються і повторюються (для збільшення насолоди). Спасіння стає телесеріалом, революція стає розвагою, Христос разом із Че Геварою стають елементами, що прикрашають майки.

Доки, однак, «терапія» не є до кінця помічна (значить, доки можемо її відрізнити від «хвороби»), доки все ще шукаємо істинної відповіді на питання про щасливе кохання або про цілість буття, доти нам вільно плекати надію, що існує якась четверта відповідь, якої ми ще не знаємо. Можливо, що ми не мусимо, ба навіть не повинні її знати, позаяк вона була помислена як тайна, яка може нам об'явитися через когось іншого, не знати коли і де. Отож наразі не можемо ту відповідь пізнати, але можемо (балансуючи на краю нудьги) повторювати питання. І можливо, що лише у цьому місці, після відкинення всіх трьох відповідей, але перед відки-

ненням самого питання, відкривається вузька дорога, що провадить у бік релігії: тут простягається простір релігійного досвіду. Але це вже зовсім інша історія.

¹ Л. Вітгенштайн, *Щоденники 1914-1916 (запис від 15.10.1916)*.

Переклала Наталка Римська



196



л і д і я
ф є с є н к о в а

**Г Л О Б А Л Ь Н И Й
Е В О Л Ю Ц І О Н І З М
Я К С В І Т О Г Л Я Д**



Перейдімо тепер до розгляду логіко-методологічних засад цієї ідеї. Передусім, аналіз ідеї глобального еволюціонізму підводить нас до необхідності розглянути основний постулат, на якому ґрунтується ця ідея. Це постулат про єдність знання, який можна розуміти по-різному. Іноді він постає як реальне втілення такої єдності, а іноді як ідеал, якого можна досягти в недалекому (або ж далекому) майбутті, як тенденція до єдності й інтеграції всієї системи наукового знання, до об'єднання розмаїтих концептуальних систем в єдину метатеорію.

Це питання видається нам особливо важливим через доволі поширену думку про майбутній синтез фізики та біології як результат просочування у фізику еволюційних уявлень, що «працюють» на ідею глобального еволюціонізму, яка виникає як така собі онтологізація тенденцій зближення фізики та біології. Це зближення, згідно з поглядами низки авторів, мало б відбутися шляхом долання фізикою вузьких рамок класичного ідеалу науки й виходу у простір неklasичних побудов фізичної теорії, де беруть до уваги часовий момент і суб'єкта як частину фізичного світу.

Існує також думка, що ідею глобального еволюціонізму актуалізують не тільки тенденції до «еволюціонізації» фізики, а й та необхідна передумова, що людину слід включити в універсум науки. В цьому контексті послугуються постулатом про можливий зв'язок існування життя з широкомасштабними властивостями Всесвіту, який використовують для обґрунтування антропного принципу як одну з тенденцій до єдності знань (на основі зближення фізики та біології).

Тут виникає питання, яке можна розв'язати вже не через природничі науки, а засобами методологічного аналізу.

Сам зміст поняття «глобальний еволюціонізм» передбачає синтез теоретичних уявлень науки про певну метатеорію. Вважають, що тут знаходить своє втілення моністична тенденція, яка призводить до інтеграції в єдине ціле як фундаментальні досягнення природничих

наук, так і концепції соціогуманітарних наук. Розгляньмо можливості такої моністичної тенденції.

У всі епохи люди прагнули певним чином об'єднати елементи свого досвіду. Вже Пітагор описував музичну гармонію через математичні співвідношення, а отже вперше висловив гадку про закономірності Всесвіту. Справді — осмислити світ, орієнтуватися в низці різних, не пов'язаних між собою явищ, людина могла тільки встановивши зв'язки в цій розмаїтті, намагаючись звести його до мінімальної кількості «начал», побачити дійсність як цілісну систему елементів, що взаємодіють, і в такий спосіб збагнути багатогранний світ, зробити його «зрозумілим». Навіть у древніх релігійних і філософських системах людині все було «зрозуміло», кожне явище тлумачили через єдиний принцип (матеріальний чи нематеріальний). Сама природа цього принципу, або «начала», через який трактували все розмаїття співвідношень та встановлювали універсальний зв'язок явищ, залежала від різновиду світоглядної системи.

Моністична тенденція у світобаченні виявляється вже в сиву давнину: у світових релігіях, у філософських системах, що претендують у своїх ученнях на охоплення засадничих основ людського буття і витворюють цілісні картини світу. Нам цікаво зазначити, що й у наукових уявленнях кожної історичної епохи чітко простежуються тенденції до інтеграції, до єдності знань. «Дослідження моністичної орієнтації дозволяє віднаходити певні свідчення про правичність прагнення людського розуму відшукати єдину основу різноманітних явищ. Те, що ці пошуки розпочалися в давнину й не припинилися дотепер, свідчить, що моністична лінія є невід'ємною об'єктивною тенденцією в розвитку знань», — пише Н. Т. Абрамова. Можливість існування єдиної науки обґрунтовують матеріальною єдністю світу: вважають, що єдиний світ як єдність у багатоманітності може вивчати єдина наука з низкою внутрішніх підрозділів, охоплених єдністю всіх наукових знань. Об'єктивним підґрунтям єдності є існування спільних рис та закономірностей у речах і явищах матеріального світу. Останнім часом виявляють зацікавлення й іншим аспектом розгляду тенденцій до єдності, що ґрунтуються не лише на об'єктивних, а й на суб'єктивних,

147



зокрема, психологічних даних. Цей аспект розглядає Є.А. Мамчур, за допомогою явища дипластії, що його відкрив філософ-марксист А. Валлон. Дипластію описують як властиву для людської свідомості тенденцію до використання переважно бінарних структур, тобто об'єднань і відносних ототожнень протилежних і навіть взаємовиключних елементів.

Явище дипластії дає відповідь на питання, що «змушує» дослідника дошукуватися єдності і спільності там, де вони не лежать на поверхні, а глибоко приховані за видимими відмінностями. «Здавалося б, що спільного може бути в таких різних явищах, як політ кулі, випущеної з рушниці, падіння каменя й обертання планет еліптичними орбітами довкола Сонця. На перший погляд — нічого. Геніальність Ньютона полягала саме в тому, що він помітив і показав, що всі ці явища можна трактувати як окремі прояви єдиного всесвітнього закону тяжіння». Мамчур вважає, що феномен дипластії іманентний для людської свідомості і виявляє себе на всіх етапах її розвитку. Так, властиве людській свідомості явище дипластії є підґрунтям раціонального тлумачення світу. Характерна для людської свідомості здатність віднаходити подібне у відмінному, впізнавати «несхоже» прагнення, поєднувати різнопланові, взаємовиключні тенденції в єдине гармонійне ціле — ось основа інтегративних тенденцій у науковому пізнанні. Цю здатність не можна формалізувати. Її ототожнюють із творчою діяльністю вченого, з процесами законів і теорій науки.

Втім, повернімось до конкретного питання про те, як можна досягти єдності поглядів на розмаїті об'єкти природи (і передусім, об'єкти фізичного й біологічного знання), об'єднані в рамках глобального еволюціонізму.

Багато дослідників вважають, що сучасні уявлення про механізми інтеграції теоретичних знань про світ в дедалі більші одиниці, вочевидь, пов'язані з абсолютизацією механізмів виникнення фізичної карти світу. Історія фізики дає разючі приклади дедалі більшого розширення єдиного пояснення раніше не пов'язуваних між собою явищ. «Механіка Ньютона, — пише А.А. Марков, — звела до єдності величезне багатоманіття явищ. Однак спільним для цього багатоманіття було те, що

його становило багатоманіття рухів, повільних порівняно зі швидкістю світла... спеціальна теорія відносності Айнштейна звела до єдності все розмаїття механічних рухів у всіх діапозонах швидкостей, що існують в природі». Екстраполяція цього процесу на інші сфери наукового знання, включно з «нефізичними», створює враження можливості досягнення цілковитої єдності в описі всіх сфер об'єктивного світу, можливості об'єднання теоретичних уявлень про ці сфери в єдиній системі.

Інші автори вважають, що знання про глобальну еволюцію світу виникає внаслідок синтезу уявлень про розвиток в окремих ділянках світу, які здобуваємо з таких наук як хімія, біологія, космологія тощо. Вони, однак, забувають, що синтез уявлень про локальні ділянки світу, що розвивається, не може слугувати джерелом ідеї універсальної еволюції, позаяк йому має передувати якість попереднє уявлення про ціле. Для синтезу окремих теорій в загальну єдину концепцію необхідно заздалегідь мати відомості про розвиток загального. Ось вам і зачароване коло: щоб синтезувати теоретичні знання про закони розвитку локальних ділянок світу в загальну ідею універсального розвитку, що прогресує в напрямку соціальної форми руху матерії тощо, потрібне попереднє уявлення про природу універсального. І тільки за такої умови можна синтезувати теоретичні уявлення про розвиток різноманітних об'єктів світу в певну систематичну єдність.

Справді, побудова універсального цілого з його частин передбачає існування знань про підвалини такої побудови і є його необхідною умовою. «Перетворення» всіх видів розвитку в єдину ідею універсального розвитку можливе лише за умови існування такого собі ядра уявлень про цей розвиток, спроможного «склеїти» знання про розвиток різних сфер світу і створити загальну структуру для такої методологічної операції. Закови́ка, однак, у тому, що саме універсальне ми репрезентуємо як єдність. Адже якби синтез частин не претендував на те, щоб збагнути універсальне, можна було б шукати його підґрунтя в поняттях об'ємнішої теоретичної системи. Однак претензія на універсальність синтезу концепції про закономірності локальних сфер розвитку залишає відкритим питання про походження поперед-

нього знання цілого, позаяк це ціле постає як ідея Універсуму.

Звідкіля ж тоді з'явилося уявлення про єдину спрямованість процесів розвитку різних об'єктів? І як могла виникнути концепція про універсальний процес розвитку Всесвіту, подібний до процесу розвитку біологічних об'єктів, тобто мікроскопічно маленької часточки природи порівняно з безкраїми просторами неорганічного світу (за винятком процесів ускладнення вуглеводів у Космосі), що розвивається у цілковито інший спосіб (як це показує космогонія зірок і планет)?

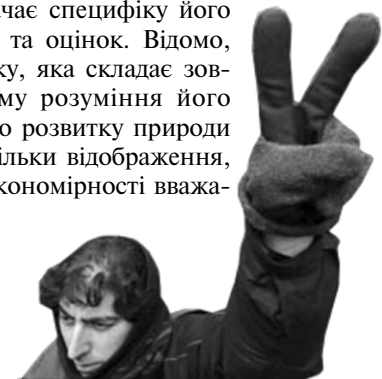
Якщо вважати, що уявлення про природу універсального розвитку виникає як наслідок екстраполяції знань про характер розвитку окремого фрагмента реальності (концепції розвитку певного типу біологічних об'єктів) на безмежно широкий клас об'єктів, то слід визнати, що ідея про прогресивний розвиток світу загалом (згідно з нею, світ розвивається від нижчих форм руху матерії в напрямку підвищення організованості, що врешті призводить до виникнення розуму) постала зі знання про його частини. Тобто претензія на коректну презентацію глобальної системи, що описує універсальний розвиток, виявляється неспроможною: у методологічній літературі, присвяченій філософським питанням природознавства, давно показано, що будь-яка екстраполяція ніяк не може претендувати на правдиве відтворення універсальності. Адже будь-які теорії природничих наук мають певні межі застосування, а отже всі концептуальні утворення, що ґрунтуються на безмежній екстраполяції, безумовно хибні.

З усього цього можна висувати, що наразі природничі науки слугують вельми крихким фундаментом ідеї глобального еволюціонізму. Однак тоді виникає питання, чому ж ця ідея настільки вкоренилася в суспільній свідомості і входить до світоглядних узагальнень сучасних природничих наук. Справді, що ж спричинилося до такої поширеності переконання про одностороннє спрямування течії універсального світового процесу від космогенезу до соціогенезу? Як розв'язати парадокс, який полягає в очевидній недостатності природничого обґрунтування ідеї глобального еволюціонізму, з одного боку, і в її популярності — з іншого?

Підійдімо до цього питання з аксіологічної позиції, з позиції значення, сенсу, цінності ідеї глобального еволюціонізму для суб'єкта пізнання. Звернімо увагу на роль, якої набуває людина в системі глобального еволюціонізму.

Відомо, що поняття «людина» та «світ» співвідносні. Будь-які уявлення про світ імпліцитно також містять погляди на людську природу, позаяк образ людини витворюється на основі тих самих принципів, що й образ світу. Тому найзагальніші уявлення про універсум водночас є й способом людського самопізнання та сприйняття себе у світі. Розв'язання проблеми людини передусім пов'язане з тим, яким їй видається буття в його цілісності. Іншими словами, ті найголовніші, фундаментальні, світоглядні питання, що постають перед людиною: що я? що маю робити? у що вірити, на що покладатися? — завжди вирішують, зважаючи на онтологічні уявлення про буття загалом. Традиційні філософські та світоглядні проблеми — сенс життя, призначення людини — вкорінені у сприйняття певної картини світу.

Яке ж становище людини на тій картині світу, яку малює глобальний еволюціонізм? Етапи прогресивного розвитку світового процесу постають як миті власного розвитку людини. Вона не може відмежувати себе від цієї еволюції, позаяк та, врешті-решт, призводить до виникнення найвищого й найскладнішого продукту матерії, в якому матерія пізнає сама себе — людини. Найдосконаліший продукт природи, авангард матерії — такими характеристиками тішить людське вухо глобальний еволюціонізм. На його картині світу людина набуває «онтологічних переваг» у порівнянні з іншими об'єктами природи, а отже й можливості ретроспективного огляду всього світового руху з погляду його найвищого пункту — найбільш високоорганізованого об'єкта природи. Таке уявлення про становище людини в універсальному спрямованому русі визначає специфіку його сприйняття через систему значень та оцінок. Відомо, що поняття прогресу містить оцінку, яка складає зовнішню морально осмислену форму розуміння його змісту. Закономірності об'єктивного розвитку природи отримують в понятті прогресу не тільки відображення, а й оцінку суб'єкта пізнання. Ці закономірності вважа-



ють прогресивними не тільки тому, що вони призводять до ускладнення матеріальних об'єктів, а й тому, що їх результати збігаються з інтересами людини.

Справді, реальні характеристики прогресивного розвитку, що виявляються у підвищенні організації матеріальних об'єктів, збігаються з оцінною шкалою, яку суб'єкт накладає на такий розвиток. Збіг цей є наслідком того, що об'єктивні закономірності природи спричиняються до утворення найскладнішого різновиду матерії – людського мозку. Іншими словами, концепція глобального еволюціонізму дає об'єктивні причини вважати себе вінцем природи.

Так, проголошення людини найвищою цінністю визначає позицію суб'єкта, характерну для концепції глобального еволюціонізму, в якій людина не просто відображає світ «загалом», а й намагається збагнути своє природне буття. Концепція глобального еволюціонізму вносить «людське» у природу і є певним способом осмислення природних закономірностей.

Отож, причину широкого поширення ідеї глобального еволюціонізму слід вбачати у властивостях суспільної свідомості, у її упередженнях, у схильності до певного образу людини.

Справді, ідея глобального еволюціонізму надзвичайно приваблива для звичайної свідомості.

По-перше, тут ми маємо справу з онтологічною схемою, що спрощує реальні процеси розвитку, маючи наскрізну лінію розвитку від нижчих форм руху матерії до вищих. У такому спрощеному вигляді її особливо легко сприймати.

По-друге, наскрізна лінія розвитку наповнена змістом: матерія у своєму розвитку не тільки ускладнюється, а й удосконалюється. Увесь світ тепер пронизано єдиною смисловою лінією, і все розмаїття об'єктів реальності можна оцінювати за єдиною шкалою.

По-третє, онтологічні переваги людини як вершини універсального розвитку природи приписують їй роль судді всього «нижчого», що надає змісту життю індивіда та суспільства.

По-четверте, несистемність цієї ідеї, що дає можливість об'єднати її в рамках суперечливих тверджень, забезпечує щонайширші можливості використання глобального еволюціонізму як контура або каркаса для

цілого спектра відмінних за суттю уявлень про світ. Ця властивість також сприяє його поширеності, позаяк кожен суб'єкт або наукова громада можуть «огорнути» каркас глобального еволюціонізму будь-яким змістом. Іншими словами, здатність глобального еволюціонізму існувати у вигляді численних версій забезпечує його широку популярність.

Сучасна людина використовує глобальний еволюціонізм як каркас для найрізноманітніших світоглядних позицій, наприклад, І. Пригожина, Тейяра де Шардена тощо. Всім цим поглядам глобальний еволюціонізм, орієнтований на дарвінізм і СТЕ, надає вигляду раціональної та наукової обґрунтованості.

Навіть сучасні теологи послуговуються ідеєю глобального еволюціонізму з її постулатом про виникнення нової якості в еволюції для «наукового» обґрунтування ідеї воскресіння з мертвих. Форми глобального еволюціонізму можуть набирати й містичні уявлення сучасних гуру, парапсихологів тощо, пов'язані з релігійними культами сходу та варіантами європейського християнства. Усі ці псевдо- чи квазінаукові уявлення, вкорінені в глобальний еволюціонізм (у його фізичні, містичні та інші версії) становлять «потойбіччя» сучасної суспільної свідомості і, мабуть, будуть особливо цікавими для майбутніх істориків нашої культури.

Отож глобальний еволюціонізм сьогодні існує у вигляді неймовірної кількості варіантів і версій різного ступеня відпрацьованості – від малообґрунтованих тверджень, що заповнили побутову свідомість, до розгорнутих концепцій, які детально розглядають увесь процес універсальної еволюції світу – таких, як концепція Тейяра де Шардена або Е. Янча. Тут ідеальні уявлення суб'єкта про цілісний світ долучаються до строгих висновків науки. Перехід від точних знань природничих наук до знань іншого типу, які включають віру, надію, ідеали, зазвичай не фіксується. Філософ природничих наук оперує світоглядними структурами як природничими поняттями.

На мою думку, ідея однобічно спрямованого розвитку універсуму передусім має світоглядне значення для суб'єкта. Вона забезпечує оптимістичне, життєтвердне світовідчуття, наштовхує на думку про загальне вдосконалювання. Вона необхідна, щоб людина по-

чувалася спокійно у світі, щоб все «було на своїх місцях», щоб людині було «затишно» у безмежному, повному химер Всесвіті — адже в результаті глобального розвитку Всесвіту зрештою виникне найдосконаліший суб'єкт пізнання (незважаючи на всі виверти та відхилення).

Щобільше, глобальний еволюціонізм дає відчуття влаштованості світу, переконання у доконечному торжестві справедливості. Онтологічні уявлення санкціонують етичні очікування. А саме: світовий лад у своєму розвитку неминуче поступово вдосконалюється. Так суспільну свідомість просочують ідеї, співзвучні з внутрішнім ладом людини, вона наче добирає із загальних теоретичних побудов і світоглядних узагальнень науки ті, що узгоджуються з її психологічними потребами. Іншими словами, ідея глобального еволюціонізму — це регулятивна ідея, яка дає уявлення про світ як про цілісність, робить мислимыми загальні закони буття в їх єдності й одночасно надає можливість зіставити «універсум» з людиною, зробити його «пропорційним» до людини.

Переклала Галина Безух

151



д у г л а с
ш а р п

р е в о л ю ц і я
п р о т и
е в о л ю ц і ї



Яка модель найліпша?

Я переконаний, що християнам необхідне таке світосприйняття, така модель походження світу, в якій вони б могли примирити науку та Святе Письмо. Деякі гадають, що їм не потрібне це примирення. Погоджуюсь, що Бог не проводить «іспит зі створення світу» як умову для спасіння. Життя вічне — це передовсім справа духу. Однак, щоб прийняти Христа, людина повинна вірити, що Біблія глаголить істину і є словом Божим.

Той, хто вивчав природничі науки, неодмінно усвідомлював суперечність між теорією еволюції та Біблією. Тоді виникає очевидна потреба ці питання вирішити, хіба що людина згідна жити з цією суперечністю. Деякі люди не завдають собі труда вирішити питання і роздвоюють своє мислення, і далі вірять в Бога та в еволюцію. Мені видається, що небезпечно займати таку позицію, оскільки, якщо розглядатимемо її як остаточний висновок, це приведе нас до небажаного компромісу та плутанини при вирішенні, які частини книги Буття правдиві.

Є такі, що побожно заплющують очі, коли мова йде про еволюцію. Вони майстерно відвертаються від досягнень науки. Для них все виглядає просто: Бог створив всесвіт, і вони в це вірять. Не маю до них жодних претензій, от лише їх позиція не є дуже помічною для тих, хто мучиться з цим питанням. Тяжко знайти відповіді, коли цілком уникаєш запитання. Еволюція — це не другорядне запитання для тих, хто спіткнувся об неї. Якщо батьки уникають пошуку відповідей на еволюційне питання, вони ризикують тим, що їх діти впадуть в зневіру, коли вчитимуться в університеті і самі зіткнуться з цим питанням.

Розглядаючи модель виникнення всесвіту і землі, можемо виокремити лише два можливі варіанти: або Бог сотворив їх, або все сталося випадково. Якщо відкидаєш першу модель, нічого не залишається, як повірити у другу.

Щоб повірити в біблійну розповідь про створення світу, слід проаналізувати, де Святе Письмо дає чіткі та певні вказівки. Варто також визначити, де Святе

Письмо не містить переконливої інформації, а тому ми не можемо встановити правду на основі Письма. Для нас важливо знати Слово Боже, про що воно однозначно говорить, про що воно не говорить, а також мати розум, щоб відрізнити одне від другого. Нерозумно захищати свої улюблені теорії, намагаючись їх вкоренити як доктрини без надійної основи в Слові Божому.

Я переконаний, якщо ми дотримуємось правила «найменше перекручувати Святе Письмо», то зростає ймовірність відшукати істину. Один спосіб дізнатися правильне тлумачення — дати Слово Боже дитині. Нехай вона пояснить, про що там йдеться, а не якийсь професор, який може розгубитися серед багатьох існуючих тлумачень. Я вірю в те, що Бог не написав своє Слово складною мовою, щоб ввести нас в оману. Натомість Він зробив Своє Слово простим і доступним, щоб всі могли розуміти і вірити. Якщо ми хочемо посправжньому вірити в Святе Письмо, то треба розуміти книгу Буття через перше просте прочитання.

Більшість креаціоністів сприймають наступні постулати як незаперечні істини, що підкріплені багатьма різними уривками з Письма.

1. Бог створив усі речі і далі підтримує лад та керує всіма речами. Бог суверенний і для Нього немає нічого неможливого. Бог відкриває людині лише те, що Він хоче відкрити.

2. Опис створення світу в книзі Буття слід сприймати як дослівну оповідь.

3. Бог створив Адама, який не постав з жодної іншої істоти.

4. Адам порушив обітницю і людська раса зазнала гріхопадіння, що привело до погорди, страждань, занепаду і смерті. Якби Адам не згрішив, людство не знало б смерті.

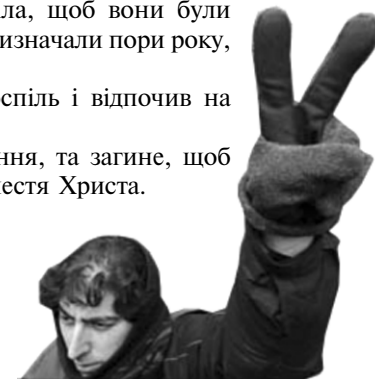
5. Творення світу здійснювалось за шість чітко визначених етапів.

6. Бог призначив небесні тіла, щоб вони були джерелом світла, дороговказами та визначали пори року, дні та роки.

7. Бог творив шість днів поспіль і відпочив на сьомий.

8. Земля зноситься, як вбрання, та загине, щоб перемінитись під час другого пришествя Христа.

150



9. Бог засудив і знищив рід людський, пославши на землю потоп.

Ми не можемо бути певні щодо інших моментів, оскільки Письмо не зосереджує на них увагу. Деякі з них часом поверхово згадуються, або ж їх значення можна тлумачити по-різному. Наступні твердження є логічними підсумками всього Святого Письма. До цих висновків можна дійти на основі звичайного прочитання Письма та застосування найліпших принципів інтерпретації. Часто Святе Письмо можна тлумачити двоюко і в результаті прийти до двох можливих креаціоністських моделей. Далі наводимо перелік цих висновків та їх значення.

1. Часовий проміжок, який згадується в книзі Буття, визначається днями. Деякі дотримуються думки, що це не були 24-годинні дні, а «віки» або довші проміжки часу, що відповідають геологічним «епохам» в уніформістській моделі походження світу, яка відбита в закам'янілих рештках. Я цілковито переконаний, що «день» співвідноситься з 24-годинним проміжком, оскільки це найприродніше прочитання Письма. Адже після кожного «дня» в оповіді мовиться «і був вечір, і був ранок». Це важко погодити з теорією дня-віку.

2. Бог не виокремив пори року, дні та роки аж до четвертого дня.

3. Дещо непевним є, чи Бог сотворив сонце, місяць, зірки і планети на четвертий день, чи він просто призначив їх керувати днем і ніччю, в той час як вони існували як частина нескінченного вічного минулого. Це «призначення» могло відбутися як результат звичайного усунення шару хмар. Якщо «небеса» визначити як атмосферу, це пояснення є цілком імовірним. Інше пояс-

нення вимагає піддати сумніву відстані до зірок, обчислені астрономами, або відхилити деякі фізичні припущення, зокрема теорію відносності та швидкості світла. Небагато креаціоністів сьогодні сумніваються щодо відстані до зірок, окрім хіба двох науковців, Д. Рассела Гамфріза та Барі Сетерфілда, котрі розробляють дві різні робочі пропозиції, які могли б пояснити теорію молодого всесвіту. Доктор Гамфріз твердить, що віддаленість зірок можна пояснити розширенням часу; Сетерфілд дотримується думки, що швидкість світла була значно більшою в минулому.

4. Зі Святого Письма відомо, що земля зноситься, як вбрання, і загине. Можливо, ми можемо зробити таке припущення і про всесвіт, що він теж зноситься і загине, щоб звільнити місце новому творінню Христа.

5. Якщо ми читаємо Біблію дослівно, важко відшукати прогалини в оповіді про творення, які можна було б заповнити проміжками часу, коли відбувався еволюційний розвиток. Багато хто вважає, що

існує часова прогалина в оповіді між Буттям 1:1 та 1:2, коли Бог знищив царство на землі, створене Сатаною, де могли б поміститись мільйони років, за які нагромадилися кам'яні рештки.

Інші вважають, що є прогалини в генеалогіях. Теологи запропонували теорію прогалини як компроміс між теорією еволюції та Біблією. Однак, погоджуючись з імовірністю прога-

лин, ми аргументуємо мовчанку. Малоімовірно, що Бог забув згадати мільйони років земної історії у Своему Слові, якщо вони справді відбулися. Найбільший недолік теорії прогалин полягає в тому, що в ній ідеться про великі масштаби вимирання як частини еволюційного розвитку задовго до того, як смерть прийшла у світ з падінням перших людей. Ті, хто вірять у недавнє творення світу, відносять його на часовий проміжок між 6000 та 10000 років назад.



6. Під час та після творення, і навіть зараз Бог використовує свої надприродні сили на землі, змінюючи природні процеси, які науковці можуть спостерігати та реєструвати. Потоп часів Ноя — один з найпоказовіших прикладів.

7. Потоп Ноя відповідальний за всі геологічні поклади, які ми віднаходимо в земних нашаруваннях, а також за кам'яні рештки, які відображають допотопних істот, збережених у порядку, який відповідає періодам зміни їхнього довкілля. Інші допотопні та післяпотопні катастрофи могли бути причиною інших заховань істот та геологічних покладів.

8. Допотопний світ був особливим тропічним середовищем, в якому люди (і тварини) могли жити понад 900 років.

9. Біблійні «види» радше за все не мають жодного стосунку до еволюційних видів.

Теїстична еволюція

Існує три основні креаційні точки зору: теорія дня-віку, теорія прогалини та модель геології потопу (або модель недавнього творення). Не вважаю теїстичну еволюцію як таку, що лежить в рамках креаціоністської теорії, оскільки вона не є спробою примирити Святе Письмо, а всього лиш говорить, що «еволюція відбулася, а Бог трохи їй допоміг».

Теїстична еволюція є соромом для християнства, своєрідна «відмазка». Теїстичний еволюціоніст вважає, що Святе Письмо є лише алегорією на те, як постав світ, але не описом процесу творення. Ті, хто дотримуються цієї думки, піддають крайньому сумніву надійність Святого Письма. Якщо книгу Буття не вважати за правдиву оповідь, то що, нам тепер вибирати ті частини Письма, в які ми можемо вірити, і ті, що ні? Чи міг би допустити Бог, щоб його слово було заплутане через різні думки людей, чи давав би нам неправдиву інформацію? Бог не написав книгу Буття в алегоричному стилі. Його стиль безпосередній, наче огляд новин. Помилкою є спроба вичитувати в Святому Письмі тлумачення, які виходять за рамки звичайного простого прочитання.

Теїстичний еволюціоніст покладає більше віри на людське вміння логічно мислити, ніж на біблійні одкровення, не беручи до уваги наукові чи теологічні

засади. Гляньмо на походження теорії еволюції. Чи ті, що першими пропагували теорію еволюції, були віруючими людьми? Як ми можемо примирити гуманістичну філософію та Біблію, якщо еволюція за своїм задумом є філософією атеїстичною?

Коли випробовуєш будь-яке філософське чи релігійне вчення на істинність, проаналізуй їх коріння і насіння. Які люди це вчення започаткували? Які люди займаються ним сьогодні? Як воно змінює їх спосіб життя? Ще одна підказка — проаналізуй дух, яким овіяне вчення. Наприклад, окультна атмосфера навколо НЛО створює всезагальний дух страху. Цей дух не має нічого спільного з Богом. Інша вказівка на помилковість вчення — це дух суперечок чи погроз.

Теорія дня-віку

Ця теорія схожа до теорії теїстичної еволюції, але її прихильники намагаються примирити Святе Письмо з теорією еволюції, стверджуючи, що біблійне слово «день» насправді означає мільйони років, а «був створений» насправді означає «еволюціонував», і т. ін. Такий підхід забезпечує найменшу кількість критики на адресу теорії еволюції. Йдеться про те, що Бог надавав першого творчого імпульсу кожному періоду і наглядав за поступовим розвитком кожного з видів.

Теорія дня-віку не узгоджується зі звичайним прочитанням першого розділу книги Буття. Проте багато людей задоволені таким поясненням і намагаються дотримуватися буквального тлумачення Письма в інших місцях. Я вважаю, що такий компроміс з теорією еволюції не потрібен. Мені видається, він є небезпечним, до того ж, існують ліпші моделі. Фраза «і був вечір, і був ранок» йде за описом творчої діяльності кожного з шести днів. Ця фраза навряд чи узгоджується з описом довгих періодів у мільйони років.

Теорія прогалини

Біблія Шофілда та коментарій Дейка є зразками сучасних робіт, які пропагують теорію прогалини. Теорія прогалини, інакше відома як теорія руйнування та відновлення, постулює, що первинне створення світу відбулося мільйони років тому, а між рядками Буття 1:1 та Буття 1:2 була «прогалина», під час якої стався

155



катаклізм — руйнація, пов'язана з падінням Сатани та темних ангелів. Пояснення цього припущення знаходять в рядку Буття 1:2, де земля «була пуста та порожня, і темрява була над безоднею». Слова «пуста» (tohu) та «порожня» (bohu) означають спустошення, хаос та невидимі сліди руйнації. З цього моменту, якщо дотримуватися такої теорії, Бог почав творити заново, і ця робота зайняла дослівно шість днів.

Період динозаврів і мільйони років еволюції припадають, згідно з цією теорією, на прогалину, в той час як ссавці та люди є частиною нового творіння. Прибічники теорії прогалини наводять рядки книги пророка Ісаї 14:12 як доказ падіння Сатани, яке відбулося в час «прогалини».

Недоліки теорії прогалини схожі на недоліки теорії дня-віку. Це той компроміс з теорією еволюції, який нікому не потрібен. На відміну від моделі дня-віку, теорія прогалини має за основу катастрофу і в цьому плані подібна на найновішу модель недавнього творення, про яку йдеться далі. Проте прихильники теорії прогалини не бажають піддавати сумніву погляди еволюціоністів про довгі часові періоди. Нам слід поставити питання: чи прийшли б ми до такого висновку, спираючись на природне прочитання Святого Письма, якщо б у нас не було еволюційного упередження? Чи це тлумачення Святого Письма існувало до дарвінізму?

Звичайно, теологи можуть вигадати різні розумні пояснення того, як ідея довгих часових періодів могла б узгоджуватися зі Святим Письмом. Переосмисли значення одного слова, зроби припущення щодо другого — і можна легко досягнути компромісу, прийнятного для деяких людей. Однак основна проблема теорії еволюції — це не примирення її з теологією; насправді наукові докази виступають проти цієї теорії.

Недоліки теорії дня-віку та теорії прогалини

Як на мене, то ліпше, щоб хтось вірив у теорію дня-віку, чи теорію прогалини, ніж був би атеїстичним еволюціоністом. Проте ці дві теорії теж мають досить недоліків, як з наукової, так і з теологічної точки зору, що може стати причиною хибного вчення.

У книзі Вихід 20:11 йдеться про те, що «шість днів творив Господь небо та землю». Вже сама ця фраза

заперечує думку про довгі епохи чи прогалини. Цей стих використовується в тому самому контексті, що і шість днів тижня, посилаючись на день shabbath, день відпочинку в Десяти заповідях. Письмо не говорило б про один окремих день тижня в одному реченні, прив'язуючи його до шести «невизначених проміжків часу» в наступному. Натомість Вихід 20:8-11 зіставляє в одне сьомий день відпочинку та сьомий день творення. Речення після кожного дня творення про «вечір і ранок» дає підтвердження, що Письмо говорить про 24-годинний день в буквальному розумінні, а не про невизначений часовий період.

Вихід 20:11 також об'єднує творення небес із творенням землі за шість днів, що виключає можливість прогалини. Якщо автор Буття хотів передати думку про довгий період часу для творення, він міг використати єврейське слово olam замість слова uot. Вихід 31:15-17 повторює це твердження.

Теорії дня-віку та прогалини зазнають невдачі в намаганні примирити Святе Письмо з теорією еволюції. Порядок творення в Бутті цілком не збігається з еволюційною схемою. Перші істоти, які згадуються в оповіді про створення світу — це птахи і кити! Не існує шести чітко виражених еволюційних періодів, які відповідали б шістьом «періодам творення» в Біблії.

Теорія прогалини втискає усю еволюційну історію занепаду, смерті та боротьби у два стихи Біблії, хоч смерті не існувало аж до падіння перших людей. Нема вказівки на те, що падіння Сатани з небес спричинило катаклізм тут, на землі. Бог скинув Сатану на землю лише після його повстання та гріхопадіння. Це основна суперечність цих теорій; якщо довести їх до кінцевого висновку, вони зроблять з Бога автора зла та хаосу!

Оскільки Бог створив світ і назвав його добрим, Сатана не міг повстати і захопити сад раніше, ніж відбулося створення світу. Прихильники теорії прогалини наводять Єзекіїля главу 28, щоб підтвердити свою теорію, але не звертають уваги на стих 13-17, в якому Сатана (який стоїть за пророцтвом тирського царя) перебував в Едемі і його серце обернулося проти Бога, після чого він був вигнаний зі світу Божого. Отже, падіння не могло статися перед шестиденним створенням райського саду.

Один з прибічників теорії прогалини дійшов висновку, що мало бути два сади Едемські, один багатий на мінерали, яким протягом мільйонів років керував Сатана, та інший, створений і відновлений Богом! Однак порівнюючи Єзекиїла 28:13 з Буттям 2:12 побачимо, що Едем у Бутті теж був багатий на мінерали. Не потрібно притягувати за вуха Святе Письмо, щоб охопити у цей спосіб еволюційне пояснення розвитку.

На жаль, більшість теологів не береться критикувати теорію еволюції, вважаючи, що це понад їх силу. Приголомшені складною аргументацією та науковим жаргоном, вони пригнічені та змушені йти на компроміс.

Коли ми зрозуміємо величину помилковості еволюційної теорії, наскільки їй бракує доказів, зібраних на основі спостереження, ми усвідомимо нерозумність намагань дійти з нею компромісу.

Модель недавнього створення

Модель недавнього створення світу безпосередньо критикує еволюційну теорію з наукової точки зору та аналізує припущення, які задіяні в наукових методах для визначення «віку» скель та закам'янілих рештків. Згідно з цією моделлю, земля молода, а в біблійній оповіді немає жодних прогалин. Потопом пояснюють земні нашарування.

Науковці та дослідники християнства, котрі дотримуються моделі, нагромадили багато інформації, яка спростовує ідею про вік землі в чотири мільярди років. Через ці докази нам не потрібно намагатися втиснути довгі часові періоди в модель створення світу. Ці науковці розробили теоретичну модель землі, яка описує умови існування перед потопом та створенням.

Згідно з цим вченням, земля в час потопу різко відрізнялась від нинішньої планети. Атмосферна оболонка, небесне «покривало» складалося з водяної пари, що створювало сприятливе довкілля за допомогою парникового ефекту. Рослини та тварини виростили до величезних розмірів, а тривалість життя сягала більше 900 років. Це покривало не пропускало радіацію, яка зараз легко проникає на землю з відкритого космосу. Воно мало три шари: зовнішній озоновий шар значно потужніший, ніж сьогодні, центральний шар з водяної

пари, яка втримувала земне випромінювання з довгими хвилями та внутрішню атмосферу з вищим насиченням вуглекислим газом та водяною парою. Ця внутрішня атмосфера накривала землю, як тепле покривало, і скроплювала її росюю.

Біблійний потоп міг стати результатом поєднання двох факторів: падіння покривала з водяної пари та прориву підземних запасів з-під земної кори. Деякі вважають, що крижані шматки чи астероїди з відкритого космосу притягувало до земних полюсів магнітним полем землі. Це могло порушити цілісність водяної оболонки. Інші гадають, що внаслідок вулканічної активності відбулося виверження вулканічних фонтанів, через що оболонка зазнала конденсації.

У кожному з випадків на полюсах негайно б виникли снігові заметілі, причому температура з'їхала б до мінус 65°, заморожуючи все живе довкола. Це могло б пояснити знахідку моментально заморожених мамонтів в Арктиці та крижані щити Антарктиди, які сягають 1500 метрів нижче від рівня моря.

Інші вважають, що «льодовиковий період» був результатом ефекту охолодження від вітру, який послав Бог після потопу, щоб води відступили, або центробіжної сили, що збрала всі води потопу на екваторі, залишаючи величезні масиви криги на полюсах.

Під час потопу найчисленніші істоти були поховані першими, як це сталося з молюсками, далі на черзі були морські істоти, земноводні, плазуни і врешті наземні тварини, які втікали на природні підвищення перед тим, як їх поглинула стихія. Рухомі води створили механізм відбору та розподілу покладів. Швидкість осідання великих частинок прямо залежить від їх розміру, густини та сферичної форми. При течіях глибиною від 1500 до 3000 метрів, мали відбуватися значні зрушення ґрунтів. Під величезним тиском маси води на все поховане створилися умови для закам'яніння та консервації всього за лічені години. Черговість осадів відображає такий порядок: послідовні шари відкладені вздовж масивних течієвих покладів.

Кожен материк покритий товстим пластом нашарувань, що показує всесвітній всеохопний масштаб потопу. Нашарування більше не формуються сьогодні, хіба що в дуже незначних розмірах в гирлах рік, або як результат вулканічної активності.

157



Катастрофічна теорія тектоніки плит — це можливе пояснення материкових «плит». В ній ідеться про те, що виверження підземних вулканів спричинило розкол материків. Як наслідок, океанське дно поглинуло воду після потопу. Ця теорія стає все популярнішою в останні роки. Земна кора ковзає по шару розплавленого каменю під нею. Тиск додаткової маси води мусив призвести до того, що земна кора тріснула і розсунулася в сторони. Прихильники цієї теорії твердять, що масивна тріщина в земній корі спричинила викид під тиском розжареної пари, яка вибухнула на тисячі кілометрів в атмосферу. Доктор Волт Бравн висловлює думку, що материкові плити почали рухатися і досягли швидкості близько 75 км/год. Припущення, що більшість води потопу надійшло з підземних покладів, вирішує багато проблем в попередніх моделях створення світу. Наприклад, завдяки цьому припущенню не потрібно покладатись виключно на водяну оболонку землі як джерело води для потопу.

Доктор Джон Баумгарднер розвинув комп'ютерну модель, яка симулює, як швидке підсування тектонічних плит могло призвести до перерозподілу всієї земної кори. Ця модель пропонує можливу рушійну силу для катастрофічного тектонічного руху. Вчений вказує на те, що і Венера, і Марс демонструють подібні докази перерозподілу поверхні.

Багато досліджень в науці про створення світу зараз ведуться власне в рамках моделі недавнього створення. Хоч існує багато варіантів цієї моделі та вдосталь місця для суперечок, пояснення про юний вік планети найбільш задовільне з наукової та релігійної точки зору.

Молода земля, древній космос

Деякі креаціоністи переконані, що Бог створив землю, сонячну систему і видимі зірки протягом одного тижня творення в Бутті, але що решта всесвіту існувала до створення землі. Завдяки такому сценарію вдається уникнути проблеми старого всесвіту, вік якого доводять величезні відстані до зірок, а також критики сучасних фізичних світлових теорій.

Ця модель має за основу визначення слова «небеса» в Бутті 1:1 та Виході 20:11. В Бутті 1:8 Бог назвав

створену оболонку небесами. Ймовірно, що оболонка відповідає атмосферному покривалу, яке захищало землю до потопу. Тоді Бог міг створити космос значно раніше, і не обов'язково під час семи днів тижня творення.

Аргумент проти цієї точки зору — твердження «нехай будуть світила на тверді небесній», яке знаходимо в розповіді про четвертий день. Цей аргумент можна спростувати, якщо припустити, що того дня Бог зробив зорі видимими з землі, або Він просто відкрив їх, відсунувши завісу з хмар.

Оскільки Бог вічний, існує можливість, що всесвіт теж вічний, якщо, звичайно, Бог не створив на початку час, і тоді він існує в позачасовому та просторовому вимірі. Проте більшість фізичних світлових теорій, які вивчають сьогодні, ґрунтуються на припущеннях теорії великого вибуху. Декілька фізиків-креаціоністів запропонували моделі світлової теорії на основі різних припущень, за яких юний вік всесвіту стає можливим. Ці моделі розглянуто у розділі про зорі та планети.

Підсумок творення світу в Бутті 2:1 та 2:4 ставить перед нами проблему, що стосується ідеї про древній космос.

«І були скінчені небо й земля, і все воїнство їхнє [небесні світила]» (стих 1).

«Це ось походження неба й землі, коли створено їх, у дні, як Господь Бог створив небо і землю» (стих 4).

Обидва стихи говорять про небеса в множині, а стих 1 згадує «все воїнство їхнє». Якщо автори намагалися передати, що Бог закінчив творення небес протягом одного тижня, то це добрий опис. Все ж залишається можливість віддаленого космосу, який ми бачимо через телескоп і який може бути за межами нашого часу та простору, частиною вічного минулого. Цей аргумент не підкріплений Святим Письмом і він стосується чогось за межами небес, описаних в цих стихах.

Модель молодій землі — давнього космосу не містить стільки теологічних розбіжностей, як теорія дня-віку чи теорія прогалини, згідно з якими був довгий період смерті та боротьби до появи Адама. Ті, котрі хочуть залишатися вірними Святому Письму, проте не сприймають ідею молодого всесвіту, можуть відшукати рівновагу завдяки цій моделі.

Науковці пропонують інші моделі походження світу, які не суперечать Письму. Основне завдання науковця- креаціоніста: розглянути докази та сформулювати найкращу картину того, що сталося в минулому.

Переваги креаційної точки зору

1. Бог міг створити світ за будь-який часовий проміжок, який він вибрав. Еволюціоністи, котрі наполягають на тривалих епохах розвитку, змушені сперечатися з законами термодинаміки та думкою про те, що час є ворогом еволюції.

2. Креаційна теорія пропонує просте пояснення походження життя.

3. Біблійна повінь пояснює геологічні загадки, які виникають при дослідженні закам'янілих рештків.

4. Біблійна оповідь дає чітке пояснення недавнього походження людини.

5. Креаційна модель краще узгоджується з законами термодинаміки і пояснює світовий занепад, який ми спостерігаємо у всесвіті. Еволюція виступає проти цих законів.

6. Креаційна модель більш вдала з філософської точки зору. Якщо дотримуватися еволюційного вчення, то слід погодитися, що людина — результат сліпого випадку, а життя безглузде. У такому світобаченні людське існування втрачає сенс.

Переклала Софія Скачко

150



м а р т і н
б л ю м е н т р і т

к о н с е р в а т и в н а
р е в о л ю ц і я :
к р и т и к а
о д н о г о м і т у



I. Спроба об'єднати різних авторів правого спектру періоду Ваймарської республіки під узагальненим поняттям «консервативної революції» і зачислити їх до окремої політичної течії, яку можна було б поставити в один ряд із консерватизмом, лібералізмом і соціалізмом, заслуговує критики. Єдине, що об'єднує такі імена як Шпенглер, Шміт, Юнг, Фреєр, Мелер, Нікіш, Юнгер і середовище журналу «Тат» — це критика політичного лібералізму; але її можна знайти і в інших політичних течіях. Виявити самотнє ядро соціальних, економічних і політичних доктрин, яке було б властивим лише авторам «консервативної революції», не можна. «Консервативна революція» як полемічне поняття, що позначає незмінну ідентичність, не витримує критики.

Поняття «консервативна революція» вже вкоренилося в історії політичних ідей. Початково воно позначало радше завдання, яке слід виконати, а ранг класифікаційної ознаки здобуло завдяки вже вдруге перевиданому дослідженню Арміна Молера, яке дало поштовх появі багатьох монографій і увійшло до довідників — немалий успіх для книжки, яку автор назвав «попереднім і безумовно недосконалим викладом», свідомо зосереджуючись на бібліографії. Хоча Молер і бачив суттєві відмінності між різними представниками, він був твердо переконаний в тому, що має справу з самотнім утворенням, з течією політичної думки, яка б могла претендувати на той статус, що й старий консерватизм, лібералізм і соціалізм (Mohler 1989, I: 3).

До такого висновку Молер дійшов, за його ж словами, «шляхом абстракції». І нічого було б йому тут закинути, якби він вдався до правильних абстракцій — абстракцій, які б дозволили крок за кроком наблизитися до конкретних понять, адже розвиток, за Гегелем, можливий лише у такий спосіб. Натомість аксіоми, що їх розробив Молер, далекі від такого підходу: вони роблять неможливим розвиток конкретних позицій щодо актуальних політичних, соціальних і економічних питань, а пропонують лише хисткі образи, достеменність яких окремим авторам видається вкрай сумнівною¹. Молер взагалі не робить спроби представити ці образи

в поєднанні з конкретними «поглядами на мораль і право, державу і суспільство, економіку і культуру»; так, він визнає, що поза аксіомою починаються «відмінності, викликані найрізноманітнішими умовностями», що означає не що інше, як те, що «консервативна революція» виявляється єдністю лише тоді, коли забути про все те, що становить собою політична теорія (Mohler 1989, I:126).

Проте я все-таки думаю, що і з ліпшими абстракціями не вдасться обґрунтувати «консервативну революцію» як утворення, хай і логічно не консистентне, проте хоч би відмежоване від інших течій. «Консервативна революція», на мою думку, — це міт, фікція, яка буде спростована настільки, наскільки враховуватимемо погляди вибраних Молером авторів щодо політичних, соціальних і економічних питань міжвоєнного періоду. Цю проблему буде далі розглянуто на тлі ширших проблем: ставлення до лібералізму (I, II); до націоналістичних і народницьких ідей (III, IV); до внутрішньополітичного розподілу і до зовнішньої політики. Щоб обсяг не зашкодив загальній картині, необхідно було обмежити кількість авторів; проте сподіваюсь, що якісний показник вибраних авторів компенсує кількісний.

Жодне інше явище політичного життя після 1918 року не накликло на себе з боку правих стільки ненависти і зневаги як лібералізм. Каменем спотикання були не ліберальні партії, чиї ряди ріділи вже в кайзерівській імперії, і під кінець Ваймарської республіки ледве могли отримати необхідні три відсотки голосів. Предметом невгамовної полеміки було перш за все те, що вважали духом чи принципом лібералізму: парламентська система, верховенство законодавчої влади, багатопартійність, світ договорів і голосувань. Лібералізм — ось чийм втіленням була Веймарська республіка із своїм конституційним компромісом, який відкривав соціальній демократії можливості впливу на державний апарат; це був фундаментальний соціально-політичний компроміс, який підняв профспілки до рівня партнерів підприємців за трудовим договором; і не останню роль відіграв саме Версальський договір з умовами, що справляли гнітюче враження на всіх.

Першим, хто зумів ефективно пов'язати ці самі по собі вкрай несумісні феномени і звинуватити у всьому

101



лібералізм, був Освальд Шпенглер. Для Шпенглера лібералізм був, з одного боку, універсальною стадією, яка була наслідком переходу від «культури» до «цивілізації», наслідком юрмищ мегаполісів, партій і панування грошей (Spengler 1973:1060-1064, 1120-1130); з іншого боку, він був специфічно англійським явищем, яке успішно функціонувало за особливих умов Англії — острівне розташування, дух вікінгів, пуританська самовпевненість тощо. Коли ліберально-парламентська форма правління в Англії гарантувала верховенство закритого суспільства над державою, на континенті, де не було такої передумови, вона спричиняла лише анархію і руйнування, перманентну революцію, яка призвела до нівелювання суспільства і розвалу держави (Spengler 1924: 55-64). Особливо в Німеччині, де держава віддавна була носієм об'єднавчого принципу, наслідування англійського зразка мало фатальні наслідки. «Невидима англійська армія, яку Наполеон покинув на німецькій землі після битви під Єною», підтримувала авторитет держави, перетворювала дисциплінований робітничий рух у стихійну політику заробітної плати окремих груп і підготувала ґрунт для революції, яка почалася в липні 1917 мирною резолюцією партій більшості. Врешті, підсумовує Шпенглер, саме дух лібералізму «привів «внутрішню Англію» партій більшості до парламентської революції 1917 р., яка гарантувала зовнішній Англії як одній із сил Антанти завершальну перемогу шляхом повалення держави» (1924: 5, 46, 67).

І Мелер ван ден Брук критикував революцію перш за все тому, що вона була ліберальною революцією. Хоч він, на відміну від Шпенглера, не цілком відкидав революцію, все ж попередня вільгельмівська епоха видавалася йому абсолютною пустопорожньою, майже огидною. Проте він називав таку революцію помилковою і половинчатою: помилкова, бо вона полягала в копіюванні західних парламентських зразків; половинчата, бо вона не вирішила проблему національної інтеграції. Така інтеграція була потрібна, оскільки Німеччина, програвши світову війну, потрапила в табір пригноблених країн, ба більше, взагалі стала найбільш пригнобленою нацією (Moeller van den Bruck 1938: 25, 162). Вона не могла тоді жити за ліберальними принципами, бо лібералізм заміняв спільноту на суспільство,

виявляв розходження між представниками одного і того ж народу і втягнув країну у внутрішньополітичні конфлікти, замість того, щоб згуртувавши, перетворити її на потужну зовнішньополітичну силу. Якби Німеччина не звільнилася від впливів Заходу, якби не розгледіла в лібералізмові «ворога», пролетаризація і занепад її б не минули. «Від лібералізму народи занепадають» (1938: 82, 131, 102).

Третього і найавторитетнішого нападу лібералізм зазнав від Карла Шміта. У праці «Духовно-історичне становище нинішнього парламентаризму» (1923) Шміт спершу виробив центральну позицію дискусії в ліберальній системі і показав, як звідси випливають вимоги публічності політичного життя і поділу влади на гілки. Його подальші аргументи мали за мету довести, що залучення народних представників в уряді нівелює поділ влади на гілки і разом з ним стару ідею парламентаризму. Справжнього дискурсивного формування волі, вважав Шміт, в сучасній масовій демократії більше немає. Суспільна дійсність визначається організованими інтересами, під чією владою «всі суспільні справи перетворюються в об'єкти здобичі і компромісу партій і їхніх прибічників, а політика, далека від того, щоб бути справою еліти, стає доволі нищим гешефтом доволі нищого класу людей» (Schmitt 1969: 8). Оскільки парламентська форма правління все-таки мала бути збережена, то існувала загроза, що або виконавча і законодавча влада через існування багатопартійності стануть недієздатними і не сформуєть більшості, «або що певна більшість використає всі законні можливості як інструменти і засоби для захисту свого панівного становища, скористається часом свого панування в усіх можливих напрямках і перш за все спробує не дати найсильнішому і найнебезпечнішому супротивникові шанс зробити те саме» (Schmitt 1969a: 89).

Розгляд інших авторів, зарахованих, як правило, до «консервативної революції», показує, що вони не додали до цих аргументів нічого нового. Едгар Юнг лише парафразував погляди Шпенглера, Мелера і Шміта, вважаючи, що лібералізм призведе до анархії або до абсолютизму більшості (Jung 1930: 225-226). Середовище журналу «Тат» посилялось на Шміта і Шпенглера, констатуючи крах лібералістичних форм і партій. (Die

Tat 1932-1933, I: 77, 1929-1930, II: 567-568). Також і Ганс Фреер, який виводив перманентну революцію — «ліву революцію» — з лібералізму (1931: 9) перейняв це у Шпенглера; та й Ернст Юнгер не був надто оригінальним, коли насміхався з нескінченних обивательських розмов і постулював необхідність «знищення ліберальної верхівки», яке «по суті було нічим іншим, як пришвидшенням його самознищення» (1932: 26, 188). Якщо «консервативні революціонери» і були в чомусь однастайними, то це в діагнозі, що лібералізм перебуває в агонії і що саме це є причиною багаторічної кризи. І вони із задоволенням виявляли готовність посприяти його смерті.

II. Проте такої однастайності немає вже у питанні, чи слід переносити критику політичного лібералізму на економічний лібералізм. Майже ніхто відверто не виступав на захист капіталізму. «Ми — соціалісти», проголошував Шпенглер, а Мелер ван ден Брук закликав до війни проти «світової буржуазії» (Spengler 1924: 103; Moeller van den Bruck 1938: 185). Якщо придивитися ближче, то впадає в очі, що лише частина «консервативних революціонерів» була готова зробити необхідні висновки, виходячи з антикапіталістичних позицій. Інша частина не мала труднощів із тим, щоб поєднати соціалістичну лексику із уявленнями, які в основі своїй були ліберальними, навіть по-манчестерськи ліберальними. До останньої групи належали Шпенглер, Мелер ван ден Брук, Едгар Юнг і Карл Шміт. Знахідкою Шпенглера було те, що він декларував соціалізм як форму прагнення влади, панування над Землею, і поділяв цю форму на підтипи, які визначалися залежно від того, яким засобом надано перевагу. Іспанське ультрамонтанство перетворилося у цей спосіб на соціалізм Церкви, англійський капіталізм — на соціалізм грошей, прусацтво — на соціалізм держави (Spengler 1924: 88). Для когось, хто, дивлячись на янкі, не вагався стверджувати про існування «соціалізму мільярдерів», було легко виснувати, що соціалізм, представлений робіничим рухом, був лише «капіталізмом знизу», який відрізняється від біржового і фінансового капіталізму лише своїми негативними наслідками (Spengler 1924: 45; 1933: 137). Світова економічна криза і масове безробіття

здавалися Шпенглерові безпосереднім наслідком цього соціалізму робітників, який у всіх індустріальних країнах призвів до диктату заробітної плати і «податкового більшовизму» і довів підприємців до банкрутства (1933: 112, 119). З огляду на таке недвозначне обвинувачення не дивно, що проголошений Шпенглером справжній, тобто пруський соціалізм мав виразні ліберальні риси: нехай би передумовою такого соціалізму і було «приватне господарство разом з давньогерманською радістю від влади і здобичі» (1932, VIII-XI), головне, щоб ні директивні втручання, ані тягар великих соціальних видатків і, перш за все, профспілки-шантажисти не мали права завдавати йому шкоди. Саме пруський стиль, як пояснює Шпенглер, вимагає надати перевагу великій політиці перед економікою, проте в жодному випадку не «партійна, програмна організація чи над міру розвинена організаційна структура, що вимагає скасування ідеї власності, яка якраз серед германських народів означає свободу економічної волі і панування над тим, що є моє. «Дисциплінування» — це коли досвідчений вершник виховує породистого коня, а не коли живий економічний організм втискають у планово-господарський корсет чи перетворюють його на машину, що ритмічно відбиває такт» (Spengler 1933: 138).

Переконання Шпенглера, що здорова економіка можлива лише на базі необмеженої приватної автономії, знайшла широкий розголос в колах «консервативної революції». Для Мелера, який все-таки не полишав думки про корпоративний поділ економіки, безсумнівим був пріоритет підприємця-капіталіста, тому що поділ людства на клас активних лідерів і клас виконавців зумовлений біологічно (1938: 67, 132). Подібну героїзацію класу підприємців знаходимо у М. Г. Бема, Вільгельма Штапеля, Генріха ф. Гляйхена чи Вальтера Шотте — всі вони наголошували на ролі боротьби в економічному житті і нерідко пов'язували з цим рішуче заперечення соціальної держави (Gerstenberger 1969: 54-58; Kondylis 1986: 485-490). Також і Карл Шміт, критикуючи ліберальний парламентаризм, не мав сумніву щодо принципового вибору на користь ліберального розмежування держави і суспільства і на користь свободи приватної власності. Так, він вимагав, наприклад, стабільного авторитету, щоб здійснити необхідну деполі-

100



тизацію і щоб вирватися з тотальності держави і знову завойовувати вільні сфери і життєвий простір»; так, він виступав за зміцнення тих елементів веймарської конституції, які мали метою «реальний порядок», під чим, за Шмітом, належало розуміти перш за все інститут шлюбу, свободи віросповідання і приватної власності (Schmitt 1973: 340, 344, 198). Ще виразніше сформулював своє ліберальне кредо Юнг, який виступав за суттєве зменшення участі держави в економічно- і суспільно-політичному житті, прагнучи на місце соціальної політики поставити виховання почуття власної відповідальності і створити правові сфери, які були б «оточені такими захисними валами, щоб сваволя держави не зважилася їх перейти». Юнг хотів бачити захищений від держави суспільний простір органічно структурованим різного роду «природними зв'язками», а не пускати його на самоплив; а його вимога оновити «дублювання суспільства і держави» настільки відповідала ранньоліберальним ідеям, що організаційна лексика виявляється тут абсолютно зайвою (Jung 1930: 479, 448, 451-453, 302-303, 157).

Такий погляд в жодному разі не був загальнови-знаною думкою. Значно більш позитивну, а виходячи з контексту — майже ентузіастичну оцінку соціальної державі дав Ганс Фреер, який відкрив у трудовому праві, в системі соціальних гарантій і сторін колективного договору новий принцип організації, який робив можливим подолання індустріального суспільства, заснованого на абстракції і відчуженні. Соціальна політика — тут він мав на увазі не запропоновану згори, а відвойовану знизу — надала тому цілому, що вже було втратило будь-який сенс, нового сенсу і спромоглася «гарантувати людині людинолюбство, а там, де воно було втрачене, вона його повернула» (Freyer 1931: 30, 28-29); Отож вона витворила нового суб'єкта історії, який більше не керувався приватним інтересом, а стримів до одного великого цілого: народу (1931: 36-37). Що Фреер мав на увазі під цим новим суб'єктом, не зрозуміло; проте було ясно, що пропагована ним права революція мала полягати в «злитті народу і держави» (1931: 62), а не в оновленні ранньоліберальних розходжень. Ясно було і те, що «соціальний компонент» треба було якраз не ліквідувати, а навпаки вводити. «Але якщо вже соці-

яльна політика перемогла, то її не зможе усунути жодна реакційна сила» (1931: 68). Тому Фреер однозначно висловлювався на користь державного соціалізму, який начебто мав створити умови для того, щоб «очистити силове поле народу від різномірних хиб індустріального суспільства, і щоб народ став паном у своєму світі, суб'єктом політики і своєї історії» (1931: 67).

В особливий спосіб Фреера підтримував журнал «Тат», який представляв в кінці 20-их років подібні погляди, хоча в окремих вимогах він і пішов значно далі. (Die Tat 1931-1932, I: 241). Ганс Церер, головний редактор «Тату», був твердо переконаний у тому, що необхідне оновлення державницької ідеї відбудеться за рахунок капіталістичної економіки, тобто матиме як анти-капіталістичні риси, так і риси державного соціалізму (1930-1931, I: 168). Для Церера це все-таки означало націоналізацію чотирьох найбільших на той час німецьких банків (Deutsche Bank, Dresdner Bank, Danatbank, Diskonto-Gesellschaft) і ралузей народного господарства, що пов'язані з використанням природних ресурсів (залізо, вугілля, калій, хімічна промисловість) і, крім того, ґрунтовну реструктуризацію майнового капіталу через оподаткування майна та спадку і реформу акцій. Фердинанд Фрід, головний редактор економічного відділу, доповнив цей перелік вимогами зруйнувати велике землеволодіння, створити селянські кооперативи, ввести державний нагляд і контроль над усіма земельними і тваринницькими господарствами, обмежити чи скасувати право вільно займатися ремеслом і ввести державну монополію на зовнішню торгівлю (1929-1930, I: 39, 1931-



1932, 1: 383; Fritzsche 1976: 168, 175-176). Все це слід було втілювати не революційним, а еволюційним шляхом, і воно не повинно було служити марксизмові, а, навпаки, мало готувати «контрудар буржуазії по марксизму». На думку Церера, для цього була потрібна зовсім інша політика, ніж та, яку дотепер вели буржуазні партії:

«Сьогодні потрібно чітко усвідомити собі одне: якщо контрудар буржуазії не відбудеться на всіх фронтах, щоб охопити частину маркістської програми і, разом з нею, велику частину робітників; якщо він одночасно не реалізує частину того, від чого без бою відмовилися соціал-демократи в 1919 році, якщо він не створить нову, типово німецьку, форму державної і економічної конституції, тоді ми через двадцять або тридцять років зазнаємо удару у відповідь, який нам сьогодні і не снився. Якщо ми прогавимо сьогоднішній шанс — можливо останній! — або перегнемо палицю, надто поспішно вживши заходів; якщо вже зараз спробуємо здійснити згори те, що може простити лише знизу; якщо вже зараз не усвідомимо, що майбутнє визначають лише економічні акценти, розставлені сьогодні, то виявиться, що середній клас викопав собі власну могилу!» (1929-1930, II: 654).

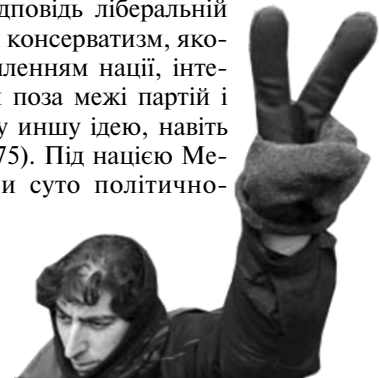
І знову по-іншому, а саме гостро критикуючи буржуазний світ, свої аргументи висувують Нікіш і Юнгер. Нікішу, який серед інтелектуалів Ваймарської республіки чи не найліпше володів талантом всидіти на двох стільцях одночасно, вдалося як заперечити приватну власність, так і атакувати державу всезагального добробуту як «гнійну виразку», яка точить і роз'їдає німецьку державу (Niekisch

1930: 123-124, 65). Юнгер, який певний час чинив опір генеральній лінії журналу Нікіша, все-таки залишав за соціальним компонентом певну функцію, оскільки він сприяв підготовці ґрунту для зростання держави робітників. З огляду на досвід Советського Союзу, Юнгер вважав, що цілковита ліквідація приватної ініціативи вимагатиме таких зусиль, яких не виправдає жоден результат; але ці зусилля зайві вже тому, що приватна власність буде функціоналізована і релятивована державними і мобілізаційними планами у спосіб, який не залишить автономії жодного шансу. У тотальній державі робітників, яка сьогодні начебто формується, «кожен вид ініціативи і власності буде мати більш чи менш виразні ознаки лєну» (Jünger 1932: 283). Це мав бути найзручніший спосіб позбутися ліберальної ініціативи: ввести його в загальний стан речей у вигляді факту нижчого порядку, який відзначався б абсолютною домінантністю держави, володінням держави виробничими засобами найвищого рангу: «визначальним є не те, хто володіє електризованими машинами чи автомобілями, а те, хто володіє системами водосховищ і автомобільних доріг» (1932: 283-28). Варто хоч раз прочитати гірку полеміку М.Г. Бьома проти цієї «програми видозміненого більшовизму», щоб зрозуміти, що тут ішлося про значно більше, ніж лише про конфлікт між двома крилами «консервативної революції» (Boehm 1933: 10).

III. Розбіжностей побільшає, коли перейдемо від негативних оцінок «консервативної революції» до позитивних. Почнімо з поняття «націоналізм», яке Курт Зонтгаймер обрав заголовком для своєї характеристики різноманітних груп ваймарських правих (1968: 113). Якщо розуміти під націоналізмом властиву тому часові політичну релігію, яка проголошує належність до певної нації найвищою цінністю внутрішнього світу (Alter 1985: 14), то таке трактування найбільше властиве Мелеру ван ден Бруківі. Як рух у відповідь ліберальній революції Мелер хотів протиставити консерватизм, якого мислив перш за все самоусвідомленням нації, інтеграційним рухом, що мав виходити поза межі партій і «ставив ідею нації вище за будь-яку іншу ідею, навіть вище за ідею монархії» (1938: 174-175). Під нацією Мелер розумів не суто біологічну чи суто політично-



105



державну величину, а, цілком у стилі Гердера, щось моральне і метафізичне: об'єднання людей зі спільними цінностями. «Жити, будучи свідомим своєї нації, означає жити, усвідомлюючи її цінності. Консерватизм нації намагається зберегти ці цінності: охороняти збережені цінності тою мірою, наскільки вони підтримували здатність нації до росту — і вводити всі нові цінності тою мірою, наскільки вони збільшують життєві сили нації» (1938: 235, 231–232). Про які саме цінності йшлося у випадку німецької культури, Мелер, правда, вказати не зміг. Але він зробив з цієї вади чесноту, коли визначив німецькому націоналізмові завдання, опираючись на історію, виявити і сформулювати найважливіші цінності, «щоб явити нації те, що їй властиве, тому що воно німецьке і тому що воно цінність: німецька історія» (1938: 243). Тут здобуває свій сенс його парадоксальна формула про те, що консервативним є створювати речі, які вартує зберігати. Твердження, що Мелер відкидав усі цінності і схилився перед чистим нігілізмом, насправді не відповідає його позиції (Stern 1986: 2, 242, 318).

До націоналістичного табору можна зарахувати і Карла Шміта, для якого у 1923 році було очевидно, «що у сфері національного лежить потужніший міт» (1969: 88). Хоч Шміт не був націоналістом у вказаному значенні цього слова, проте нація для нього в жодному разі не була найвищою цінністю. На його погляд, нація була вищою за будь-які вартісні відношення і по-ставала до їх появи в екзистенційному акті: у декларації прагнення народу, утвердити свою особливу присутність у політичній сфері. Хоча нація у цей спосіб переходила в агрегатний стан народу і ставала похідною величиною, вона, на думку Шміта, надіялася суттєво вищим статусом, ніж народ. Властиво, народ, який не існував як нація, був «спільнотою людей, об'єднаних лише етнічно чи культурно, але не обов'язково політично» (1970: 79); йому постійно загрожувала небезпека потрапити під владу сильнішого, відмовившись від політичного самовизначення. Як предмет історичного та юридичного вивчення, народ цікавив Шміта лише настільки, наскільки він був «індивідуалізованим особливою політичною свідомістю», тобто тою мірою, якою він утвердився як нація (1970: 231). Цей акт утвердження відбувався шляхом поділу на друзів і ворогів і деклару-

вання своєї волі, яка не була сформульована, виходячи з окремих рішень чи з визначених законами природи норм, а, що більше, мала своє виправдання тільки в собі. І якщо таке рішення колись приймалося, то воно було пріоритетним перед усіма іншими можливими рішеннями. «Коли нація як суб'єкт, що має владу давати конституцію, виступає проти абсолютного князя і скасовує його абсолютизм, то вона так само абсолютно заступає його місце. Абсолютність залишається тут незмінною, ба навіть міцніє, тому що народ тепер ідентифікує себе із самим собою у своїй державі» (1970: 51).

Натомість ставлення до проблеми національного в середовищі журналу «Тат» було значно стриманіше. Так, Церер віддав належне новому національному почуттю і висловлювався про пролетарську націю цілком в дусі Мелера (Die Tat 1929–1930, 11: 646, 1932–1933, 1: 200). Проте національне не було для нього найвищою цінністю, а одним із трьох чинників, з яких складалася воля народу. Як втілення прагнення народу утвердитися і бути національний елемент був важливіший, ніж перший елемент (релігійний), значення якого применшила секуляризація; проте він не був таким важливий, як третій елемент — суспільний: «єдність суспільних сил», яка «сьогодні є перевагою, першопричиною і джерелом для двох інших елементів» (1932–1933, 1: 372). Тому Церер відкидав концепцію Шміта про вищість національного міту. Сьогодні важливо не наголошувати на національному, важливо, щоб він переплівся із соціальним як із домінантною силою, — от констеляція, яку «Тат», і, як відомо, Шляйхер хотіли здійснити, об'єднавши частини націонал-соціалізму з профспілками (1932–1933, 1: 382–383, 389; про концепцію союзу Шляйхера: Schildt 1981).

Натомість Шпенглер і, на початку 30-их років, Юнгер дистанціювалися від націоналізму. У трактуванні історії Шпенглера націям відводилося особливе місце, проте в тій їхній стадії, що була для Заходу вже в минулому: в стадії культури. Лише культурні народи, якими керувала якась ідея, були для Шпенглера нацією; а культура Заходу припинила своє існування на поч. ХІХ ст. (1973: 761, 1924: 22). Сучасний націоналізм не мав з нею нічого спільного. Він був феноменом цивілізації, «раціоналістичний і романтичний ідеал», який був розрахо-

ваний на атомізовані і нівельовані маси, «безформний і безструктурний, не мав носія і мети». Хай хто взяв би цей націоналізм за гасло — чи ліберали, чи демократи, чи фашисти — він все одно був тимчасовим явищем, прелюдією цезаризму, за яким, власне, і було майбутнє. Епоха національної держави закінчилася, «і націоналізм сьогодняшнього зразка зникне також... Доля, колись сконцентрована у серйозних формах і визначних традиціях, творитиме історію за допомогою окремих безформних сил. Легіони Цезаря прокинуться знову» (1933: 25-26, 140, 165).

Другу частину цього прогнозу Ернст Юнг не сприйняв; але і він вважав, що національна держава — це пережиток минулого. Ще у 20-ті роки, будучи палким націоналістом², у 1932 році він вбачав у націоналізмі лише фразу, яка, як і соціалізм, виникла з лібералізму. Повсюдно проголошені після світової війни демократії здавалися йому перехідним етапом, «якому бракувало організації, а отже справжнього порядку»; їхнє утвердження викликало всередині держави появу дрібнобуржуазного, шовіністичного типу людей, а в світовому масштабі призвело до емансипації кольорових, що підривало панівні позиції старих національних держав (1932: 240-241). Майбутнє не за національною експансією, тому що націоналізм встановлює кордони і поглиблює прірви; крім того, національна держава не в стані мобілізувати техніку, яка за своєю суттю не є засобом, призначеним і дібраним відповідно до особливостей нації (1932: 167). Майбутня країна робітників є за своєю тенденцією імперіальною і планетарною. Щоб побудувати її, треба було б національні держави і імперії старого стилю «привести до такого стану, який би характеризувався органічною конструкцією того регіону» (1932: 290). Невирішеним залишається питання, чи ця органічна конструкція була чимось більшим, ніж просто оксюморон. Але документом революційного націоналізму «Der Arbeiter» точно не був.

Ще негативніше від Шпенглера і Юнгера, які визнавали за національною державою певну перехідну функцію, висловлювалися Фреєр і Юнг. За Фреєром, у поняття нації було закладено «тисячу брехонь індустріального суспільства, з усіх усюд пробивалося дев'ятнадцяте століття»; обмеження, незмінність майна і

спільно успадкована земля національної держави підмінили державне мислення. «Це поняття слід просто відкинути» (1931: 50, 65). Едгар Юнг, який ще у першому виданні його «Верховенства меншовартісних» (1927) підтримував новий націоналізм, в другому виданні (1929) відвернувся не лише від цього виду націоналізму, але і від націоналізму взагалі. На його думку, націоналізм — це творіння романського мислення, абстрактне й неорганічне, і саме тому цілком чуже німецькому мисленню. Він походить із французького обоження держави і є «штучним нововведенням, він-бо не сформувався стихійно і несвідомо»; крім того він експансивний та імперіялістичний, провадить до корисливої політики. Юнг, натомість, пропагував свідомий відхід від західного національно-державницького мислення, повернення до наднаціональної місії німецького народу, яка полягала в «порятунку західного культурного простору від загибелі», в тому, щоб стати «носієм нової християнізації і поставити на місце анархії духовну, суспільну і політичну єдність» (1930: 114-117). Про політичну форму, яка мала замінити національну державу — про імперію (райх) — поговоримо згодом. Спершу належить з'ясувати поняття, яке виступає як у Фреєра, так і в Юнга як буквальний антипод нації: народ.

IV. Поняття народу в Юнга на перший погляд нагадує Гердера. Дізнаємося, що народ — це «найсильніша метафізична спільнота окремих людей», індивідуалізація Бога, «самостійне, наділене духом ество, яке відображається в конкретній людині лише частково» (1930: 118, 132). Якщо в Гердера народ виступає живим організмом, одкровенням святости, яка вимагає турботи і пошани, то в Юнга він також має характер збірної, духовно визначеної особистості, земної посудини, «в якій міститься божественність і мораль» (1930: 127). У цьому релігійно-метафізичному дискурсі немає аргументів, пов'язаних з народом чи расою, тому логічно, що Юнг відкидає расистські теорії як біологістську і матеріялістичну помилку і звинувачує їх у зневаженні духа і свободи.

Те, що за кілька рядків далі Юнг наполягає на «факті існування вищих і нижчих рас» і називає вимогу захищати раси «прийнятною» у політичному житті

107



«ідеєю», свідчить про те, що національна ідеологія все-таки мала на нього вплив. Хоча Юнг і відкидає принцип наділення громадянськими правами залежно від расових ознак і критикує антисемітизм як політику неусвідомленої ворожнечі, проте він так сильно наділяє своє поняття народу націоналістичними конотаціями, що межа стає ледь помітною. Він каже, що не можна заперечити, що расовий склад народів впливав на їхній історичний розвиток; занепад античних культур був значною мірою спричинений «расовим розкладом». І якщо сьогодні всюди лунає заклик дбати про чистоту раси і її вдосконалення, «то це також частина дискусії навколо вишості і нижчості» (1930: 120-121). Коли Молер, дивлячись на Юнга, говорить про стриманіший і організованіший характер молодих консерваторів, на фоні якої від націоналістів віяло похмурою кривавою містикою, то він, очевидно, не зауважив такого речення: «Краще вже сьогодні, ніж завтра вживати заходів щодо розвитку елементів німецького народу, які становлять цінність із расового погляду, аби протистояти напливу нижчих елементів» (1930: 126; Mohler 1989, 1: 141).

Юнг не був єдиним «консервативним революціонером», який ішов на поступки національній ідеї. Подібні тенденції знаходимо в Макса Гільдебєрта Бема, який, як і Юнг, бачив сумнівність расових теорій, проте застерігав перед тим, щоб «не знехтувати здорового і важливого, з погляду теорії народів, зерна цих міркувань і прагнень» (1932: 17-23); і у Вільгельма Штапеля, для якого етичний примус отримував своє змістовне визначення у біологічному стані спільноти (1932: 223); і в Ернста Нікіша, який у своїх нав'язливих нападах на романське засилля у Німеччині знову і знову звертається до германської першособистості німецького характеру, не цураючись при цьому спроби прив'язати все це до «Міту XX століття» Розенберга (1930: 19-20; Sauermann 1984: 116, 215-20, 230, 243). Навіть «Тат», який говорив про дух народу в дусі ідеалістичної традиції і переконував у релігійній єдності і єдності волі німецького народу, відзначав у новому національному почутті перш за все національну орієнтованість, яка, «вперше після вільгельмівської ери», знову брала до уваги «всю німецьку націю німецької крові і німецької мови» (1932-1933, 1: 370, 1929-1930, 1: 565, 646). Навіть якщо расистські

й антисемітські заклики не мали в середовищі журналу «Тат» центрального стратегічного значення, вони час від часу виринали — скажімо, коли Фрід вихваляв єдність раси як основу нового, національно свідомого народного духу, або коли показували, що євреї не належать до нової спільноти народів (1930-1931, II: 868; Fritzsche 1976: 152-153).

Піднести поняття народу до рівня центрального у політичній теорії, не надаючи йому націоналістичного присмаку — до 1933 на таке спромігся лише Ганс Фреєр. Він вважав народ не природною величиною, а лише результатом історичної діалектики, усупільнення суспільства, яке спричинив індустріальний капіталізм, і соціальної політики, яка перетворила штучний світ індустріального суспільства на життєвий простір для людини. Радикальне знищення передмодерного світу, приєднання пролетаріату і визнання класових інтересів сприяло виникненню народу як «нового формування із власною волею і власним правом», яке має намір заволодіти державою і технікою. Точнішу дефініцію цього нового суб'єкта Фреєр не дав, вперто утримуючись від будь-якої спроби наповнити змістом поняття народу і тим самим зафіксувати його значення. «Кожна партія, яка стверджує, що вона охопила весь народ, або обіцяє повно представляти його інтереси, бреше. Народові, що перебуває у процесі формування, неможливо ідеально підібрати його «порядок», наперед визначити його «структуру» чи якось інакше передбачити його «соціологію»³. Як радикальні ліві відмовилися хоч якось нормувати процес формування революційного суб'єкта, так і Фреєр апіорі відкидав будь-яку дефініцію:

«Революційний принцип властивий певній епосі, він не є за своєю суттю структурою, порядком чи конструкцією. Він є тільки силою, тільки проривом, тільки процесом. Питання, якої форми він набуде, коли досягне своєї мети, не лише неправильне — це питання боягуза. Бо йдеться про те, що новий принцип може залишитися активним «ніщо» в діалектиці сучасності, тобто лише штовхальною силою; інакше його впровадять за одну ніч і він ніколи не функціонуватиме» (Freyer 1931: 53)

Народ як активне ніщо — таким був внесок Фреєра у майбутню революцію правих. Якщо так часто і,

здебільша, несправедливо висловлювана підозра у нігілізмі «консервативних революціонерів» десь і була виправдана, то це тут.

Другорядну роль поняття народу відігравало у Мелера ван ден Брука, Шпенглера, Шміта і Юнгера. Останній, правда, часом говорив про «активний тип» як про справжню расу, але наголошував, «що біологічно зумовлені расові поняття не мають стосунку до раси серед робітничої маси» (1932: 145). У праці «Arbeiter» про народ майже не згадувалося, хіба побіжно. Не менш рішуче, ніж Юнгер, Шпенглер відкидав дарвіністську расову, на його думку, теорію і приписував народу лише другорядне значення в історичному процесі (1973: 755, 1933: 157). Народи здавалися йому не суб'єктами історії, а її наслідками. «Всі великі історичні події здійснювали не самі народи — це події спричинили виникнення народів» (1973: 754). І Шміта народ цікавив лише тоді, коли той визначив своїх друзів і ворогів. Проте в цей момент він перебував уже в політичній сфері і значив більше, ніж просто народ: це вже була нація (1970: 79, 231). І, нарешті, для Мелера народ напевно мав певне значення, тому що вже його кількісний приріст чи зменшення мали наслідки для життєвого простору й історичну динаміку; але за цим стояв кількісний підхід. В якісному розумінні народ був для Мелера не більше, ніж невизначена біологічна база, яка отримувала форму і значення лише за наявності духа. Хоча Мелер був цілком здатний мобілізувати расистські та антисемітські почуття⁴, вони не мали визначальної функції для його поглядів; їхніми альфою і омегою була нація як ціннісна спільнота, чия ідентичність формувалася зі самосвідомості. Отож можемо констатувати, що «консервативна революція» була далека від цілісного сприйняття поняття народу.

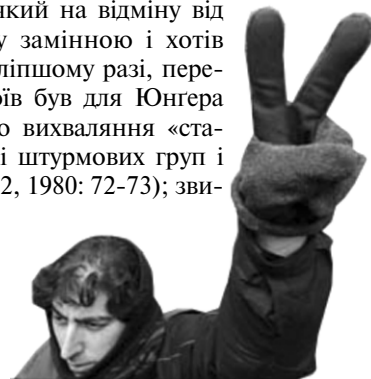
V. Певний консенсус знаходимо, здається, у питанні політичного і соціального структурування. Як здібні учні Ніцше, які замість соціології хотіли появи вчення про форми влади (1966, 11: 560), «консервативні революціонери» були абсолютно переконані у верховенстві влади. Вирішальним суспільним фактом для них була нерівність. Нерівність прирівнювалася до градації прав і обов'язків, статусу, ерархії. Шпенглер міг спо-

кійно розраховувати на широке схвалення, коли він оголосив неможливим те, що цілий народ може однаковою мірою стати культурним народом, і замість того ствердив, що культуру нації завжди може репрезентувати лише меншість (1973: 764). Те саме стосується висловлювання Фреєра про те, що народ може стати суб'єктом історії лише під владою якоїсь панівної структури (1933: 30). Давнє європейське поняття влади, яке претендувало на репрезентацію цілого привілейованою частиною, по суті було однією з найважливіших осей, а можливо, і найважливішою віссю, навколо якої згуртувалася «консервативна революція».

Після цієї констатації ми не знайдемо більше спільного. При тому, що всі були одностайними щодо необхідності влади, детальніші уявлення про її природу різко розходилися. По-перше, це Шпенглер, який вважав, що в епоху цивілізації нема більше станового поділу і шляхетної політики, як і поваги до традицій і форм; у майбутньому чекало становлення безформної влади, «епоха великих особистостей оточених світом, що втратив форму» (1973: 1065, 1080). Шпенглер тому не мав ілюзій щодо оновлення аристократії у тій формі, про яку говорив Юнг. І популярне серед італійських фашистів уявлення, що партія може заступити старі еліти, здавалася йому анахронізмом. Якщо фашизм і мав якесь значення, то це не завдяки своїй організації, а виключно завдяки особі його творця — Муссоліні, якого Шпенглер прославляв як новочасного кондотьєра. Завершений цезаризм, проголошував він, — це диктатура, «але не диктатура однієї партії, а диктатура одного чоловіка проти всіх партій, перш за все проти власної» (1933: 135). Партія все-таки була масою. Майбутнє належало владній людині, великому тирану, який поставить на місце матеріалістичні плебейські сили і замість анархії партій встановить необмежений авторитет сильної особистості (1933: 61).

По-друге, це Ернст Юнгер, який на відміну від Шпенглера, вважав кожну людину замінною і хотів бачити в особистій диктатурі, в найліпшому разі, перехідну форму⁵. Звичайно, культ героїв був для Юнгера лейтмотивом, про що свідчить його вихваляння «сталевих людей» і «чудових хлопців» зі штурмових груп і добровільних корпусів (1932: 107, 252, 1980: 72-73); зви-

100



чайно, він перебував під надто сильним впливом Ніцше, щоб абстрагуватися від ідеї надлюдини. Його точний діагноз саморуйнування буржуазного порядку, який передбачив багато з того, що пізніше констатували — щоправда, із зовсім інших позицій — Горкгаймер і Адорно, все-таки не дозволив йому дотримуватися ідеї видатної окремої особистості. Ліквідація індивіда, заміна його на тип у світі, керованому технікою, вимагала модифікації героїзму, перейменування надлюдини, яка звільнилася від старих моделей генія чи харизматичного лідера. Юнгер вважав, що досягнув цього, нашвидкуруч оголосивши робітника «носієм героїчної базової субстанції» і видобув з цієї базової субстанції ще інший особливий героїчний субстрат — «активний тип», своєрідний надробітник, думаючи про якого годі не згадати про Стаханова (1932: 103, 44, 267). Та хай що б мав на увазі Юнгер, його думки однозначно відрізнялися від цезаризму Шпенглера. Замість великого тирана, якого хвилювала лише одна мета, тут була функціональна і виконавча еліта, яка мала бути організована за зразком орденів і жити у монашій чи солдатській бідності:

«Такі явища як німецькі рицарські ордени, пруська армія, Товариство Ісуса — це зразки, і не забуваймо, що солдати, священники, вчені, митці і бідність — це природне поєднання. Це поєднання не лише можливе, але і споріднене із середовищем майстерні, в якій особа робітника мобілізує світ. У нас добре знають, яке це щастя перебувати десь, де техніка оживає в руках кожного робітника» (Jünger 1932: 202).

Вимога Юнгера до людини, щоб вона відреклася від особистого на користь загального і шукала свого щастя в організації, здавалася традиційно налаштованим представникам «консервативної революції» безбожництвом. Макс Гідельберт Бем нагадав Юнгові про те, що влада не має нічого спільного з працею, а навпаки — «найвидатніші і найменші діла завжди є для когось дуже особистою справою», для виконання якої йому найбільш кваліфікованою видавалася стара аристократія (1933: 12, 47, 23, 102). Такої ж думки був Едгар Юнг, який хоч і не хотів прив'язуватися до аристократії, яку історія залишила йому у спадок, а радше вболівав за прогресивну еліту, яка постійно оновлювалася. Як критерій відбору Юнг пропонував орієнтацію на абсолют-

ну цінність суспільної думки. Наскільки сильно Юнг був під впливом традиційних ідеологій влади, виявилось в тому, що, крім принципу відбору, він визнавав також «благородну кров», яка відмежовувала аристократію від буржуазних прогресивних еліт (1930: 328-332). Аристократію, писав у своєму пізнішому творі, не можна ані призначити, ані виховати, вона виховує себе сама, передаючи від покоління до покоління здатність владарювати. «Еліта мусить працювати... А аристократія займає панівне становище через вищість свого буття» (1933: 51-52; Jenschke 1971: 147). Наполягаючи на аристократії, Юнг виробив усередині «консервативної революції» третю концепцію, яка була так само далека від Шпенглерового цезаризму, як від Юнгової держави-ордену.

Четвертий варіант виробляє середовище «Тату». Вихідним поняттям для Церера і його колег був клас робітників, якому загрожувало бути розтертим, наче жорнами, двома панівними силами — капіталом і масою. Цей середній клас, який склався з пролетаризованих прошарків старого середнього стану і з прогресивної частини пролетаріату, і був на той час носієм індивідуальності і освіченості. З цього класу мала вирости нова генерація лідерів, яка, згідно з соціологічним законом кругообігу еліт, була покликана панувати. Тоді як оця остання думка була запозичена в Парето, чийм теоріям «Тат» і справді присвятив окрему статтю (1929-1930, II: 771-779), акцентування на освіченості належало Карлу Мангаймсові; особливо Церер вбачав у ній важливий засіб, щоб виправити, на його думку, «враження про цей кругообіг як про щось близьке до абсолютного нігілізму», тому що вона надавала йому моральне підґрунтя. «Над цим кругообігом стоїть прошарок, який вміщує його в собі і в якому він відбувається: інтелектуали, які коригують духу часу» (1929 — 1930, II: 496, 568). Але оскільки це була далека перспектива, то вона швидко зникла під тиском політичних подій. Її місце зайняла потреба швидкого пошуку сил, які були б в стані замінити Ваймарську систему без «проміжної стадії цезаризму чи республіканської військової комендатури». Інституція, якій приписували таку функцію, була схожою на те, що уявляв собі Юнгер. «Люди, які керують складним технічним державним апаратом і якими постійно поповнюється нова генерація

лідерів», повинна була бути організована на кшталт ордену, який базувався б на принципах пожертви, відданості і честі (1932-1933, I: 79).

Щодо інших авторів можемо задовольнитися кількома короткими зауваженнями, оскільки їхні ідеї про структуру влади менш оригінальні. Ганс Фреєр дуже невиразно говорить про нові сили, що проростають з глибин народних, не характеризуючи їх точніше; в одному ранньому творі він неодноразово згадує слово «фюрер» (лідер), але було б перебільшенням вслід за Лукасом бачити в цьому передвісника фашизму: його «фюрер» мав обмежену функцію зорієнтувати народ на державу, для якої б визначальною була вища істота «державного мужа» (Freyer 1933: 39, 1925: 108-119, 199-207; Lukacs 1974, III: 96). Вибір Карла Шміта на користь лідера або принаймні на користь активної більшості впливав з того, що він стверджує, що народ може лише огульно схвалювати, але не може обдумувати. Проте це твердження було суто формальним. Щодо нових форм аристократії, які з'явилися в Росії як влада рад чи в Італії влада Фасцію, Шміт висловлюється дуже стримано і називає їх перехідними формами, які не визначають остаточно вид і форму політичного існування⁶. І в Мелера знаходимо виразне схвалення ідеї лідера, як в економічній, так і в культурній і політичній сфері, але для нього лідер не є метою у собі, як у концепції цезаризму Шпенглера, а засіб для досягнення мети нації (1938: 214-215; Штерн 1986: 234, 237). Псевдорелігійні елементи, які можна було зустріти в середовищі Георга чи в націонал-соціалістичних рухах, відсутні і в Мелера, і в Шміта. В працях останнього лідер запитує народ і не приймає рішення на користь власної харизми; в працях першого завдання політизувати народ постає таким важливим, що виконати його якась окрема соба не може, а тільки багато лідерів, які змінюватимуть один одного (Мелер ван ден Брук 1938: 214). У висновку лише Шпенглер виступав за ідею харизматичного лідера. Всі інші автори мали або псевдоаристократичні погляди, або висували теорії еліти, що більш-менш узгоджувалося з різними іншими політичними організаційними формами за винятком ліберальної демократії.

VI. Хто виступає за внутрішню структуризацію держави за владним принципом, той зазвичай поширює цей принцип і на весь світ. І справді, з погляду «консервативної революції» народи і нації зовсім не були рівноцінними, а мали призначення або панувати, або підкорятися. Проте не існувало єдиної думки щодо того, як насправді оформити такий перерозподіл і яке місце мала б зайняти Німеччина. Згрубша можна виділити дві течії: представники першої бачили Німеччину в статусі гегемонії у більш чи менш структурованій імперії; представники другої прагнули імперіялістичної експансії, при якій підкорені втрачали б свою політичну і культурну ідентичність.

Гегемоністична позиція мала своїх прихильників здебільшого серед молодих консерваторів. Едгар Юнг, посилаючись на Константина Франца, виступав за федералістичну модель, в якій би провінції, землі, федеративні держави і держави-союзниці були б об'єднані в імперії, чия інституційна верхівка мала б прерогативу у зовнішньополітичній, економічно- і суспільно-політичній сфері; і що в цій майбутній імперії керівництво мало б бути передане німцям як «ключовому» народові Центральної Європи, здавалося Юнгові само собою зрозумілим (1930: 360-361, 648; Jenschke 1971: 148-150). Подібні аргументи на користь ідеї імперії як альтернативи націоналістичному «етнократичному» імперіялізмові західноєвропейського походження знаходимо в Бема чи Фреєра, вони ж вплинули і на концепцію міжнародно-правового порядку великих територій Карла Шміта, яка, щоправда, була систематично розроблена лише в другій половині тридцятих років⁷.

Близькими були і погляди середовища «Тату» щодо нового структурування Центральної і Південної Європи. У своєму нарисі нової партії Церер назвав зовнішньополітичною метою на майбутнє приєднання Австрії, меншин і Балканського півострова, тобто панівне становище Німеччини в Центральній і Південній Європі. Ця мета мала бути реалізована в рамках нового федералізму, про майбутню структуру якого Церер не обмовився (Die Tat 1929-1930, II: 646-647). Вже в 1932 р. трохи детальніше було розглянуто «імперію союзників Центральної Європи», яка мала прийти на зміну лібералістській системі національних держав. Ця імперія

171



не могла бути імперіялістичною, мілітарною і централістичною, як за Бісмарка, а мусила бути наднаціональною, федералістичною або авторитарною; чи саме таким було бачення Мелера ван ден Брука «третьої імперії» («третього району»), про що стверджував Церер, здається сумнівним, а причини такого сумніву пояснимо в наступному розділі (1932-1933, 1: 14, 76, 371).

Як тимчасове рішення «Тат» прагнув створити центрально- і південноєвропейський економічний простір на базі системи встановлених квот із пільговим митом, якому б не могли загрозувати блокади і який був би незалежним від світового ринку (Fried 1931: 255-256). Хоча ця програма була задекларована як федералістична й антиімперська, економічно-політичні деталі дозволяють легко зрозуміти, про що власне йшлося: про економічне підпорядкування держав Центральної і Південної Європи потужнішому промисловому потенціалу Німеччини, для якої таким способом був би створений закритий ринок відповідний за розміром колоніальному англійському і французькому. Ідеї економічної незалежності від імпорту ідеально вписалися в полотно ідей про континентальну гегемонію як про кінцеву мету, що було визначальним для німецької зовнішньої і економічної політики з кінця XIX століття (Wendt 1987: 42-46).

Натомість наміри Мелера ван ден Брука були не тільки гегемоністськими, а й однозначно імперськими. На його думку, у війні перемогли не ті, хто мали перемогти, а «старі» народи, чиє населення або зменшувалося, або і так було занадто малим, щоб займатися світовою політикою. Поразки зазнали «молоді» народи, проте саме їхнє чисельне збільшення робило експансивну політику життєво необхідною. До них перш за все належала Німеччина, країна, із співвідношення території і населення якої випливало, що в ній проживало на двадцять мільйонів людей більше (1938: 64). Німецький передвоєнний імперіялізм здавався Мелеру грандіозною спробою вирішити цю проблему. Створивши робочі місця в Німеччині, він перешкодив хвилі еміграції, сприяв торгівлі і комунікаціям і тим самим дав країні шанс на розвиток. Поразка у війні перервала цей процес розширення, і Німеччина, як більшість інших молодих народів, опинилася в статусі безправної країни;

Версальський мир позбавив її сировини, відібрав колонії і витиснув з неї усе (1938: 61, 1932: 115). Перебороти цю ганьбу і повернути Німеччину до складу імперіялістичних країн — такою була найголовніша мета Мелера. Переконалий, що «війни зумовлювали демографічні причини і що навіть переможений імперіялізм був найкращою соціальною формою для перенаселеної країни і що ми є тим народом Європи, який потребує цього імперіялізму більше за всіх інших», Мелер виступав за те, щоб залучати націю до світової політики: політизуючи її, долаючи внутрішні протиріччя, орієнтуючи на завдання світового масштабу — на соціалізований імперіялізм, який мав би створити нові ринки збуту і джерела сировини і тим самим робочі місця (1938: 98, 66).

Якщо на імперіялізм Мелера вплив мали ще ідеї передвоєнного часу і гасла про місце під сонцем, то Шпенглер ними вже задовольнитися не міг. Йому не йшлося про частку від здобичі. Для нього набагато важливішим був світовий історичний перехід від світу держав XVIII ст. до всесвітньої імперії, «до безумовного панування над усім світом у військовому, економічному і інтелектуальному сенсі» (1933: 16, 1924: 22). Якщо всі попередні імперіялізми розраховували зайняти обмежений простір, сучасний імперіялізм мав поширитися на всю планету, на вимогу «згуртувати метушливе людство засобами фавстівської техніки і винаходів в одне ціле» (1924: 22). На питання, яке порушив уже Мецше (1966, II: 554), хто має стати володарем на Землі, Шпенглер бачив дві можливі відповіді. Одна полягала у перемозі «англійського соціалізму», який мав би перетворити світову економіку у всесвітню експлуатацію, а панування над майбутньою імперією передав би мільярдам і трастам. Інша передбачала перемогу «пруського соціалізму», всесвітньої організації за принципами держави і авторитету (1924: 51, 67). Те, що Шпенглер вважав другу альтернативу історично більш виправданою, не здивує нікого; але що під цим він не мав на увазі боруський імперіялізм, зрозуміло не кожному. «Не всі ті пруси, що народилися в Прусії», — писав Шпенглер і додавав: «Такий тип може бути присутній серед усіх народів білої раси, і таки справді, нехай і рідко, але трапляється. Він лежить в основі тимчасових форм

всіх національних рухів — вони не є чимось постійним — і тому постає питання, якою мірою вдасться відокремити його від панівних популярних партійно-демократичних елементів ліберального і соціалістичного націоналізму, які його тим часом присвоїли» (1933: 139). За Шпенглером, не пруська нація була покликана панувати над світом, а «ідея пруського існування»; тому майбутня імперія не мислилася як тевтонська імперія (*Imperium Teutonicum*), в якій би «одна нація велично й осяйно височила над усіма іншими» і закріпила б свій авторитет над іншими націями (Stapel 1932: 252), а як світова цивілізація поза будь-яким національним розподілом.

Ще виразніше цю думку наднаціонального імперіялізму висловив Юнгер у праці «*Arbeiter*», де він свідомо утримується від остаточного вибору на користь певного національного стилю. Хоч Юнгер і бачив у сучасних йому національних державах і імперіях носіїв тотальної мобілізації, яка проявлялася в концепції і реалізації масштабних планів, у вдосконаленні озброєнь, яке всюди можна було спостерігати, і в синтезі органічних і механічних елементів; проте викликаний цими змінами рух був занадто загальний і широкий, щоб його можна було б вмістити в рамках організаційних форм буржуазного світу з його поділом на національні держави. Яка з конкурентних націй мала б здобути остаточну владу над світом, здавалося Юнгеру емпіричною і другорядною проблемою; вирішальним було те, що всі конкуренти послуговувались одним і тим же прийомом — технікою як найефективнішим і найнадійнішим засобом тотальної революції, для чого ставили собі однакою мету — втілення образу робітника. Завершальним етапом цього розвитку була універсальна країна робітників: утворення планетарних масштабів, у якому певні території втратили б свій особливий статус і були б інтегровані в державний план імперського рівня (1932: 209-210, 277). «Мета, на яку спрямовано всі зусилля, полягає в пануванні над усією планетою як в найдосконалішому втіленні нового образу. Лише це критерій вищої за порядком безпеки, який охоплює всі воєнні і мирні трудові процеси» (1932: 291).

Можна порівнювати і далі. Проте попередньо розглянуті теми мають для кожної політичної теорії таке центральне значення, що вже зараз можна відповісти на запитання, чи можна вважати «консервативну революцію» самостійним напрямом політичної думки ХХ ст. Для цього нема підстав. У сфері зовнішньої політики ми змогли виокремити імперіялістичні й гегемоністські зазіхання, у сфері внутрішньої політики — псевдоаристократичні, елітарно-теоретичні і цезаристські концепції. Деякі автори були близькими до народницького табору, інші стояли на націоналістичних позиціях. Одні схилилися до державницького соціалізму, інші — до категоричного індивідуалізму і персоналізму, який радше тяжів до ліберальних поглядів. Такі ж відмінності можна виявити у ставленні до техніки, про що тут можна було згадати лише мимохідь і яке варіювало від схвалення у Шпенглера до рішучого заперечення у середовищі журналу «Тат»⁸. Єдиною позицією, щодо якої всі автори були однастайними, був безкомпромісний вердикт політичному лібералізму як «західному» явищу, що не було властивим німецькому характеру, й утвердження цього явища, як і його наслідки — парламентаризм і плюралізм — слід було якомога швидше запобігти.

Проте цього мінімального консенсусу не досить для того, щоб «консервативна революція» отримала своє обличчя. Ворожість щодо політичного лібералізму не була характерною ознакою якоїсь певної течії, вона однаковою мірою була поширена на периферії усього політичного спектру. Антипарламентські й антисепубліканські погляди представляла Народна партія німецької нації, найпізніше після перемоги Гугенберга і пов'язаної з нею сепесії як староконсервативного крила, так і крила, орієнтованого на профспілки (Holzbach 1981; Stupperich 1982). Ще непримиреннішого ворога ліберальна і плюралістична демократія, в якій партії і спілки представляли свої інтереси, знайшла в особі Гітлера, який бачив у цій конституційній формі лише ознаки занепаду і слабкості. Те, що така ж ворожість, навіть якщо і краще обґрунтована, частково мала місце і серед лівих, занадто добре відомо, щоб докладно про це писати. В єдиному пункті, в якому автори «консервативної

170



революції» доходять більш-менш спільної думки, вони однакові з течіями, з якими, за Молером, їх мало що поєднує. Проте неможливо виокремити ядро політичних, соціальних і економічних поглядів, яке було б властивим лише авторам «консервативної революції» і відрізняло б їх від усіх інших напрямів. Як полемічне поняття, що позначає самостійну ідентичність, «консервативна революція» не витримує критики⁹.

«Консервативній революції» бракує не лише такого ядра, їй взагалі бракує звичайного змісту, який був би характерним лише і тільки їй. Навіть коли автори «консервативної революції» гордовито називали себе «суперниками XIX ст.» (Mohler 1989, I: 11), це не завадило їм як завгодно збиткуватися над його ідеологічним арсеналом. Далекі від того, щоб генерувати хоч би одну нову ідею, вони задовольнялися тим, щоб по-новому комбінувати вже готове і складати свій пазл. Елементи економічного лібералізму поєднували з псевдоаристократичними, прагнення соціалістичної держави — з ідеями союзу, націоналістичні — з імперіялістичними, імперіялістичні — з цезаристичними і так далі — не було жодного мотиву, якого не можна було б знайти вже в XIX ст. чи раніше, жодної ідеї, яку б не можна було виявити в одній із чотирьох класичних течій політичної думки. Клод Леві-Штраус порівнював одного разу «дику» мітопоетичне мислення з діяльністю майстра-самоучки, який послуговується типовим набором засобів і матеріалів і переформулює раніше висловлені послання (1968: 31-36). Цим порівнянням він влучно охарактеризував ту мітопоетичну практику, яка в Німеччині міжвоєнного часу відбирала, розчленовувала і перегруповувала наявні ідеології, але саме через це так і залишилася в їхніх рамках. Треба було б дати такій практиці назву, на яку вона заслуговувала: інтелектуальне аматорство різного виду, розголосу і ефекту. Стилізувати її під самостійну теорію, яка стояла б в одному ряду з консерватизмом, лібералізмом чи соціалізмом, означало б виявити їй занадто багато чести.

¹ Це стосується, напр., ідеалу «вічного повернення», який заперечував Мелер ван ден Брук у своїй критиці Шпенглера (1932: 22-23); чи постульованої ворожості до християнства, якої не знаходимо ні в Едгара Юнгера, ні у Вільгельма Штапеля, а Карл Шміт спростовує її переконливими аргу-

ментами (пор. «Відгук на реферат Молера» у: Quaritsch 1988: 153-157); врешті, це стосується і нігілізму, в якому Шпенглер бачив засіб вульгаризації (1933: 69).

² Характерною є передмова до праці його брата Фрідріха Георга Юнгера (1926: VII-XIII). Багато менших статей, які Ернст Юнгер опублікував між 1925 і 1932 рр. у таких журналах як «Standarte», «Arminius» і «Widerstand», не увійшли до збірки творів і тому сьогодні їх важко знайти. Деяку інформацію дає Гіетала (Hietala) 1975; коротку характеристику — Шварц (Schwarz) 1962, який проте схильний занадто наближувати публіцистику Юнга до «Arbeiter» і перебільшувати вплив Шпенглера (1962: 81, 87).

³ Freyer 1931: 44, 52-53. Оскільки народ для Фреєра є не природною категорією, а категорією волі, то позначення «народний мислитель» (Giere 1967: 158 і далі) здається мені невідповідним. Щодо ідей Фреєра дивись також Üner 1981, Muller 1987.

⁴ Пор. 1932: 193-206, де Франції докоряють, що вона намагається встановити свою гегемонію над Європою за допомогою «темної і дикої крові чужинців і колоніальних військ (...), яка внесе в європейську кров розвал рас» (205). Тут доречними є і антисемітські випадки проти Маркса — дивись Moeller 1938: 39. Детально про Мелера дивись Goeldel 1984.

⁵ Jünger 1932: 145. Так Юнгер відмежувався від своїх ранніх робіт, в яких центральну роль відігравав культ фюрера: пор. Schwarz 1962: 116; Hietala 1975: 54, 78.

⁶ Пор. Schmitt 1970: 81-84. В іншому місці Шміт висловлюється про італофашизм значно позитивніше, напр. 1969: 89, 1940: 109-115. Докладніше про це дивись Schieder 1989.

⁷ Пор. Boehm 1932: 127, 184, 1933: 100-101; Freyer 1925: 120-129; Schmitt 1941; про останнього також Neumann 1980: 188-198. Потужну полеміку проти імперської ідеї як «перетворення антигерманського, імперіального, римського наміру підкорення у політичну метафізику» знаходимо в Нікіша 1930: 26. Докладніше про полеміку Нікіша, яка перш за все була спрямована проти Вільгельма Штапеля, дивись також Kabermann 1973: 93 і далі.

⁸ Пор. Spengler 1973: 57, 1932a; Jünger 1932: 149-150. Юнгер дуже добре бачить руйнівний бік техніки, але все-таки її схвалює, тому що «відносини можуть скластися лише за участі сил, які вийшли за межі зони руйнування, і на чію долю в цій зоні випало нове узаконення» (1932: 254-255). В журналі «Тат», навпаки, були переконані, що епоха технічної революції завершилася і панування машини буде замінено пануванням людини (Fried 1931: 4-5, 42, 46). «Казатимуть: Назад до природи! Назад до людей! Назад до села! Назад до Бога!» (Die Tat 1931 1932, 1: 346). Поєднання цих суперечли-

вих позицій відображене у формулі Нікіша «сучасна техніка керована варварсько-примітивним буттям» (Niekisch 1930: 101).

⁹Цей закид стосується і спроби Прюма визначити «консервативну революцію» такими п'ятьма компонентами: визнання ірраціоналізму; антиліберальна позиція; свідоме сприйняття динамічного поняття революції, який включає антикапіталістичні афекти; відхід від вільгельмського націоналізму і втілення в життя спільноти окопу (Prümm 1974, I: 6-7). Всі ці критерії діють і для націонал-соціалізму, який хоч і відрізняється від «консервативної революції» своєю організаційною формою як партія, але трансформує цей організаційний тип так сильно в напрямку структур свити фюрера, що ця відмінність не має значної ваги. Під цим не слід розуміти, що «консервативна революція» була лише особливою формою фашизму, що віддавна стверджує марксистсько-леніністська інтерпретація (Petzold 1978: 10). Але кожна спроба надати конструктиві «консервативної революції» власну ідентичність натикається на труднощі дефініції, які подолати неможливо.

Переклала Катерина Польова

Література:

- Alter, Peter, 1985: Nationalismus, Frankfurt.
Boehm, Max Hildebert, 1932: Das eigenständige Volk, Göttingen.
Boehm, Max Hildebert, 1933: Der Bürger im Kreuzfeuer, Göttingen.
Freyer, Hans, 1925: Der Staat, Leipzig.
Freyer, Hans, 1931: Revolution von rechts, Jena.
Freyer, Hans, 1933: Herrschaft und Planung, Hamburg.
Fried Ferdinand, 1931: Das Ende des Kapitalismus, Jena.
Fritzsche, Klaus, 1976: Politische Romantik und Gegenrevolution. Fluchtwege aus der Krise der bürgerlichen Gesellschaft: Das Beispiel des 'Tat'-Kreises, Frankfurt.
Gerstenberger, Heide, 1969: Der revolutionäre Konservatismus, Berlin.
Giere, Walter, 1967: Das politische Denken Hans Freyers in den Jahren der Zwischenkriegszeit (1918-1939), Phil. Diss. Freiburg.
Goedel, Denis, 1954: Moeller van den Bruck (1876-1925) – Un nationaliste contre la revolution. Contribution a l'etude de la 'Revolution conservatrice' et du conservatisme allemand du XXe siecle, Frankfurt.
Hietala, Marjatta, 1975: Der neue Nationalismus in der Publizistik Ernst Jüngers und des Kreises um ihn, 1920-1933, Helsinki.

Holzbach, Heidrun, 1981: Das 'System Hugenberg'. Die Organisation bürgerlicher Sammlungspolitik vor dem Aufstieg der NSDAP, Stuttgart.

Jenschke, Bernhard, 1971: Zur Kritik der konservativ-revolutionären Ideologie in der Weimarer Republik. Weltanschauung und Politik bei Edgar Julius Jung, München.

Jünger, Ernst, 1926: Vorwort zu Friedrich Georg Jünger: Aufmarsch des Nationalismus, hrg. von Ernst Jünger, Berlin, VII-XIII.

Jünger, Ernst, 1932: Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt, Hamburg.

Jünger, Ernst, 1980: Der Kampf als inneres Erlebnis, in: Ernst Jünger, Sämtliche Werke Bd. 7, Stuttgart, 9-103 (zuerst 1922).

Jung, Edgar Julius, 1930: Die Herrschaft der Minderwertigen, Berlin.

Jung, Edgar Julius, 1933: Sinndeutung der deutschen Revolution, Oldenburg.

Kabermann, Friedrich, 1973: Widerstand und Entscheidung eines deutschen Revolutionärs. Leben und Denken von Ernst Niekisch, Köln.

Kondylis, Panajotis, 1985: Konservatismus. Geschichtlicher Gehalt und Untergang, Stuttgart.

Levi-Strauss, Claude, 1968: Das wilde Denken, Frankfurt.

Moeller van den Bruck, Arthur, 1932: Das Recht der jungen Wölke, hrsg. von Hans Schwarz, Berlin,

Moeller van den Bruck, Arthur, 1938: Das dritte Reich, Hamburg (zuerst 1923).

Mohler, Armin, 1989: Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932, 2 Bde., Darmstadt (zuerst 1961).

Muller, Jerry Z., 1987: The Other God that Failed. Hans Freyer and the Deradicalization of German Conservatism, Princeton N.J.

Neumann, Volker, 1980: Der Staat im Bürgerkrieg, Frankfurt/New York.

Niekisch, Ernst, 1930: Die Entscheidung, Berlin.

Nietzsche, Friedrich, 1966: Werke in drei Bänden, hrsg. von Karl Schlechta, München.

Petzold, Joachim, 1978: Wegbereiter des deutschen Faschismus. Die Jungkonservativen in der Weimarer Republik, Köln.

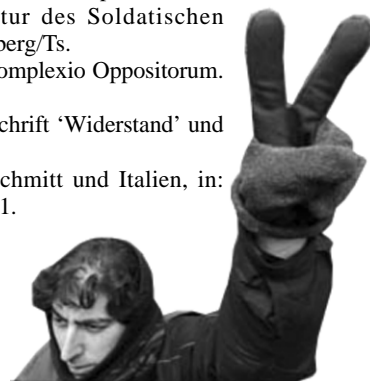
Prümm, Karl, 1974: Die Literatur des Soldatischen Nationalismus der 20er Jahre, 2 Bde., Kronberg/Ts.

Quaritsch, Helmut (Hrsg.), 1988: Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt Berlin.

Sauermann, Ulrich, 1984: Die Zeitschrift 'Widerstand' und ihr Kreis. Phil. Diss. Augsburg.

Schieder, Wolfgang, 1989: Carl Schmitt und Italien, in: Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte 37, 1-21.

175



Schildt, Axel, 1981: Militärdiktatur mit Massenbasis? Die Ouerfrontkonzeption der Reichswehrführung unter General v. Schleicher am Ende der Weimarer Republik, Frankfurt/New York.

Schmitt, Carl, 1940: Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923-1939, Hamburg.

Schmitt, Carl, 1941: Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für fremde Mächte, Berlin/Leipzig/Wien.

Schmitt, Carl, 1969: Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, Berlin (zuerst 1923).

Schmitt, Carl, 1969a: Der Hüter der Verfassung, Berlin (zuerst 1931).

Schmitt, Carl, 1970: Verfassungslehre, Berlin (zuerst 1928).

Schmitt, Carl, 1973: Verfassungsrechtliche Aufsätze, Berlin.

Schwarz, Hans-Peter, 1962: Der konservative Anarchist. Politik und ZeitkriÜk Ernst Jüngers, Freiburg.

Sontheimer, Kurt, 1968: Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik, München.

Spengler, Oswald, 1924: Preußentum und Sozialismus, München (zuerst 1919).

Spengler, Oswald, 1932: Politische Schriften, München.

Spengler, Oswald, 1932a: Der Mensch und die Technik, München.

Spengler, Oswald, 1933: Jahre der Entscheidung, München.

Spengler, Oswald, 1973: Der Untergang des Abendlandes, München (zuerst 1918/1972).

Stapel, Wilhelm, 1932: Der christliche Staatsmann. Eine Theologie des Nationalismus, Hamburg.

Stern, Fritz, 1986: Kulturpessimismus als politische Gefahr, München.

Stupperich, Amrei, 1982: Volksgemeinschaft oder Arbeitersolidarität. Studien zur Deutschnationalen Volkspartei (1918-1933), Göttingen/Zürich.

Tat, Die. Unabhängige Monatsschrift für Politik und Kultur, Jena. Bd. 21 (1929-1930); 22 (1930-1931) 23 (1931-1932), 24 (1932-1933).

Üner, Elfriede, ;981: Jugendbewegung und Soziologie. Wissenschaftssoziologische Skizzen zu Hans Freyers Werk und Wissenschaftsgemeinschaft bis 1933, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 23, 131-159.

Wendt, Bernd-Jürgen, 1987: Großdeutschland. Außenpolitik und Kriegsvorbereitung des Hitler-Regimes, München.

Stefan Breuer in: Politische Vierteljahresschrift 31. Jg. 1990 Heft 4 S. 585-607.



б е н д ж а м е н
т а к е р

с в о б о д а
о д н а к о в а
д л я в с е х



Наша мета

Влада має різноманітні форми, але загалом вогорів Свободи можна поділити на три групи. Це, поперше, ті, хто відкидає її і як засіб, і як мету прогресу, а також завжди і всюди виступають проти неї гласно, відкрито і щиро. Далі йдуть ті, хто, якщо і вбачає у ній засіб прогресу, але ж визнає її лише настільки, наскільки вона служить їх власним егоїстичним інтересам, відмовляючи в ній і в її благах решті частині людства. Нарешті, третій клас становлять ті, хто заперечує владу як засіб прогресу, вбачаючи в ній лише кінцеву мету, що може бути досягнута після того, як спершу вона буде сплондрована, згвалтована і розтоптана ногами. Ці три ступені боротьби з Свободою можна прослідкувати майже у кожній сфері думки і людської діяльності. Чудовим прикладом першої категорії є католицька церква і російське самодержавство; друга представлена протестантською церквою і манчестерською школою політики політичної економії; зразками третьої можуть служити атеїзм Гамбетти і соціалізм Карла Маркса.

Інша, поперечна демаркаційна лінія розділяє всі ці три форми влади на владу божественну і людську чи, точніше, на владу релігійну і світську. Перемогу Свободи над першою майже здобуто. Століття Вольтера зруйнувало владу надприродного. З того часу значення церкви зменшувалося. Однак, після неї нам загрожує влада людська в образі свого органу, Держави. Ті, хто зневірився у бogaх тільки для того, щоб перенести свою віру на уряди; хто перестав поклонятися церкві тільки для того, щоб поклонитися Державі; хто змінив папу на короля чи царя, а священика на президента чи парламент, — ті, щоправда, залишили колишнє бойовище, але аж ніяк не стали меншими ворогами Свободи. Церква стала предметом глузувань; Держава також повинна ним стати, своєю чергою. Держава, кажуть, є «необхідним злом»; воно повинно перестати бути необхідним. Тому боротьба нинішнього століття є боротьбою з Державою; з Державою, що принижує чоловіка, прости-туює жінку і розбещує дитину, що накладає пута на любов і придушує думку; що монополізує землю, об-

межує кредит і зменшує обмін, що нарощує капітал, а в працьовитого працівника насильно відбирає плоди його праці у вигляді відсотків, ренти, прибутку і податків.

Руссо вважав, що Держава виникла підставі договору, і що громадяни, які населяють Державу в даний час, хоча і не укладали договору, але пов'язані ним. Анархісти ж, навпаки, заперечують, що колись такий договір було укладено, і заявляють, що якщо навіть таке і було коли-небудь, то цей договір не може накладати й тіні зобов'язань на тих, хто безпосередньо не брав участі у його укладанні. Тому вони вимагають права на такі договори, які вони вважають для себе найкращими. Положення, що людина може сама для себе укладати договори, є не тільки не аналогічним щодо положення, яке робить людину підневільною договором, укладеним іншими, але є його прямою протилежністю.

Врядування — це насильство, а Держава є втіленням насильства в індивіди чи банді індивідів, що присвоюють собі право діяти у певній сфері як представники чи володарі усього народу. Анархісти виступають проти всякого уряду й особливо проти Держави, як найгіршого правителя і головного насильника. Існують лише два полюси, а не три: на одному — авторитарні соціалісти, що підтримують уряд і Державу, на іншому — індивідуалісти й анархісти, що виступають проти уряду і Держави.

Я можу зрозуміти людину, яка у критичних обставинах виправдовує будь-яку форму примусу простою необхідністю; але я не можу зрозуміти людину, яка заперечує право підневільного індивіда протидіяти цьому примусу і наполягати на тому, аби йому не заважали йти своєю особливою дорогою.

Чи є абсолютний максимум свободи тою метою, що має бути досягнута будь-якою ціною? Я вважаю свободу найголовнішим елементом людського щастя і тому найдорогоціннішою річчю у світі, і я, звичайно, бажаю її мати в такому обсязі, у якому тільки зможу її здобути. Однак, я не можу сказати, що мене дуже турбує, чи досягає загальна сума свободи, якою користуються всі індивіди разом, свого максимуму, чи вона трохи нижче від нього, — тоді, коли мені, як індивіду, дістається невелика частина або ж зовсім нічого з цієї загальної суми свобод. Якщо ж я буду розпоряджатися, принаймні, таким самим обсягом свободи, як і інші,

170



а інші таким, як і я, то тоді ми усі, почувавши себе впевнено у своєму надбанні, повинні, безсумнівно, намагатися досягти максимуму свободи, що сумісна з цією рівністю свобод. До цього природного закону рівної свободи нас приводить саме вища сума індивідуальної свободи, сумісна з рівністю свободи. Однак, цей максимум є щось зовсім відмінне від того максимуму свободи, що, як говориться у гіпотезі, може бути досягнутим тільки при порушенні рівності свобод.

Мені видається цілком неможливим досягнути максимуму свободи через позбавлення інших людей їх свободи, як і досягнути максимуму багатства через позбавлення людей їх багатства. Мені видається, що в обох випадках, засоби повністю знищують ціль.

Право припинити фінансування є взагалі найдієвішою зброєю проти тиранії. Коли примусове оподаткування буде знищено, тоді перестане існувати Держава, і та оборонна установа, що займе її місце, буде постійно утримуватися від перетворення в насильницький інститут побоюванням, що добровільні внески припиняться. Ця постійна спонукальна причина, що змушує добровільно-оборонну установу триматися на рівні народних вимог, є найліпшою гарантією проти примари численних, політичних органів, що конкурують між собою.

Свобода і власність

Колись, коли я вже був Егоїстом і знав, що кожна людина діє і буде діяти винятково у власних інтересах, я ще не розглядав співвідношення Егоїзму — та питання обов'язку, у мене була звичка розв'язно і недбало говорити про право людини на землю. Це була погана звичка, і я вже давно її позбувся. Єдине право людини на землю це її могутність над нею. Якщо сусід сильніша за тебе людина і забирає від тебе землю, то земля належить твоєму сусідові, допоки ще сильніша людина її від нього не відбере. Однак, за довготривалості такого порядку немає ні суспільства, ні безпеки, ні комфорту. Тому люди укладають договори. Вони встановлюють певні умови землеволодіння, і не будуть захищати тих прав, що не відповідають цим умовам. Цей договір має на меті не дати можливість усім отримувати однакові блага від землі, а дати можливість кожному спокійно

розпоряджатися результатами своїх зусиль, що були витрачені на цю ділянку землі, якою людина володіє на зазначених умовах. Рівність свободи встановлюється, головним чином, для того, щоб забезпечити людині це повне розпорядження результатами своїх зусиль; вона встановлюється не як право, а як соціальна угода. Я завжди стверджував, що свобода є важливішою за багатство, — іншими словами, що людина одержує більше щастя від свободи, ніж від розкоші, — і це правда; але в одному сенсі багатство, чи, точніше, власність є набагато важливішою за свободу. Людина мало виграє від свободи, якщо ця свобода не включає в себе свободи розпоряджатися результатами своєї праці. Однією з найголовніших цілей рівної свободи і є забезпечити цю основну потребу власності, і якщо власність нею не забезпечується, то є спокуса позбавити режим договору і повернутися до панування сили.

Анархісти кажуть індивіду: «Володіння і користування є єдиним правом на землю, яке ми будемо оберігати для тебе; якщо ти спробуєш користуватися землею, яку займає і нею користується інший, то ми будемо захищати того іншого від тебе; якщо інший спробує користатися землею, на яку ти претендуєш, але яку не займаєш і якою не користуєшся, ми не будемо заважати йому; але ти одноосібний господар тої землі, яку займаєш і якої користуєшся, і ми не заберемо її в тебе, і нікому не дозволимо цього зробити, що б ти не отримувал від такої землі».

Припущення, що конкуренція означає війну, засновується на старих поняттях і брехливих фразах, яким свого часу довіряли, проте нині вони досить швидко втрачають довіру. Конкуренція означає війну тільки в тоді, коли вона якимось чином обмежена, чи у предметі, чи в напруженості — тобто коли вона не є цілком вільна конкуренція; адже тоді з її вигоди користується один клас за рахунок іншого, а не так, як мало було б бути — усім за рахунок сил природи. Всезагальна необмежена конкуренція означає найдосконаліший мир і найбільш щирю кооперацію; тому що тоді вона є просто пробою сил, що увінчується найбільш вигідною їхньою реалізацією. Як тільки попит на працю починає перевищувати пропозицію, і кожен отримує можливість домогтися заробітної плати, що рівна своєму продукту,

усім (і його безпосереднім конкурентам зокрема) буває вигідно, щоб ліпший працівник здобув перемогу; іншими словами, це означає, що там, де панує свобода, конкуренція і кооперація тотожні між собою. Отже, виходить, що найголовнішим є надати перевагу попиту на працю над її пропозицією, а цього можна досягти тільки шляхом конкуренції в емісії грошей або ж в організації кредиту. З якої б то причини люди не прагнули до багатства, за загальним правилом вони його домагаються не шляхом конкуренції, а завдяки застосуванню сили для тиску на деякі види конкуренції — іншими словами, завдяки урядовим закладам і заступництву монополії.

Оскільки монополіст — переможець, відмовляти йому в плодах перемоги означає вкладати в піхви меч монополії. Однак, цим ви не вкладаєте в піхви меч конкуренції, тому що конкуренція не приносить здобичі переможцю, а лише дає заробітну плату працівнику. Вільна конкуренція, в економічному значенні цього слова, припускає знищення сил захоплення і вільне поле діяльності для сил незагарбної властивості.

Якби якась людина оголосила, що тоді, коли праця перестане приносити користь одному класу за рахунок іншого, а буде приносити користь усім за рахунок сил природи, то праця утратить свій *raison d'être* і зникне — добрі люди не забарилися б оцінити його розумові здібності; але божевільність такого твердження ні на йоту не зменшиться, якщо слово праця замінити словом конкуренція. Допоки шлунок буде заявляти про свої права, я переконаний, ні праця, ні конкуренція, не втратять свого *raison d'être*, навіть якщо працівник і конкурент будуть змушені боротися за «здобич», що видобувається з надр матері-землі, а не з кишень ближнього.

Кропоткін сказав: «Так, як у другій половині дев'ятнадцятого століття розвилася думка про недоторканність домашнього життя індивіда, так само розвивалася в масах і ідея про колективне право на усе, що служить для продукування багатства. Це факт; і хто хоче, як ми, жити життям народу і спостерігати за його розвитком, той погодиться, що це твердження є лише точним висловленням народних прагнень». У такому випадку, кропоткінський анархізм означає свободу їсти,

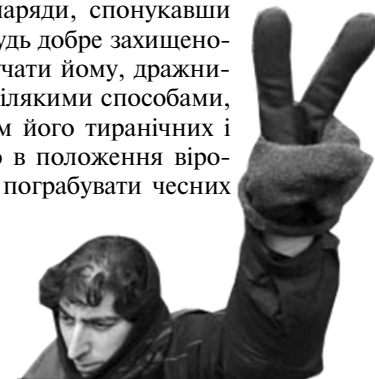
але не куховарити; пити, але не готувати напої, одягатися, але не ткати; мешкати, але не будувати; давати, але не продавати або ж купувати; мислити, але не друкувати; виступати, але не наймати аудиторії; танцювати, але не платити музиканту.

Очевидно, що головна ціль комуністів і державних соціалістів полягає в тому щоб руйнувати всяку живу індивідуальність, і створювати пародію на неї тоді, коли вона зникне, — вбивати людей, і обожнювати їхній дух. Захищаючи комунізм Кропоткін говорив, що він «завжди спостерігав, що робітникам важко досягнути те, що за роботу можна сплачувати чеками на працю і не люблять штучних надбудов соціалістів», але «з іншого боку, був вражений з якою легкістю вони завжди сприймають комуністичні ідеї». Чи був Кропоткін коли-небудь вражений, як легко ці простакуваті люди засвоюють теорію створення світу, і наскільки важко їм дається уявлення про еволюцію? Якщо так, то чи вбачав він у цьому факті доказ на користь гіпотези про створення світу? Наскільки легше задовольнитися фразою «чоловіком і жінкою створив Він їх», аніж простежити в геологічних шарах еволюцію видів, абсолютно так само легше сказати: «кожна людина повинна мати все потрібне», аніж знайти економічний закон, за яким кожна людина зможе отримувати еквівалент своєї праці. Шлях віри легший і простіший, але він провадить у трясовину; тоді як шлях науки, як би звивистий і тернистий він ні був, виводить зрештою на тверду землю. Комунізм належить до віку віри, анархічний соціалізм — віку науки.

Сила пасивного опору

Насамперед, політика, яку повинні сповідувати окремі, ізолювані анархісти, визначається обставинами. Поганий той боєць, який шпурляє ворогу свої снаряди, — хіба що з гарматного жерла. Однак, якщо ви можете змусити ворога розтратити свої снаряди, спонукавши його відкрити вогонь по якому-небудь добре захищеному об'єкту; якщо ви можете надокучати йому, дразнити його і виводити ворога із себе всілякими способами, приперти його до стінки викриттям його тиранічних і хижацьких намірів, поставити його в положення віроломного негідника, що збирається пограбувати чесних

101



людей — ось де найліпша тактика. Тому нехай кожен анархіст старається, щоб його майно не потрапило в пазуру шерифа. Але в той рік, коли він відчує себе особливо сильним і незалежним, коли його поведінка не може завдати збитків серйозним особистим зобов'язанням, коли він загалом радше готовий піти у в'язницю, ніж не піти, і коли його майно легко приховати, — нехай він покаже податковому чиновнику яке-небудь майно, а інспектору відмовиться платити податок. Або ж, якщо в нього немає майна, нехай відмовиться платити прибутковий податок.

Тоді Державу буде загнано у глухий кут. Одне з двох: або вона залишить його (анархіста) у спокої, і тоді він про все розповість своїм сусідам, і це викличе в них крамольне бажання на майбутній рік не віддавати й копійки з кишені; або ж його запроторять у в'язницю, і це триватиме доти, поки державі не набридне утримувати на свої кошти його й інших осіб, які наслідували його приклад, а їх буде ставати усе більше. Можливо, що держава в приступі розпаду вважатиме за необхідне посилити суворість законів про ув'язнених за несплату податків, і тоді, якщо наш анархіст рішуча людина, ми побачимо, на що може піти республіканський уряд, що «черпає свої справедливі права в згоді керованих», щоб забезпечити собі цю «згоду», — чи зупиниться він на одиночному ув'язненні в темній камері, або ж наслідуватиме прикладу російського царя, вчинить катування електрикою. Чим далі держава піде у цьому напрямку, тим краще для анархії, і це відомо кожному, хто вивчав історію реформ. Хто може врахувати силу пропаганди декількох таких випадків, що буде збільшуватися під впливом роботи добре організованих агітаторів за тюремними мурами? Ось такі справи з індивідуальним опором.

Однак, якщо окремі особи можуть зробити так багато, то що вже говорити про величезну і цілком непереможну силу численної і розумної меншости, яка складає, скажімо. П'яту частину населення даної місцевості? Я думаю, достатньо мені звернути увагу на вельми повчальну історію Ірландської Аграрної Ліги; допоки вона дотримувалася своєї початкової політики «несплати ренти», вона була сильна, але к тільки відступила від неї, то втратила всю свою силу мало не на наступний

день. Чому? Тому що селяни представляють собою не розумну меншість, що діє згідно з прийнятим рішенням, а неотесану, хоча й просякнуту ентузіазмом масу людей, що наосліп суне за недобросовісними політиками на зразок Парнеля, які хотіло чого завгодно, тільки не скасування ренти, і готові були використовувати будь-яку політику чи почуття, лиш би це дало їм у руки владу і вплив. І все ж ця політика сповідувалася досить довго, щоб британський уряд переконався у своїй цілковитій безпорадності перед нею. А у нас легше опиратися податкам, ніж в Ірландії опиратися ренті; і в нас така політика була б могутнішою, аніж там, необхідно тільки завербувати достатню кількість серйозних і рішучих чоловіків та жінок. Якщо п'ята частина населення відмовиться сплачувати податки, то їх стягнення або спроба стягнення не окупиться сплатою решти чотирьох п'ятих податку. Кінець вам тоді, тиранія та монополія!

«Пасивний спротив», стверджує Ласаль з суто німецькою впертістю, «це опір, що не опирається». Величезна омана! Це єдиний спротив, що за часів воєнного режиму дає хоч якісь результати. У сучасному цивілізованому суспільстві не знайдеться жодного тирана, який би не надав перевагу всіма силами підтримати криваву революцію перед тим спогляданням того, що більшість його населення вирішила не коритися. Повстання легко придушити, але ні одна армія не захоче і не зможе спрямувати гармати на мирних людей, які навіть не збираються на вулицях, а сидять вдома і твердо наполягають на своєму. Ані виборчий бюлетень, ані багнет не буде відігравати значної ролі у боротьбі, що гряде; пасивний спротив, а у крайньому випадку — динамітна бомба у руках окремих осіб — ось ця зброя, якою революційна сила має завоювати у останній великій боротьбі права народу.

Свобода і насилля (Мораль терору)

Політика терору повинна застосовуватися проти гнобителів людства лише тоді, коли вони остаточно придушуть усі мирні засоби агітації.

Той, хто атакує, чи це буде індивід чи уряд, не має жодного права вимагати, щоб той, на кого нападають, рахувався з ним. Справедливість цього висловлю-

вання не обумовлюється характером нападу. Не має значення, чому індивід вважає свою свободу обмеженою сваволею; він у кожному разі має право її вимагати, і буде правий, вимагаючи її всіма доступними способами. Право брати незайняту землю й обробляти її є тою ж мірою незаперечним, як і право висловлювати свої думки, і спротив, що здійснюється порушенню першого права, є самозахистом, так як і спротив, що здійснюється порушенню другого права. З моральної точки зору одне нічим не гірше іншого. Однак, свободою слова можна домогтися права на землю і всіх інших свобод, без неї ж залишається одна надія: на терор. Звідси і випливає доцільність і навіть необхідність терору для одержання першої; і безглуздість, і марність його, як засобу для здобуття всього іншого.

Право опиратися гнобленню силою не підлягає жодному сумніву. Однак, лише одне може його реалізацію в широкому масштабі, — а саме, придушення свободи думки, свободи слова, свободи публікацій. І навіть у цьому випадку його реалізація буде безглуздою, якщо гніт не досяг такої могутності, що жодними іншими засобами його не можна здолати. Кровопрولиття саме по собі є чистим збитком. Коли нам потрібна свобода агітації, і ніщо, крім кровопрولиття, не може забезпечити її, тоді воно має сенс. Та потрібно пам'ятати, що кровопрولиття ніколи не зробить соціального перевороту у власному розумінні цього слова; він може бути здійснений тільки за допомогою агітації, дослідження, експерименту і пасивного опору; і що після всіх кровопрولиттів ми залишимося на тому самому місці, де і зараз стоїмо, якщо не враховувати того, що ми отримуємо право використовувати такі засоби.

Лише одне блискуче довів гранатомет з Чикаго — це — перевага динаміту над гвинтівкою. При жодному заколоті не було вбито і поранене водночас стільки поліцейських, як у цьому випадку однією гранатою. Як справжній терорист, металник гранат зробив тільки одну помилку — вибрав час, коли зібралася юрба робітників, на яких поліція могла зірвати зло. Якщо необхідно вимагати свободи слова силою, то боротьба повинна полягати в низці актів окремих динамітників. Час збройних повстань минув. Їх занадто легко придушують.

Є два способи викликати пригноблені класи на насильство; один належить так званим революціонерам, що прямо радять застосовувати силу; інший, набагато небезпечніший, належить так званим друзям порядку, що не залишають пригноблені класи іншого виходу, окрім сили. Ці дві партії, на вигляд ворожі, по суті грають один одному на руку, не на користь справжнім революціонерам і справжнім друзям порядку, вони знають, що сила нічого не вирішує, і що жодне питання не є вирішеним, поки його не вирішать правильно. Точно так само, як свобода є матір'ю порядку, держава — мати насильства. Сила благої справи перед тиранією полягає в тому, що допоки вона не завинила в напад, вона завойовує народну симпатію і підтримку при можливих переслідуваннях. Ширі анархісти переслідують мету свободи — але досягають її своїми засобами. Якби ми мали можливість йти власним шляхом, ми ставали б усе сильнішим і могутнішими, поки держава не опинилася б перед дилемою: або ж нелицемірно поступитися, або ж, почавши переслідування мирних прихильників автономії, утратити народну підтримку і загинути. За нинішніх умов наш шлях до перемоги буде, імовірно, більш тернистий.

Не будемо скаржитися на несправедливість, яку чинить держава, якщо не бажаємо оголити перед народом усю її огидність і спонукати народ скинути із себе гніт тиранії. Анархія викликала державу на бій. Держава прийняла виклик. Двобій цей буде не на життя, а на смерть.

Ми переможемо; ми повинні перемогти!

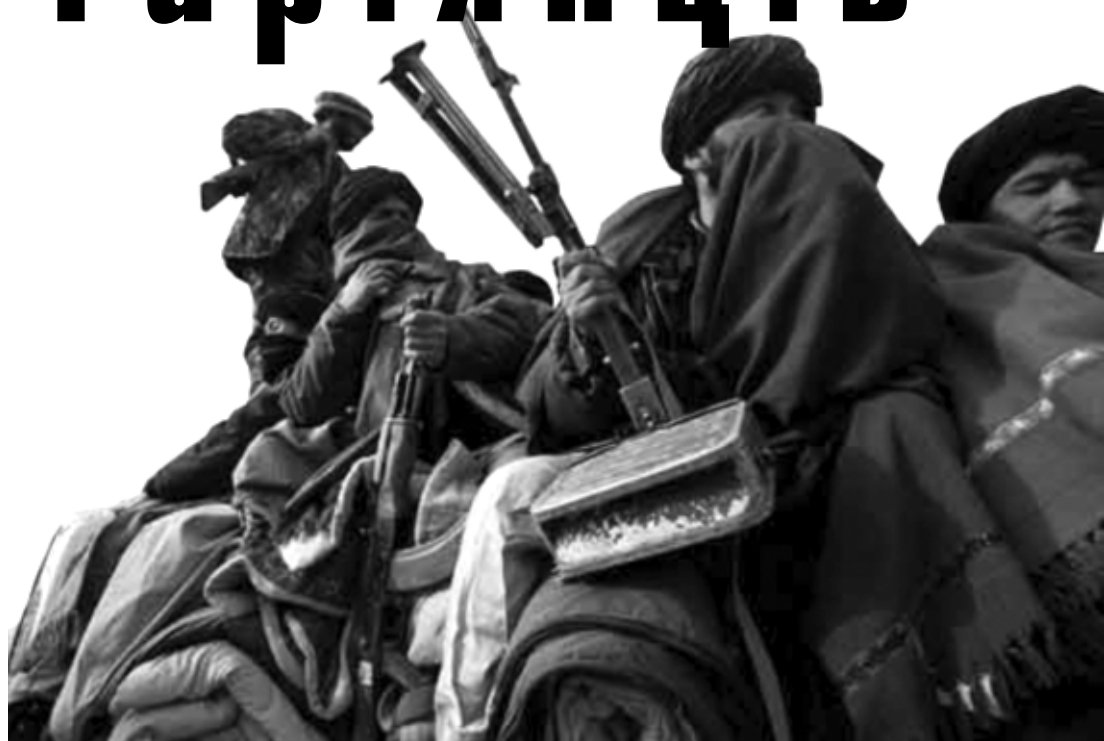
Бо, як каже Прудон, «немов давня Немезида, яка не прислухалася ні до благань, ні до погроз, революція крокує вперед неухильною і важкою ходою по квітах, що розсипають перед нею її шанувальники, по крові своїх борців, переступаючи через тіла своїх ворогів».

Переклала Оксана Дащаківська

100



декларація
міжнародної
зустрічі
лібертаріянців



Мадрид, 31 березня — 1 квітня 2001

Ми зібралися з різних частин світу і приїхали до Мадриду, щоб захистити суспільство, в якому свобода, справедливість, рівність та солідарність дозволять нам жити в мирі з іншими людьми і з нашою планетою. Ми хотіли б заявити громадськості про наше переконання, що збудувати такий світ можливо. Ми закликаємо всіх лібертаріанців світу скрізь організовувати міжнародні об'єднання, які збудять соціальний спротив проти капіталістичної глобалізації і, тим самим, створять ідеальну основу для соціальної революції.

Лібертаріанство для нас означає ось що:

Підтримка прямих дій у трудових та соціальних конфліктах, коли люди приймають рішення про боротьбу і беруть відповідальність за неї.

Декларація про боротьбу з капіталізмом та авторитарністю (патріархатом, фашизмом та ін.) у всіх соціальних та культурних аспектах.

Застосування самоврядування як у внутрішній, так і в зовнішній організаційній роботі (ротація посад, тренінги для працівників, прозорість, відкрита можливість для всіх приймати рішення в структурі, яка є одночасно горизонтальною і федералістичною, антиєрархічною і без авангарду, що нагромаджує та монополізує владу).

Підтримка революції не обмежується боротьбою за бажані радикальні зміни, а радше змагає до підготовки ефективного способу порвати із капіталістичною системою. Для тих, хто не бажає обмежуватись лише пропагандистськими діями, що переконують у необхідності революціонізувати цей світ, потрібно визначити умови, за яких зможемо становити достатню силу, щоб зробити революційні процеси мислимыми, політично і стратегічно можливими. Те, що ми прагнемо здійснити революцію, означає започаткувати процес політичної роботи, надати стратегічного значення соціальним протиріччям, зміцнювати коаліції та стати провідною силою у процесі соціальної боротьби.

Перед тотальною неолибералістською загрозою підтримка революцій зараз може видаватися нереальною, особливо в сучасному історичному контексті, що позначений тривалим опором глобалізації, який тривав більш ніж чверть століття. Проте реформістські позиції, що їх висувують ліві, загалом не є ані реальні, ані переконливі. Соціал-демократія перетворилась на соціал-лібералізм. Від реального до бажаного пролягає лише один шлях. Щоб піти ним, нам потрібна стратегія, в основі якої лежало б критичне мислення, міркування та дія, лібертаріанська воля мільйонів людей жити гідно, з автономією всередині своєї спільноти, і бути протагоністами, коли цього вимагають рішення. Виробити стратегії, заохочувати підривну діяльність, наближати дійсність до бажаного, до вимірюного, до необхідного — це ті завдання, до яких покликана лібертаріанська співпраця та організація.

У новому тисячолітті неможливо ставити під загрозу безпеку держави, штурмувати Зимовий Палац або призначати точну дату революції. XX століття дало сумне свідчення того, скільки помилок та варварства може бути вчинено в ім'я Революції. По-перше, ми відмовляємось від можливості трансформації, від революціонізації суспільства, поки зрозуміло, що — попри те, що можуть думати і публікувати деякі зацікавлені сторони — історія ще не вирішена: історію творять людські буття. По-друге, ми відкидаємо думку, що нічого неможливо вдіяти, що сили, які керують соціальним змінами, людині непідвладні. І, насамкінець, ми стверджуємо, що не хочемо пасивно спостерігати і делегувати комусь протагонізм експлуатованої і гнобленої більшості населення в історії.

Якщо минуле століття і навчило нас чогось, то це відкидати наївний оптимізм і не покладатися на долю в тому, що стосується розвитку людства. Все може змінитись на гірше; немає нічого, що могло би сповна гарантувати позитивний результат в еволюції суспільства. Оподаткування соціальних структур може базуватись на ще більшій нерівності і соціальній різниці. З такої перспективи, далекої від будь-якого типу історичного детермінізму, революція стає життєво необхідною і повинна будуватися день за днем у різних сферах свободи.

105



Лібертаріанці черпають із тих самих весняних революційних джерел, як-ось: прямий вплив, самоуправління, федералізм, спільна мета та інтернаціоналізм. Хоча різноманітні їхні похідні та розгалуження занадто часто були приводом для фракціоналізму, розходжень та розколів. Ми не хочемо зупинятися на тому, чиє джерело найліпше чи найчистіше, а вважаємо, що кожне має свої переваги та недоліки. Щоб вино вийшло найліпше, мудрі винороби змішують різні сорти винограду, бо кожен сорт щось йому додає. Пропонуємо діяти так само і проголошуємо тост за те, що нас об'єднує: за життєву необхідність лібертаріанської революції.

Міт про розвиток — це обтяжливий спадок, який залишило нам XX століття. Його ідеологічна конструкція може затримати всю мітологію, побудовану навколо Прогресу, яка чудово слугувала інтересам капіталістів від початку першої індустріальної революції аж до II Світової війни. Тривання цього міту через «розвиток» неминуче провадило до глобалізації економіки — процесу, який спричинив травматичне переміщення тисяч виробничих центрів по цілому світу і, як наслідок, утворення величезних зон, де робітники піддаються надмірній експлуатації у невимовно важких робочих та екологічних умовах.

Людський розвиток, трактований як загальне поліпшення добробуту, не сумісний з капіталістичним уявленням про суспільство і виробництво. Попри те, в чому нас намагаються переконати капіталістичні керівники у цілому світі, цей розвиток залежить не лише від заміни традиційних виробничих процесів на високотехнологічні. Науковий прогрес не повинен використовуватись лише задля капіталістичного розвитку, тобто задля вигоди жменьки людей. Навпаки, тепер ним повинні користуватись усі. Це повинно забезпечити незалежність та автономність усіх людей та загальну солідарність.

Щоб домогтися схвалення політики розвитку, капіталісти, як і так званий соціалістичний блок, спритно використали зручний міт, відображений, з одного боку, в американському способі життя, а з іншого — у возвеличенні продуктивності як сили, що звільняє, у так званих соціалістичних країнах. Уряди та національна

фінансова еліта з ентузіазмом цьому сприяли. Вони виступили в ролі місцевих посередників, які, кожна на своїй території, підтримували програми, розроблені міжнародними інституціями та великими транснаціональними корпораціями. Це дало їм право запроваджувати будь-які зміни (ціни на сировину та інші товари, тарифні бар'єри, регулювання торгівлі, різного роду обмеження і т. ін.), щоб сприяти поширенню цих нових форм виробництва, роблячи неефективними традиційні форми. У 50-х та 60-х роках ера розвитку захопила цілий світ, розділяючи його на нерозвинуті, розвинуті і країни, що розвиваються; утворилась ерархія, побудована на основі нових мітів, що відкидає ті країни, які не прийняли цих змін.

Нафтова криза (природний ресурс вичерпується), фіяско моделі продуктивної та технологічної конкуренції, падіння прибутків, спричинене соціальною боротьбою, та збільшення кількості «країн третього світу», — все це вказує на те, що після десятиліть функціонування, система розвитку виявилася колосом на глиняних ногах. Прагнення загального добробуту, вирівнювання різниці між країнами — це лише мрії, за якими ховається важкий тягар, який залишив нам у спадок процес розвитку.

Міт про подільний розвиток, поширюваний капіталістичними медіями, дозволяє капіталістам досягати того, що багато людей приймають їхні правила, принаймні пасивно. Проте економічна та екологічна кризи, одна за одною, зруйнували цей обман. Щоб протидіяти розвитку капіталізму, ми пропонуємо довготривалий соціальний розвиток, який брав би до уваги екологічний баланс і охоплював би цілий світ. Ми підтримуємо ідею загального зростання виробництва тією мірою, якою воно повинно покрити реальні потреби усіх людей з півдня до півночі, а не заради збільшення прибутків керівництва. Запровадження такого виробничого процесу вимагає колективного контролю у прийнятті рішень. Економічний, соціальний та культурний розвиток — це лише трагічний обман, якщо він відбувається без демократії, яка опирається на самоуправління та федералізм. Справжній розвиток може виявитись схожим на поганий жарт, якщо в колективних рішеннях братимуть участь не всі.

Століття розвою стало часом такого збільшення нерівності між жителями та народами світу, якого історія ще ніколи не знала. Розвиток вже виявив свою неспроможність забезпечити у світі добробут чи навіть той мінімум, який необхідний для більшості населення. Житлова проблема, наявність питної води, потреба в енергетичних джерелах — ці проблеми турбують не менше, ніж нестача їжі. Поступ охорони здоров'я та освіти зупинився і половина світового населення проживає у згромаджених навколо метрополій і мегаполісів халупах, перебуваючи у цілковитій залежності від зовнішніх харчових запасів, потребу в яких не можуть задовольнити ні вичерпані природні ресурси, ні світова економічна система. Причиною інтенсивного переселення населення в мегаполіси стало зруйнування війнами і конфліктами місцевої культури та зростання занедбанія сільського населення.

Реакцією можновладців на невдалі наслідки розвитку було запровадження у 80-х роках нової міжнародної організації та міжнародного розподілу праці, впровадження у виробничу систему нових технологій з метою стимулювання конкуренції, збільшення монетарного регулювання людської діяльності. Реакцією на цю ситуацію була приватизація та лібералізація: глобалізація економіки та її перевага перед політичними, культурними, екологічними та соціальними проблемами.

Розвиток та його тривання у виді економічної глобалізації принесли нам за останні дві декади загострення соціального розшарування та всепланетну екологічну кризу. Це все призводить до зростання банального споживацтва з боку більшості мешканців Півночі, в той час як на так званому Півдні нестаток і голод стали трагедією для його жителів та поставили під загрозу майбутнє нових поколінь.

Ми підтримуємо активність на місцях. Ми підтримуємо дії спільноти, які опираються на інтергенераційну етику, щоб передати нашим дітям заселену планету. Ми відкидаємо продуктивізм, наслідки якого суперечать самій можливості майбутнього, тому що його головною метою є негайний прибуток капіталістичних керманів. Боротьба соціальної екології повинна надихати нас на діяльність, яка б синхронізувала соціальну боротьбу та подальший розвиток. Проте ми вважаємо,

що автономії на місцях не досить. Щоб збудувати справедливий світ, у якому всі співіснують, незважаючи на місце народження або місце проживання, ми повинні поєднати автономію на місцях та світову співпрацю через принципи самоуправлінського федералізму.

Глобалізація економіки, зони вільної торгівлі та світовий уряд — це три стовпи, на яких тримається так зване інформаційне суспільство або ера. Глобалізація економіки базується на новому міжнародному розподілі та міжнародній організації праці, на розвитку та залученню інформаційних технологій, метою чого є зробити світове виробництво децентралізованим, гнучким і менш локальним. Будується бізнесова мережа, але робітничий клас розбивається на тисячі малих частин та надмірно експлуатується нова генерація робітників: молоді працівники, жінки, емігранти, діти. Це не повернення в минуле, в XIX століття, але радше справжній жах із XXI століття.

Глобалізована експлуатація особливо відбивається на емігрантах. Без жодних прав, без ідентифікаційного закорінення, ця група легко піддається експлуатації і поділам, що творить псевдоконкуренцію, базовану на расизмі.

Нелегали — це покірні і слухняні робоча сила для капіталістичних босів. Відділення національних прав від свободи пересування та проживання — це шлях, яким можна обіграти капіталізм.

Темпи розвитку фашизму є, як ніколи, швидкими. Його вплив на політику (і на наші думки) становить реальну загрозу для цінностей, які ми захищаємо.

Як приватний, так і державний капіталізм вимагають усе більш жорсткого контролю над населенням, щоб утримувати та збільшувати свої прибутки. Для цього запроваджують кримінальну Державу, на яку впливають крайні праві та яку приймають соціал-демократи (коли їх інтереси під загрозою).

Ідол, якому найбільше поклоняються у храмі економіки — це Вільний економічний простір. Він має легіони фанатично налаштованих adeptів економістів, які вбачають у ньому фундаментальний тотем економічної глобалізації. І все-таки, конкуренція як шлях врегулювання економіки була позначена серією грабіжницьких

TOP



випадків із застосуванням зброї. Конкуренція на міжнародних ринках доповнена зростанням продуктивності, що спричинено впровадженням новітніх технологій, які стають усе більш небезпечними для життя робітників. Саме так усе відбувалося останні двадцять років, такою є теперішня та майбутня політика капіталу. Чого ми можемо очікувати від Вільного економічного простору та від міжнародної конкуренції, якщо триває процес концентрації капіталу та влади в руках транснаціональних компаній та урядів, які їм сприяють.

Світовий капіталізм має свої інституції, які заохочують поширення глобалізації: МВФ, Світовий Банк, Світова організація споживачів, Велика сімка і т. ін. Поруч із соціальними, економічними та екологічними наслідками розвитку глобалізації, шораз більше голосів закликають до ще більшого контролю та до світового врядування. Заохочення будь-якого типу світового врядування, що виникає в теперішній політичній ситуації, призведе лише до легітимізації керівних сил капіталізму, пришвидшить консолідацію політичних структур, які перебувають поза межами контролю жителів та народів світу. Застосування сили, війни, які ведуть миттєві заборони ООН, разом із прямими дотаціями транснаціональних компаній ООН — це справжня трагедія: світовий уряд використовує об'єднані сили НАТО як міжнародних жандармів і, водночас, подає це як гуманітарну місію, а солдати отримують платню від ООН із фондів, які фінансують транснаціональні корпорації.

Не держава, не світовий уряд, а лише самоуправління суспільства в локальних спільнотах, що координуються на регіональному та світовому рівнях лібертаріанською спільнотою або муніципалітетом, де всі рішення приймаються спільно і де федералізм є формою співпраці, — ось прийнятний розв'язок. Ми говоримо *ні* конкуренції та Вільному економічному простору. *Так* взаємодопомози та солідарності народів; ми відкидаємо глобалізацію та залежність на користь автономії, щоб узяти долю в свої руки. Це не просто ескіз гарної картини суспільства, яку ми малюємо у своїй уяві: мета і засоби є одним у лібертаріанській стратегії. Через соціальний опір ми день за днем провадимо процес будівництва: борючись за повалення влади капіталу, ми по-

винні запропонувати конструктивну альтернативу і здійснювати її крок за кроком, хвилина за хвилиною.

В історії інші типи експлуатації спиралися на патріархальному ладі та на експлуатації жінок. Доки чоловік домінує в соціальній системі, патріархат здійснює подвійну дискримінацію жінок: на робочому місці і вдома. Капіталізм використовує патріархальну форму укладу сім'ї на свою користь, чітко розмежовуючи приватне від громадського, точніше, «репродуктивну» функцію (жінки) та «продуктивну» оплачувану працю (переважно чоловіка). Така ерархія в соціальних стосунках є наслідком чоловічого панування: оскільки соціальні відносини між чоловіками та жінками є нерівними, їхня домашня та професійна діяльність зазнає неоднакової економічної та соціальної оцінки.

На сучасному етапі, у контексті приватизації та монетарного регулювання усієї соціальної діяльності, робота вдома розглядається як «місцевий сервіс», що був і залишається жіночою справою. Капіталізм відкрив справжню золоту жилу, що допомагає йому і далі збільшувати свої прибутки: експлуатацію молодих жінок та емігранток.

Навіть якщо жінка здатна отримати оплачувану посаду, у більшості так званих індустріялізованих країнах це переважно робота з частковою зайнятістю і з меншою, ніж у чоловіків, платнею. Так капіталізм задовольняє свої потреби і далі експлуатує жінок у домашньому господарстві.

Як відповідь на чоловіче домінування лібертаріанці пропонують скоротити робочий тиждень та встановити однакову платню для чоловіків та жінок. Це дуже важливо, щоб запровадити справедливий розподіл праці, включно із хатньою роботою.

Рівноправність, впроваджувана у більшості так званих індустріальних країн, не поборолася і не зменшила чоловічого домінування. Форми домінування змінилися, передусім через існування різних типів моделі сім'ї. Але жінки і надалі залишаються жертвами щоденного насильства у сім'ях і жорстокого поводження під час воєн («або як армія поза конфліктами»).

Для лібертаріанців наслідки чоловічого домінування на цьому не завершуються. Ми, чоловіки та

жінки, вимагаємо свободи продовження роду, права на власне тіло, свободи вибору в особистому житті і права на різні форми сексуальності (гомосексуальність, бісексуальність, транссексуальність і т. ін.), права бути іншим. Ми пропонуємо самим визначати власну ідентичність. Це дозволить зняти напруження, яке нерідко виникає між особою та групою, і сприяти розвитку почуття солідарності та розвитку спільноти. Ми прагнемо зруйнувати чоловіче домінування всередині нашої організації та в суспільстві загалом.

Прямий вплив, протиборство через вчинки — це ознаки лібертаріянства, що виводять свої корені із революційного синдикалізму. Сьогодні прямий вплив становить частину стратегії розподілу добробуту, яка втілюється шляхом соціального перерозподілу. Вже не досить лише ставити вимоги — ми повинні здійснити соціальний перерозподіл статків, які були силою вкрадені. Безпосередньою дією повинні керувати ті, хто її виконує. Ми протистоїмо авторитарним революційним активістам, не претендуємо на роль месії для пригноблених народів, але заохочуємо та підтримуємо самоуправління боротьби. Анархісти теж втягнуті у неї, проте не лише вони.

Добробут, що його нагромадило суспільство — це не лише плід праці капіталістичних підприємців, які забирають собі левову частку, але й армії робітників, які отримують найменше. Соціально та економічно цей добробут творився також за участі неоплачуваних робітників, які внаслідок своєї участі у репродуктивному процесі, у навчанні або просто через занижену платню (жінки, студенти, безробітні) отримують дуже мало.

Від кожного за здібностями, кожному за потребами — комуністичний та лібертаріянський принцип, який ми завжди захищали. Достатнє соціальне забезпечення для всіх, хто цього потребує — ось навколо чого потрібно об'єднати сили у соціальному змаганні за справедливий розподіл благ. Але поки ми намагатимемось запровадити соціальне забезпечення, люди і далі перебуватимуть у скрутному становищі і змушені будуть боротись за виживання.

Прямий вплив на форми соціального перерозподілу добробуту включає захоплення будівель, участь

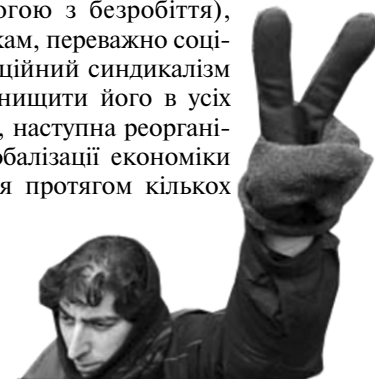
у колективних обідах, приготованих із безкоштовних продуктів, запобігання вживання м'яса хворих корів, курчат із вмістом диоксинів, овочів із токсинами та трансгенних продуктів. Прямий вплив як лібертаріянська стратегія і практика дозволяють нам одразу задовольнити наші потреби і скласти альтернативу капіталістичному пануванню; це найдієвіша пропаганда з метою мобілізації значної частини суспільства на боротьбу за реальний розподіл добробуту.

Згідно з лібертаріянською традицією, революційний синдикалізм, закорінений у Першому Інтернаціоналі, відіграв важливу роль у боротьбі проти капіталу в Європі та Америці. Від початку XX століття і до II Світової війни революційний синдикалізм та анархосиндикалізм займали центральне місце у більшості ініціатив, які здійснювали анархістські групи та організації. Найголовнішим завданням анархізму протягом перших десятиліть минулого століття була організація робітників у спілки, які б не залежали від політичних партій, власників та держави, були б ідеологічно незаангажовані та мали міцну віру у соціальну революцію.

І хоча не можна говорити про революційний синдикалізм як про єдиний вид анархізму, оскільки існує чимало його різновидів, він став величезним досягненням, бо надав можливість мільйонам працівників усього світу, від Франції та Іспанії до Швеції й Мексики, боротися за свою свободу. Збігшись із другою промисловою революцією та реорганізацією робочих місць, анархосиндикалізм втілював у собі боротьбу та сподівання нового пролетаріату, який у цей спосіб відреагував на нові форми виробництва та процес професійної спеціалізації.

Після II Світової війни прихована соціальна угода, яка передбачала впровадження держави загального добробуту (із соціальним забезпеченням, колективними переговорними законами, допомогою з безробіття), допомогла інституційним профспілкам, переважно соціал-демократичним, загнати революційний синдикалізм у глухий кут та майже повністю знищити його в усіх країнах. Криза капіталізму у 70-тих, наступна реорганізація праці, а також зсув у бік глобалізації економіки та соціальні зміни, які відбувалися протягом кількох

100



перших десятиліть інформаційної ери і до самого початку нового століття, у яке ми перейшли, — все це не сприймало існування організованого революційного синдикалізму. Зараз він відіграє дуже незначну роль.

Але цього не сталося із анархістськими ідеями. Усі нові соціальні течії, які отримали друге народження у 60-тих (екологія, фемінізм, антимілітаризм і т. ін.), були відлунням лібертаріанства. Соціальний антагонізм супроти панування через статъ, расу, сексуальну спрямованість і т. ін. застосував прямий вплив; називаючи це громадянською або військовою непокорю, федералістські та інші подібні групи використали їх для організації взаємної допомоги, під назвою співробітництва і солідарности. Через це групи та організації, які називають себе анархістськими або лібертаріанськими, упродовж кількох останніх десятиліть брали участь у соціальній боротьбі цих течій у містах та на урбанізованих територіях.

Класова боротьба існує і досі. Вона є суттєвою складовою частиною боротьби за звільнення людства. Важливо розуміти, що відносини між власниками засобів виробництва чи капіталу та працівниками не змінилися. Хоча класова боротьба є щоденною реальністю, ідентичність працівників та їх свідомість більше не виглядають у ній провідними. Та анархізм бореться не лише проти панування капіталізму над суспільством та проти експлуатації людської праці. Ми працюватимемо задля того, щоби класова боротьба поєдналася з іншими напрямками боротьби проти відчуження, проти патріархальних та моральних обмежень, проти расизму, проти націоналізму та релігійного інтегризму. Зараз боротьба має кілька напрямків. Вони організовані по-різному. Немоżliве домінування одного напрямку над іншим.

З іншого боку, синдикалізм не зміг оновитися та перебудуватися відповідно до нової організації робочої сили, яка була нав'язана за останні десятиліття. Мало того, існує загальна тенденція до поділу робочого класу на тих, хто працює постійно, тимчасово, нелегально, сам на себе, неповний робочий день, не має роботи і т. ін. Цей поділ, а також звуження сфери застосування робочих прав та законів на користь комерційних, плюс зростання тенденції до індивідуальних переговорів

замість колективних — все це обмежує та зменшує роль синдикалізму. За такої ситуації необхідно негайно змінити стратегію та організаційну структуру, щоб не опинитися перед загрозою зникнення, обмежившись інституційною роллю, наданою компаніями та урядовими організаціями.

Лібертаріанство повинно стриміти до об'єднання соціальних рухів, у тому числі й робочих, у монолітний рух, спрямований проти капіталу та його теперішнього вигляду — економічної глобалізації. Цей антагоністичний соціальний рух не має і не повинен мати єдиного організаційного вираження. Він різноманітний, спирається на сьогодишню реальність, з'являється та діє на певній території, творить загальну територіальну ідентичність, що складається з багатьох окремих ідентичностей.

У ХХІ столітті територіальна організація еквівалентна тому, чим був революційний синдикалізм у першій половині ХХ століття. Економічна глобалізація — це потік інформації та капіталу. Соціальні потреби та соціальна боротьба мають локальне закорінення — у кварталі або у місті. Саме тут ми повинні працювати з метою протистояння капіталістичному пануванню та експлуатації, утворюючи альтернативні осередки лібертаріанства поза офіційними установами. Так можна поєднати різні ідентичності задля підтримки загальної територіальної ідентичности через демократичну мережу, що поєднує міста.

У світі, де соціальний опір зміцнює наші ідеї, анархістські групи та організації повинні багато чого навчитися та багато чого дати. Стратегія лібертаріанства повинна полягати у зміцненні антагоністичного соціального руху через зв'язок із соціальними групами (робітничими рухами та рухами безробітних, звільнених, дискримінованих, захисників екології, феміністок), у застосуванні прямого впливу задля соціального перерозподілу добробуту, у дієвій пропаганді, у здійсненні демократії без відделегувань повноважень чи посередників та у формуванні комунітаристської ідентичности як альтернативи щодо авторитарних установ на кожній території.

Лібертаріанство та анархізм були і є інтернаціональними. За часів світової глобалізації економіки ми тим більше хочемо об'єднатися з подібними особами та групами у всьому світі.

Лібертаріанські групи та організації історично утворювали спілки, профспілки та атенеоси (незалежні соціальні, культурні та освітні центри) з метою захисту та стимулювання вимог щодо освіти, альтернативної культури чи іншого стилю життя, спираючись на соціальні свободи.

Сьогодні ми підтримуємо, як перший крок, заснування всесвітньої лібертаріанської мережі, відкритої для лібертаріанських організацій, об'єднань, атенеосів, профспілок та інших подібних груп. Ця мережа забезпечуватиме взаємну допомогу і солідарність у боротьбі; вона буде джерелом інформації та дискусії про лібертаріанський світ, організовуватиме міжнародні зустрічі, стажування, відеоконференції, використовуючи Інтернет та інші засоби для поєднання стратегій, які б уможливили представництво лібертаріанської ідеї серед найрізноманітніших соціальних течій.

Обговорено та затверджено у Мадриді 31.03.01 та 01.04.01. Наступна завершальна ратифікація груп-учасників у Мадриді:

Al Abdil (Ліван), AL (Франція), CGT (Іспанія), CIP de Oaxaca «Ricardo Flores Magon» (Мексика), CNT (Франція), FAG (Бразилія), FAU (Уругвай), Marmitag (Греція), No Pasaran (Франція), ORA-S (Чехія), OSL (Аргентина), OSL (Швейцарія), SAC (Швеція).

Групи, які надіслали декларації про підтримку або висловили зацікавлення і розглядають можливість підписання декларації:

IWW, NEFAC, SKT, WSM, USI-Rome, Anarcho-Sindico, Bikisha Media Collective, Zabalaza Books.

Переклала Софія Цихоляс

101



х а к и м - б е й

к і н е ц ь , ц и к л у

і

п л а н е т а р н а

р е в о л ю ц і я



Планетарна опозиція

До розвалу СССР ще була можливість займати в цьому світі третю позицію — ні «за», ні «проти», через неприйняття чи з розрахунку, таке собі царство поза діалектикою — мабуть, навіть місце для усамітнення, — зникнення як виявлена воля до влади.

Однак, тепер є лише один світ — «кінець Історії», що торжествує, кінець нестерпного болю, що зветься уявою, а насправді — апотеоз кібернетичного соціального дарвінізму. Гроші проголошують себе законом природи і вимагають абсолютної свободи. Гроші, що цілком перемістилися в сферу духу, звільнилися від зношеної оболонки тіла-виробництва, обертаються високо над землею в безконечності і поза часом у гностичній нумісфері, відтепер тільки вони визначатимуть свідомість. ХХ століття вже завершилося; це міленіум. Там, де немає іншого, немає протистояння, там не може бути і третього, не може бути «ні так, ні ні». Тому залишається вибір: або ми визнаємо себе «останніми з людей», або ми визнаємо себе опозицією. (Або автономотонія — або автономія.) Усі позиції відмови мають бути переглянуті з нової точки зору, що базується на нових стратегічних вимогах. Можна сказати, що нас загнали в кут. Ідеолог минулого у черговий раз визначив би ситуацію як «об'єктивно передреволюційну». Слідом за тимчасовою автономною зоною, слідом за повстанням знову видно необхідність революції — видно наш «джихад».

Напад на екран

Засоби масової однаковості і розділеності становлять собою єдиний світ у найбільш релігійній його формі — структурування соціального і розділення його на образи. Простого усвідомлення цього процесу недостатньо для того, щоб його подолати — опозиція також повинна прийняти форму релігії, знову напускаючи відкинуті чари за допомогою контробразів; тут можна говорити про раціоналізм чудесного. Схоже, що єдиним способом рухатися далі, окрім простої протидії (а значить, дати себе поглинути образу), є «сакралізація» нашої боротьби проти однаковості і розділеності, але

лише у випадку невдачі, ми можемо його назвати «романтизмом» (як критику чи як хвалу).

П'ять років тому засоби масової однаковості і розділеності здобули майже таку ж свободу й автономію, як і засіб обміну — гроші. Тепер вони змістили акцент: від простого пригноблення — до реалізації і «міждисциплінарного» злиття всіх режимів уявлення в одну «полісемічну» формальну катастрофу: тіло, що є нерухомим перед екраном, тілесне, що зводиться до темряви і знаходить форми лише при світлі, джерелом якого — гностична плерома, трансцендентне царство, звідки вигнано всі тіла: скляне небо.

Старомодний дуалізм вибухнув — тотальна топологія задається тепер гносеографічною геософією грошей, прямолінійною їхньою одномірністю. «Дзеркало виробництва» замінено повною прозорістю, запамороченням нічного жаху. Земля, праця, природа, саме «я», саме життя, навіть смерть — усе можна перевизначити і зробити основою обміну — усе є гроші.

Звичайно, насправді Капітал не переборов виробництво, всього лише відсунув його кудись до цвинтарних служб і сміттєвих баків. Капітал бажає екстазу, не тейлоризму; його пристрасть — безтілесність і чистота.

Зрештою, технологія екстатичного управління зупиняє в зародку саму можливість виразити що-небудь — наприклад, за допомогою біотехнічного протезування, або через злиття тіла з екраном. Фальшиве весілля Еросу і Танатосу — остаточне оточення. «Великий джихад», зрозуміло, спрямований проти розділеного я — проти витіснення широго я, того, що має показати «свого добродія», виразити свій глибинний зміст. Однак, не менш актуальний є «малий джихад» — напад на екран.

Fin de siecle

Для концепції утопічного майбутнього не залишилося. «Надія всупереч безнадійності»: не потрібно ніякого реального вибору. Присутнє завжди є нечистим — тільки відсутнє здобуває кришталеву основну форму довершеної вічності. Якщо хочете, моральний осуд: нетерпимість до всього, що протидіє джихаду — але більш ніякого хизування, жодних тендітних і витончених конструкцій свого я.

100



Самоототожнення за посередництвом відмінностей є способом мови, а не тільки вольовий акт; він має своє дао, спонтанне самовпорядкування замість самодержавного погляду картезіанства. Застосований до культури («надбудованого» аспекту соціального), цей спосіб мови або встановлює позитивний зворотній зв'язок із «Природою», і тим самим дає можливість змінити світ-як-консенсус, або становить собою злочинну дурість.

Тут знову майже не важливою є «усього лиш» свідомість; тому ми робимо акцент на нестандартних станах, у яких долається за допомогою «навичок» і концентрованої уваги дихотомія автоінтелектуальної рефлексії. Замкнення естетичного на собі і ментальна ізоляція заперечують той факт, що всяка насолода є експансією, що взаємність — в експансії, що позбавлена хижацтва. Якщо бунт є реакцією і на однаковість, і на розділеність, то за визначенням він полягає в прагненні бути відмінним і присутнім — і, як говорили раніш френологи, до «співспілкування». Це ані просте «спілкування» — яке допускає нудну опосередкованість і безплотність, — ані екстатична «спільність» (термін, що пахне загостреною авторитарністю вимушеної присутності), — але, радше, святкова спільність — еротика соціального.

Виклик і відповідь

Ще десять років тому, а то й менше, «ворога» все ще можна було уявити собі як Всесвітню машину Праці, або ж як Спектакль — і тому бачити спротив у відлюдкуватості, і навіть у втечі. Ще не опущено величезну таємничу завісу, що відділяє нас від нашої волі, і ніщо не заважало нам вигадувати нові форми виробництва, людичні, автономні, або ж нові форми уявлення, автентичні і такі, що приносять справжнє задоволення. Існувала очевидна мета — утворювати (або ж підтримувати) альтернативні ланки, що реалізують ці нові форми практично, а спротив був тактичним засобом таких зон (і тимчасових і постійних). В айкідо немає поняття напад — ви ухиляєтеся від атаки, після чого сила суперника повертається на себе і себе поборює. Капіталізм справді багато чим поступився подібній тактиці, завчати під впливом стратегії «третьої сили», почасти тому, що ідеологічно не був готовий розв'язати

власні внутрішні суперечності (наприклад, «демократія»).

Тепер ситуація змінилася. Капіталізм звільнив себе від своєї власної ідеологічної броні і більше не вважає за потрібне віддавати територію жодній «третьій силі». Засновник айкідо вмів ухилятися від куль, але ніхто не в змозі ухилятися від натиску такої сили, що займає весь тактичний простір. Ескапізм доступний «третьому гостю, нахлібникові», але не єдиному супротивнику. Тепер капіталізм може оголосити війну і без посередників розправитися, наче з ворогами, із своїми «альтернативами» (включно з демократією). У цьому сенсі — не ми вибрали для себе роль опозиції — її вибрали для нас.

У кендо вчать, що захисних прийомів не існує, точніше, що є лише один спосіб захисту — ефективний напад. Однак, нападник, як в айкідо, перебуває у невигідній ситуації (втрата рівноваги) — що ж робити? Парадокс: зазнавши нападу, вдарте першим. Ясно, що наші «альтернативи» тепер не просто забавні запасні варіанти, але життєво важливі стратегічні позиції. Революція, все ж, не матч із кендо, і не карнавальна п'єса з мораллю. Очевидно, наша тактика визначається не стільки історією, скільки бажанням залишатися в історії — не виживати, але продовжувати жити.

Само собою виникає питання «що робити?», і з двох причин: по-перше, вже сьогодні існують тисячі організацій, що легально працюють на добру справу, що є революційною де-факто (або ж хоча б гідною), але не має міту, який би це організовував і підтримував, пропаганди, «революційної свідомості», що здатна перетворювати і подолати розділеність як реформістську інституціоналізацію й ідеологічний параліч. По-друге, значна частина «нелегаліщини», на біду, приречена на контрпродуктивність і зализування ран, і саме з цієї причини — немає свідомості, точніше, немає метаной — нерозділеної свідомості. У цій ситуації злиття видається неможливим, і перше, з чим стикнеться джихад — це груба теоретична необхідність усвідомити і обґрунтувати власне місце в історії. На разі балачки про «передреволюційну ситуацію» викликають іронію, що неминуче пов'язана з подібними термінами (історія як «жах»). Які саме знаки ми бачимо і на якому горизонті?

У цей момент треба згадати про те, що «пропаганда справи» початково включала в себе «добрі справи» разом із насильницькими; тому, тимчасова автономна зона зберігає своє значення, не тільки сама по собі, але і як історична реалізація живого досвіду, можливо, навіть, як спосіб діючої пропаганди. Тоді повстання можна було розуміти як заклик до «постійної автономної зони»; і злиття багатьох подібних форм надасть форму «міленіуму». Тут, навіть «відлюдкуватість» може стати цінним — як тактика — якщо воно координується і практикується зі зброєю в руках і масовому масштабі — «революційний світ».

Сформулювавши таку модель, бачиш, наскільки ми далекі від її втілення. Ми хотіли дозволити собі розкіш і задовольнити сиру екзистенційну пристрасть до «дії», хоча б до «анти-песимізму» у будь-якому вигляді — однак у даний момент будь-яке обговорення реальної тактики скоріше за все виявиться фатально (або до смішного) передчасним. Окрім того, питання «що маю робити?» чи не найбільш опосередковане, і гарантує повну неможливість будь-якої відповіді.

Ми дурні: щоб усвідомити все це, нам знадобилося п'ять років. Усе, що колись було «третім шляхом», потрібно наново продумати у ключі єдиної обставини: нам протистоїть не два світи, а один. Якщо спротив виродився у склочну ностальгію (1968 рік так само трагічний, як і будь-яке інше фіяско), якщо лівацька стервозність і фашистська дріб'язковість настільки привабливі для радикалів, що видихалися, то це тільки тому, що ми не визнали цієї нової обставини, а саме того, що оголосивши себе абсолютom і вибудувавши світ навколо цього, Капітал надихнув до життя свого старого смертельного ворога (такого збезчещеного ХХ століттям, такого нудного), надихнув його знову і дав йому нове втілення — останнього рубежу захисту для всього необмеженого — знову викликав революцію, викликав джихад.

*Нью-Йорк — Дублін
1 вересня 1996 рік*

Переклала О. К.

106



д ж у л і ю с
а н д р е а
ч е з а р е
е в о л а

**п р о т а є м н и ц ю
з а н е п а д у**



Того, хто відмовився від раціоналістичного міту «прогресу» та тлумачення історії як неперервного позитивного розвитку людства, поступово притягуватиме світоглядна думка, властива всім великим традиційним культурам, в центрі якої пам'ять про процес занепаду, повільного завмирання чи руйнації давнього вищого світу. Заглиблюючись в нове (і старе) тлумачення, ми натрапимо на різні проблеми, основна з яких — це таємниця занепаду.

У буквальному сенсі ця проблема далеко не нова. Розмірковуючи про величні залишки цивілізацій, імена яких до нас не дійшли, однак вони втілювали навіть у своїй матеріальній сутності неземну велич і силу, кожен замислюється над питанням про загибель цивілізацій і про неадекватність доказів, за допомогою яких цю загибель пояснюють.

Маємо висловити подяку Жозефу-Артуру Гобіно за найвдаліше і найвідоміше окреслення цієї проблеми, а також за влучну критику основних гіпотез, спрямованих на її вирішення. Його власне пояснення на основі расистської думки та ідеї чистоти раси не позбавлене раціонального зерна, проте його слід доповнити декількома міркуваннями про вищий порядок речей. Адже не раз падіння цивілізації відбувалось навіть тоді, коли раса залишалась чистою. Це особливо яскраво видно на прикладі певних груп, які зазнали повільного, неунікного згасання, попри те, що залишалися расово ізольованими, ніби на віддалених островах. Не треба довго шукати прикладів — візьмімо шведів і данців. Ці народи залишаються і сьогодні у тих самих расових умовах, як і два століття тому, але даремно шукати зразок того героїчного характеру чи расової свідомості, якими вони колись славилися. Інші великі культури, здається, лише бовваніють, як ті мумії: вони давно мертві всередині, тому досить на них дмухнути, щоб звалити з ніг. Приміром, таке трапилось з древньою державою Перу, цією велетенською сонячною імперією, яку знищила зграя шукачів пригод, зайд з Європи.

Якщо ми розглядатимемо таємницю занепаду виключно з традиційної точки зору, стає ще важче знай-

ти їй вичерпне пояснення. Тоді слід розділити усі цивілізації на дві основні групи. З одного боку, маємо традиційні цивілізації, чий принцип ідентичний і незмінний, попри всі очевидні відмінності. Вісь цих культур і вершина їх ерархічної структури складається з метафізичних, надіндивідуальних зусиль і вчинків, які слугують для інформування та виправдання того тимчасового людського, що підвладне становленню та «історії». З іншого боку, маємо «сучасну цивілізацію», яка фактично антитрадиційна і вичерпує себе в побудові лише людських і матеріальних умов існування, і в повноті їх розвитку, в пошуку життя цілком відмежує себе від «світу вищих ідей»

Отож, із точки зору другої групи цивілізацій, уся історія — це процес занепаду, оскільки вона демонструє всезагальне виродження ранніх культур традиційного штибу, і водночас рішучий та насильницький наступ нової всесвітньої цивілізації «сучасного» типу.

Звідси маємо два запитання.

Перш за все, чому сталося саме так? Логічна помилка лежить в основі всієї еволюційної теорії: неможливо, щоб вище виникло з нижчого, чи більше з меншого. Але чи тоді ми не стикаємося зі подібною проблемою, приймаючи теорію інволюції, регресивного розвитку? Яким чином вище зазнає краху? Якщо достатньо було б простих аналогій, ми б завиграшки справились з цим питанням. Здорова людина може занедужати; доброчесна — потонути в злі. Існує основний закон природи, який усі вважають очевидним: кожна жива істота народжується, росте, набирається сил, сягає зрілого віку, а тоді наступають знесилення і занепад. Але це лише проведення аналогій: навіть якщо вони впритул наблизили нас до поставлених запитань, вони нічого не пояснюють.

По-друге, йдеться не лише про пояснення можливості занепаду однієї конкретної культури, але ймовірності, що занепад одного цивілізаційного циклу захопить інші народи і потягне їх за собою. Наприклад, нам потрібно не лише пояснити падіння стародавнього західного укладу, а й обґрунтувати, як «сучасній» цивілізації вдалося завоювати практично цілий світ і як у неї знайшлося стільки потуги, щоб відвернути так багато народів від будь-якого іншого типу цивілізації, і врешті

107



втримати позиції, коли навіть держави традиційного устрою не перестали існувати (варто згадати хоча б Арійський Схід).

З цього приводу, недостатньо сказати, що ми маємо справу лише з матеріальним чи економічним завоюванням. Такий погляд видається надто поверховим з двох причин. По-перше, земля, яку завоюють на матеріальному рівні, рано чи пізно зазнає впливу на вищому рівні, що відповідає цивілізаційному рівню завоювання. Дійсно, можемо стверджувати, що європейське завоювання майже всюди сіє зерно «європеїзації», тобто «сучасного» раціоналістичного, вороже налаштованого до традиції, індивідуалістичного способу мислення. По-друге, традиційне уявлення про цивілізацію та державу єрархічне, а не дуалістичне. Ті, хто його дотримуються, ніколи б не погодились без певних серйозних застережень з принципами «Віддайте кесарево — кесареві» та «Моє Царство не із світу цього». Для нас «Традиція» — це переможне і творче існування в світі того, що є «не зі світу цього», тобто Духу, який розуміють як силу могутнішу, ніж будь-яка людська чи фізична сила.

Така основна ідея істинно традиційного погляду на життя, яка не дозволяє нам говорити зневажливо про лише матеріальні завоювання. Навпаки, матеріальне завоювання є знаком якщо не духовної перемоги, то принаймні духовної слабкості чи своєрідного духовного «відступу» цивілізацій, які падають перед завоюником і втрачають незалежність. Там, де Дух, який вважають за вищу силу, був справді присутній, йому не бракувало засобів — видимих чи ні — для того, щоб чинити опір технічній чи матеріальній перевазі супротивника. Однак, цього не сталося. Отже, можна дійти висновку, що начало занепаду зачалося і вічікувало за традиційним фасадом кожного народу, завоюваного згодом «сучасним» світом. Тоді, мабуть, Захід став цивілізаційною системою, де всезагальна криза набула найгострішої форми. Тут занепад діяв за принципом несхибного удару, який вражав і тягнув донизу часом блискавично, часом повільніше інші народи, в яких інволюція не зайшла так далеко, однак чия традиція вже втратила свою первинну силу, через що ці народи не були більше здатні захищатися від зовнішньої агресії.

Через такі міркування, розгляд другої частини нашої проблеми повертає нас до першої. Це проблема пояснення сутності та можливості виродження, без розгляду певних інших моментів.

Для цього ми повинні чітко визначити одну річ: є помилкою припускати, що єрархія традиційного світу будується на тиранії верхів. Це всього лиш «сучасне» уявлення, цілком чуже традиційному способу мислення. Традиційна доктрина, насправді, розглядала духовну дію як «дію без діяльності», вона говорила про «безрух, що породжує рух», всюди використовувала символ «полюса», незмінної осі, навколо якої відбувається кожен упорядкований рух (ми колись вже писали, що в цьому і полягає значення свастики, «арктичного хреста»). Традиційна доктрина наголошує на «олімпійській», духовній сутності істинної влади, а також на її безпосередньому впливові на підлеглих не через насильство, а через «присутність»; врешті, вона використовувала порівняння з магнітом, і в цьому, що ми зараз побачимо, можна знайти ключ до нашої проблеми.

Лише сьогодні може хтось уявляти, як істинні носії Духу чи Традиції переслідують людей для того, щоб захопити їх і поставити на відведене їм місце — словом, що вони «керують» людьми, чи мають якесь особисте зацікавлення у тому, щоб встановити та утримувати ті єрархічні відносини, за яких вони б виступали в ролі незаперечних володарів. Це було б смішно і безглуздо. Насправді основа традиційного поділу суспільства — це більшою мірою усвідомлення нижчим прошарком суті єрархічних стосунків. Не вищому потрібні нижчі, а навпаки. Суть єрархії в тім, що в деяких людях реально існує зародок духу, який в інших перебуває лише в стані ідеалу, передчуття, розсіяного зусилля. Тому одних беззастережно тягне до інших, і їх нижче становище — це не зовсім підпорядкування чомусь чужому, а своєму власному істинному «я». У цьому таємниця готовності до пожертви, героїзму, вірності в традиційному світі, а, з іншого боку, престижу, авторитету та спокійної влади, на яку не міг би розраховувати важкоозброєний тиран.

Так міркуючи, ми близько підійшли до вирішення не лише проблеми занепаду, але й імовірності конкретного падіння цивілізації. Чи нам ще не набридло чути,

що успіх будь-якої революції вказує на немічність і виродження попередніх правителів? Таке розуміння проблеми дуже однобоке. Дійсно, воно було б правомірним в ситуації, де дикі пси раптом зірвалися з прив'язі — це справді свідчило б про безсилля і немічність рук, що тримали ланцюги. Але у випадку духовного розшарування, механізм якого ми пояснили раніше, речі виглядають по-инакшому. Така єрархія вироджується і легко зазнає поразки лише в одному випадку: коли людина вироджується, коли вона використовує свою фундаментальну свободу для заперечення Духу, щоб звільнити своє життя від будь-якої вищої точки опори та існувати «виключно для себе». Тоді всі зв'язки приречені на руйнацію, метафізична напруга, якій кожна жива істота завдячує власну цілісність, слабшає, будь-яка сила втрачає спрямованість і врешті розлітається навсід. Вершини, звичайно, залишаються чистими і непорушними у своїй вищості, але решта структури, яка від них залежить, перетворюється в лавину, масу, що втратила рівновагу і котиться спочатку ледь відчутно, потім з прискоренням вниз у найглибші долини. У цьому таємниця будь-якого занепаду та революції. Спочатку європейець знищив єрархію в собі, викоринюючи власні внутрішні задатки. А цьому відповідала основа порядку, який він потім знищив назовні.

Християнська мітологія пояснює Вигнання перших людей з раю та Повстання Ангелів свободою волевияву, і саме до цього важливого моменту зводяться наші роздуми. Йдеться про страхітливий потенціал всередині людини, який вона може використати для духовної руйнації та відречення від усього, що могло б їй гарантувати надприродну цінність. Це метафізичне рішення, яке проникло у віхи історії, набуваючи різних форм ненависти до традиції, революційного, індивідуалістичного та гуманістичного духу, або простіше, «сучасного» духу. Це рішення є єдиним вирішальним чинником в таємниці занепаду — руйнування Традиції.

Якщо ми це усвідомимо, то нам, можливо, пощастить досягнути зміст тих легенд, в яких мовиться про таємничих правителів, які «завжди» існують і ніколи не вмирають (тінь імператора, котрий спить в підніжжі гори Кюфхойзер!). Таких правителів можна відшукати лише, коли досягнеш духовної цілісності і пробудиш в

собі властивість металу, який раптом відчуває «магніт», знаходить магніт і невідворотно звертається і рухається до нього. Поки нам слід обмежитись цією підказкою. Повноцінне пояснення таких легенд, які дійшли до нас з найдавніших арійських джерел, може завести нас задалеко. Іншим разом ми, можливо, повернемося до таємниці відбудови, до «магії», яка здатна піднести завалену масу до непорушних, самотніх та ледь мріючих вершин, які залишилися десь там, у височині.

(Вперше опубліковано в Deutsches Volkstum, № 11, 1938)

Переклала Софія Скачко

100



ж а н м а р і
л е п е н

п р о т и
д е м о н т а ж у
н а ц і и



40 років тому в паризькому Єлисейському палаці французький президент Шарль де Голь та бундесканцлер Конрад Аденауер підписали німецько-французький договір про дружбу. Цим самим було проголошено кінець багатовіковому суперництву та «спадковій ворожості» обидвох країн. І вже тоді лунали заперечення т. зв. «атлантиків». У німецько-французькому союзі вони вбачали небажані сумніви в американській претензії на лідерство. Ця тема залишилася актуальною і сьогодні. Про це — розмова з головою французьких правих Жан-Марі Ле Пенем.

— *Пане Ле Пен, у тридцятирічній історії Національного Фронту 2002-ий рік разом з участю НФ-кандидата в другому турі французьких президентських виборів залишиться в пам'яті як рік непередбаченої несподіванки. Цей надзвичайний успіх спричинив у політичних противників справжні «тижні ненависти» проти Вас. Чи Ви очікували, що це буде настільки інтенсивно?*

— Чесно кажучи, ні. У минулому ми завжди стикалися між двома турами виборів з т. зв. «республіканським фронтом», що, зрештою, не заважало нашим кандидатам робити значні кроки вперед і здобувати від 30 до 35 відсотків, а часом й 49 відсотків голосів. Але такий методично і ретельно оркестрований опір був неймовірний. Побачити вільних мулярів пліч-о-пліч з єпископами, крупних капіталістів пліч-о-пліч з профспілками — це було особливе видовище.

Це багато що говорить про мовчазну взаємну згоду тих, хто черпає вигоду з цієї системи, до якої ми — нам до честі — не належимо. Оскільки Ле Пен докладав зусиль, щоб порушити цю рівновагу і змінити стан речей, йому слід було будь-яким засобами отримати перемогу. Порівняно зі мною Джек Різник міг би бути проголошений Білим Лицарем. Лише таким чином можна зрозуміти, як Ширак, той самий політик, якого декілька місяців тому кваліфікували як супербрехуна, зумів отримати підтримку всіх політичних класів і збільшити кількість голосів з 19 до 82 процентів.

Такий результат, як і в Албанії, показує, що тут використовувався ефект психічного конденсування, що

є властиве тоталітарним режимам. Цей психоз спричинений передусім монополізмом на інструменти формування громадської думки, тобто радіо, телебачення, об'єднання прихильників, ложі, синдикати, службовців виховної системи, які однодушно віддали себе в розпорядження Ширака, тоді як кандидат від національних правих міг розраховувати на підтримку небагатьох, але тим більше мужніх маленьких газет.

— *Що, на Вашу думку, ховається за цим тоталітаризмом?*

— Ми не можемо приховати, що головним гальмом для підйому національних правих є інструменталізація з політичною метою офіційної версії Другої світової війни. Це нелегка справа боротися проти павловських рефлексів, які прививали нам з дитячих років за допомогою телебачення, радіо, театру, шансону, кіно, шкільного виховання і підручників, і які, відколи праві отримали попутний вітер, полягають в тому, що проголошується кінець демократії, до оскоми говориться про «найтемніші години нашої історії» та концентраційні табори, і все тільки для того, щоб стримати виборців голосувати за націоналістів. Таким чином, кожна спроба політичного оновлення душиться у зародку.

У майбутньому ми повинні намагатися запам'ятати нашим землякам тим, за що ми боремося як націоналісти, які люблять свою країну, які засмучені з приводу занепаду у всіх галузях, які сповнені бажанням відновити порядок, знову здобути незалежність і суверенітет народу, відновити в правах природну єрархію. Одним словом, йдеться про те, щоб людей переконати в тому, що боятися треба не поліцейського, а розбійника. Це стосується як Франції, так і Німеччини чи будь-якої іншої країни.

— *Усі хвалять нового французького міністра внутрішніх справ Ніколя Саркозі як борця за право і порядок. Що Ви думаєте про це?*

— Без сумніву, метою цього є змусити людей думати, що новий міністр внутрішніх справ є альтернативою до Ле Пена. Насправді ж просто відволікається увага від навмисного процесу демонтажу нації. Після того, як Францію ослабили за допомогою Римських договорів, Шенгенської, Маастріхтської та Амстердамської угод, переходять до того, щоб її роздробити за

201



допомогою регіоналізму. Зараз підходять упритул до створення мережі «Євро регіонів», щоб таким чином ще легше мати змогу покрити націю вздовж і впоперек.

Не треба шукати далеко пояснення тої ненависті, жертвами якої ми є. Нас переслідують, цькують і демонізують через наш патріотизм. І якщо сьогодні захисників Вітчизни розглядають як злочинців, то це стається точно у відповідності з тим, що барон Ротшільд описав ще у 1970-х роках: «Нація — це є засув, який мусить зникнути».

Отже, що більше часу пройде, тим більше нація ставатиме ворогом номер один, причому як в національній, так і в міжнародній площинах. Треба визнати, що сучасна глобалізація є продовженням міжнародної революції, якій нація однаково байдуха. Різні засоби, однакова мета.

— *Французький уряд хоче змінити виборче право. Чому?*

— Закони, які готуються, є складовою частиною того ж ліквідаційного процесу нації, що й «регіоналізація» європейських виборів та скасування реєстраційного обов'язку при виборах до департаментів. Ті, хто за цим стоїть, хотіли б маніпулювати волею виборців. Через 12 років після закону «Лекс Гейсо», особливого закону по обмеженню свободи слова, намагаються створити новий закон «Ле Пена». Бургомістр Марселя Жан-Клод Годен, довірена особа Ширака, цинічно визнає, що слід так реформувати виборчий закон, щоб завадити Ле Пену стати на виборах 2004 року президентом регіону Provence-Alpes-Cote d'Azur. Отже, хіба був я неправий, коли вже в 1995 році стверджував, що Ширак ще гірший ніж соціаліст Жоспен?

— *Як Ви оцінюєте імміграційну політику уряду Рафарена? Або взагалі: Як Ви оцінюєте актуальний розвиток потоків імміграції?*

— Ми перебуваємо у ситуації вторгнення. Іммігранти, приваблені різними пропозиціями допомоги, оволодівають землею обітованою. Право притулку було створене для того, щоб захистити жменьку інтелектуалів від переслідування деспотичної влади. Сьогодні воно служить для того, щоб кожного року давати доступ тисячам іммігрантів з єдиним обґрунтуванням, що вони

будуть щасливіші, якщо вони матимуть можливість брати участь в розподілі благ Європи, а не власних країн.

Я побоююся, що ми спостерігаємо зараз лише початки гігантського процесу, який приведе до перевороту через імміграцію — процесу, зрештою, цілком свідомо інсценованого. Згідно зі сценарієм ООН до 2025 року у Франції опиняться ще 23 мільйони чужинців. Згідно моїх спостережень існує цілком чітке бажання помінати населення. Для того, щоб вирівняти наш демографічний дефіцит, не проводиться жодної активної сімейної політики та політики народжуваності, а систематично робиться ставка на іммігрантів. І не потрібно мені розповідати, що це робиться з сліпоти або дурости. Це пасує більше до візії єдиного світу, до ненависті до нації і її фундаментальних складових. Все має бути зруйноване в оманливій надії на мітичне майбутнє, що піде на користь лише авантюристам з міжнародних фінансових кіл. Вони уникають відповідальності, часто діючи анонімно.

— *Як довго можна буде ще висловлювати подібні думки?*

— Коли в грудні французький парламент обговорював пропозицію т. зв. «закону Лелюша», який ставить за мету зробити жорсткішим «антирасистське» законодавство, я жартома запропонував негайно запровадити смертну кару за «расистські» дії, це зекономить час.

— *Що Ви думаєте про вступ до ЄС Туреччини? І яку роль грають при цьому США?*

— Будучи євроскептиком я не вірю у функціонування Європейського Союзу. Він є лише інструментом для знищення націй, етапом на шляху до єдиного світу. Нутрощі цієї Європи є наповнені гниллю, і, на мою думку, можна було обійтися без Євросоюзу, щоб досягти політичної, економічної та технічної співпраці суверенних держав. Протидія вступові Туреччини до Євросоюзу не може бути приводом для легітимізації брюсельського монстра.

Але що ж каже шеф французького уряду Рафарен? Він усерйоз стверджує, що Європа не є ні географічним, ні історичним чи культорологічним поняттям, а лише філософським. Одним словом, це означає, що досить бути антирасистом і виступати за права людини, щоб могли приєднатися до Євросоюзу.

Якщо Туреччина приєднається до Евросоюзу, то вона стане прикладом для Сирії, Лівану, Ізраїлю, Єгипту, Магрибу і навіть Сенегалу, який зрештою французьким був раніше, ніж Ніцца. Хіба потрібен ще якийсь доказ, що ця Європа дійсно є тільки етапом на шляху до світового уряду?

Але навіть якщо Туреччину в жодному разі не можна вважати європейською країною, я поважаю цю країну. Недавно я зустрів Некметіна Арбакана, колишнього прем'єр-міністра Туреччини, якого досить грунтовно повалила армія і який є духовним батьком недавнього переможця виборів Ердогана. Я можу сказати, що більшість дружин міністрів носить чадру. Дотепер це не було в Туреччині прийнято. Тобто я віддаю перевагу країнам, які сповідують якусь релігію, навіть якщо це не моя релігія, перед тими країнами, які не сповідують жодної релігії.

Зараз мені видається небезпечним не так сам іслам, як його зв'язок з галопуючим демографічним розвитком і масованою імміграцією в наші широти. Потрібно одній містиці протиставити іншу, але навряд чи наші атеїстичні, матеріалістичні та гедоністичні суспільства, будуть тими, що зможуть протистояти ісламській спокусі. Особливо коли керівники на один помах пальцем виконують всі вказівки американського уряду. США сприяють посиленню ісламу в Європі з метою її поділу та послаблення. І якщо США підтримує вступ Туреччини в ЕС, то це служить тій самій макіявелістичній меті.

— Французький міністр економіки Франсіс Мер недавно визнав перед національними зборами, що фінансові кола підтримують війну проти Іраку, оскільки вони вбачають в цьому єдиний засіб оживити світову економіку. Мер погоджується з цією думкою. Що Ви думаєте з цього приводу?

— Ці розрахунки безглузді, тому що війна приносить тільки руїни, горе, нещастя, кров і слези. Війна в Іраку — це злочин проти людяності, проти розуму, проти честі та життя. З одного боку, ми бачимо маленьку країну, яка ні від кого нічого не вимагає, країну, яку задушили, розорили та зруйнували за допомогою злочинної блокади. З іншого боку, ми маємо економічних, політичних і військових «слонів», які хочуть війни з Іраком

з єдиної причини: щоб заволодіти нафтовими резервами цієї країни.

У кожному разі сам факт, що пан Мер може давати такого роду пояснення, показує, що інші французькі політики підтримують цю агресію, що ХХІ століття не далі втекло від варварства, ніж ХХ. Це справді обурливо бачити, як Європа знаходить задоволення в прислужництві англосаксонській імперії. Більше того, це є божевільям, що нагнітання війни американським керівництвом публічно категорично не засуджується.

Правда у тому, що Ірак, вирвавшись з-під опіки СССР, бажав уникнути й опіки англосаксонського нафтового світу. Цієї волелюбності країні так і не вибачили. Зі свого боку, я віддаю перевагу подібній вірі в себе та у власні цінності. Це різнить мене від інших, це дає змогу мені називати речі своїми іменами. Я — вільна людина, яка не потребує просити вибачення заради чийогось визнання. Я борюся не за місце на міністерській лаві, а за програму нового національного ладу.

Переклав Олег Яцків

*Джерело: Interview mit FN-Chef Jean Marie Le Pen:
Gegen die Demontage der Nationen
Nation&Europa, 2003, №3.*

200



а л е н
д е б е н у а

**КОНСЕРВАТИВНА
КУЛЬТУРНА
РЕВОЛЮЦІЯ**



Коли стикаєшся з політичною та економічною полемікою, яка зараз розгортається на Заході, найперше визначення, що спадає на думку, це тотальність. Ми опинилися перед тотальною полемікою. Я маю на увазі не те, що вона має тоталітарний характер (хоча тоталітарна спокуса, на жаль, часом таки існує), але те, що вона дедалі більше стосується як до сфер власне «політичних», так і до сфер, які раніше прийнято було вважати «невтральними». Річ у тім, що ще нещодавно різноманітні фракції та партії протистояли одна одній лише в суто політичних питаннях (коли йшлося про соціальні інститути, систему управління, економічну систему), тоді як інші фундаментальні галузі суспільного життя становили предмет консенсусу. Питання про сім'ю переглядалось рідко, не ставилась під сумнів важливість школи, медицини, психіатрії і т. ін. Врешті, вважалося, що згода може і повинна базуватися на наукових істинах, тобто на істинах, набутих шляхом логічної дедукції або шляхом експериментального методу. Тепер ситуація цілком змінилась, і ми зікнулися з тим, що предметом дискусії є не лише певні форми влади та управління, але і базові структури самого суспільства: «очевидність» викривається як «конвенція», крок за кроком проголошується, що немає різниці між чоловіками та жінками, що авторитет батьків перед дітьми нічим не виправданий, що психічно хворі — нормальні, а нормальні люди — божевільні, що медицина частіше робить хворих, ніж лікує їх, врешті, що наукові факти не повинні розцінюватися відповідно до ступеня їх правдивості, а відповідно до особливого роду «істинності», тобто відповідно до їх бажаності з точки зору модних ідеологій.

За таких умов значною мірою змінюється саме поняття політики. Часто кажуть, що «політика захопила все». І це правда. Але стверджувати цю «абсолютну політизацію» — означає водночас визнати, що «політика» вже не здійснюється в її традиційних місцях. Інакше кажучи, можна поставити питання: чи розігрується ще досі основна ставка на арені «політичних інтриг»? Чи не будуть електоральні змагання радше нагодою

виміряти політичну результативність більш дифузної дії, дії «метapolітичного» типу, що виходить далеко за межі партійного кола? Власне кажучи, це питання про культурну владу, яка посіла своє місце паралельно з політичною владою і яка, певною мірою, є більш фундаментальною.

Факт, який віднині потрібно вважати остаточно-ним, полягає в тому, що неутральности не існує. Якщо мовчиш, це означає, що ти просто віддаєш владу тим, хто говорить. Сам факт належності до тієї чи іншої інтелектуальної школи, філософської чи релігійної доктрини, факт голосування за одну партію, а не за іншу, дотримання професійних ідей — передбачає зайняту позицію, яка може розповсюдитись на всі галузі знань та активності. Світ неутральний лише поза межами людини, оскільки за її межами світ не здатний мислити. В людських суспільствах, навпаки, ніщо не неутральне: лише людина створює сенс, і вона є людиною тільки стосовно до того, чому вона надала сенс.

Без сумніву, якщо ідеології, «картини світу» завжди були присутніми, вони не завжди усвідомлювали себе у такій ролі, як це має місце тепер, в епоху, коли вони інвентаризовані і формалізовані у вигляді численних систем. Ця ідеологічна самосвідомість є, вочевидь, прямим або побічним наслідком революції 1789 року. Відколи підстави та легітимність принципу влади, який керував дореволюційними суспільствами, були переглянуті, все, що досі йшло само собою, що спонтанно вважалося невід'ємною частиною «природного порядку», виявилось у конвенції, тобто в суб'єктивному людському творінні і, відповідно, опинилось під владою політико-ідеологічних фракцій, що претендують на володіння «новою істиною» і прагнуть отримати ресурс панування. Держава стала предметом суперечки різноманітних фракцій, і це не могло не вилитися в утворення просторів тіньової влади та збільшення кількості центрів ідеологічного впливу.

У марксистській теорії слово «культура» має достатньо точне значення. Для класичних ідеологів марксизму — це передовсім ідеологічна надбудова, яка залежить від матеріальної та економічної структури суспільства і в той самий час відображає, укріплює і виправдовує цю структуру. Культура, іншими словами, формує

208



свідомість відповідно до панівної ідеології. З цього випливає, що вплив на економічну сферу призводить до трансформації «надбудови». Це загальноприйняте марксистське визначення переглянули неомарксисти, окремі представники яких помітили, що цілком можливо перевернути порядок причин і наслідків, тобто впливати на структури економічної та політичної влади, діючи на «надбудову» культури та ідей. Саме цей зворотній зв'язок ідеології з «базисом» добре проаналізував Мао Дзедун, який створив у партії китайську концепцію «культурної революції». Безумовно, тут неможливо не згадати видатного теоретика «культурної влади», яким був італійський комуніст Антоніо Грамші, чий вплив в деяких лівих колах є дуже значним, — і, можливо, відіграє вирішальну роль.

Після поразки італійського комуністичного руху у 20-х роках Грамші, ув'язнений в одиночній камері, мав досить часу для того, щоб проаналізувати марксистсько-ленінські уявлення про революційну практику і підсумувати логіку власних невдач. Як так виходить, що свідомість людей «відстає» від того, що їм повинна була б диктувати їхня «класова свідомість»? Як панівній меншості вдається змушувати до «природної» покорі підлеглу більшість? Ось питання, на які Грамші намагалися знайти відповідь, старанно вивчаючи поняття ідеології і проводячи вирішальне розрізнення (яке вже стало класичним) між «політичним суспільством» та «громадянським суспільством».

Під громадянським суспільством (термін, запозичений у Гегеля, хоча його критикував Маркс) Грамші має на увазі сукупність культурних, інтелектуальних, релігійних, моральних сфер тією мірою, якою вони виражаються в системі потреб законодавства, адміністрування, корпоративної діяльності і таке інше. Грамші бачив велику помилку комуністів у тому, що вони вірили, ніби держава зводиться до простого політичного апарату. Насправді держава встановлює «організовану згоду», тобто управляє не лише через політичний апарат, але й через імпліцитну ідеологію, загальноприйняту і «само собою зрозумілу» для більшості членів. (Це розрізнення близьке до того, яке мав на увазі Луї Альтюсер, говорячи про «репресивний апарат держави» та «ідеологічні апарати держави».)

Розходячись тут із Марксом, який зводив «громадянське суспільство» до економічного базису та до суперечности між продуктивними силами і формами присвоєння капіталу, Антоніо Грамші прекрасно усвідомлює (зрештою, не завжди підкреслюючи це достатньо чітко), наскільки міцно ідеологія пов'язана зі звичаями, тобто з ментальною структурою народів, — що саме в цьому «громадянському суспільстві» розробляються, розповсюджуються та відтворюються концепції світу, філософські доктрини, релігії, всі інтелектуальні та духовні види діяльності, на яких очевидно чи неочевидно спирається суспільний консенсус; особливо в сучасних суспільствах, де політична влада дифузна, влада «громадська» — менталітет епохи, дух часу — набирає величезної ваги. Саме цю роль комуністичні рухи 20-х років недооцінили при розробці своїх стратегій. Щодо цього вони були введені в оману прикладом 1917 року: якщо Ленін і зміг захопити владу, то не в останню чергу тому, що в Росії громадянського суспільства практично не існувало. Навпаки, в тих суспільствах, де кожен достатньо міцно втягнутий в ту імпліцитну ідеологію, котра формує спонтанне бачення світу, в суспільствах, де панує особлива культурна атмосфера, захоплення політичної влади неможливе без попереднього захоплення культурної влади. «Соціальна група, — пише Грамші, — може і навіть повинна стати провідною задовго до того, як вона завоює урядову владу: це одна з головних умов самого завоювання влади» («Тюремні зошити»). З точки зору Грамші, в розвинутому суспільстві «перехід до соціалізму» здійснюється не шляхом путчу, не шляхом прямого протистояння, а саме шляхом перетворення загальних ідей, що рівнозначно повільній зміні свідомості. А ставкою цієї позиційної війни є культура, що розглядається як командна висота для субординації цінностей та ідей.

Отож Грамші відводить інтелектуалам достатньо визначну роль. Він вимагає від них «виграти культурну війну». «Інтелектуал», у його розумінні, визначається функцією, яку він виконує щодо даного типу суспільства чи виробництва. Грамші, наприклад, пише: «Будь-яка соціальна група, народжуючись у природній ніші, яка відповідає її основній функції у світі економічного виробництва, разом з тим органічно створює одну або

декілька груп інтелектуалів, які надають їй однорідності і свідомості притаманної їй функції». Виходячи з цього, Грамші робить додаткове розрізнення між органічними інтелектуалами, які забезпечують ідеологічну цілісність системи або соціальної групи, і традиційними інтелектуалами, що репрезентують стару верству, якій так чи інак вдалося зберегтися в низці переворотів продуктивних відносин. Саме в тих, кого він називає «органічними інтелектуалами», Грамші бачить суб'єкт історії і політики — «організаційне Ми соціальних груп», якщо скористатися виразом Анрі Лефевра. Це означає, що суб'єктом історії вже не є ні монарх, ні держава, ні навіть партія, а, зв'язаний з робочим класом, інтелектуальний авангард. Саме він повинен надати «пролетаріату» ту «ідеологічну однорідність», цю самосвідомість, які необхідні для встановлення гегемонії — поняття, яке у Грамші замінює і перевершує по своєму сенсу горезвісну «диктатуру пролетаріату».

Побіжно Грамші деталізує засоби, які він вважає придатними для «перманентної агітації»: апеляція до народної чутливості, переворот домінантних цінностей, створення «соціалістичних героїв», використання театру, фольклору, пісні і подібне. (На ці визначення впливав, між іншим, початковий досвід італійського фашизму та його перші успіхи.) Комунізм, каже він, звичайно, повинен зважати на радянський досвід, але не варто пасивно наслідувати цю модель. Навпаки, для створення полюсу культурної влади необхідно враховувати специфіку національного порядку денного і народних менталітетів. Історична дія комуністів більше не може ігнорувати різноманітність суспільств.

Грамші, коли він пише у тридцяті роки, дуже добре знає, що період після фашизму не буде соціалістичним. Але він вважає, що епоха нового приходу лібералізму надасть прекрасну можливість для здійснення культурної інфільтрації тому, що прибічники соціалізму та марксизму опиняться в сильній моральній позиції. Він передбачає, що в атмосфері «демократичного повороту» повинен виникнути історичний блок під управлінням «робочого класу», в той час як «традиційні інтелектуали», поступово маргіналізуючись, закінчать тим, що будуть асимільовані або ліквідовані. (Під «історичним блоком» Грамші має на увазі систему політичних

альянсів, що об'єднують надбудову і базис, зведену навколо пролетаріату, але не тотожну йому.)

Якщо мати на увазі суто методологічні аспекти теорії «культурної влади», то деякі з поглядів Грамші не можна не визнати пророчими. Очевидно, що багато характерних рис сучасних суспільств все ще сприяють накресленій стратегії. Роль інтелектуалів в рамках соціальної структури ніколи ще не була такою визначною, як сьогодні. Демократизація освіти, значення масмедій, зростання ролі «часу дозвілля», невтомний пошук «нових талантів», часте підпадання лідерів думки під вплив модних ідей і кон'юнктури соціологічних опитувань — всі ці фактори, нашаровуючись один на одного, дозволяють інтелігенції здійснювати значний вплив. І все це слід помножити на зростання вразливості громадської думки до метаполітичних послань, які тим більш ефективні, чим менш вони постають у своїй мініпулятивній та сугестивній суті, не викликаючи цієї характерної недовіри, з якою стикаються відверто політичні послання.

Врешті, є інша риса сучасних суспільств, яку не можливо ігнорувати в питаннях про культурну владу. Фактично, західні ліберальні режими по самій своїй природі дуже слабо оснащені, щоб не сказати беззбройні, перед лицем трансформації звичаїв та інфільтрації умов. Ліберальна влада перебуває в полоні своїх власних принципів. У плюралістичній політичній системі конкуренція гарантована всім присутнім ідеологіям і суспільство не може повстати проти однієї з них без того, щоб не виглядати тиранічним. Держава може заборонити зберігання зброї або використання вибухових речовин, але вона не може, не ризикуючи принципами свободи вираження, заборонити розповсюдження книги або показ спектаклю, навіть тоді, коли вони становлять собою зброю, скеровану проти неї. Ліберальне суспільство завжди перебуває під загрозою повільного самогубства. Воно базується на плюралізмі; цей плюралізм може тривати лише в тому випадку, коли він користується плодами широкого консенсусу; суспільство не може покласти край плюралізму, не ставлячи під питання власні основи. Інтелігенція має тут найбільш сприятливі можливості для виконання своєї критичної функції. Але саме ця функція являє собою

207



вразливе місце консенсусу! «Для плюралістичного порядку, — зауважував Жан Беклер, — характерне зникання плюралізму. Справді, політичний плюралізм, тобто інституційне визнання легітимності проєктів, які конкурують та розходяться один з одним, зісередини роз'їдається консенсусом. Багатопартійність силою самого механізму конкуренції налаштовує на те, щоб фокусувати увагу на множинності демаркаційних ліній, інститутів та цінностей. Врешті не залишається нічого, в чому члени суспільства одностайні».

Так ми потрапляємо в зачароване коло. Діяльність інтелектуалів сприяє роз'їданню спільноти, додаючи до внутрішніх вад плюралістичних режимів діяльність підривних ідеологій. Крім того, що більше консенсус розсипається і звужується, то більшим стає ідеологічний попит, на який відповідає діяльність інтелектуалів. Відповідно, влада змушена зважати на рушіїв громадської думки і, спокушена маривами моди і талантами інтелігенції, часто сама відкриває дорогу цьому процесу підміни цінностей, жертвою якого, вона врешті і стає. Саме так, під впливом культурної влади відбувається скинення ідеологічної більшості.

Переклала Софія Цихоляс



т р о й
с а у т г е й т

с л о в о
н а з а х и с т
н а ц і о н а л
а н а р х і ч н о г о
е н т р и з м у



Ми змалювали ентризм як засіб революційної агітації, зокрема у праці «Революційна діяльність: буклет для активістів». Тут я спробую докладніше описати цю тактику та запропонувати націонал-анархістам декілька директив, що можуть допомогти їм у майбутньому. Це не поставить під загрозу наші теперішні операції, позаяк наразі ніхто й гадки не має, на що ми спроможні. Окрім того, звісно ж, я сподіваюся переконати інших приєднатися до нас.

Ми ніколи не приховували свого невдоволення тактикою більшості сепаратистських організацій цієї країни. Та пародія, яку вони називають політичною діяльністю, лише наближає день нашої цілковитої поразки. Дотепер такі групи хіба що розгортали передвиборні кампанії та займалися вуличним активізмом, якот розклеювання листівок, плакатів, агіток тощо. Наша позиція щодо передвиборних кампаній добре відома, натомість вуличного активізму ми цілковито не відкидаємо. Справді — вулична пропаганда може принести доволі рясні плоди. Проте не можна покладатися на ці методи як на єдиний засіб політичної агітації. І на це існує дві причини. По-перше, вірити, що революцію можна запалити, обліпивши вулицю плакатами та листівками, і якимсь дивом перетягти населення на наш бік — це верх убозтва. Кожен активіст «зі стажем» знає, наскільки безглузда така думка. По-друге, саме тому, що Держава перекрила (чи радше гадає, що перекрила) всі інші шляхи донести свої ідеї до ширшої аудиторії, мало не всі активісти змушені покладатися на цю безнадійну тактику розповсюдження листівок. Держава не переймається цією діяльністю, позаяк знає, наскільки вона неефективна. Якби ця стратегія становила реальну загрозу Державі, її негайно заборонили б.

Націонал-анархісти не можуть дозволити Державі вказувати їм, що можна робити, а що — зась. Ми усвідомлюємо, що наражаємося на небезпеку масштабних репресій з боку Держави, стає дедалі важче діяти; однак ми також розуміємо, що зараз не час опускати руки, нам потрібні раціональні міркування. Тримаючись осторонь і зважуючи становище, можна знайти вихід із

найскрутніших ситуацій. Саме ентризм може стати одним із найкорисніших наших знарядь.

Ентризмом¹ називають процес входження, проникнення у благонадійні організації, інституції та політичні партії, щоб здобути контроль над ними, розколотися їх або ж щоб повернути деяких їхніх членів до нашої справи.

Цю тактику вже доволі успішно використовувала ліверпульська організація *Militant Tendency* (Військо-вий Рух), якій вдалося здобути контроль над лейбористською партією цього міста і зрештою перебрати на себе владу в Ліверпулі. Спробуйте-но досягти такого самим лише розклеюванням плакатів. Покладаючись виключно на вуличний активізм, ми, у ліпшому випадку, зможемо тільки набирати нових прихильників-активістів на місцях, хто залишає нас. Ми, фактично, лише збережемо свої сьогоденні позиції, а, можливо, навіть ослабнемо настільки, що не зможемо далі боротися. Отже ентризм життєво необхідний для нашої справи — це наш єдиний шанс на перемогу. Погляньмо на це з такого боку: багато течій, які видають за крайньо ліві, не мають за собою жодної ґрунтовної ідеології, вони порожні, а ідеї їх нежиттєспроможні. Однак вони можуть мати неабиякий вплив. І завдячують цим впливом частково саме організаційній стратегії. Натомість у нас є сильна ідеологія, однак вплив наш незначний. Це може бути наслідком лише незадовільної тактичної організації та слабкої стратегії. Отож нам варто перейняти стратегії, які дотепер використовували ліві.

То що ж потрібно для ентризму? По-перше, такою роботою має займатися відповідна людина або група людей. Це мають бути розумні особи, добре обізнані з ідеями націонал-анархізму й прихильні до них. Зазвичай, цих людей контролюватимуть досвідченіші активісти, проте це не так суттєво, допоки вони знають свою справу. Втім, для цього завдання підійде не кожен — слід відразу відкинути відомих людей та вуличних активістів. Ті, хто, так би мовити, «засвітилися», на цю роботу не годяться. По-друге, слід надзвичайно обережно обирати цільову організацію. Для цього треба обрати будь-яку кількість активних організацій регіону та відвідувати їх протягом певного часу. Ліпше, щоб це робили різні люди, адже часто особи, активно задіяні

211



в одній організації, виявляються також членами низки інших угруповань, а на такій ранній стадії не варто повертати до себе зайву увагу. Зібравши необхідну інформацію, ви визначаєте, котра з організацій має найбільший потенціал.

Що ж ми шукаємо? Будь-яку організацію зі слабким, безініціативним, підстаркуватим проводом. Угрупування, де багато молоді, людей середнього віку або ж самовдоволених осіб, не становлять для нас інтересу. Нам потрібна організація ідеалістів, людей мотивованих ідеологією, організація, що має або може мати певний вплив у громаді, за умови належного проводу.

Коли ціль обрано, одна-двоє людей мають проникнути туди через звичайні канали (тобто ставши членом цієї організації, відвідуючи зустрічі тощо). Вдавайте захопленість, проте не надмірну, і тримайте свої політичні переконання при собі. Виявляйте зацікавленість. Якщо вас попросять щось зробити, працюйте ретельно і сумлінно. Будьте люб'язними, товариськими, намагайтесь заводити нові знайомства та встановлювати дружні зв'язки. Ви мусите мати свою позицію, однак тримайте свої політичні переконання при собі. Нехай мине трохи часу (6-12 місяців), а тоді приєднаються ще декілька наших людей. Ви вже були друзями, а тому ваше спілкування не здаватиметься підозрілим. Переберіть на себе функцію розширення членства в організації. Нехай мине ще півроку або й більше, а тоді відпустіть гальма.

Виокремте, тих, хто міг би прихильно поставитися до націонал-анархічних ідей і візьміться за них — повільно, спокійно, тонко. Не збурюйте підозр, потоваришуйте з цими людьми, спробуйте зустрітися з ними поза організацією. Нехай стануть членами нашої групи, навіть не здогадуючись, хто ми. Лестіть їм, купуйте напої, виявляйте приязнь, але тримайте свої політичні переконання при собі. Нехай мине ще трохи часу, а тоді тисніть на газ. Починайте критикувати організацію, можливо, ви зможете знайти щось таке, що явно спричинює невдоволення серед більшості членів. Почніть зі своєї групи. Нехай один або й двоє з наших людей сперечаються з вами, щоб уникнути підозр. Не можна дозволити людям, яких ви «опрацьовуєте», здогадатися що ви у змові, однак ваші «опоненти» врешті-

решт неодмінно мають капітулювати і пристати на ваш бік.

Це найважливіша частина операції. Вона складна і довготривала, тому наберіться терпцю. Не підганяйте подій, не поспішайте — на все свій час. Будьте наполегливими. Поволі, спокійно розширюйте групу. Заводіть нові знайомства, залучайте більше наших людей. Вас починають помічати, вас вже багато і дехто з членів організації може замислитись — в чому ж річ. Просто розслабтеся. Нічого особливого не відбувається, ви всі друзі й працюєте задля спільної мети. Ніхто не знає, хто ви насправді й на чиєму ви боці. Якщо можливо, спробуйте проштовхнути наших людей до управлінського комітету на відповідальні посади. Непогано було б здобути посаду скарбника. Однак не варто підганяти події. Все має видаватися природним процесом.

Намагайтесь щонайбільше досягти товариськості та через зв'язки. Від того, скільки людей нам вдасться залучити на цьому етапі, залежить успіх усієї справи. Тепер настав час вирішувати, що ж робити далі. Можна задовольнитися тим, що маєте або ж спробувати пробитися на владну посаду, на якій зможете здобувати інформацію. Ви, мабуть, відчуєте, що дехто з людей, з якими ви попрацювали, готові приєднатися до справи націонал-анархізму, спробуйте підштовхнути їх до цього. Якщо ви досягли успіху й вичавили з цільової організації все можливе, беріться за наступну.

Можна вдатися й до іншого сценарію. Організація, до якої ви приєдналися може не мати прямого потенціалу впливу, ви нічого не здобудете через неї. Проте, навіть за таких умов, вам можуть знадобитися зв'язки в цій організації, адже вона, можливо, відіграє суттєву роль у революційній ситуації. У такому випадку, вам треба залишитися, а коли настане слухна година, розгорнути діяльність на благо нашої справи. Ми готуємося до майбутнього. Наша мета довготермінова, тому слід мати своїх людей в розмаїтих установах вже сьогодні.

Ще один варіант — це публічне зречення свого угруповання. Якщо вам вдалося прокласти собі шлях до верхівки організації та здобути довіру впливових людей, то дуже корисною може бути ваша публічна декларація прихильності до націонал-анархізму. Ми досягли цього у 1997 році, коли два основні організатори з осе-

редку Британської Національної Партії (БНП) (British National Party) у Бернлі перейшли до Англійського Націоналістичного Руху (АНР) (English Nationalist Movement) разом із низкою діячів Західного Йоркширу. Уявіть який галас зняли б медії, якби член місцевої ради або політик приєднався до лав націонал-анархістів. Що шанованіша була б ця особа, то більшої шкоди було б завдано установі. Окрім того, разом з видатними постатями часто переходять багато інших людей.

Нарешті останній — найзахопливіший варіант з найбільшим потенціалом. Можна спробувати зсередини здобути контроль над цільовою організацією і поставити її на службу нашій справі. Якщо ця організація має вплив або ж навіть владу в громаді, то наші позиції надзвичайно зміцняться.

Перший крок — це формування в цільовій організації фракції, бойової пропагандистської групи. Оберіть ідеологічний курс, що узгоджується з нашою позицією і розходиться з позицією організації, а щонайважливіше — ґрунтується на ідеях, які видаються справедливими й близькими більшості людей. Можна вдаватися до таких методів як листівки, бюлетені, мітинги, відкриті дебати, бесіди, суспільні збори. Після формування фракції важливо не втратити темпу. Провід цільової організації насторожить і рано чи пізно докладе всіх зусиль, щоб зупинити вас. Перетягніть молодь на свій бік, відкрито нападайте на чільних осіб, втручайтесь у їхні збори, перебивайте їх, словом, тягніть ковдру на себе. Коли досить членів стануть на ваш бік, ви мусите домогтися, щоб керівництво перейшло в руки до наших людей. Це будуть наші перші перемоги. Ось що таке ентризм. Ось що таке революційна діяльність. Тепер організація у нас під контролем і ми можемо робити з нею все, що заманеться.

Якщо ми хочемо утвердити націонал-анархізм у цій країні та за її межами, слід негайно взяти на озброєння стратегію, окреслену в цій статті. Для нас немає нездоланих перешкод. Не існує організації чи інституції, в яку ми не могли б проникнути. Дехто вважає, що слід уникати ворога та тих, на кого він має вплив. Ні. Всі вони в нас на мушці. Наш ворог завжди чинив подібно, ніколи не вагався, руйнуючи й підриваючи за-сади наших організацій. Тепер ми їм відплатимо тією ж

монетою. Багато угруповань, підконтрольних лівим або правим, треба просто відвернути від теперішньої ідеології і спрямувати на шлях націонал-анархізму. Саме таке завдання стоїть перед нами. Навіть якщо ми не змусимо їх служити нашій справі, ми все ж можемо просочитися в їхні лави й змішати їм карти. Дотепер ми завжди намагалися йти в бій відкрито, але годі вже. Треба розчавити їх зсередини.

Ніщо та не лякає Державу як організована законницька хвиля «згори». Наразі такі угруповання як БНП (BNP) та НФ (NF) послугуються політичними засобами, наданими їм Державою. Справді — Держава без зусиль може дати собі раду з жалюгідними пародіями на передвиборні кампанії та з активістами-любителями. За 30 років в Ольстері британський істеблішмент випрацював методи боротьби з бунтівниками. Ми знаємо, що нам нічого чекати від виборів. Нам також відомо, що наразі не можна вдаватися до воєнних дій задля звільнення нашої землі. Отже слід торувати інші шляхи.

Один із таких шляхів — ентризм, праця відданих революціонерів у суспільних організаціях й установах. На теперішньому етапі це єдиний раціональний курс дій, а в довготривалій перспективі — єдиний шлях до перемоги.

¹ Ентризм — від англ. enter (входити).

Переклала Галина Безух

210



д ж е к
б е н е р
р а д ж і п
е й д ж

д в а п о г л я д и
н а с о ц і я л ь н у
с т а б і л ь н і с т ь

Кооперація чи координація?

Це питання є справою інтелектуальної історії. Дуже цікавою є фундаментальна різниця між соціологією та економікою у поглядах Дюркгейма та Гаєка. Ми побачимо, як, згідно з Дюркгеймом, розподіл праці, що супроводжується реститутивним законом, що у свою чергу є очевидним вираженням зростання соціальної згуртованості чи солідарності, йде поруч із розвитком персональної індивідуальності.

Можливість персонального розвитку та виокремлення індивіда від колективу є лише у суспільстві, що забезпечує матеріальні та духовні умови для цього. Суспільство, що надає індивідові простір для розвитку власних індивідуальних якостей, — це суспільство, що, інакше кажучи, не вважає за потрібне карати тих індивідів, які мають сміливість демонструвати свою відмінність від загальноприйнятих колективних уявлень. У цьому питанні візії Дюркгейма і Гаєка справді дуже близькі. Велике суспільство Гаєка постає тільки тоді, коли його рамки дозволяють індивідам ухилитися від загальноприйнятих моральних норм і вчить досягати власної індивідуальної мети без їх осуду. Ринок або ж каталакс конституують таку структуру.

Велике суспільство починається там, де починаєш розуміти, що люди можуть жити в мирі, взаємно допомагаючи один одному без особливих домовленостей щодо якихось конкретних цілей кожного окремого індивіда. Розуміння того, що заміна абстрактних правил управління зведенням обов'язкових конкретних цілей робить можливим встановлення миру за межами малих груп, що сповідають такі самі цілі, тому що це дає можливість кожному індивіду отримувати вигоду за допомогою власних знань, вмінь та навичок, з інших, які не мають таких знань, ба навіть більше, можуть формулювати ціль у цілком інший спосіб. Ринковий порядок, що робить можливим мирне співіснування та стабільність у Великому суспільстві, зберігається завдяки вірі членів суспільства у доцільність такого порядку, а також завдяки механізму спонтанної координації співжиття у соціумі. При чому механізм цей не був свідо-

мо запланований чи запрограмований і, зрештою, він включає волю індивідів, не впливаючи на неї. Тут і є слабе місце ринкового порядку. Так як і Дюркгейм, Гаєк погоджується, що відколи соціальна організація є настільки близькою до такого розуміння, індивідуальні цінності стають більш адаптованими до середовища малих серцевинних груп. Ринковому ладу загрожує ризик «відродження думки про родові принципи соціальної організації», тоді як свідомо нав'язані жорсткі правила вже стали нормою. За умов каталаксису, члени суспільства повинні навчитися відмовлятися від такого виду солідарності, результатом якої є прийняття спільної мети. Гаєк засуджує соціалізм як ще одну спробу — претензію на поширення «племенної етики, що, поступово притуплюючись, наближує нас до Великого суспільства».

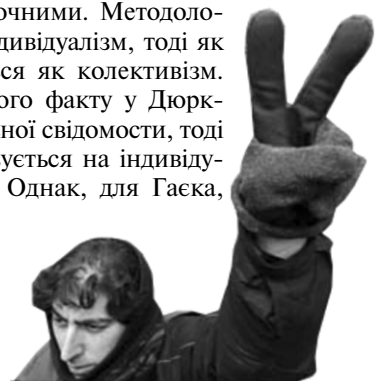
Згідно з Дюркгеймом, індивідуальний особистісний розвиток у ключі розподілу праці та реститутивного права займає у суспільстві більш ніж важливе місце. За Гаєком, цей розвиток є надбудовою ринку й конкуренції в еволюційному процесі. Дюркгейм вбачає єдність у сегментарності суспільного, це найбільш стабільна та найбільш древня форма; поєднання й співпраця багатьох різних видів діяльності (а це і є суттю розподілу праці) і соціальна згуртованість є результатом визнання й розуміння взаємозалежностей у сучасному суспільстві. Для Гаєка, координація індивідуальних дій, що спричинена ринком і конкуренцією в парі з «мінімальним законом» абстрактних правил поведінки є достатньою умовою для згуртованості, що дозволяє індивідам досягати власних персональних цілей, і підтримує їх відповідно до спонтанного порядку.

Отже, для Дюркгейма, солідарність впливає з кооперації, тоді як у Гаєка, мінімальна форма згуртованості є результатом координації (узгодження).

Колективне на протигагу індивідуальному?

Ці поняття не є взаємовиключними. Методологію Гаєка загалом визначають як індивідуалізм, тоді як методологія Дюркгейма визначається як колективізм. До прикладу, визначення соціального факту у Дюркгейма передбачає наявність колективної свідомості, тоді як у Гаєка, соціальний факт засновується на індивідуальних очікуваннях та перцепціях. Однак, для Гаєка,

215



правила, як і раціональність, є фундаментальним соціальним феноменом, для Дюркгейма ж колективна свідомість має бути інтерналізована (засвоєна) індивідами, що належать цьому суспільству, вони мають відчувати свою приналежність до одного й того ж суспільства. Також, коли Дюркгейм говорить про механічну причину та силу, що змушує людей жити спільно, він також згадує про спорідненість, спільність території проживання, культ предків, спільні традиції. Можливо, за винятком перших двох, всі ці фактори є швидше ментальними й відносними, аніж фізичними й об'єктивними. Ці фактори — основа групових форм, кооперація ж розвивається після утворення групи. Отже, основою взаємодії соціального цілого і його частини обидва автори є близькими один до одного, ближчими, ніж це може здатися спочатку. Точкою дотику є те, що Гаєк називає перевагою абстракції, а у Дюркгейма дзеркально відображено як пояснення появи абстрактної думки та раціональності.

Розподіл знання

Аспектом, у якому Гаєк здається відмінним від Дюркгейма, є його теорія розподілу знання та його координатія.

Важливішим за моральну позицію [соціальна турбота про сім'ю], яку можна вважати змінною, є безсумнівний інтелектуальний факт, що його ніхто не може змінити, і він є достатнім аргументом для того, щоб зробити висновок, який описали філософи-індивідуалісти. Це природне обмеження людських знань та інтересів, факт, що людина не буде знати більше, ніж малу частинку цілого суспільства, і тому, все, що є мотивом має безпосередній вплив на те, що є сферою знання цього індивіда.

То у чому проявляється справжня оригінальність Гаєка щодо Дюркгейма? Наступний пасаж показує, як про це думав Гаєк: «Усі можливі відмінності в моральних позиціях не є надто важливими, так як для соціальної організації їхнє значення полягає в тому, що, зважаючи на факт обмеженості людського розуму, центром якого є власне людина; людина є цілковитим егоїстом або ще більш досконалим альтруїстом, а її потреби, задля яких

вона може ефективно діяти, є незначною частиною потреб усіх членів суспільства».

Дюркгейм не пише про розподіл знань як такий. Однак, очевидно, що разом із нарошенням спеціалізації також має місце фрагментація та локалізація знання. За Дюркгеймом, збільшення знання, як локального можливого, того яке само собою зрозуміле, так і детально опрацьованого наукового знання, є наслідком розподілу праці. Залишається тільки пояснити перший — відправний стрибок рівня знання, що започатковує процес диверсифікації (зміни) соціальної структури (у суспільстві з'являється висока інтелігенція, окремі особи, які очолюють юрбу). Це, однак, є головною необхідною умовою, що дозволяє розпочати розподіл праці. У Гаєка, також розподіл праці та локалізація знання розвиваються разом, що сьогодні прийнято називати процесом «співеволюції». Це не те, що відрізняє Гаєка від Дюркгейма. Оригінальність Гаєка полягає у способі поєднання дійсності поширеного знання і проблеми узгодженості його поширення згідно з концепцією рівномірності, саме це є предметом праці «Економіка і знання». Це показує прогресивний спосіб, що обіцяє суттєво доповнити Дюркгеймовий аналіз без різкої критики «ми повинні бути вдячні за описову роботу соціологів, антропологів й істориків, які були рівною мірою компетентні, ми не маємо суджень теоретичної дисципліни соціології таких, які знаходимо у теоретичній дисципліні природознавство, так як соціології має справу з особливим класом природних та соціальних феноменів».



Психологія

Перед тим розглянути як може розвиватися ця «когнітивна» частина Гаєкової дослідницької програми, ми маємо детально зупинитися на тій частині його дослідження, що є відносно невідомою. Маємо на увазі його теоритичну психологію, що, насправді, була його першим внеском у науку. У 1920 р., коли Гаєк ще був студентом, він проаналізував механізм за допомогою якого людські відчуття та сприйняття трансформуються у знання про світ. Використовуючи пізніші результати у цій галузі і психологію сприйняття (перцепції), він конструює теорію, яка випереджала час, настільки, що він опублікував розширену версію її у 1952 р. під назвою «Порядок сприйняття» [...] Ми вже згадували раніше, що сприйняття займають ключову позицію у Гаєковій економіці. Відповідно, дуже дивно, чому він не використовує і навіть не посилається на свій ранній психологічний аналіз людського сприйняття. Як і Карл Попер, Гаєк жорстко відкидав психологічний аналіз із соціальних наукових пояснень.

Ніщо не змушує нас сприймати чи наслідувати цей антипсихологізм. Так як і Гаєк у своїй аналітичній економіці є менш догматичний, ніж у своїй методології. У «Price Expectations», «Monetary Disturbances» and «Malinvestments», він вважав себе тим, хто «перебуває у повній згоді з Мирдалом, щодо величезної важливості очікувань у майбутньому розвитку теорії індустріальної флуктуації». Це означає, що він не виключав психологічні пояснення з економіки домашнього господарства. У цій заплутаній серії трансформацій, психологічна

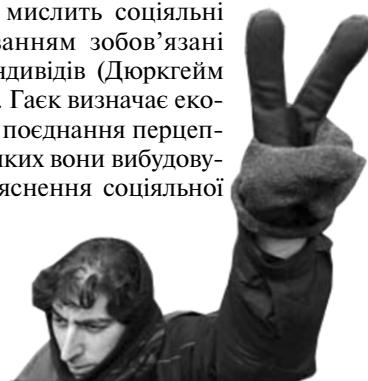
теорія вичерпується як центральна ідея методології Гаєка та його соціальної теорії. Серед різних принципів, принцип суб'єктивізму, тобто, той, що факти соціальної науки є виразами думки агентів; композитивний метод, згідно з яким соціальний феномен можна реконструювати з таких соціальних фактів; та ідея, що суттєву різницю між соціальними та природничими науками полягає у тому, що укладач науки переносить свій розум, який підвладний тим самим принципам, що й мозок об'єктів, які він вивчає. Та, мабуть, ще важливішою є ідея, яка витікає з психології, що всі соціальні інститути є самоорганізованими системами; ринкова система як структура поширення знання; соціальні інститути як скарбниця знань та досвіду попередніх поколінь (що, отже, є частково залежними). Виходячи з ідеї, що факти соціальної науки є продуктами людського розуму, та враховуючи ідею, що жодна суть не може пояснити, що є більш комплексним, аніж сам розум (ще один філософський висновок, що є наслідком психології Гаєка), вибудовується ядро Гаєкової теорії щодо обмежень людського розуміння соціальних феноменів, а отже й обмеження можливості втручання. Ми зверталися до психології Гаєка з двох причин. Перша: Гаєк в описі процесу розумового розвитку, що відрізняється від Дюркгеймового, робить значну кількість висновків, які є дуже подібними на Дюркгеймові. Друге, дослідження Гаєка відкриває нову недосліджену гавань у розумінні соціальних процесів. Тому, переходимо до наступного.

Розум, мережа й реінтеграція соціології та економіки

Вже йшлося про те, як Гаєк генералізує велику кількість ідей своєї економічної теорії у теорії соціальних інститутів. Досить дивно, що він зазнає невдачі, коли намагається інтегрувати у свою соціальну теорію те, що ми по праву вважаємо центральною ідеєю, — концепт рівноваги. Гаєк (як і Дюркгейм) за визначенням Мілля є моральним вченим, адже мислить соціальні інститути як такі, що своїм існуванням зобов'язані перцепціям, очікуванням й ідеям індивідів (Дюркгейм говорить про колективну свідомість). Гаєк визначає економічну рівновагу як співмірність та поєднання перцепцій і очікування індивідів, на основі яких вони вибудовують свої економічні плани. Для пояснення соціальної



217



стабільності цей концепт рівноваги можна прямо застосовувати до всіх очікувань та перцепцій, а не лише до економічних. Гаєк ніколи не розвивав цієї думки, хоча видається природним поєднати його теорію суспільства, до прикладу, з соціологічною традицією символічного інтеракціонізму, що є головним концептом визначення ситуації. Переваги концепту рівноваги стають очевидними, якщо візьмемо до уваги структуру комунікації. Аби соціальні інститути були стабільними необхідно, щоб індивіди, які зацікавлені в існуванні інституту, мали ті ж самі очікування та перцепції (надалі вживатимемо слово «ідеї»), які є достатньо співмірні та гармонічні. Тобто, вони повинні звіряти ці ідеї. Це є можливим лише тоді, коли індивіди зможуть спілкуватися один з одним, а це передбачає структуру комунікації. Розміщення в структурі, кількість, тип, інтенсивність контактів чи зв'язків з іншими індивідами впливає на процес звірки. Включення цих факторів до аналізу дозволяє нам збільшити силу нашого розуміння та емпіричний зміст.

Вище ми зверталися до дослідження у сфері соціології Гарісона Вайта (Harrison White). Вайт вивчав нестабільність та стабільність у різних типах ринкових відносин. (White 1988, 1993). Особливо він звертав увагу на ринок, що складається під впливом індустрії. Ці ринки встановилися і далі існують (Вайт каже, що ці ринки репродукують самі себе) лише за умов, що структура відносин між «продавцями» і «покупцями» буде співмірною з їхніми очікуваннями та сприйняттям. Инакше, ринок зникне. Отже, ринок існує завдяки позитивній чесноті взаємної звірки перцепцій структурних елементів ринку. Виходячи з концепції Гаєка, це може видатися зайвим обмеженням. Включення не лише традиційних економічних факторів, але й перцепцій дає змогу говорити і про кооперацію і про координацію у перспективі економічного збагачення. Подальше застосування Гаєкової концепту рівноваги торкається його когнітивної психології та теорії культурної еволюції. Ментальні моделі й їх еволюція також залучаються для пояснення соціальних феноменів. Так як соціальні інститути є результатом ментальних моделей, ці ментальні моделі прослідковуються у інтеракціях з особливим інституційним середовищем. Це дає нам змогу піддати сумніву висловлювання Дюркгейма, що коопе-

рація є важливішою за координацію. Пунктом відліку для нас стане ефект конкуренції. Ми вже згадували Дюркгеймівський коментар, що з конкуренцією чи без неї маємо позитивний результат, який Гаєк приписував залежності між наявністю або відсутністю соціального. Це можна перевірити емпірично. Однак, нас цікавить більш загальне питання: які фактори розуміння соціальних феноменів є важливішими у соціальній теорії. У недавній «пояснювальній соціології», наприклад, корисну максимізацію взято з економіки. Зокрема, Берт (Burt) надає особливого значення соціальній структурі для розуміння економіки. Він говорить про «причинність на перехресті відносин», яку протиставляє «несприятливій альтернативі використання індивідуальних позицій пояснень». Так як антрепренерська поведінка в аналізі Берта керується розумінням корисності, вигоди, маємо справу з принципом максимізації. Навіть Дюркгейм, не зважаючи на його спроби відмежуватися від економіки, все ж виводить принцип максимізації. Він робить це при поясненні розподілу праці — як результату боротьби за життя: «Розподіл праці є результатом боротьби за виживання....» Кожна спеціалізація є результатом поліпшення виробництва. Дуже важко зрозуміти, чому ефективність призводить до спеціалізації, якщо ці переваги не були зафіксовані окремими індивідами. Однак, Дюркгейм залишає розуміння ефективності за зачиненими дверима. А це ще раз повертає нас до «корисності»: «для підтримання життя прибуток має бути співмірний з витратами». Отож, як бачимо, питання, яке підняв Дюркгейм про співвідношення економіки та соціології і досі не має чіткої однозначної відповіді. Вивчення ментальних структур — моделей, може бути необхідним складовим елементом у пошуку відповіді на це запитання.

Переклала О.К.

М И К О, Л А
П Л А В, Ю К

ПРО ПЕРЕЄМНІСТЬ В Л А Д И В У К Р А І Н І



Тези доповіді, виголошеної у Львові 25 серпня 2004 року на семінарі "Журналу І"

1. Вихідною точкою є визнання Актів IV Універсалу УЦ Ради, Листопадового зриву у Львові 1 листопада 1918 р. й Акту Соборности УНР 22 січня 1919 р. державотворчими.

2. УССР та «добровільне» включення її в СССР не вважаю державницьким, позаяк це не було вільне волевиявлення українського народу.

3. УССР не була державою українського народу, але покірним васалом московського комуністичного центру. Її керівництво складалось здебільша з членів комуністичної партії, в тому числі й українців, які стали основою «державної еліти УССР». Та еліта прийняла накинену ворогом тезу, що УССР є «українська за формою, а радянська за змістом».

Наставлення не змінилося навіть тоді, коли московський центр розпочав русифікацію. Такою ця «еліта» залишилась до наших днів.

4. За час поневолення України «радянська еліта» мала за завдання знищити пам'ять про історичне коріння і державні традиції українського народу. Їй було доручено боротися з «петлюрівщиною», із «буржуазним націоналізмом», зі всякими відхиленнями від лінії партії, з «бандерівщиною», з «вислужниками перед ворожими силами», із правозахисним рухом, з Українськими Церквами і т. ін.

5. Дії московського центру й «української радянської еліти» завдали важких ударів по національно свідомій і державницькій частині українського народу. Всякі вияви спротиву помітно послабили порівняно з повоєнними роками чи періодом двох світових війн. Цілеспрямованої і відкритої опозиції майже не було, за виїмком невеликих гуртків правозахисників, малочи-

сельних осередків українського націоналістичного підпілля чи церковно-релігійних громад.

6. Саме тому наприкінці 80-их років у висліді розвалу СССР у колишніх радянських республіках, що проголосили себе незалежними державами, при владі залишилась «совєтська еліта».

7. В Україні це виявилось також у тому, що проголошення 24 серпня 1991 р. незалежності не нав'язувало до традицій УНР чи Гетьманської Держави.

8. В Україні для національно-демократичних сил головним завданням стало проголошення незалежності України Верховною Радою УССР. Для комуністичної більшості головне завдання було залишитись при владі. Обидві сторони виконали поставлені перед собою завдання. Наслідки такого компромісу ми переживаємо дотепер.

9. Українство за кордоном з еuforiaєю не меншою, ніж в Україні, прийняло факт проголошення незалежності України. Референдум 1 грудня 1991 р. й народне обрання Президента України поставили перед ДЦ УНР в екзилі завдання завершити свою діяльність (згідно з постановою Директорії УНР 1920 р.).

10. У переговорах із Президентом України було вироблене домовлення про те, що сучасна

Українська Держава вважає себе переємницею і правонаступницею Української Народної Республіки. ДЦ УНР й Українська Національна Рада виконали ту домовленість. На жаль, Верховна Рада України не виконала заяв і обіцянок Президента і Голови Верховної Ради України з цього питання.

11. Керівництво незалежної України (по суті, давня совєтська еліта), визнавши крах комуністичної ідеї, не замінило її новою ідеологічною концепцією і, проголосивши «демократичну правову без'ядерну державу зі соціально орієнтованою ринковою економікою», не наповнило цього лозунгу змістом, а тим самим відірвалось від традицій УССР, але і не нав'язало

221



до традицій УНР, себто до національної Української Держави.

12. Ідеологічні і державотворчі манівці керівництва України, заяви про те, що національна ідея не спрацювала, лише прикривали ідеологію особистого чи кланового збагачення, якою колишня радянська еліта керується упродовж 13 років незалежності.

13. Такі дії утворили прірву між народом і керівництвом держави. Це, своєю чергою, поклиало до життя опозицію, спроможну змінити саму концепцію влади в Україні. Це створило «феномен Ющенка» і «Нашої України».

Спротив проти стану справ в Україні справді є і він сильний.

Якщо опозиційні сили прагнуть виграти не окрему політичну баталію (напр., вибори до Верховної Ради), а «війну» за майбутнє Української Держави, то вони повинні спертись в основному на молоде покоління і на чітку ідеологічну концепцію Української Держави як **національної держави українського народу**, яка є спільним добром всіх її громадян.

14. Це дуже складне завдання через рівень громадської і національної свідомости громадян України, взаємини зі сусідніми державами, міжнародну гру західноєвропейських держав і США у стосунку до України, глобалізаційні процеси, які в Україні часто набувають хибного трактування. Висновок тут дуже простий: **або українська держава буде українською, або її не буде взагалі!**

15. Українська нація в 1917-20 рр, в часі II Світової війни і після неї була у ще складнішій ситуації, ніж тепер. Але знайшлися сили, які вибрали шлях боротьби за Українську Народну Республіку, знайшлися покоління підпільників ОУН, борців УВО, Карпатської Січі, Буковинського Куреня, УПА, правозахисних формацій, які змагались, озброєні великою ідеєю, і перемогли в ідейному аспекті. Вони залишили величезний ідейно-програмовий спадок, який у процесі закріплення українськості в сучасній Україні не лише можна, але і треба

використати. Ключ до успіху вже не в переємності влади в нашій державі тою чи іншою політичною силою. Ключ перемоги — в руках нового покоління, яке, спираючись на досвід минулого, зможе успішно провести наш державний корабель між скелями різних небезпек і забезпечити існування держави української не лише за назвою, але і за змістом. Отже, слово за поколінням зміни, для якого вже визрів необхідний час і є всі передумови успіху!

а н т і н
борковський

т а к с и с т и
с м е р т и



Чомусь до цих людей шанобливо звертаються «ескадрони смерти», «чорні полковники», «легіон асасинів». Ми назвемо їх по-дружньому, без зайвого патосу: таксисти смерти. Вони віддавна приходять вночі і лише листя нашого життя тріпоче під їхніми черевиками. Сила їхня не у зброї, вправність їхня не здолає жодного волевиявлення, проте наша нація дітей страху завжди їх сакралізувала. Інстинкт ні разу не підвів лемінгів, ми організовано долали власне життя своєю пасивністю. Некрофілія пошанівку застиглої мудрости, що, як виявилось, уже давно задокументована та підписана головою ідеологічного трибуналу, ім'я якому підсвідомий двоємисл Джорджа Орвела. Всі все знають, всі все розуміють, проте «контра спем сперо» сподіваються, що візит виконавців Фатуму оміне, що вдасться відхреститись чи відкупитись.

Таксистів не викликають і по приїзді вони не сигналять. Смерть віддавна приїздить за спинами цих людей, фірманів людського горя. Вони приносять мотив відчаю у наше роздерте страхом суспільство, депортуючи на останній вокзал. В той самий спосіб вони дарують спокій — адже це справді остання подорож. Раніше, коли вони гордо звались нквд та гестапо, то мали підстави принаймні для професійної гордості перед п'ятирічними онуками. Вони тримали дітей на зацоняних спортових штанах, намагаючись вибілити свою плямисту совість байками про колишні сеанси суспільної оздоровчої терапії. Тепер же вони втратили найважливіше, — ім'я. Вони небезпечні, але вже не породжують страху, — лише огиду. Вони прозоріші від подиху своєї пасажирки, кроки їхні нечутні, а слова невагомистю можуть дорівнятись лише державній конституції. Їх позбавили імени, а пісня їхня мовчазна. Їм навіть пенсію щоразу видають авансом. Вони не мають звань та строїв, не ходять на весілля, а замість шашки на боці мають зашморг. Вони причащають крицею й обряжають кров'ю. Вони їздять в однотонному авті, розцяцькованому веселковими кольорами смерти.

Всі досі незаспокоєні торочать лише про погані новини з передвиборних штабів, забуваючи про єдину

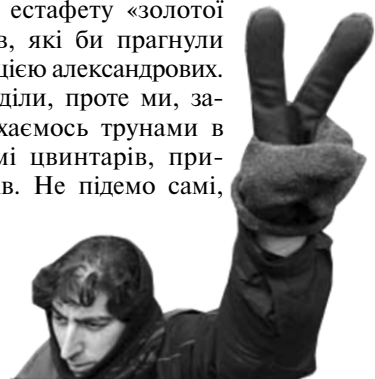
справжню біду, — скоро скінчаться «нібито маргінали», буйні соціалісти і націоналісти, ті, по кого найчастіше приїздять таксі смерти, і тоді неодмінно приїдуть і по ваші діти. Так не буває, щоби таксі приїздило лише по Гонгадзе, Александрова, Дудаєва, Черновола, Старовойтову, а не заїхало у Беслан. І для кожного буде свій апокаліптичний «беслан», бо таксисти завжди міняють маршрути, залежно від замовлення. Ніколи не минеться, аби рухівці бавились українізацією облради під час розгону білоруських опозиціонерів. Не буває такого, аби в Криму десантовані рускіє фашисти громили татар, а Львів мовчазно мислив лише про вічну недовшанованість пам'яті отців мілітарної українізації Галичини. Згадали нарешті гасло «свободи без солідарности» не буває — запізно. Нема вже з ким солідаризуватись і зрештою таксисти вже не приїздитимуть по свободу: авта їдуть лише заправлені кров'ю. Момент врівноваження кривд неодмінно настане, адже колаборант має цінність лише тоді, коли є опозиція. Метафізика проста: хоча всі бики завияють по-вовчому — ясно, кого врешті дертимуть вовки. Сумнівний фінал нинішніх відступників, які важать не більше, ніж тінь отця Гамлета.

Так уже було у 30-х, 40-х, а нині у сусідній брамі. Від сипняку у трансибірському експресі, від голоду, від пацифікаційної кулі, або просто від бейсбольної біти. Після сусіда таксисти згодом підвезуть і тебе. Рукописи не горять?! От тільки не буває чужих газет. Запах спаленої редакції і є справжнім запахом спаленої свободи. Податкова приходиться не до чужої редакції — вона приходиться по десятину твоєї свободи. Бо і чужої свободи не буває. Хоча, справді, свобода слова, обтяжена власниками, часто випромінює крихкий і прикрий запах зруйнованої довіри.

Чомусь за традицією не можна звинувачувати «багатостраждальний» народ, який схвально підтягав у такт гуркоту коліс, коли вивозили «крайнього» сусіда. Українці організовано передавали естафету «золотої баранки», не породжуючи шоферів, які би прагнули змінити карту руху. Тож і станемо нацією александрових.

І нехай ряди ще більше поріділи, проте ми, за-туркані, обдерті, биті, ще поштовхаємось трунами в останньому тріумфальному штурмі цвинтарів, примських лісів та тюремних лазаретів. Не підемо самі,

225



змусимо туди себе везти — і здригатиметься європейська спільнота від дипломатичних нот. І власникам таксофірм не бачити ніколи Гути Ченстохової та не їздити на олімпіади. Їм лишиться заготований пансіонат для концвідпочинку в Ялті, який охоронятимуть вівчарки та спецназ, та радісні фітотерапевтичні зустрічі в лікувальних сосняках під Шушенським. У тих безмежних краях разом попід ручку дріботітимуть гебіст і урка.

Із зони неможливо вийти на свободу — і завжди доведеться ховатися від колючого вітру свободи за колючим дротом.

Можливо, грузинської революції не буде, проте знайдуться люди, що вийдуть на узбіччя публічно проголосувати, не боячись, що мовчазний катафалк спиниться. Ми вже знаємо приклади відданої самопожертви у Біларусі. Якщо пережили ночі кривавої української демократії, то не забракне сил підвести очі і на нового начальника режиму.



в о л о д и м и р
ф і с а н о в

**м и с л я ч а
о с о б и с т і с т ь
і т і н ь
« н о в о г о
с е р е д н ь о в і ч ч я »**

Чи варто уникати двоєю?

Колись відомий поет написав про багато у чому безбарвне повсякденне існування наших сучасників у 70-80 роки: «Там в моде серый цвет, цвет времени и бревен». З того часу змінилося чимало. Відійшли у минуле однастайність і пропагандистська реторика, багато хто з нас помандрував дорогами вільного світу, декотрі навчилися (шоправда, не відразу) писати без втручання зовнішнього цензора, проте здебільшого ми усе ще покладаємося на цензора внутрішнього. При всьому тому, сьогодні, коли практично оголилися усі нервові кінцівки нашого суспільства, коли політичне життя лише частково прикрито облудністю слів і гасел, виникає питання: «А що ж, усе-таки, ми отримали, так би мовити, у спадок як стержень суспільства, як його несучі конструкції і що сьогодні завзято вдосконалює чинна влада?»

Нині у багатьох статтях і виступах науковців, які намагаються проаналізувати феномени розвитку у пост-соціалістичних країнах, усе частіше виринають слова «феодалізм», «неофеодалізм» і т. ін. Що це — данина моді чи наслідки глибокого аналізу соціальних реалій? Згадаємо у цьому контексті яскраву книгу Ніколая Бердяєва «Нове середньовіччя», написану ще у 1924 році. Вона, до речі, врятувала йому життя у роки війни. Прихильником його філософських поглядів виявився генерал СС, який врятував старого філософа від концтабору. Він писав: «Ми переживаємо стан, подібний до падіння Римської імперії та античної цивілізації III століття, коли лише християнство духовно врятувало світ від загибелі та остаточного розкладу. (...) Нині порятунок суспільств з'явиться від союзів та корпорацій, що мають міцну основу, яку дає віра. Із них складеться нова тканина суспільства. Вони повинні зміцнювати зв'язки у добу падіння старих держав. А старі держави руйнуються. Нова історія закінчується. І ми підходимо до доби, подібної до раннього середньовіччя». [4, с. 448-449].

Що справді характеризувало феодальну добу, то це фактично необмежена залежність людини від господаря на усіх рівнях, насамперед, на матеріальному. За часів «реального соціалізму» неподільним господарем над матеріальним і духовним світом людського існу-

вання стала всеосяжна держава. Російський революціонер В.Л. Кібальчич (пізніше відомий франкомовний письменник, який писав під псевдонімом Віктор Серж) у листі-заповіті перед арештом в ССРСР на початку 1933 р. писав своїм французьким друзям про «сп'янілу від влади» сталінську державу: «Ця жахлива машина спирається на подвійну опору: всемогутня Служба безпеки, що сприйняла традиції таємних канцелярій кінця XVIII століття (доба Анни Іоановни), і бюрократичний «порядок» (у клерикальному сенсі) привілейованих виконавців. Концентрація економічної і політичної влади така, що особистість утримується у покорі хлібом, одягом, житлом, роботою і повністю перебуває у розпорядженні машини, дозволяючи останній в результаті нехтувати людину і брати до уваги лише маси» [19, с. 342]. З тих часів змінилося чимало. Головне — Україна стала суверенною. Сьогодні ми маємо можливість виїзду за кордон на заробітки, формально відійшли у тінь політичні переслідування, можна навіть публічно висловити власні думки, які не збігаються з офіційними. Шоправда, влада десятиліттями може не звертати на них уваги. Проте у головному усе залишається по-старому: бюрократичний клас-дракон міцно тримає важелі управління державою-феодом, вміло маніпулюючи дезорієнтованою «Big Mac» масою, більша частина якої усе ще утримується за ґратами нашого економічного ГУЛАґу тим самим хлібом, одягом, житлом і роботою.

Спробуємо розібратися. З часів краху комунізму ми опинилися, як висловився один з відомих соціологів, поміж рухливих руїн. Один сегмент суспільного організму безпосередньо пов'язаний зі світом совєтської індустрії. Він уособлювався насамперед промисловими містами Сходу України. Проте після 10 років стагнації констатуємо існування цілих люмпенізованих регіонів і «бомжуватих» міст. Особливо разючими є приклади шахтарських містечок-примар у тому ж Донбасі. Досить велика частина населення тут довгий час була зорієнтована на цінності совєтської доби.

Інший сегмент суспільства — це сільськогосподарські регіони України, які представляють традиційну українську культуру. Всередині цих сегментів суспільства і змушений маневрувати, іноді усе життя, пересічний громадянин. Отже, ми маємо сьогодні у більшості свій

220



люмпенізоване місто і дезорієнтоване, з традиційною кореневою системою (і також не менш люмпенізоване) село. Якоюсь мірою «протистояння» цих двох сегментів відбувається на тлі відсутності в Україні справді *європейського полісу* з розвиненою громадянською структурою. На жаль, у нас із Західною Європою традиції тут суттєво різняться, про що дуже переконливо написав київський дослідник Ігор Макаренко. Сьогодні і ми починаємо розуміти, що дешевше «дати людині Право і місце, де він це право може реалізувати», аніж «постійно тримати напоготові велике військо» для захисту торгових шляхів [12]. Нам не вистачає також справжньої бюргерської відкритості, яка породжується світом приватної ініціативи і, як наслідок, має чіткі орієнтири інтелектуальної свободи і раціональної дії.

Поки що, користуючись слабкістю громадянського суспільства (а якщо говорити відверто, його фактичною відсутністю) панівна бюрократична каста, існування якої є головною запорокою соціальної нерухомості [5], *використовує* той «неофеодальний остов» соціальних відносин і владної єрархії, який отримано у спадок від «реального соціалізму», з метою висмоктування із суспільства життєдайних сил. Саме у нинішній системі влади, яка не змогла гарантувати демократії, вбачає головну причину «відставання» Києва від найближчих сусідів у процесах євроінтеграції Віктор Ющенко [23, с. 37]. І ми не схильні заперечувати політиків.

«Постсоціалістичні держави, — як зазначив у своїй глибокій доповіді на недавньому Конгресі українців професор Джеймс Мейс, — успадкували економічну систему, котра *давно* схилилася до типу феодалізму, де кожний виконував обов'язки щодо вищих інстанцій за допомогою неформальних порозумінь з відповідними офіційними структурами, і, самоочевидно, ставився до свого підприємства чи колгоспу як до феода. Начальник використовує майно за власним розумінням, без будь-якого реального контролю, робітники повністю залежні від його доброти чи самодурства (особливо на селі, де голова... ставиться до «своїх» селян як до кріпаків) і він має право залучати їх до будівництва дачі, чи використовувати їх для суто особистих послуг. Водночас, він зобов'язаний будь-що зберегти свій трудовий колектив. Навіть якщо немає гро-

шей для зарплати, ніхто не звільняється з роботи». Висновок, що його робить вчений, невтішний для європейської спроможності нових феодалів: «Утримуючи неофіційний контроль над грішми... такі сили вміють ефективно захищати свої інтереси в коридорах влади, але, загалом кажучи, не вміють адаптуватися до економічної моделі Євросоюзу» [14, с. 5].

Парадоксально, але факт: тема неофеодалізму і «нового середньовіччя» усе частіше спливає у сучасній міжнародній полеміці. «Можливо, ми перебуваємо на етапі «нового середньовіччя», зауважує сучасний французький філософ П'єр Аснер, але... це середні віки без папи та без імператора. ООН намагається трохи бути папою, США намагаються де-не-де бути імператором, але вони погано споряджені для виконання такого завдання. Ми перебуваємо в періоді невизначеності, коли не досить сказати «держави», «суверенітет», «політика» для того, щоб відродити ці реалії. Але немає іншого принципу, який би заступив їх. І, можливо, мають настати періоди справжньої анархії, громадянської війни, щоб зродити щось інше...» [1, с. 233].

Справді, відроджувати реалії, особливо економічного суверенітету, за умов фактичного колапсу національних економік постсовєтських країн досить складно. Тим більше тоді, коли, як зазначає російський дослідник Александр Неклесса, світова спільнота поступово повертається до «домінування такого, здавалось би, вже залишеного у минулому, неофеодального алгоритму побудови господарчого життя, який дозволяє стабільно існувати, планомірно стягуючи своєрідну ренту (або надприбуток, або, якщо завгодно, податок, «данину») з соціально-економічної неоднорідності світу» [15, с. 27]. Цю данину сьогодні отримують провідні держави так званої техносфери.

На геополітичному рівні, особливо після подій 11 вересня, відбувається ревізія засадничих принципів Вестфальської системи, яка склалася після завершення Тридцятилітньої війни і гарантувала державам дотримання суверенітету і територіальної цілісності. Сьогодні у міжнародній практиці поступово закріплюється те, що можна кваліфікувати як феномен новітнього васалітету. Вже згадуваний Неклесса пише про нову «глобальну єрархію» і про своєрідну інтернаціональну

номенклатуру, яка має власні регулятивні органи – Велику сімку, НАТО тощо. У такому разі, вважає дослідник, ми маємо «рецидив конструкцій, характерних радше для станового феодального світу» [16, с. 11].

Не так давно один із представників вищих кіл британської політичної еліти Роберт Купер (радник прем'єр-міністра з питань зовнішньої політики), виступив зі статтею з промовистою назвою «Чому нам усе ще необхідні імперії?» [27]. Говорячи про три типи держав, що сьогодні утворюють своєрідну піраміду у системі міжнародних відносин – постмодерні, модерні, досучасні, – автор вважає, що держави Заходу, які він зачисляє до перших, мають право на проведення політики «захисного імперіялізму». Саме такого підходу, на думку Купера, потребує хаос, що його вносять досучасні держави третього порядку (premodern states).

Постмодерна система, в якій живуть європейці, ґрунтується вже не тільки на балансі інтересів, а передбачає величезний ступінь взаємозалежності внутрішньої (навіть у традиційно внутрішніх справах тієї чи іншої держави) та зовнішньої політики; вона формується як система відносин, що становить собою високий ступінь взаємної підтримки і, зрозуміло, відмову від будь-якої форми силової поведінки. Європейський Союз, робить висновок Купер, є «найбільш розвинутим прикладом постмодерної системи».

До якої ж групи держав, виходячи з цієї класифікації, сьогодні належить наша країна? На Заході вона радше сприймається як слабка модерна держава (modern state) з окремими рисами досучасного суспільства. Отже, Україна взяла курс на перетворення модерної державної системи у постмодерну. Слід, мабуть, чітко уявляти, що наша країна фактично подала первинну заявку на вступ до елітарної і відносно закритої системи Заходу, яка сама по собі, за влучним виразом, діє подібно до «техніко-наукової мегамашини...», яка вже не може сьогодні розглядатися як продукт одного геополітичного простору» [26, с. 136].

Однією з базових рис процесу, який ми сьогодні називаємо глобалізацією, є включення або ж не включення тієї чи іншої країни в реструктуровану систему світового економічного порядку. Економіст Едвард Лютвак ввів навіть спеціальний термін «геоекономіка».

Враховуючи, все-таки, відхід на другий план воєнного чинника, ерархія держав, їхній ранг та дієздатність на міжнародній арені визначаються сьогодні значною мірою економічною міццю. Геоекономічне суперництво здійснюється за допомогою таких заходів, як поліпшення інфраструктури, *підвищення рівня освіти та професійної підготовки*, удосконалення послуг, впровадження *розробок з метою розвитку промисловості і підтримки експорту*. Ідеться, як вважають на Заході, про сучасну форму кольєризму, про кольєризм «високих технологій». Для геоекономічних держав особливо важливою є участь в управлінні світом, слідування за правилами гри, що встановлюються. Щоб дотримуватись подібної тактики, всередині країни повинен постати інтелектуально підготовлений, відповідальний, цілісний політико-б'юрократичний клас, для якого існуватимуть чітко означені національні інтереси. По-друге, щоб зробити геоекономіку *гнучкою і мобільною, потрібна кардинальна реформа освіти і професійної підготовки*. Зрозуміло, що таке майже неможливо в країнах з низьким рівнем економічної культури, де приймаються навіть принизливі міжнародні умови. Цікаво, що сьогодні навіть Італія, з огляду на ці обставини, не зараховується деякими дослідниками до розвинених держав, а трактується як країна другого ешелону. Італійські дослідники у своїй глибокій розвідці зазначають щодо подальшої долі своєї країни: «У гіршому разі Італія ризикує стати завойованою територією; у ліпшому – жертвоприношенням європейському фундаменталізмові. В Італії панують відмовницькі, антипромислові, щоб не сказати мазохістські, настрої. (...) Ми ризикуємо опинитися на узбіччі Заходу або ж перетворитись у його колонію» [8, с. 55-56].

А чи можемо ми, в Україні, серйозно претендувати на вступ, скажімо, до ЕС, якщо «неофеодальні» риси усе ще наявні в економічному житті країни? До речі, це не тільки біда нашого суспільства. Як відомо, внаслідок напіврозпаду совєтської системи і демонтажу РЕВ та Варшавського договору в Східній і Південно-Східній Європі виникло чимало слабо керованих (з раціональної та інтелектуальної точки зору) держав. Американський дослідник Чарльз Фейрбенкс присвятив спеціальну статтю проблемі феодалізації держави, розглядаючи її на прикладі ельцинської Росії. Він, зок-

201



рема, пише: «До чого ми справді не були готові, то це до швидкої трансформації надзвичайно сильної держави у дуже слабку державу. В Албанії, Республіці Сербії (Сербська частина Боснійської федерації), Боснії, Придністров'ї, Абхазії, Грузії, Камбоджі держава здається такою слабкою, як це було у феодальній Європі між 1100 та 1200 роками». Приблизно до цієї категорії автор зачислює Росію, Беларусь, Киргизстан, Азербайджан, Україну і Казахстан [24, с. 48]. Якщо говорити відверто, ми маємо справу з кардинальним, вартим багатьох десятиліть відкочуванням назад, із соціальною і — головне — морально-етичною деградацією суспільних відносин. Невтішний висновок і закид сучасним транзитологам (до 1991 р. советологам) зробив відомий історик Стівен Коен, заявивши, що вони недобачили найважливіше в історії Росії з 1991 року і водночас протилежне до того, що вони збиралися вивчати і висвітлювати — «поступовий і неухильний процес демодернізації країни» [9, с. 59]. І все це відбувається на тлі неофеодальних тенденцій. Фейрбенкс зазначає, що сподівання на стратегію ліберальних реформ у Росії з намаганнями приватизувати державні активи як необхідну умову для модернізації не виправдалися. Навпаки, це несподівано сприяло «відродженню феодальних тенденцій всередині совєтської системи», які самі по собі були вивільнені колапсом останньої [24, с. 49].

Проте сьогодні, коли економічна стратегія має стати дійсно інноваційною, Україна, хоч як це парадоксально, може мати тут більший шанс. На відміну від Росії, яка живе поставками сировини, небагата на ресурси Україна змушена піднімати виробництво. Як зазначає сучасний аналітик Олександр Борянський, у нашої держави на цьому шляху одна перепона: її економіка має феодально-правоохоронний відтінок. Але це спільна біда всіх країн СНД [7]. Знавець реального середньовіччя Марк Блок писав, що і в ту далеку добу при характеристиці феодальних держав сучасники застосовували слово *respublica* [6, с. 417]. Іноді подібне трапляється і сьогодні, коли ідеться про держави «неофеодального» типу.

Отож, візьмемо на себе сміливість констатувати, що у переважній більшості постсовєтських країн, і в Україні зокрема, фактично взаємодіють два феномени

— «неофеодалізація» економічних відносин і вивільнений від пут інтернаціоналізму світ традиційного. Звісно, піднімається і приватний сектор, але він не позбавлений яскравих олігархічних рис. Усе це, за відсутністю розвиненої громадянської свідомості, сучасної полісної культури, провадить певною мірою до архаїзації суспільних відносин [17].

Сьогодні в Україні, мабуть, відбувається зіткнення тенденцій архаїзації зі стремлінням до реформ, що утворює атмосферу конфронтації, розколу суспільства: відбувається своєрідне «змагання» між культурними цінностями, стилями життя, орієнтаціями на статику і динаміку. Єдиний кардинальний засіб формування цивілізованих суспільних відносин — це *розвиток діалогу* між різними суспільними сегментами і субкультурами. Адже недостатня розвиненість діалогу створює умови для панування насамперед архаїчної культури, яка знищує при своїй активізації інші культурні форми, зокрема ті, що орієнтовані на розвиток.

Що насамперед потрібно для постійної підтримки готовності до діалогу і самого діалогу у суспільстві? Відповідні реальні громадські структури, десятки і сотні програм, що змінюють саму *соціальну архітектоніку* суспільства, насамкінець, багатий новими ідеями, пульсуючий стиль мислення економічно та інтелектуально автономної особистості.

Нам не слід вилучати із розрахунків також намагання Заходу та створених ним численних фондаций накинати своєрідне «павутиння» громадянського суспільства на малорухоме тіло нашого суспільства. «Єдиний шлях, який можуть використати раціональні структури, що чинять опір хвилям ірраціоналізму, пов'язаний із дотриманням «принципу ліліпутів» (*the Lilliput principle*). Тіло ірраціональності, подібно до тіла Гулівера із відомої казки, може бути блоковане тільки численними малими «путами» раціональних програм. Жодна пряма атака проти ірраціоналістичного Гулівера не може призвести до успіху» [18, с. 266]. Проте поки не буде відповідних глибинних *внутрішніх рухів* «українського Гулівера» як такого, що долає неофеодальні синдроми, а головне — спрямованих на реальне обмеження влади чинної номенклатури, усі зусилля Заходу сходять нанівець.

Провідниками духу особистої свободи мають стати вільні творчі асоціації, які розширюватимуть поле комунікативності культури. За нових обставин ми напевно повинні навчити наших дітей та юнь мислити подібно до особистостей Відродження. Добу формування європейського індивідуума, джерела європеїзму добре описує Леонід Баткін, розкриваючи при цьому феномени зародження світосприйняття європейського індивіда «*як світу побаченого мною: ось так, а не инакше, виключно з мого приватного місця, із якоїсь точки особистого існування*» [3, с. 897]. Мабуть, перш за все слід сформувати достойне інтелектуальне підґрунтя для такого особистісного бачення.

Отже, вихід один — вилуплення людської індивідуальності, її інтелектуальної свободи із пут «нового середньовіччя», подібно до того, як це відбувалося на межі Нового часу. Разом із тим, повинна виростати й усвідомлена воля індивіда до дії, що у нашому випадку є не менш значущим.

І ці активні, інтелектуально й морально підготовлені громадяни зможуть вплинути на державу у бік її «етичного» реформування. І хоча держава, за словами Бенедетто Кроче є тільки «елементарна і разом з тим злиденна форма практичного життя», із неї все-таки випливає моральне життя, яке «рукавами розливається на безліч рясних струмочків. Вони настільки благодатні, що спроможні безнастанно розмивати і створювати наново форми державного життя, спонукаючи їх до очищення та оновлення» [10, с. 114].

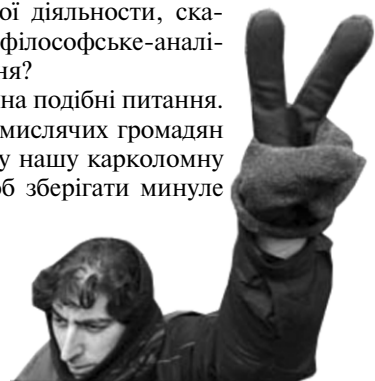
Картина сучасного світового розвитку є настільки складною, що її вряд чи можна адекватно описати. Невизначеність і суперечливість глобальних процесів не дають змоги дослідникам змальовувати занадто радісні перспективи. Один із глобальних сценаріїв, який веде до доби «нового середньовіччя», за сучасним дослідником Л. Лесковим, полягає у ось у чому. Його здійснення стане можливим, якщо провідним країнам не вдасться своєчасно і достатньо ефективно протидіяти наростанню негативних процесів, зумовлених швидким зниженням параметрів порядку. Для нього буде характерним падіння ролі науки, посилення впливу релігій, масове захоплення містикою, придушення особистої ініціативи, зниження рівня життя [11, с. 33]. Відомий

філософ сучасності Умберто Еко у своєму есе ще у 1973 році застерігав, що криза буде ставати «дедалі глибшою і подолати її легше жителям нерозвинених областей, підготовленим до життя і конкуренції у примітивних умовах; почнуться великі міграції, які призведуть до змішання рас, появи і розповсюдження нових ідеологій». Міста стануть непридатними для життя не через руйнування та спустошення, а через хворобливий сплеск активності. І ніколи не буде відомо, «чи ми у стані війни, чи ні» [21, с. 259, 263, 264].

Соціальні проблеми у розвинених країнах сьогодні, якщо навіть не брати до уваги проблему тероризму, вкрай складні і далекі від вирішення. Дослідження свідчать, що у країнах Європейського Союзу нараховується близько 20 млн. безробітних, 50 мільйонів живуть в умовах бідності, 50 тисяч громадян щорічно закінчують життя самогубством. Це означає, що на Заході формується «суспільство двох третин», у якому дві третини громадян перебувають у привілейованому становищі у тому розумінні, що мають робочі місця, які забезпечують їм прийнятний рівень життя, а одна третина громадян опиняється на узбіччі цього суспільства, маргіналізується (західні дослідники називають їх «виключеними»). Дійсно, орієнтація на Захід для України сьогодні і приєднання до нього у майбутньому, мабуть, не панацея від усіх бід. Зрозуміло, однак, що для нашої країни це *вимушено-найліпший* варіант з усіх можливих. Тут радше виникає комплекс психологічно-ментальних проблем. Як, скажімо, людині з традиційно советською чи традиційно селянською психологією (ідеться про людей середнього і похилого віку) увійти до небезпечного, непередбачуваного світу урбанізації? Як на рівні інтелектуально-свідомої особистості протистояти наступові «нового середньовіччя»? І, звісно, головне питання у цьому контексті: як сформувати стиль нового мислення на індивідуальному рівні? Яким чином підвищити ефективність власної інтелектуальної діяльності, скажімо, тим із нас, хто претендує на філософське-аналітичне осмислення реалій сьогодення?

Може бути чимало відповідей на подібні питання. Я б виділив тут два моменти — для мислячих громадян та інтелектуалів. Завдання останніх у нашу карколомну добу полягає не стільки у тому, щоб зберігати минуле

200



згідно з наукою, як у тому, щоб *проникнути у логіку ситуації безперервного конфлікту*. Я б сказав так: ми маємо стати (наскільки можливо) передбачливими аналітиками й учасниками всесвітнього хаосу. Для про-світлених громадян орієнтиром могла б стати ідея *civitas* (громадянська ідея) у кантівському розумінні, що передбачає, на відміну від східних уявлень, існування на Землі одвічного суспільного зв'язку. Це насамперед відчуття громадянськості вільних, незалежних людей – сьогодні вже (хоча б частково) мешканців космополісу. А на шляху геоекономічних перетворень нас, українців, чекає невідкладний перехід до ноосфери нового століття з її приматом фундаментальної науки, високих технологій і, зрозуміло, важливою передумовою подібних змін – глибинною реформою нашої освітньо-інтелектуальної сфери.

1. Аснер П. *Двадцять століття, війна мир* // *Дух і літера*, 1999, №5-6, с. 229-244.

2. Ахизер А. С. *Архаїзація в російському обществe как методологическая проблема* // *Общественные науки и современность*. – 2001, №2, с. 89-101.

3. Баткин Л.М. *Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознания*. – Москва: Рос. гос. гуманит. ун-т, 2000, 1005 с.

4. Бердяев Н. *Новое средневековье. Размышления о судьбе России и Европы*. До речі, що невеличку роботу сучасний німецький дослідник Отто Ексле вважає однією з багатьох філософських спекуляцій на медієвістичну тему. Він пише: «Гасло «нове середньовіччя» підхопив у числі інших М. Бердяев, (...) який перебував під сильним впливом філософа Макса Шелера... Бердяев також проголошував кінець Нового часу і наступ «нового середньовіччя» – перехідної доби від раціоналізму (під знаком якого розвивались події Нової історії) до середньовічного ірраціоналізму або надраціоналізму». [Докладніше див. 22, с. 278].

5. Не плутати нерухомість із соціальною стабільністю, чим інколи хизується панівний режим.

6. Блок М. *Феодальне суспільство*. – К.: Вид. дім «Всесвіт», 2002, 528 с.

7. Жан К., Савона К. *Геоекономика*. – Москва: Ad Marginem, 1997, 207 с.

8. Коэн С. *Провал крестового похода. США и трагедия посткоммунистической России*. – Москва: АИРО-XX, 2001, 298 с.

9. Кроче Б. *Антология сочинений по философии* / Пер. С. Мальцевой. – СПб.: «Пневма», 1999, 480 с.

10. Лесков Л.В. *XXI век: виртуальные сценарии* // *Россия и современный мир*, 1998, № 2, с. 26-39.

11. Макаренко И. *Инновация и Право: европейский контекст* // *День*, 2003, 16 августа.

12. Мамардашвили М. К. *Кантианские вариации*. – Москва: Аграф, 1997, 310 с.

13. Мейс Дж. *Україна як постгеноцидна держава або як успадковані від СРСР структури блокують будь-які реальні реформи (доповідь на V Міжнародному конгресі українців)*. Чернівці, серпень 2002 р., с. 5/ Машинопис, 12 с. // Архів автора.

14. Неклесса А. И. *Постсовременный мир в новой системе координат* // *Глобальное сообщество: новая система координат (подходы к проблеме)*. – СПб., 2000, с. 11-78.

15. Неклесса А. *Феномен 11 сентября и движение к нестационарной системе мировых связей* // *Россия XXI*. – 2002, №4, с. 11.

16. Архаїзація, за визначенням російського дослідника А. Ахізєра, це наслідок впливу на суб'єкта культурних програм, які історично склалися у пластах культури, що сформовані у більш простих умовах і не відповідають сьогодні шораз більший складності світу, характеру і масштабу небезпек.

17. Покровский Н. Е. *Конвергенция, глобализация и конфликт (по мотивам П.А.Сорокина)* // *Политическая наука в России: интеллектуальный поиск и реальность. Хрестоматия* / Отв. ред.-сост. А. Д. Воскресенский. – Москва 2000, с. 247-269.

18. Серж В. *От революции к тоталитаризму: Воспоминания революционера*. – Москва: НПЦ «Праксис»; Оренбург: «Оренбургская книга» 2001.

19. Фісанов В. *Соціальна нерухомість суспільства: чи існує альтернатива* // *Українські варіанти*, 1999, №1-2, с. 4-9.

20. Эко У. *Средние века уже начались* // *Иностранная литература*, 1994, № 4, с. 259-268.

21. Эксле О. Г. *Миф о Средневековье. К проблеме медиевализма в новейшей истории* // *Одиссей. Человек в истории*, Москва 1999.

22. Ющенко В. *Політична реформа в Україні з погляду євроінтеграції* // *Україна: кам'янистий шлях до демократії: Зб. ст./ Фонд ім. Ф. Еберта. Упоряд. та ред.: В. І. Андрійко та Г. Курт*. – К.: Заповіт, 2002, 108 с.

23. Fairbanks Ch. H. *The Feudalisation of the State* // *Journal of Democracy*, 1999, Apr. V. 10, №2, с. 47-53.

24. Krasner S. D. *Compromising Westphalia* // *International Security*, Winter 1995/96, Vol. 20, №3, с.115-151.

26. Zolo D. *Cosmopolis. Prospect for World Government*, Cambridge: Polity Press, 1997.

27. Повний текст див.: www.observer.co.uk

205



е д у а р д
л і м о н о в

р е в о л ю ц і ї
г л о б а л і з м
і

с е п а р а т и з м



[...] Світ не хоче бути однорідний. Цивілізацію захланних протестантських аскетів, кощів у костюмах, із здоровенними борлаками понад краваткою, можна вбити і розчленувати. Уточнення про аскетів-кощів. Найвойовничіші й, даруйте, найзайобистіші в коаліції держав-карателів, мучителів Іраку й Сербії — це Великобританія, Сполучені Штати й Голандія, всі три — протестантські країни. Утім, серед цих трьох на перше місце щодо злобної агресивності треба поставити Голандію, бо саме вона першою тягне руку на засіданнях ООН і НАТО, тільки-но заходить мова про бомбардування й нові хрестові походи проти країн-инакодумців — так званих країн-ізгоїв. (Так, до речі, було завжди: найчисленніші в допоміжних військах Ваффен-СС були саме голандські добровольчі дивізії.) Та ж таки Голандія свого часу стала одною з перших протестантських країн Європи, одною з перших була охоплена лютеранським реформізмом.

Мені багато разів доводилось бути в Голандії, у мене був там постійний видавець — Йоос Кат, власник видавництва «Верелдбібліотеек». Я побував в Амстердамі разів чотири, а одного разу жив і в Антверпені. Голандія власне і є країна сухоребрих, знежирених, двометрового зросту кощів. Живого в Голандії — тільки обкурені кавові індонезійці, спадок іще від тих часів, коли голандці володіли Індонезією, островами екзотики та прянощів. Та й взагалі, Голандія — це залізничний перегін між Францією і Німеччиною, через Бельгію, нудним берегом сірого моря. В Голандії під захистом забетонованого узбережжя проживає 20 мільйонів Кощів. Дивовижно, до якої міри Історія, минуле керує теперішнім світом. Здавалося б, ну вирушив хитрий авантюрист Христофоро Коломбо в свою подорож, вибивши відповідне фінансування. Ну й лишилася б ця подорож усього лиш фактом мореплавства, епізодом з історії географічних відкриттів. Але з Нового світу Колумб привіз, не знаючи про це, венеричну хворобу вбивчої сили — сифіліс, а сифіліс змінив поведінку жителів Європи, насамперед тих, що жили близько узбережжя. А Голандія — куди вже ближче!

Я сказав, що світ не хоче бути однорідний. Ті країни, що є у виগ্রаші від установаеного порядку речей (від глобалізму, як називають тепер капіталістичний інтернаціонал західних країн на чолі з США), ті, ясна річ, оголошують сучасну цивілізацію вінцем творіння. Багата Європа та її Спaсe-колонії (тобто ті країни, до яких вихідці з Європи переселялись, шукаючи простору, — земель для обсадження, — і в яких вони зігнали з рідних місць, або вирізали, або загнали в резервації тубільне населення). США, Канада, Австралія, Нова Зеландія, Ізраїль — перетворивши себе на фортеці, за безцінь скуповують у решти світу сировину й товари. Для цих господарів світу — все perfect, такий порядок справ у світі — глобалізм — їм до вподоби. Інша річ, що цей світовий лад не подобається величезній кількості неєвропейських країн. Такий порядок не влаштовує, мабуть, 150 країн світу, а влаштовує тільки 30 чи близько того — отих, що називаються високорозвиненими, передовими. А що, до речі, виробляє та гола й шолудива смужка суходолу, яка зветься Голандією, щоб величатися високорозвиненою? Нічого, або майже нічого. Кілька століть вона жила з експлуатації своїх колоній — екзотичних гарячих країв. Навіть сьогодні вона має ще кусок Гвіяни на півночі Латинської Америки. Крім того, інші країни Європи платять їй за використання її портів.

Але повернімося до невдоволених. Уся Африка, велика частина Азії і Латинська Америка хотіли б переділити світ по-новому. Але військова перевага країн Заходу така приголомшлива, що навіть неспівимі думки про можливий переділ просто жахають. Та ще й тоді, коли перед очима сумна доля Іраку й Сербії. І водночас, ідея абсолютно доконечної світової революції, все-світнього бунту з метою скинути з себе ярмо знахабнілих європейців, повсякчас присутня. Якщо ця ідея таки втілиться в життя, то перше, що станеться — сусідні народи поглинуть усі Спaсe-колонії. Мексиканці залють увесь південь Сполучених Штатів, Австралія прийматиме сотні кораблів з азіатськими переселенцями, хотітиме вона цього чи ні. Передумови для світової революції та переділу всієї планети є. Ненависти до янкі та європейців — аж задосить. Людських ресурсів вистачить. Потрібна тільки щаслива нагода, а ліпше, якби

207



хтось цю нагоду приспішив. Запалив першого сірника. Коаліція країн-ізоїв не зможе виграти світової війни, війни лоб-в-лоб проти янкї та Європи. Проте сенегальці вже були в Парижі, і наші козаки теж. Іноді, тихими тюремними вечорами, уява малює мені картину того, як кількасот тисяч мексиканців і стільки само турків заявляться в Лондон та Берлін. І хоч за грубими лефортовськими стінами зазвичай холодно, мені робиться тепліше.

Тепер погляньмо на ситуацію всередині Росії. Є в нашій країні суспільні групи, цілком задоволені наявним станом речей. Це, передовсім, 30 міністрів уряду, 450 депутатів Держдуми і 190 депутатів Ради Федерації. Звісно ж, це велетенський управлінський апарат, складений переважно ще з советської номенклатури. Це та частина (і немала) номенклатури, що зуміла накласти руку на багатство країни. Більш-менш задоволені життям і кілька мільйонів тих, що працюють у силових структурах, бо про них піклується влада. Пан Путін, активно використовуючи національну демагогію, поки що примирює з владою високий рейтинговий відсоток населення, очевидно, з кілька мільйонів чоловік. На словах, треба підкреслити, тільки на словах, бо щоб примирити їх реально, — йому бракує на це засобів. Скрутно ведеться пенсіонерам — опорі російського електорату, скрутно живеться б'юджетникам: учителям, лікарям, страшно ризикують за гроші російські військові, ну і, ясна річ, скрутно перебиваються наймані робітники, зайняті у вмирущій індустрії, у важкій промисловості, — ті 17 або й 19 мільйонів чоловік, про яких, ви пам'ятаєте, говорив професор Прігарін. До того ж не всіх можна підгодувати зайвими сотнями рублів. Як уже зрозуміло з викладеної в лекціях суми ідей, найпригнобленішою частиною російського населення є молодь. Її можна купити, але не грошми, а всього лиш посунувшись, поділившись із нею владою. Але не менше як половиною влади. А на це каста номенклатури, управлінці («корпоративна система», згідно з термінологією Сергія Морозова в його дослідженні «Змова проти народів Росії сьогодні») піти не можуть. Якщо поступитися половиною влади, то не при ділі лишаться мільйони чиновників. Це був би смертний вирок для всієї Системи.

Тим часом, кров у жилах Росії не оновлювалась давно. А кров неодмінно треба оновлювати. Мао, згадаймо, пустив кров Китаю через 17 років після перемоги революції (Сталін, до речі, теж через 17 років, якщо взяти за точку відліку смерть Кірова). Оновлення крові в жилах усієї країни, одночасне і всезагальне, — це й називається Революція. Революція не є явище ненормальне чи негативне, як то нам сьогодні посилено втовмачують Кошії-проповідники, хлюпаючи борлаками і солодко посміхаючись. Революція — природне й бажане явище в житті нації. Коли її довго немає — варто занепокоїтися. Революція — здорове явище. Після неї завжди настає вибух, сплеск життя в країні. Розквіт. Росія перед революцією 1917-го поводитися й виглядала, наче стара протрухла Індія. Особливо наочно я засвоїв це, коли якось у Парижі виявив на антресолі одної з квартир, де мені доводилося мешкати, кілограмів двісті старих, початку XX століття, ілюстрованих журналів. Там були фотографії екзотичних країн, зокрема Росії, Туреччини, Індії та Китаю. На превелику силу, тільки прочитавши дрібні підписи під фотографіями, можна було визначити, хто є хто на знімках. Ті самі каракулеві шапки на охоронцях раджив, султана й царя. Помпезні опереткові мундири придворних, борода, коні, карети, шаблі, еполети і портупей монархів. І французький ілюстрований журнал ніяк не виділяв нас, Росію, з-поміж колоніальних чудес, поряд із нами голі тубільці викрісували кременем вогонь або, зарослі бородами до pupів, сиділи на березі Гангу. Революція 1917 року привела до влади несамовитих маргіналів, і вони ненаглядно омолодили Росію. Тільки тому, завдяки решткам їх несамовитости, ми й опинилися 1945 року в Берліні й підняли прапор над Райхстагом.

Сьогодні Росія гостро потребує Революції. Ялова чиновнича кора покриває родючі глибини російського народу, де криються поклади талановитих маргіналів. Але кору треба зламати, розорати, прорізати плугом революції. Щоб перевернути весь отой верхній закам'янілий неживий пласт і завалити його. Глибоко й назавжди заорати. Соціально невдоволених у Росії предосить. Ненависти до можновладців вистачає. Самих тільки безпритульних — 2, 8 мільйона.

Революції мають таке саме стародавнє походження, як і влада. Революції відбувалися завжди. В самому тільки давньому Китаї революцій були сотні. Останнє перед революцією 1911 року повстання боксерів було теж захопливою масштабною революцією. Можна говорити про революціонерів епохи Кіра та Камбіза. Від державних переворотів революції відрізняються тим, що при перевороті ліквідовують, скидають тільки монарха (чи президента, словом, лідера країни) разом із групою його міністрів чи помічників. А під час революції від влади насильно усувають весь старий владущий клас, а його місце займають нові люди. Тому можна з повним правом говорити про революцію Петра I, хоч він і був законний спадкоємець престолу. Він-бо створив свою нову еліту з іноземців, простолудинів, нащадків занепалих аристократичних родів. Є «теорія еліт» Парето, згідно з якою нова еліта зароджується поряд зі старою і певний час існує отак-от, напоготові, чекаючи тільки нагоди, щоб захопити місце старої еліти. Теорія еліт — наче музика небесних сфер для вух рішучих маргіналів. Та ще приємніше їм, маргіналам, буде зрозуміти, що революція не є таке вже виняткове явище суспільному житті. Навіть у Європі протягом її новітньої історії, навіть якщо взяти до уваги тільки найголовніші європейські країни, революції були більше правилом, аніж винятком. У XVII столітті, ми знаємо, відбулась Англійська буржуазна революція — до влади тоді дорвалась пуританська буржуазія. Тоді була буржуазна революція 1776 року в Сполучених Штатах. Тоді, 1789 року, вибухла Велика французька революція. В XIX столітті в Європі тільки й відбувалося, що революції. Анархіст Михайл Бакунін брав участь в 11 революціях! У самій тільки Франції відбулися: революція 1830 року, 1848 року, революція Паризької комуни 1870 року. 1848 року в Відні тимчасово перемогла Революція, були революції в Берліні, в Саксонії, в містах Італії, але вони не перемогли. XX століття теж дало незліченне число революцій: 1911 року в Китаї, 1913-го — в Мексиці, 1905-го року, а також у лютому й жовтні 1917-го — в Росії. 1918 року — революція в Австро-Угорщині, спроба Червоної революції в Німеччині, 1922-го — успішна фашистська революція в Італії, 1923 року — невдала спроба націонал-соціалістичної революції в Німеччині. 1933 року націо-

нал-соціалістична революція в Німеччині перемогла. Якщо додати до цього списку ще 16 країн, де ще перед II Світовою війною до влади прийшли фашистські або напівфашистські режими (Хорватія, Словаччина, Іспанія, Угорщина, Румунія, Польща, Португалія, Латвія тощо), то матимемо багатенько революцій.

Не перестали вони відбуватися й після війни. 1948 року стався тріумф сіоністської мрії — виник Ізраїль. 1949 року остаточно перемогла революція в Китаї. А скільки революцій було в арабських країнах, у В'єтнамі, Лаосі, Камбоджі, на Кубі, в Африці!

1991 року революція з демократичними намірами відбулась в Москві, розваливши СРСР. До й після цього відбулись так звані оксамитові революції в країнах Східної Європи: в Угорщині, Чехословаччині, Польщі, Румунії, Болгарії, Східній Німеччині, а в останнє десятиліття — інспіровані з Заходу сепаратистські революції в країнах Югославського союзу. Навіть після такого побіжного огляду можна констатувати, що за останні два століття у провідних сучасних країнах революції стали нормальним способом змінювати державний лад. Якщо взяти під увагу ще й недавні хорватську, словенську, мусульманську (в Боснії) й албанську революції, а також сепаратистські революції в Нагірному Карабаху, в Придністров'ї, в Абхазії та революцію в Таджикистані, то мрії про революцію годі назвати марними.

Але що ж після Революції? Як виглядатиме планета? На це питання вже дають відповідь окремі елементи теперішньої дійсності. Дуже цікаві ті процеси, що відбуваються в Сполучених Штатах Америки. США вважаються за політично відсталу країну, де ліві політичні партії з часів Едгара Гувера та сенатора Мак-Карті перебувають під контролем ФБР, інфільтровані агентами, а тому мізерно животіють. Крайніх правих у Штатах турбували менше; аж до кінця 60-х не мав істотних проблем Ку-Клукс-Клан; держава до певної міри лишала в спокої різноманітні радикальні релігійні секти й праві групи, що позабивалися в глушину окраїнних штатів, щоб жити згідно із своїми правими уявленнями. Завдяки традиційній прихильності американської влади до правих радикалів у горах та пустелях Америки збереглися реліктові залишки вимерлих уже по всьому світі озброєних комун та релігійних угруповань. Мож-

200



ливе й інше трактування: що протягом 80-90-х років дедалі сильніша відрізка до американської гентлярської цивілізації спонукала ціле покоління американських правих бунтарів податися на wilderness, щоб жити там за власними, для себе самих установленими законами. Найпевніше, традиція втечі від цивілізації та несправедливої влади ніколи не вмирала. Сьогодні 13 червня (2001 р. — прим. перекл.), а 11 червня у Федеральній в'язниці штату Індіана о 16 годині 14 хвилин був страчений трьома уколами смеральної отрути Тімоті Маквей — молодий хлопець, морський піхотинець, учасник війни проти Іраку. Нагороджений шістьма орденами й медалями, Тімоті Маквей був страчений за те, що, сповнившись відрізки до американської цивілізації, підірвав діловий центр в Оклахома-сіті. Загибло 168 осіб. Тімоті Маквея визнали осудним, і кривава лють його вчинку тільки підкреслює важливість і гостроту тієї боротьби, що точиться сьогодні. Річ у тім, що своїм вибухом Тімоті Маквей хотів помститися агентам ФБР за знищення 1993 року штаб-квартири секти «Гілка Давидова», що її проводирем був Маквей товариш Девід Кореш. Тоді (CNN показувала штурм на весь світ), штурмуючи сховок секти Кореша в пустельному штаті Юта, ФБР пустило в хід танки й гвинтокрили, і як наслідок загинуло понад 80 осіб. Саме для того, щоб мати змогу жити вільно, й пішла на wilderness штату Юта Корешева озброєна комунa. Згодом в історії того штурму вплигло багато непривабливих подробиць, наприклад, та обставина, що Кореш і його люди були готові здати зброю і вийти з своєї фортеці, але ФБР зламало обіцянку й розстріляло їх.

І Кореш, і Маквей полягли в боротьбі за свободу, за право американців to be left alone, бути залишеними в спокої, якщо тільки вони не порушують федеральних законів. Проте, американський уряд більше не хоче терпіти в себе вдома озброєних диваків, ізгоїв, що забилися в гори. Оголошену війну навіть традиційній секті мормонів. У травні цього року судили за багатоженство п'ятидесятирічного мормона зі штату Юта — того самого штату, який прославився кривавою облогою селища секти Кореша в 1993 році. Батькові трьох десятків дітей, чоловікові п'яти жінок, — йому присудили показові двадцять років.

Звісно ж, гоніння на секти почалися не вчора. Ліві секти віддавна зазнають переслідувань, і то вкрай жорстоких. Всьому світові відома гучна, дивна й кривава історія про нібито самоотруєння в Гвіані (північ Латинської Америки; Гвіана поділена між трьома країнами: Британією, Францією і Нідерландами) цілої секти такого собі Джима Джонса, чорношкірого сектантського проповідника у 1980 році. Тоді в таборі Джонса були знайдені трупи понад 800 сектантів, що померли нібито від отруєння ціянідом. Нібито Джим Джонс змусив сектантів випити отруту — змусив усіх, включно з жінками й дітьми. З часом, однак, назбиралось чимало доказів того, що «самоотруєння» на ділі зорганізувало ФБР, щоб не дозволити переселення секти в Союзний Союз. Джонсова секта була перебрана до Гвіани з Каліфорнії саме через переслідування з боку ФБР. Але й у Гвіані «земляки» не лишили нещасних у спокої. Щоранку над табором ексцентричних сектантів звучав... гімн Союзного Союзу, і на флагшток виповзав червоний прапор. Джим Джонс відвідував посольство СРСР, поспішаючи з еміграцією... ФБР не могло цього стерпіти.

Дійшла черга й до правих. Отож Тімоті Маквей не безглуздий масовий убивця, яким його стараються зобразити янки, а традиційний борець за американську свободу жити, як хочеться. Ненависть до Федерального уряду — одна з американських традицій.

Наступ на свободу громадян триває й у Франції. Нещодавно до Національних зборів подали закон, що забороняє діяльність сект. Якщо лідер секти порушить заборону, йому загрожує до п'яти років тюремного ув'язнення. Тепер у Франції зареєстровано 170 сект.

З викладених фактів зрозумілою стає спрямованість репресій глобалістської цивілізації: безжально забороняти й винищувати всяке інаковір'я, так само, як і всяке інакодумство. Хрестовий похід проти сект має на меті зупинити релігійний процес, завадити появі нових форм релігійності. (Не зайве буде згадати, що на демонстрації 26 травня 1976 року в Нью-Йорку я і мої товариші-емігранти протестували проти політики газети «Нью-Йорк Таймс» пліч-о-пліч із членами секти преподобного Муна. Мунівці запропонували нам тоді боротися разом, та ми знехтували їх заклик.) Радикальні праві партії Росії протягом останніх десяти років одно-

сторонньо освідчуються у палкій любові до Православної церкви. Очевидно, вони гадають, що «становище зобов'язує», і вже сама консервативна реакційність їх поглядів призначила їм у партнери православну церкву. Але хитра й товста баба РПЦ вибрала в партнери Владу. А радикальним партіям за десять років навіть не кивнула. Можна сказати, що це вкрай дурна політика — присягатись у вірності товстій старій бабі, яка вас, хлопці, нітрохи не любить.

На жаль, і НБП протягом перших п'яти років свого існування декларувала вірність Православній церкві і неприйняття сектантства. В кількох випадках відбулись навіть акції членів НБП проти деяких сект. У кількох регіонах країни траплялися й сутички наших партійців із сектантами. Я особисто весь час морщився, коли чув про такі-от акції. Тепер морщитися мало, тепер така політика бачиться тотально помилковою. З РПЦ усе ясно, вона зайняла своє місце коло ніг влади.

Влада, зокрема й російська, переслідує секти так само безжально, як і нас, бо влада не робить різниці між инакодумством релігійним і політичним. Ми для неї всі — організовані злочинні групи ізгоїв. Отож, природньо, щоб ізгої дружили з ізгоями і разом боролися проти спільного ворога. Тобто ми з радикальними сектами — природні союзники. Члени сект — дисципліновані, фанатичні, добре вмотивовані — є набагато ліпшими союзниками, ніж політичні партії Росії. (Цих ми вже бачили у ділі: старі діди й баби!) Навіть наша вихідна позиція як революційної партії мала відштовхувати нас від такої консервативної, реакційної організації, як Православна церква. (Дугін впливав на нас, тому ми надто довго присягалися в неприродній любові до православ'я). Слід роз'яснити партії всю величезну вигоду від залучення сектантів до боротьби спільним фронтом. Роз'яснити, що нам вигідно сьогодні виступити з ними єдиною лавою за релігійну й політичну свободу. Політику партії щодо сект ми круто міняємо. Треба привітати їх і прихилити до себе, обмінятися методиками й досвідом і боротися разом.

(Надалі треба буде запровадити до партійної практики певні ритуали щоденного життя, можливо, запозичивши їх з обрядовості й практики релігій та сект. Приміром, варто зміцнити Єднання — згуртованість усіх

членів партії — свого роду символічним ритуалом, немовби молитвою чи медитацією, яка б виконувалася щодня в один і той же час, в особливому положенні та з промовлянням тексту — нехай це буде щось на зразок військової молитви НБП. Хай де партійці перебуватимуть, вони будуть знати, що в цей момент усі члени партії в тій самій позі вимовляють ту саму молитву. «Я, боець НБП, вітаю цей новий день, і в цей Полудень Єднання Партії — я з братами! Відчуваю могутню силу всіх братів — членів Партії, хоч де вони є. Нехай кров моя ввіллється в кров Партії, нехай ми станемо одними тілом. Так, смерть!» Щось таке, може трохи чіткіше й містичніше).

Инакодумні релігійні й політичні групи (глобалісти вже назвали нас «ізгоями», тож скористаймось їхньою вдалою термінологією) ізгоїв повинні зрозуміти, що найбільшого успіху вони можуть досягти, розвиваючи кожен свою індивідуальну боротьбу як сепаратистська сила. І, ясна річ, стаючи на допомогу одне одному. Не варто тратити часу й сил на створення спільного для всіх проекту ідеології та єдиної глобальної опозиції глобалізму. Треба атакувати вже сьогодні, з тим, що ми маємо. Тут тримає фронт секта, там — партія, тут — таліби, там — які-небудь свідки Єгови, тут — обласні сепаратисти, там — зелені екологи, а тут — роботяги, що випадково встановили на своїй шахті диктатуру пролетаріату. Мені невідомо, на яких підставах будувалися коаліції, що в останні кілька років організовували публічні виступи проти глобалізму в Лондоні, в Празі, в Давосі, та можливо, ці підстави були подібні до тільки що викладених. Хоча в мене склалося враження, що інтернаціонал антиглобалізму був виключно лівий, без участі правих сил. Так чи так, до антиглобалістської революції неодмінно мають бути залучені і праві сили, і релігійні ізгої — сектанти. Хіба в цьому можуть бути сумніви?

Досі стратегія НБП була така: поступове нарощування сили, тривале партбудівництво в усіх, де це тільки можливо, регіонах Росії. А вислідом партбудівництва стане потужна загальноросійська партійна машина. І ця машина в день та годину Ікс здійснить класичну революцію. Або мирну, як націонал-соціалісти в 1933 році — через вільне волевиявлення розпропагованих

241



громадян-виборців. Або революцію ленінського типу на зразок подій жовтня 1917 року. Та вже на третьому році нашого існування, наприкінці грудня 1998 року, після трьох поспіль відмов Міністерства юстиції зареєструвати НБП як загальноросійську партію, нам стало ясно, що цей законний і легальний шлях для НБП влада беззаконно перекрила.

У 1999 році нам судилося пересвідчитися в неспроможності й божевільній дурості двох найрадикальніших організацій опозиції, переконатися, що в них немає аніякої путящої стратегії. Спочатку, в січні-лютому, нас зрадив наш союзник з 1997 року Віктор Анпілов та його організація «Трудова Росія». Між нами була троїста угода, що на грудневі вибори до Держдуми ми з «Трудовою Росією» та «Союзом офіцерів» Станіслава Терехова підемо єдиним блоком. (Хоч у нас і не було реєстрації, зате була реальна молодіжна організація.) Анпілов узяв до себе в блок пошарпаного авантюриста, нібито Сталінового внука, назвав блок «Сталінським», зрадив нас і не зібрав на виборах навіть одного відсотка голосів.

Влітку 1995 року не вдалось домовитися з Баркашовим щодо спільної участі в виборах у складі блоку «СПАС», на чолі якого був ЛДПР-овець Давіденко. Жажерливість і марносластво, чваньковитість і манія величі Баркашова завадили об'єднанню націоналістичних сил. (Хоч, щиро кажучи, я ніколи не був у захваті від наших вітчизняних націоналістів.) Решту зробила влада. Під спільними ударами Мін'юсту і Центровиборчкому упав блок «СПАС». А вже наступного року розпалась Російська Національна Єдність. Ми, НБП, лишилися самі.

Партія перенесла центр ваги політичної боротьби в країни СНД, взялася боронити права росіян у Латвії, в Україні, в Казахстані, але стратегія лишалася та сама: партбудівництво, збирання й нагромадження морального капіталу, цебто прихильності виборця-опозиціонера. З тим, щоб надалі опозиційно налаштований виборець голосував за НБП, а не за КПРФ. Наступного логічного кроку після зради Анпілова, дурних капризів Баркашова та розвалу РНЄ, а саме пошуку і знаходження нових союзників, ми тоді не зробили. Після III-го Всеросійського З'їзду партії в лютому 2003-го року ми втретє

спробували зареєструвати НБП як всеросійську організацію і втретє дістали беззаконну відмову.

Відтепер НБП повинна орієнтуватись на союзництво з усіма антисистемними групами в суспільстві: релігійними, національними й іншими організаціями, зокрема й сепаратистського спрямування. Як я вже казав, революційний фронт ми будемо тримати, якщо треба, і з свідками Єгови, і з талібами. І якщо нам судилося створити Націонал-Більшовицьку імперію (від цього наміру ми не відмовляємося), то в її склад увійдуть вільні озброєні комуні громадян, секти, національні групи, а не генерал-губернаторства товстих кнурів та кримінальні міста, їх «столиці». Тобто якщо раніше ми виступали проти місцевих сепаратизмів, то тепер будемо їх підтримувати — і політичні, і релігійні. Кінецькінцем, подолавши глобалізм, ми потім переможемо і у змаганні сепаратизмів. Бо наші ідеали найуніверсальніші. Отже: інтернаціонал сепаратизмів — Імперія.

Переклав В. В.

у л а д з і м і р
р о в д о

п е р с п е к т и в и
о к с а м и т о в о ї
р е в о л ю ц і ї
у б є л а р у с і



Перемога грузинської демократичної опозиції наприкінці листопаду 2003 року, фактичне повторення в Грузії так званого «сербського сценарію» подолання автократії 2000 року, змушує багатьох дослідників порушити питання: чи не є ці події свідченням нової хвилі демократизації в посткомуністичному світі, що захлинулася тут у першій половині 1990-х років? І якщо це справді так, то на які ще країни колишнього СРСР даний процес може поширитися?

Серед найбільш імовірних претендентів на «оксамитову революцію» у найближчому майбутньому називають Молдову, де опозиція змогла консолідуватися і провалити вигідний Росії варіант врегулювання придністровської проблеми, і Україну, де цього року повинні відбутися президентські вибори. Відомо, що імовірність переобрання Леоніда Кучми на третій термін досить мала, незважаючи на всі зусилля глави української держави знайти для цього конституційні лазівки.

Значно більш складною і заплутаною є в цьому плані ситуація в Беларусі. У нашій країні наприкінці цього року також відбудуться вибори, щоправда, не президентські, а парламентські, але немає жодних шансів, що демократична опозиція зможе в їх перебігу хоча б зміцнити свої позиції, не кажучи вже про осмислене використання тут «сербсько-грузинського сценарію». Разом із тим, специфіка авторитарного політичного режиму в Беларусі, його охоронна спрямованість, а також яскраво виражена перевага консерваторів над реформаторами у структурах влади залишають дуже мало можливостей для застосування тут інших форм переходу до демократії, окрім тих, які нещодавно були реалізовані в Сербії і Грузії.

Інакше кажучи, якщо в нашій країні в доступній для огляду перспективі і буде зроблено спробу заміни режиму особистої влади Лукашенкі на демократію, вона неминуче мусить повторити багато ключових аспектів моделі «оксамитової політичної революції», або, точніше, «заміщення» («replacement»), як назвав цей феномен американський політолог Сем'юел Гантігтон¹. Тому

порівняльний аналіз мирних політичних революцій у Сербії і Грузії і вивчення досвіду демократичних рухів у цих країнах є досить актуальним науковим і прикладним політичним завданням.

Структурні передумови демократизації в Беларусі

Насамперед варто відповісти на принципово важливе питання: чи існують об'єктивні можливості переходу до демократії в Беларусі, країні, яку багато журналістів і аналітиків охрестили «чорною дірою» Європи й «останньою диктатурою» на континенті? Наскільки зрілими є структурні передумови демократизації в нашій країні, наскільки вона за цими параметрами відрізняється від інших посткомуністичних держав, наприклад, від Сербії і Грузії?

Під структурними передумовами прийнято розуміти ступінь модернізованості суспільства: рівень економічного розвитку, перевага індустріального сектора над аграрним, ступінь урбанізації населення, розвиток освіти, тобто ті об'єктивні умови, що безпосередньо не призводять до демократії, але роблять її можливою². Інтегральним показником зрілості структурних передумов переходу до демократії є ВВП на душу населення. Гантігтон вважає, що найбільш сприятливими для вступу у фазу демократичних перетворень є умови в державах із середнім рівнем ВВП на душу населення (від \$300-\$500 до \$500-\$1000). У країнах, які перебувають нижче цього рівня, демократизація малоймовірна, держави, де ВВП перевищує цей рівень, зазвичай, вже є демократичними³.

Звичайно, від розміру доходів залежить не все. Надзвичайно важливою є наявність різноманітної, складної і залежної від зовнішніх зв'язків економіки, яку важко контролювати авторитарними методами, а також сучасної соціальної структури. Вона дає можливість ідентифікації людей не з конкретними групами, такими як родина, клан, село, а з більш складними і неперсоніфікованими, такими як клас і нація.

За цими параметрами Беларусь належить до найбільш розвинутих країн СНД. У 2002 році показники валового внутрішнього продукту на душу населення тут, за даними Всесвітнього банку, склали \$1360⁴. Це означає, що Республіка Беларусь дещо перевищила

248



рівень економічного розвитку, що відкриває шлях до демократичної трансформації. Білоруська економіка має відкритий (вона істотно залежить від експорту й імпорту), але не ринковий характер, що значно знижує показники її ефективності, а в доступній для огляду перспективі загрожує обернутися серйозним відставанням від сусідніх країн. Багато з них уже провели структурну перебудову народного господарства і вступають у стадію постіндустріальної модернізації.

Білоруське суспільство є урбанізованим і досить освіченим. Понад 70% населення живе в містах, а близько 11% жителів мають дипломи про вищу освіту. За даними статистики ООН, Беларусь посідає перше місце серед країн СНД і 53 у світі із «залучення населення до освіти, розвитку вищої освіти і доступності сфери охорони здоров'я»⁵. Як вважає американський політичний філософ Френсіс Фукуяма, «суспільства середнього класу народжуються завдяки всезагальній освіті. Зв'язок між освітою і ліберальною демократією часто відзначався і вважається украй важливим»⁶.

Отож за названими структурними параметрами, за винятком ступеня розвитку ринкових відносин, Беларусь випереджає і Сербію, що виявилася в надзвичайно важкому становищі через постійні війни й етнічні конфлікти в 1990-і роки, і, звичайно ж, Грузію. За оцінками американських експертів, протягом 11 років перебування Шеварднадзе при владі ця держава перетворилася з однієї із найбагатших радянських республік в одну з найбільш злиднених країн регіону. 20 відсотків грузинського населення, серед яких високоосвічені фахівці, змушені були шукати ліпшої долі за кордоном. Грузія належить до найбільш корумпованих країн у світі, посідає 124 місце зі 133 у міжнародному індексі корупції за 2003 рік⁷.

Ще один дуже важливий об'єктивний показник, за яким Беларусь випереджає і Грузію, і Сербію, і низку інших посткомуністичних країн, — це «слабке вираження або повна відсутність міжкультурних конфліктів». Роберт Даль вважає, що «тенденція до утворення і збереження демократичних політичних інститутів більшою мірою притаманна тим країнам, які є однорідні культурних відносинах. І, навпаки, у країнах, де існують різкі розбіжності чи навіть протистояння субкультур, утво-

рення таких інститутів є малоімовірним»⁸. Згідно з останнім переписом населення, що проводився у 1999 році, Республіка Беларусь — це фактично мононаціональна держава, 79% жителів якої назвали себе білорусами. Відсутність у Беларусі серйозних етнічних і релігійних конфліктів також є надзвичайно важливою політико-культурною передумовою демократії.

Передумови демократизації і націоналізм

Закономірно постає питання: якщо ми такі розвинуті, то чому не живемо при демократії? Чому перехід до народовладдя (нехай нестабільного і гібридного) здійснюють країни, що істотно відстають від Беларусі в плані модернізованості, а освічений народ європейської індустріально розвинутої держави живе під гнітом «колгоспного бонапартизму»? Чому, нарешті, маючи непогані структурні показники, білоруси так і не перетворили їх у передумови, що роблять можливою не тільки нестабільну, але і консолідовану демократію? До них, за Хуаном Лінцу й Альфредом Степаном, належать такі фактори, як «громадянське суспільство, політичне суспільство, правова культура, функціональна бюрократія (у веберівському розумінні цього слова), економічне суспільство»⁹.

На мою думку, відповіді на ці питання потрібно шукати в площині культури. Украй низький рівень національної самосвідомості білорусів відрізняє їх не тільки від сербів і грузинів, але і від усіх інших народів, принаймні європейських. Без розвинутого почуття національної ідентичності дуже важко, якщо взагалі можливо, артикулювати інтереси громадянського суспільства, знайти якийсь духовний стрижень, що зможе консолідувати різні частини суспільства. Як зазначає польський соціолог Ядвіга Станішкіс, «драмою народів, які були змушені жити у радянській імперії, є те, що націоналізм тут є не просто неминучим (через відсутність інших основ громадянського суспільства), але й, у певному сенсі, необхідним, як перший крок у боротьбі суспільства за свою автономію у взаєминах з державою»¹⁰.

Національна ідея дозволяє політичному суспільству досягти нормативного і ціннісного консенсусу, уникнути конфронтації і боротьби не на життя, а на

смерть між партіями і рухами: адже та сама національна ідентичність властива і правим і лівим, і радикалам і поміркованим. Ізраїльська дослідниця Яель Тамир підкреслює, що «національні зв'язки не обриваються навіть у разі крайніх розходжень щодо нормативних питань. Оскільки корені єдності в національних спільнотах виходять за рамки нормативної сфери, вони можуть давати пристановище ідейній розмаїтості й у цьому сенсі є більш плюралістичними, ніж ті групи, що підтримують єдність за допомогою загальних цінностей»¹¹. Політичний та ідейний плюралізм у спільнотах, які об'єднані національною ідентичністю, полегшує процес демократичного будівництва, робить його більш міцним і стабільним.

Є серйозні підстави погодитися і з грузинським політичним філософом Гією Нодія в тому, що націоналізм є необхідною умовою будь-якої справжньої демократизації. «Демократія завжди виникала у визначених спільнотах, не було такого, щоб вільні, нічим не пов'язані і розважливі індивіди спонтанно збиралися разом для того, щоб укласти суспільний договір *ex nihilo*. Хочемо ми цього чи ні, націоналізм — це та історична сила, що створює політичні громади для демократичного правління. «Нація» — це синонім словосполучення: «Ми — народ»¹².

Звичайно, націоналізм лише у певній формі сприяє демократизації. Такий націоналізм прийнято називати *громадянським*, а його найважливішими характеристиками є надання громадянських прав усім жителям держави, незалежно від їхнього етнічного походження, свобода на національну ідентифікацію, визнання права громадян на вибір мови і культури. Національна належність у таких умовах є справою свідомого вибору індивіда, свідомих зусиль представника національної спільноти, які можуть виходити тільки від вільної людини, що має право вибору.

На відміну від громадянського, *етнічний націоналізм* нетерпимий до прав людини і національних меншин і тому його важко поєднати із сучасною демократією. Він виходить із того, що ідентичність індивідів цілком залежить від їхньої об'єктивно існуючої етнокультурної належності, а їхня особиста воля буде дійсно вільною лише тоді, коли розчиниться у «загальній волі»

(термін Руссо). Збереження себе в національних межах потребує від особистості не якогось свідомого вибору або творчих зусиль, але, радше, лояльності, відданості і готовності до самопожертви.

Національний рух, у силу цього, зробив акцент на особливих рисах і перевагах своєї культури, а в політичному сенсі став не стільки визвольним, скільки етатистським, спрямованим на об'єднання всіх представників відповідного етносу під дахом сильної і не обов'язково демократичної держави.

Ситуація, що склалася на початку 1990-х років у Беларусі, уможливлювала еволюцію нашої країни на французькому, а не німецькому шляхові національного будівництва. Головним його фактором виступила незалежна держава, кордони якої головним чином збігалися з кордонами білоруського етносу. Закон про громадянство Республіки Беларусь надавав рівні права всім жителям, що на момент проголошення суверенітету постійно проживали на території держави. У нашій країні не було жодної впливової політичної сили, яка б виступала за обмеження прав національних меншин. Вони існували лише в уяві деяких політиків, які для завоювання й утримання влади, як і Лукашенко, спекулювали на страху советських обивателів перед наслідками «білоруського етнічного націоналізму». Останній був неможливий у Беларусі, насамперед, через недостатній розвиток феномену, який Гелнер називав «волею до належності»: національного міту, який створюється і вкорінюється в масовій свідомості інтелігенції¹³.

Отже, саме громадянська національна ідея, що відкриває шлях до демократичної трансформації суспільства, була і залишається цілком реальною альтернативою для Беларусі. Тому білоруський авторитаризм, який, на відміну від цілої низки інших аналогічних політичних режимів, прагне до консервації низького рівня національної самосвідомості (волі до належності) народу, що перейшов у спадок з часів СРСР, і розширеного відтворення своєї головної соціальної опори — денационалізованих і советизованих членів суспільства, сприймав і сприймає націоналізм як загрозу. Щодо соціальної опори білоруського авторитаризму, то під нею ми розуміємо не якісь особливі соціальні групи, а носіїв советської культури в різних суспільних страт.

247



Напевно, найважливішим її атрибутом, окрім манкуртизму¹⁴, є формування дитячих почуттів в адресатів — переважання у свідомості дорослих людей почуття повної безпорадності й абсолютної залежності від держави, а також недовіри і страху до «інших».

«Білоруський експеримент», який було зроблено в епоху правління Лукашенка, дає можливість стверджувати, що в суспільстві має існувати певний мінімальний рівень громадянського націоналізму (так само, як і мінімум економічного розвитку), без якого дуже важко розраховувати на успіх у справі демократичного будівництва, особливо на ранніх етапах. Цього можна досягти з допомогою цілеспрямованих зусиль громадянського суспільства, що встановлює свій контроль над державою і залучає інститути соціалізації для розвитку культури титульної нації і культур національних меншин (французький і потенційно білоруський варіанти переходу до демократії).

Іншою можливістю є важкий і хворобливий шлях еволюції політичних еліт від етнокультурного до громадянського націоналізму (німецький і сербсько-грузинський варіанти будівництва демократичних інститутів).

Такий висновок відповідає позиції Френсіса Фукуями, який, хоч і вважає, що універсальна ліберальна демократія ліпша за партикулярний націоналізм, та має переконання, що націоналізм і лібералізм сумісні один з одним. Історія знає безліч прикладів їхньої тісної співпраці. «З іншого боку, — підкреслює філософ, — демократія навряд чи виникне в країні, де націоналізм або етноцентризм її складових груп настільки великий, що в них немає спільного почуття нації або визнання прав один одного. Тому сильне почуття національної єдності обов'язково має існувати до появи стабільної демократії, як це було в таких країнах, як Велика Британія, Сполучені Штати, Франція, Італія і Німеччина. Відсутність такого почуття в Советському Союзі стало однією з причин, чому стабільна демократія не могла там виникнути до розпаду країни на менші національні одиниці»¹⁵.

Беларусь, з одного боку, а Грузія і Сербія, з іншого, зовсім по-різному підходять до розв'язання цієї фундаментальної для долі демократії проблеми. Особ-

ливо цікаво порівняти позиції двох соратників у боротьбі з «імперіалізмом» і «ліберальним тероризмом» — Мілошевича і Лукашенка: вони діаметрально протилежні. Якщо перший піддавав анафемі титовську («інтернаціоналістську») Югославію, вважаючи її «в'язницею для сербів», то другий називає часи БССР найліпшим періодом в історії білоруського народу¹⁶. Якщо Мілошевич на догоду великосербській ідеї міг піти на розкол власного народу на «справжніх сербів», які зі зброєю в руках боролися за національні інтереси в Боснії і Косово, і так званих денаціоналізованих «srbjanci», то для другого розкольникими ставали білоруси, що наважувалися думати про відродження національної історії і мови¹⁷. Вони тим самим «вбивали клин» між братніми білоруським і російським народами.

Із цих протилежних позицій випливали протилежні ідейні і політичні виходи. Сербські еліти, оскільки фундаментом їхнього підходу був етнічний націоналізм, знайшли в собі сили відмовитися від нього як несумісного з лібералізмом і демократією духовного феномена, перейти на позиції поміркованого громадянського націоналізму, прийнявши точку зору Воїслава Коштуніці, який на одному з виборчих мітингів у 2000 році заявив: «Можна бути націоналістом і не нехтувати при цьому інших народів». Ті ж, хто пройшов такий еволюційний шлях, опинилися у становищі політичних маргіналів, так як Воїслав Шешель. Таку еволюцію зараз переживає Михайл Саакашвілі в Грузії.

У Беларусі політичні еліти потрапили в іншу ситуацію. Вони мимоволі стали продовжувачами пост-советських традицій. Цей духовний проєкт від початку становив штучну солянку, зібрану з гасел інтернаціоналізму, соціальних ідей і радикального месіанства для утилітарної мети комуністичних вождів. Після краху Советського Союзу в більшості країн посткомуністичного світу з ним досить легко розсталися. У Беларусі цього не відбулося тому, що спочатку не було чим замінити советську традицію через слабкість національної ідентичності білорусів. А потім новий білоруський лідер увійшов у смак і усвідомив, що при певній модернізації і допрацюванні «советизм» у його білоруському варіанті цілком згодиться і для утилітарної мети президента.

І все-таки тут Александр Лукашенко припустився серйозної помилки, яка може стати для нього фатальною. По-перше, як уже зазначалося, советські традиції пішли в небуття у переважній більшості країн, де вони колись були поширені. По-друге, підвищити легітимність влади президента в країні, яка тісно пов'язана із таким мінливим світом, за допомогою нехай і модернізованого, однак все ж таки історичного дрантя, є все менше і менше можливим. По-третє, від «білоруського советизму» немає дороги назад до цивілізованого громадянського націоналізму, що сумісний з демократією. Инакше кажучи, ця позиція прирікає політика, який її займає, на перманентну маргінальність.

Вважати, що за допомогою оновленого советського традиціоналізму можна виразити справжню білоруську ідентичність, означає бути дуже невисокої думки про свій народ, бо означає, що білоруси — це і є «*homo sovieticus*», що зберігся в нас у чистому вигляді. Безумовно, у традиціях білоруського народу є деякі риси, на яких спекулює Лукашенко, але навряд чи білоруси при всій їх «поміркованості» і «толерантності» з ентузіазмом будуть захищати «сили патріотичної спрямованості з усієї нашої Батьківщини» від «неоліберального терору» в ім'я реалізації великої місії Беларусі як нового «духовного лідера східно-європейської цивілізації», як каже лукашенківська державна ідеологія¹⁸. Це — явне перебільшення. Концепція советської ідентичності, що нібито тотожна з білоруською національною ідентичністю, навряд чи піддається якійсь раціональній корекції. Вона довела свою дисфункціональність і має бути цілком замінена.

«Слабкості сильної влади» у Беларусі і можливі форми переходу до демократії

Глухий кут, у якому опинилася владна еліта Беларусі, полягає в тому, що вибір, зроблений на користь реставрації і розвитку советських цінностей на білоруському ґрунті, може бути змінено тільки з усуненням цієї еліти. Сама вона не здатна відмовитися від свого вибору і перейти до іншої парадигми розвитку Беларусі. Це пояснюється не лише походженням панівної еліти. Лукашенко і його оточення — це аутсайтери колишньої

советської системи, вихідці з найбільш советизованої і проросійської Східної Беларусі.

Соціальну базу підтримки панівного режиму складають найменш освічені громадяни, мешканці сільських районів і невеликих міст, люди літнього віку, тобто всі ті, хто побоюється змін і воліє зберегти звичний старий порядок. І, навпаки, найменшу підтримку Лукашенко має у людей з вищою і середньою фаховою освітою, мешканців столиці і великих міст, людей молодого і середнього віку.

Такий соціальний портрет прихильників і супротивників ринково-демократичних перетворень є спільним для цілої низки посткомуністичних держав, а не специфічно білоруським явищем. Однак та обставина, що ці групи населення складають основний оплот режиму, означає, що сам цей режим звернений у минуле. Неминуча участь Беларусі в процесах постіндустріальної модернізації підриває основи диктатури в нашій країні, адже щодня і щогодини відтворює саме ті соціальні групи, які зацікавлені в розвитку ринкової економіки, політичної демократії, інтеграції Беларусі до спільноти цивілізованих європейських народів. У тривалій перспективі консервативний персоналістський режим у Беларусі приречений.

Яскраво виражена особливість нашої країни полягає в тому, що її лідер у своєму політичному курсі чітко орієнтований на соціальний популізм. Японський дослідник Кімітака Мацузато цілком справедливо назвав Беларусь «островом популізму в океані кланової політики»¹⁹. Популізм водночас створює і переваги і проблеми для Лукашенка. Він дозволяє лідерові мати значну внутрішню легітимність, концентрувати у своїх руках усі віжки правління, жорстко контролювати бюрократію, віддаючи неугодних керівників «на поталу» юрби. Зворотньою і невідгідною стороною популізму є те, що ця політика заганяє керівника держави в досить жорсткі рамки, роблячи неможливим для нього вибір непопулярних, але життєво необхідних рішень, наприклад, для оздоровлення економіки. Будь-який популізм має обмежені резерви, з часом вони виснажуються. Це неминуче відображається на популярності і політичних перспективах колишнього народного улюбленця.

240



Відповідь на питання, як здійснюється демократизація, залежить від детального аналізу трьох груп співвідношень сил: між владою й опозицією в суспільстві, між реформаторами і консерваторами в уряді, між поміркованими й екстремістськими групами в опозиції. Ці види відносин, так чи так, виявляють себе у всіх перехідних країнах.

Сукупність розглянутих факторів (походження владної еліти, соціальна база її підтримки і стратегія соціального популізму) майже цілком виключає таку можливість, як радикальна зміна спрямованості політичного курсу Беларусі зверху самим президентом, перехід Лукашенки до політики економічних і політичних реформ, поступова демократизація політичного режиму. Ця модель переходу до демократії в науковій літературі називається «трансформацією» або «реформами зверху»²⁰.

Трансформація Беларусі згори неможлива ще і тому, що з необхідних для неї умов (влада повинна бути сильніша за опозицію, реформатори повинні домінувати в структурах влади, а помірковані опозиціонери переважати над радикальними) у нашій країні відсутній ключове: значний реформаторський потенціал самої влади, що для успішної демократизації повинний постійно рости за рахунок звільнення уряду від політиків-ретроградів і поступової заміни їх помірними вихідцями з опозиції. Лукашенка робить прямо протилежне. Він може рятуватися від будь-якого хоч трохи реформаторського члена уряду або представника вертикалі на місцях через те, що в нашій країні надзвичайно низким є рівень автономії чиновників будь-якого рівня. На відміну від Грузії за Шеварднадзе, у Беларусі за Лукашенку немає ні «ведмежих кутів», ні «феодалних вотчин». Усюди сягає рука президента і його прибічників.

Змішана форма становить погоджений між владою й опозицією варіант переходу до демократії. Вона вимагає балансу сил між прихильниками і супротивниками режиму, переваги в середовищі поміркованих, здатних до компромісів політиків. У Беларусі відсутній паритет владних сил й опозиції, що спонукає сторони розпочати переговорний процес і розвиває урядову «здатність домовлятися». Тому дана форма, поки влада знаходиться в руках Лукашенки, а опозиція є слабкою і

розколотою, найменш ймовірна. Але вона може бути задіяна у разі зміни чинної влади в результаті номенклатурного перевороту і зміни форми авторитаризму. Нова влада може сісти за стіл переговорів з демократичною опозицією, якщо та буде реальною політичною силою, здатною впливати на суспільство і стримувати уряд.

На даний момент у Беларусі є тільки один фактор, що сприяє заміщенню: консерватори цілком контролюють структури влади. Остання переважає дуже слабку опозицію, у якій немає єдності, хоча помірні демократи і переважають радикальних супротивників народовладдя. Проте саме заміщення, незважаючи на всю удавану фантастичність такого сценарію, на мій погляд, є найбільш імовірною формою подолання режиму особистої влади в Беларусі. Це можна пояснити декількома причинами.

Як свідчить політична статистика, режими, подібні до лукашенківського, звичайно переборюються саме через заміщення. Оскільки вони не схильні до проведення реформаторської політики й обговорення за столом переговорів разом зі своїми опонентами сценарію реформ, у суспільства на якомусь етапі просто не залишається вибору, крім як робити «оксамитову революцію».

За Гантігтоном, у ході третьої глобальної хвилі демократизації (середина 70-х — початок 90-х років ХХ століття) сім диктатур були повалені шляхом заміщення (Португалія, Греція, Аргентина, Філіпіни, НДР, Чехословаччина, Румунія). Наприкінці 1990-х — на початку 2000-х років до цього переліку додалися Словаччина, Хорватія, Сербія, Грузія. Найбільше часто заміщенню піддаються режими особистої влади (7 випадків), на другому місці — однопартійні диктатури (2 випадки) і, нарешті, військові режими (2 випадки).

Найбільшою проблемою поборників режиму особистої влади в Беларусі є те, що вони дотепер не змогли сформулювати і запропонувати суспільству популярну програмну і персональну альтернативу Лукашенці. Тому зниження підтримки президента не супроводжується зростанням популярності його опонентів.

Якщо порівняти цю ситуацію з тією, що існувала в Сербії 2000 року і Грузії 2003 року, то варто сказати, що наша країна повільно, але впевнено наближається

до «сербської моделі», але далека ще від «грузинської». У Грузії, як відомо, режим Шеварднадзе не мав значної підтримки в суспільстві (люди втомилися від майже тридцятирічного правління «Шеви»), що полегшило його опонентам розв'язання завдання мобілізації майже усього протестного електорату.

Суб'єктивний фактор імовірної «оксамитової революції» у Беларусі

У другій половині 1990-х років — на початку 2000-х ми стали свідками досить дивного явища. З одного боку, політичний режим з кожним роком ставав усе більш жорстким, орієнтованим не на модернізацію, а на консервацію сформованих суспільних відносин. Такі режими звичайно не мають потреби в партійній системі, тому що зацікавлені в демобілізації політичної участі і деполітизації суспільної свідомості за допомогою репресій, контролю над ЗМІ, масових розважальних заходів, «чарки і шкварки» тощо. У Беларусі, наприклад, на відміну від дореволюційних Сербії і Грузії, немає партії влади.

З іншого боку, на опозиційному фланзі йшов бурхливий процес партійного будівництва і розмежування. Він призвів до того, що на сьогоднішній день у нас діє дві націонал-демократичні партії, дві ліберальні (одна з яких узагалі не є ні ліберальна, ні опозиційна), чотири соціал-демократичні, дві жіночі, дві екологічні, дві комуністичні (одна з них перебуває в опозиції до Лукашенки, а друга — пропрезидентська). Політичні партії демократичної орієнтації, що вийшли з масового націонал-демократичного руху БНФ «Адрадженьне» у першій половині 1990-х років, опинилися в новій ситуації. Вони створювалися як інститути демократії, сучасні партії парламентського типу, організації, що використовують класичні європейські ідеології, структури, що могли б при зміні виборчого законодавства і введенні елементів пропорційної системи розраховувати на значне представництво в парламенті. Але Лукашенка позбавив їх того політичного середовища, до діяльності в якому вони готувалися. Потрібно було розробляти нову стратегію боротьби, що, на жаль, так і не було зроблено.

Білоруські партії разом з неурядовими організаціями є елементами досить вузького й елітарного гро-

мадянського суспільства, однак поки що вони не змогли сформувати політичне суспільство, яке у Беларусі існує в потенційній, але не актуальній формі. Політичні партії були витиснуті урядом Лукашенки в сектор НПО, що, як відомо, не веде боротьбу за владу, але лише чинить на неї вплив. Для багатьох партій правозахисна діяльність, популяризація білоруської культури, освіта громадян стали чи не найбільш важливим заняттям, на відміну від реального суперництва за владу з авторитарним режимом.

Це серед інших причин вплинуло на замикання партій на собі, на відрив їх від білоруських громадян, на створення самодостатнього «рівнобіжного суспільства» зі своєю символікою, своїми святами, своєю мовою, своїми газетами і журналами, своїм парламентом, яким наприкінці 1990-х років стала частина депутатського корпусу Верховної Ради XIII скликання, що відмовилася піти у відставку в 1996 році після незаконного конституційного референдуму, зі своїм тіньовим кабінетом міністрів тощо. Кульмінацією цього процесу стали так звані «віртуальні президентські вибори», що їх опозиція провела в 1999 році, коли минув термін повноважень Лукашенки згідно з Конституцією 1994 року. Найсумнішим фактом у тій історії було те, що опозиційний центвиборчком пішов на свідоме завищення явки, яка, за його даними, становила 54%. Насправді у «віртуальних виборах» брало участь не більше 5% виборців.

Сюди ж можна зачислити і дві кампанії бойкоту: місцевих виборів 1999 року і парламентських виборів 2000 року. Можна погодитися з основними аргументами організаторів цих кампаній, які прагнули завдяки бойкотові домогтися делегітимації режиму Лукашенки і його представницьких органів влади, але насправді цієї мети не було досягнуто. Себе ж опозиція відгородила від украй необхідних їй контактів з виборцями і практичного навчання команд перед головним змаганням політичного сезону — президентськими виборами 2001 року. Доречно буде нагадати, що сербські демократи зуміли використати місцеві вибори 1997 року для зміцнення своїх позицій у Белграді і низці інших міст країни та мобілізації прихильників для участі у багатотисячних масових акціях. Через рік після кампанії, коли

251



демократичні сили вибороли перемогу на виборах, у Белграді з'явилася знаменита організація «Відсіч».

Ще одною проблемою білоруської опозиції є її невміння використовувати різноманітні тактичні елементи з арсеналу політичної боротьби. Досвід Сербії, Хорватії, Словаччини, а тепер і Грузії свідчить, що найбільші плоди приносить поєднання електоральних методів з ненасильницькими масовими акціями виборчої і мобілізаційної кампаній. Тільки таке поєднання може привести вибори, що організовує авторитарний режим, до «приголомшливих» для нього результатів, тобто до поразки влади або до істотного її послаблення.

У Беларусі після конституційного перевороту 1996 року опозиція обрала основною формою боротьби масові акції, які жорстоко придушував режим. До 2001 року вони фактично не супроводжувалися електоральними формами політичної участі. Перед президентськими виборами вуличні акції різко пішли на спад. Енергія їхніх учасників була розтрачена в попередній період, а самі акції просто набридли людям, тому що не ставили перед собою конкретної мети, а були радше демонстрацією присутності опозиції в суспільстві у прив'язці до пам'ятних дат: Дня Конституції, Дня проголошення Білоруської Народної Республіки в 1918 році, чергової річниці аварії на Чорнобильській АЕС, Дня Незалежності, Дня білоруської військової слави, Дня поминок померлих тощо.

Після поразки на президентських виборах 2001 року було кардинально переставлено акценти. Тепер головним завданням демократичних сил стала участь у виборах при негласній відмові від масових акцій. Після 2001 року можна згадати тільки один справді масовий хід у Мінську, та й то його ніхто не організовував. Це участь у похороні народного письменника Беларусі Васіля Бикова 25 червня 2003 року. Тим самим опозиція зробила чергову помилку, тому що за допомогою лише виборчих технологій режим Лукашенки перемогти неможливо. Беларусі необхідні свої аналоги ненасильницьких кампаній «Готов Је» і «Ктага». Тільки в такий спосіб можна «продемонструвати» перевагу сил на користь опозиції деполітизованим обивателям, зірвати фальсифікації підсумків голосування, вплинути на чи-

новників, запобігти застосування сили проти мирних демонстрантів.

Незважаючи на низький рейтинг опозиційних політичних партій, ще існує шанс поліпшити імідж білоруської опозиції загалом. Консолідація опозиції і висування привабливої альтернативи — це завдання, що залежить від знань і волі, тобто належить сфері суб'єктивного, а не об'єктивного. Вона спонукує демократів до активності, а не до очікування і пристосування до умов, що їх задає авторитарна влада.

Заради справедливості варто зазначити, що за останній період опозиційними політичними партіями пророблено великий шмат роботи, що дозволяє зі стриманим оптимізмом говорити про шанси демократичних сил на успіх у майбутньому. Насамперед, починаючи з 2001 року відновилася робота опозиції з білоруським суспільством. Більшості політиків демократичної орієнтації вдалося перебороти дуже небезпечний синдром віртуалізації опозиційної діяльності, існування у вузькому колі соратників і однодумців, що не має нічого спільного з великим світом реальної політики.

Нарешті, після чергової поразки, цього разу на місцевих виборах 2003 року, у яких опозиційні партії брали участь незалежно одна від одної й одержали разом близько 0,7 відсотка (174 депутатські місця з 24000), почався довгоочікуваний процес коаліційного будівництва. Влітку минулого року виникло об'єднання п'яти політичних партій (Об'єднана громадянська партія, партія «Білоруський народний фронт», Білоруська соціал-демократична громада, Партія праці і Партія комуністів білоруська), що підписали угоду з депутатською групою «Республіка» і деякими мінськими і регіональними неурядовими організаціями для координації зусиль щодо підготовки до парламентських виборів. Зараз воно відоме за назвою «Народна коаліція «5+». Восени з ініціативою сформувати Європейську коаліцію «За вільну Беларусь» виступили Білоруська соціал-демократична партія — «Народна грамада», Жіноча партія «Надзея» і 22 неурядові організації і рухи, у числі яких опинилися і добре відома цивільна ініціатива «Хартія-97». У січні 2004 року сформувався і третій центр — об'єднання «Молода Беларусь», що є відкритим для молодих кандидатів у депутати парламенту від різних

демократичних партій і організацій. Основу цієї коаліції склав «Молодий фронт», що «вирос» із БНФ.

Процес об'єднання і координації зусиль з боку білоруської опозиції можна тільки вітати. Однак він буде мати успіх тільки тоді, коли досягне логічного завершення. Три центри опозиційних сил для нашої країни — це занадто багато. Досвід останніх парламентських виборів у Росії повинний стати уроком для білоруських демократів. Якщо вони хочуть домогтися політичного успіху, потрібно негайно налагодити діалог між «П'ятіркою +», Європейською і Молодіжною коаліціями для формування єдиного антидиктаторського руху.

В опозиційній пресі можна зустріти міркування про те, що занадто різні політичні сили об'єдналися в «П'ятірку», що це погано, що світовий досвід свідчить, що не буває стійких коаліцій, у які входять ліберали, з одного боку, і комуністи — з іншого. З такою точкою зору неможливо погодитися. Дані порівняльного аналізу переходу до демократії таких різних країн, як Португалія, Філіпіни, Чилі, Південна Корея, Південна Африка, Болгарія і Югославія, свідчать, що демократичні сили досягали успіху тільки там, де їм удавалося сформувати максимально широкі «парасолькові структури», а їхні політичні лідери не забували слів видатного американського політолога Габрієля Алмонда про те, що «великі лідери — це великі будівельники коаліцій». Це важливо для того, щоб мати можливість працювати з різномірними соціальними групами, мобілізуючи їх на загальну боротьбу з режимом.

Хай як парадоксально це звучить, єдина коаліція демократичних сил у Білорусі (якщо така виникне), незважаючи на те, що вона створюватиметься перед парламентськими виборами і для участі в них, досягне успіху тільки в тому разі, якщо буде розглядати вибори і виборчу кампанію як етап іншої, більш значущої кампанії заміщення диктатури особистої влади в нашій країні. Досягти успіху, орієнтуючись тільки на електоральну боротьбу, електоральні технології, в авторитарній Білорусі неможливо... Тобто майбутній єдиний коаліції демократичних сил участь у майбутніх парламентських виборах треба розглядати не як мету, а як засіб для досягнення іншої, більш важливої мети, як один з етапів на шляху до остаточної перемоги. Опози-

ції варто брати участь у виборах, навіть у найбільш недемократичних, тому що це один з дуже важливих каналів політичної комунікації з населенням. Вони дозволяють сформувати команду кандидатів, виробити альтернативу політичному курсові президента, популярно викласти свою програму і довести її до виборців, завоювати довіру з боку пересічних громадян, відпрацювати механізми мобілізації прихильників, визначити коло осіб, що можуть стати потенційними претендентами на посаду єдиного кандидата від демократичних сил на чергових або позачергових президентських виборах.

Отож оцінюючи перспективи «оксамитової» політичної революції в Білорусі, можна зробити висновок про те, що, незважаючи на наявність цілої низки сприятливих факторів внутрішнього і зовнішнього характеру (до останнього варто зачислити міжнародну ізоляцію режиму, яка посилюється з кожним днем), розраховувати на швидке повторення «сербсько-грузинського» сценарію в нашій країні не варто. Якщо порівнювати об'єктивні умови, що існують у Білорусі для реалізації сценарію «оксамитової революції», із суб'єктивними факторами, ми змушені констатувати наявність серйозного розриву. Об'єктивні умови визріли, деякі навіть вже переспіли, але готовність конкретних сил до політичної боротьби, до реалізації осмисленої стратегії подолання авторитаризму варта ліпшого. Без подолання цього розриву за той час, що залишився до президентських виборів 2006 року, розраховувати на заміну авторитарного режиму в Білорусі на демократичний у доступній для огляду перспективі не варто.

¹ Huntington S. *The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century*. Norman; London: University of Oklahoma Press 1991, с. 142-149.

² Див.: Wiarda H. *Concepts and Models in Comparative Politics: Political Development Reconsidered and Its Alternatives* // Comparative Political Dynamics. Global Research Perspectives / Ed. by D. Rustow and K. Erickson. N. Y.: Harper Collins Publishers 1991, с. 32-53.

³ Huntington S. *Op. cit.*, с. 61.

⁴ *Belarus at a glance* // www.worldbank.org/data/countrydata/aag/blr_aag.pdf.

⁵ *Белорусский рынок*. 4 августа 2003. № 30 (563).

⁶ Фукуяма Ф. *Конец истории и последний человек*. М.: АСТ, 2004, с. 188.



⁷ Shelley L. I., Scott E. R. *Georgia's 'Revolution of Roses' Can Be Transplanted* // Washington Post. November 30, 2003, c. 5.

⁸ Даль Р. *О демократии*. М.: Аспект-Пресс, 2000, с. 143.

⁹ Linz J., Stepan A. *Problems of Democratic Transition and Consolidation. Southern Europe, South America and Post-Communist Europe*. Baltimore; London: The Johns Hopkins University Press, 1996, c. 7.

¹⁰ Staniszkis J. *Main Paradoxes of the Democratic Change in Eastern Europe* // Constructing Capitalism. / Ed. by K. Poznanski. Boulder, San-Francisco; Oxford: WestviewPress, 1992. P. 188, Gellner E. *Nations and Nationalism. New Perspectives on the Past*. Oxford & Cambridge: Basil Blackwell, 1983, c. 1.

¹¹ Tamir Y. *Liberal Nationalism*. Princeton: Princeton University Press, 1993, c. 90.

¹² Nodia G. *Nationalism and Democracy // Nationalism, Ethnic Conflict, and Democracy*. / Ed. by L. Diamond and M. Plattner. Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press, 1994, c. 7.

¹³ Gellner E. *Op. cit.*, c. 55.

¹⁴ Відірваність від коріння. Неологізм, який запровадив Чингіз Айтматов у романі «И дольше века длится день». (Прим. ред.)

¹⁵ Фукуяма Ф. *Op. cit.*, c. 328.

¹⁶ Сіліцкі В. *Адкладзеная свабода. Посткамуністычны аўтарытарызм у Сербіі і Беларусі*. // ARCHE. 2003. № 3, с. 141.

¹⁷ Лукашенко А. *О состоянии идеологической работы и мерах по ее совершенствованию* // Материалы постоянно действующего семинара руководящих работников республиканских и местных государственных органов. Минск: Академия управления при Президенте РБ, 2003, с. 13.

¹⁸ Лукашенко А. *Op. cit.*, с. 21.

¹⁹ Matsuzato K. *A Populist Island in the Ocean of Clan Politics: The Lukashenko Regime as an Exception among CIS Countries* (рукопис надав проф. Мацузато із Центру слов'янських досліджень Університету Хоккайдо).

²⁰ Гантінгтон у книзі «Третя хвиля: демократизація в кінці XX ст.» виділяє три основні форми переходу: «заміщення» (replacement), «трансформацію» (transformation) і змішану форму (transplacement), яка об'єднує елементи першої і другої. Хуан Лінц і Альфред Степан виділяють два ідеальних типи переходу до демократії, використовуючи іспанські терміни: «ruptura» і «reforma». Див.: Huntington S. *Op. cit.*; Linz J., Stepan A. *Op. cit.*, c. 7.

Переклала Оксана Дащаківська



н о д а р
л а д а р і я

р е в о л ю ц і я
т р о я н д і
і с т о р и ч н и й
к о н т е к с т



Кілька днів тому мені довелося давати інтерв'ю кореспонденту однієї швейцарської газети. Одне з питань було таким: «Чи означає “Революція троянд” у Грузії закінчення постсовєтського періоду?» Я майже сердито відповів, що вислів «постсовєтський період» був таки штучний і нині навіть різні благодійні організації і фонди, напевно, не розглядають проєктів, преамбула яких починається словами: «Після розпаду Совєтського Союзу...»

Дійсно, у Грузії всі припустимі терміни обурення темним совєтським минулим закінчилися вже задовго до «Революції троянд». Однак, за роки правління Шеварднадзе багато неприпустимих анахронізмів були муміфіковані. Ці анахронізми — слабкість судової влади, невинуватий авторитет інфантильних політиків, низький рівень професіоналізму на середніх і найнижчих ступенях бюрократії, існування номенклатурної інтелігенції — поступово відходять з центру суспільної уваги. Можливо, грузинській громадськості у найближчому майбутньому ще доведеться зіткнутися з більшістю цих проблем і ніби відновити їх. Але незважаючи на те, а багато в чому і через те, що стислість історичної пам'яті на «близьких відстанях» є причиною багатьох політичних помилок, спроба усвідомити історичний контекст «Революції троянд» вимагає повернення назад на 14 років. Путівником тут може послужити одна зовнішня ознака: масовий мітинг на проспекті Руставелі перед будинком парламенту трапляється вже втретє у новітній історії Грузії, і кожна така подія означає зміну влади...

Три мітинги

Отже: весна 1989 року (9 квітня совєтський спецназ розганяє мітинг, що вимагає проголошення незалежності Грузії, загинуло 15 осіб), зима 1991-1992 років (збройне протистояння уряду Гамсахурдіа й опозиції в центрі Тбілісі), осінь 2003 року (вимога скасування фальсифікованих результатів парламентських виборів і відставки Шеварднадзе). Перший мітинг був прологом розпаду Совєтського Союзу і проголошення незалеж-

ности Грузії, другий — поваленням національного уряду Звіяда Гамсахурдіа, третій — «Революцією троянд».

Зовнішня схожість цих подій настільки кидається у вічі, що сам Едуард Шеварднадзе спробував нею скористатися. Цим пояснюється та дивна комбінація благання і погрози, якою були його публічні виступи за кілька днів до відставки. Якщо зробити аналіз цих виступів і не зважати на характерну для колишнього президента несмачну маску наївності і щиросердощі простоти, то можна виділити два основних мотиви. Один з них, що його так охоче підхопила частина грузинських ЗМІ в останні передреволюційні дні, можна сформулювати так: Грузія не витримає ще одного громадянського протистояння.

Насамперед, подивимося, що мається на увазі під висловом «ще одного». Очевидно, влада намагалася представити заворушення, пов'язані з розпадом Совєтського Союзу, і збройне повалення уряду Звіяда Гамсахурдіа прецедентами останніх подій. Ми, звичайно ж, думаємо інакше і загострюємо увагу не на зовнішній схожості цих процесів, а на їхньому істотному розходженні: те, що відбувалося в Грузії протягом кількох днів до 23 листопада 2003 року, відбувалося вперше. Це, повторимо, обумовлюється не тим, що в Грузії публічних виступів раніше ніколи не було. Багатолюдні збори і рутинна вуличного мітингу — лише зовнішній і несуттєвий бік справи, і в цьому сенсі зовнішня схожість заважає нам побачити специфічний характер останніх процесів. Спробуємо розібратися.

Уперше перед Будинком уряду, тобто нинішнім Будинком парламенту, народ зібрався навесні 1989 року. Це закінчилося трагедією 9 квітня, коли мітинг був поварварськи розігнаний совєтськими військами особливо-го призначення. Від подій 1989 року «Революція троянд» істотно відрізняється тим, що чотирнадцять років тому історія писалася не тільки в Тбілісі на проспекті Руставелі. 9 квітня хоча і вражає хрестоматійною чистотою, усе-таки було одним з низки більш-менш рівноцінних епізодів: Карабах, Сумгаїт, Прибалтика... Сценарій розпаду Совєтського Союзу (говорю в метафоричному сенсі, тому що не вірю, що такий єдиний сценарій дійсно існував) писався не в Грузії. Тоді значення учасників цілком вичерпувалося їхнім вибором: один раз

257



зроблений вибір і вірність йому остаточно визначали роль, яку історія надавала особистості. Від особистості тоді нічого не було потрібно: головне було витримати до кінця.

Крім цього, для тодішньої системи страховиськом був мітинг як такий. Через мітинги, але й у результаті появи настінних написів дисидентського змісту, партійні квитки сипалися немов голови їхніх власників. У таких умовах збори народу були дієвим інструментом, незалежно від його конкретної мети і характеру. Незалежний мітинг був чимось настільки жакливим для радянського чиновника, а втрата партквитка — настільки катастрофічною, що застосування зброї проти мирних зборів громадян не зустрічало жодних внутрішніх заперечень у серцях можновладців.

З іншого боку, для маси, зачарованої і сп'янілої від блиску власного красномовства, від самого звучання власного голосу, стояння на мітингу було ледь не метою у собі. Кругозір людей, що стоять на вулиці, не міг охопити ширших обріїв. Воля і незалежність здійснювалися там же, на мітингу. Тому збереження «температури» останнього майже не було проблемою: мітинг живився і насолоджувався власним існуванням.

На другому етапі нашої новітньої історії, з осені 1991 року, коли уряд, що прийшов завдяки мітингам, сам став причиною невдоволення серед великої частини суспільства, яка виражала це своє невдоволення, знову-таки, за допомогою мітингів, стан справ докорінно змінився. Для уряду Звіяда Гамсахурдія і більшості його прихильників суб'єктивне відчуття стояння на мітингу було майже рівнозначним об'єктивній реалізації існуючого в їхній свідомості образу волі і незалежності. Перманентний мітинг був єдиним видимим і відчутним образом створеної і представленої ними Грузії. Тому вони опинилися в рідній стихії, символічним вираженням якої став споруджений на проспекті Руставелі величезний намет — райські кущі небесної Грузії, бажана і постійна обитель, знак вічності і незнищенності мітингу. У той час і супротивники Гамсахурдія виражали свої прагнення за допомогою мітингів. Два (умовно два) протилежних один одному мітинги виявилися цілковито невразливими один для одного. Аргументи сторін тільки ледь хвилювали поверхню емо-

ційного моря. Процеси знову почали розвиватися незалежно від волі людей, що беруть у них участь, і зовсім природно було застосовано єдиний можливий засіб — зброю.

Крім цього, ідеалом Звіяда Гамсахурдія, нехай найвищим і неадекватним, усе-таки була боротьба за національну незалежність. З утечею першого президента ці послідовники втратили ще не здійснені надії і перспективи. Для повернення загублених надій люди завжди більш охоче ризикують життям, ніж, наприклад, для захисту вже набутого багатства. Тому почалася і далі розвивалася та послідовність подій, яку зараз часто називають громадянською війною. Правда, інфантильність ідеалів національно-визвольного руху незабаром змусила цю боротьбу виродитися в банальний грабунок, що чинився різними збройними формуваннями на території західної Грузії. Такий розвиток подій відчутно загальмував інший природний процес — становлення фінансової олігархії. Функція Шеварднадзе чітко виразилася саме у стимулюванні цього затриманого процесу.

Восени 2003 року відбувалося щось зовсім несхоже на два попередні — дуже хворобливі — етапи нашої новітньої історії. Цей новий етап міг закінчитися тяжкими наслідками для всього народу тільки в одному випадку: якби зазнала поразки революційна трійка: Міхаїл Саакашвілі, Ніно Бурджанадзе, Зураб Жванія.

На усвідомленні цього був заснований другий атрибут риторики Шеварднадзе і його нечисленних прихильників: вони щородини підкреслювали, що лідери опозиції борються не за «народний добробут», а за «власну кар'єру». Це, зрозуміло, було ставкою на анахронізм, що залишився з радянських часів — на хибну суперечність між особистим і суспільним.

Три мови

Але поразка революції вже перестала бути проблемою. Зараз проблемою стала її перемога. Так, революція перемогла, але перемогу, описану у всіх подробицях, як нас учить Жан-Поль Сартр, занадто важко відрізнити від поразки. У чому ж справа?

Розглянемо один аспект політики, що згадується рідко — лінгвістичний, чи, якщо хочете, соціолінгвістичний.

«Режим Шеварднадзе» зовсім не відповідав тому, що ми найчастіше пов'язуємо зі словом «режим». Шеварднадзе не був диктатором у звичному трактуванні цього слова: влада в Грузії була вкрай слабка і навіть аморфна. Проти Шеварднадзе народ повстав не через його жорстокість, а через його неспроможність. Ця неспроможність найбільш яскраво виразилася саме в мовній сфері.

Головний ключ до успіху «Революції троянд» потрібно шукати також у сфері мови.

Ми не будемо докладно розглядати мовні курйози советської влади, що характеризувалася яскраво вираженою лінгвістичною дихотомією: на міжнародній арені це був ретельно оновлюваний лексичний інвентар холодної війни, усередині ж країни основною риторичною фігурою був оксюморон. Згадаймо хоча б вислів, на безглуздість якого звернув увагу Віктор Пелевін: «таваріш камандующий». Оксюмориони просочували собою і будували весь советський дискурс.

Перший президент Грузії Звіяд Гамсахурдіа очистив вербальну сферу від дихотомії і відновив її цілісність. На зміну мовним пластам советської влади прийшов один-єдиний дискурс переваги й особливої місії грузинської нації. Але виявилось, що його мало хто сприймає всерйоз, а ті, що його сприймають, належать радше до зовсім нерелевантних членів суспільства: послідовники антропософії й екзальтовані жінки, зачаровані самою особистістю Гамсахурдіа. Щойно ж народженому прощарку нових інтелектуалів у забавних месіянських і мітологічних небилицях, що розповідав президент, увидалася примара фашизму. Як певний відгомін маразму, що панував у ті роки, можна навести інтерв'ю, яке дав одному каналу грузинського телебачення у лютому 2004 року син покійного президента, Костянтин Гамсахурдіа. На запитання про його політичну програму Костянтин Гамсахурдіа, що збирався повернутися зі Швейцарії на батьківщину і балотуватися в парламент, відповів, що його програма заснована на поезії і музиці. За час правління його батька регіональні начальники, які зовсім серйозно вважали себе продовжувачами великих традицій кельтів і пелазгів, зіткнулися з повною непридатністю цієї мови і, не цілком усвідомивши цю непридатність, настільки ж серйозно взялися

за єдине, до чого були дійсно здатні, — обдирати довірені їм регіони.

Шеварднадзе знову розчленував вербальну сферу, але через конкретні політичні обставини на заміну советської дихотомії йому знадобилося запровадження потрібного розподілу: Шеварднадзе однією мовою говорив з населенням Грузії, іншою мовою — з Вашингтоном, третьою мовою — з Москвою. Для внутрішнього уживання використовувався злегка адаптований до національних вимог жаргон старої партійної номенклатури, для спілкування з Америкою й Європою надавалася мова запозичених у них же законодавчих актів, яких ніхто не намагався застосовувати на практиці, а що стосується Москви, то ця сфера спілкування для Шеварднадзе була особливо інтимною: він навіть запропонував теорію двох Росій: одна прогресивна, тобто доброзичлива до Грузії і до її керівництва, а інша — імперська, чи реакційна, така, що прагне її поневолити.

Під кінець він виявився вже не спроможним зберегти потрібну спритність у перемиканні кодів. Ця неспроможність дійшла до цілком матеріальних проявів: в останні дні Шеварднадзе відмовлявся від телефонних розмов із Джеймсом Бейкером, що приїжджав до Грузії незадовго до виборів за дорученням керівництва США із пропозицією принципу побудови Центральної виборчої комісії. Шеварднадзе порушив свої міжнародні зобов'язання — парламентські вибори 2-го листопада, що послужили приводом для «Революції троянд», відрізнялися небувалим розмахом порушень на користь урядового блоку. Коли народ уже стояв біля стін парламенту, президенту Грузії нічого було сказати колишньому державному секретарю США.

Окрім цього, неадекватність президентської мови стала очевидною і для більшості населення Грузії. Мабуть, старий партійний функціонер найдовше зберігав здатність спілкуватися з президентом РФ Владіміром Путіним. Це дуже характерно, навіть якщо припустити, що Путіну від Шеварднадзе вже не було потрібно жодних особливих ідей і пропозицій.

Лідери «Революції троянд» відновили єдність вербальної сфери. У цьому особливо відзначився Міхаїл Саакашвілі. Головним стрижнем нового дискурсу стала думка про розтоптану гідність народу. Народу нагадали,

250



що в нього є гідність, і це виявилось на диво вдалою знахідкою: ідея, що лежить в основі будь-яких націоналістичних настроїв, якнайліпше в'язалася з ліберально-демократичними цінностями. Мова нової влади з перших же днів революційного підйому, з першого ж тижня після виборів була однаково зрозуміла і прийнятна як для грузинського селянина, так і для Коліна Павела. Кожен бачив у тих словах бажаний для нього зміст. Це в грузинській історії трапилося вперше. Новизну того, що відбулося, можливо, набагато гостріше усвідомили на Заході, що і стало причиною широкого міжнародного резонансу, яким дотепер пишається нова влада.

Однак, швидко пролетіли дні до президентських виборів, минув обряд інавгурації, і післяреволюційні будні виявили такі проблеми, перед якими не так уже безглуздо згадати про досвід, який грузинські студенти здобули від своїх югославських однолітків.

Три сумніви

Трійка переможців принесла із собою три головних сумніви: неприйнятні для громадського сектору зміни в Конституції, невизначеність положення незалежних ЗМІ і, нарешті, принцип призначення нових кадрів. Причому нова влада почала діяти якось занадто оперативно і не озираючись, майже так, як радить одна стара єврейська приказка: спіть швидше, нам потрібні подушки!

Сумнів перший — зміни до Конституції¹

Зрозуміло, що іноді проходять небажані закони — демократія не є гарантією від помилок чи абсолютним захистом від дурнів. Але побоювання викликає відмова від будь-якого обговорення. Ні телевізійні виступи, ні спеціально скликані конференції, ні регулярно оприлюднені критичні й аналітичні статті не змогли переконати переможців не тільки в непридатності курйозної суміші російської і туркменської моделей розподілу влади, але і просто в необхідності публічного і детального обговорення фундаментальних змін основного закону. Публіцист Давид Зурабішвілі у своїй статті «Трое в одному човні» (газета «24 саати», 9.02.2004), що вийшла вже після прийняття парламентом конституційних змін, доволі чітко показав причину такої дивної

поведінки з боку верхів: таємниця такої поспішності в тому, що влада не ділиться на три. Отже, Конституція підігнана під панівну трійку. Але перед очима у всіх знаючих людей стоїть російський приклад, хоча і трохи спрощений: Путін, який сидить верхи на ельцинській Конституції. Саме тому до грузинського основного закону вміщено одне дивне застереження: необхідність перегляду тексту Конституції після закінчення семирічного терміну після прийняття змін.

Сумнів другий — свобода слова

У розпал суперечок про конституційні зміни з телеекрану зникли дві популярні інформаційні передачі: «Нічний кур'єр» (канал «Руставі-2») і «Нічний погляд» (канал «Мзе»). У грузинській дійсності було прийнято називати ці передачі «аналітичними», але насправді вони просто надавали трибуну для вільного висловлення думок різним представникам політичного спектру і громадськості. Одночасне і мовчазне зникнення двох телепередач дало поживу не тільки для найрізноманітніших тлумачень, але і для створення парламентської комісії з розслідування питання. Результати роботи цієї комісії дотепер покриті туманом, а в суспільстві закорилися дві основні версії.

Перша: влада обережно і розумно «наїжджає» на журналістів. На зміну озброєним людям у масках у студії прийшла довірча розмова в тиші кабінету чи навіть телефонний дзвінок, коли обидві сторони знають, що ліпше не називати речі своїми іменами, а вирішити питання, так би мовити, полюбовно. Ця версія не розглядається, тобто з неї не випливає жодних далекосяжних висновків.

Друга: із приходом нової влади незалежні ЗМІ втратили тему. Дійсно, якщо під час правління Шеварднадзе будь-який незалежний канал був вільною суспільною силою, то у нинішній ситуації незалежною виглядає лише реакційна точка зору. Телебачення і преса перестали бути вільними гравцями на полі суспільних змін. Такими гравцями сьогодні є Міністерство внутрішніх справ і Генеральна прокуратура. ЗМІ лише пасивно висвітлюють їхні дії. Якщо ця версія правдива, то зникнення двох передач зумовлено набагато глибшими причинами: формувати нову суспільну думку старими методами

неможливо, а для нових методів немає ресурсів, зокрема людських.

Тут ми підійшли до третього сумніву, що пов'язаний з кадровою політикою. Тут на тлі загального дефіциту кваліфікованих людей змушує насторожитися одна, не раз помічена публіцистами, обставина: нові призначення робляться відповідно до критерію партійної лояльності, а не професіоналізму. Найбільш чіткого вираження діючий принцип вибору набув у єдиній фразі одного заступника міністра: «Але ми його не бачили на маніфестаціях». Найбільш розумний вихід запропонував той самий Давид Зурабішвілі у статті «Про кадри і не тільки про них» («24 сааті», 16.02.2004): «Кадрове питання вирішиться успішно лише тоді, коли назавжди зникне поняття кадрової політики». Іншими словами, Зурабішвілі хоче, щоб бюрократія, відповідно до класичного визначення Макса Вебера, посіла в суспільстві місце безособової, анонімної суспільної сили.

Нехай нікого не вводять в оману удавана елементарність цієї вимоги: для грузинського суспільства вона поки що є нездоланною перешкодою. Перед висотою цієї перешкоди блякне і втрачає сенс будь-який спогад про бездоганність революційної технології, будь-яка ідея про повторну застосовність революційного досвіду. Можливо, уже спочатку, з найперших днів революційного підйому грузинські події здавалися проблиском надії для багатьох молодих держав на горезвісному постсовєтському просторі. Я зовсім не збираюся гасити це полум'я надії і твердити, що святкове сп'яніння обернулося гірким похміллям. Воно обернулося цілком нормальними буднями, і тут уже прийшов час зробити головний висновок: міт про універсальну застосовність революційного досвіду ґрунтується на одному забобоні часів історичного матеріалізму. Йдеться про переконання щодо існування якихось об'єктивних історичних закономірностей. Насправді виявляється, що революційний, як і будь-який інший, досвід унікальний і неповторний: його відтворення, зрозуміло, може привести до зміни реальності, але ніколи не призведе до досягнення очікуваного результату. Цінність досвіду «Революції троянд» в одному: незалежність — це насамперед право на здійснення своїх власних помилок.

¹На початку лютого 2004 року парламент Грузії прийняв проєкт зміни грузинської Конституції 1995 року, внесений Михайлом Саакашвілі. Зміни передбачають скасовану у 1995 році посаду прем'єр-міністра (ним повинен стати Зураб Жванія) й істотно розширюють повноваження президента. Зокрема, президент одержав право на розпуск парламенту у разі неприйняття проєкту б'юджету чи кандидатури прем'єр-міністра, а також на скасування урядових актів своїм декретом. (Прим. перекл.)

Переклала Марта Філь

201



АВТОРИ ЧИСЛА:

Аллен Б'юкенен (Allen Buchanan), професор філософії Університету Арізона, (США). Друкується уривок з праці «Сецесія. Право на відокремлення, права людини і територіальна цілісність держави»

Хаким Бей (Hakim Bey), псевдонім американського анархіста Пітера Уілсона. Прихильник індивідуалізму, даосизму, ісламу та лівої «західної» філософії (США). Стаття написана у 1996 р.

Такер Бенджамен (Bengamin Takker) американський публіцист і громадський діяч, лідер анархістської групи «Liberty» (США).

Джек Бенер (Jack Birner), соціолог, професор Університету Маастріхта (Бельгія).

Ален де Бенуа (Alan de Benoit), філософ, геополітик ідейний лідер французьких «нових правих» (Франція).

Мартін Блюментріт (Martin Blumentritt), журналіст, Ernst-Bloch-Assoziation (Гамбург, Німеччина). Стаття написана у 1998 р.

Антін Борковський, незалежний філософ, журналіст (Львів, Україна).

Акерман Брюс (Ackerman Bruce), професор права і політичних наук Єльського Університету (University of Yale), автор книг «We the People» «Social Justice in the Liberal State», (США).

Паоло Вірно (Paolo Virno), професор філософії Університету Косенца (Cosenza), область Калабрія (Calabria), (Італія).

Тарас Возняк, філософ, головний редактор журналу «І» впродовж 15 років існування часопису (Львів, Україна).

Жіль Дельоз (Gilles Deleuze), філософ, культуролог и естетик-постфрейдист. Творець методів естетичного шизоаналізу і ризоматики мистецтва (Франція).

Дада Дхармадхікарі (Dada Dharma-dhikari), послідовник теорій Ганді (Індія).

Джліус Андреа Чезаре Евола (Julius Andrea Cesare Evola), італійський барон, один із найбільш шанованих традиціоналістів нашого часу, філософ, історик, релігієзнавець, поет, художник. Його позицію «відокремленої людини» можна трактувати як позицію Консервативної Революції. «Сучасному декадентському світу» проти-

ставляв сакральний світ Традиції. Головна праця «Повстання проти сучасного світу» (1934 р.) (Італія).

Раджіп Ейдж (Ragıp Ege), соціолог, професор Університету Луї Пастера (Страсбург, Франція).

Корнеліус Касторіадіс (Cornelius Castoriadis), теоретик нетрадиційного соціалізму, член троцькістської групи Інтернаціональна Комуністична Партія (французька секція IV Інтернаціоналу). У 1970 р. отримав французьке громадянство. Професор, провідний співробітник Вищої школи досліджень у соціальних науках (EHESS), (Франція).

Райнгарт Козелек (Reinhardt Kozelleck), один із найбільш відомих науковців з порівняльної історії Німеччини. Учений з Білефельду своїм неповторним вкладом творчо і багатогранно вплинув на практично усі інтелектуальні і менеджерські сфери історіографії. Автор численних наукових праць, натхненник і організатор міждисциплінарних наукових дискусій і семінарів, один із авторів і методистів ґрунтового енциклопедичного видання «Засадничі поняття історії. Історичний словник політично-соціальної мови Німеччини» («Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland»), (Німеччина).

Нодар Ладарія, богослов, публіцист, прес-омбудсмен газети «24 сааті» («24 години»), (Тбілісі, Грузія). Стаття вперше опублікована у журналі «Неприкосновенный запас» 2004, №1(33).

Едуард Лімонов (Эдуард Лимонов), нонконформіст, провідний російський екстремальний письменник і політик. Голова Націонал-большевицької партії (НБП), головний редактор партійної газети «Лимонка». Друкується уривок (лекція 19) з книги «Другая Россия (очертания будущего)», (Росія).

Жан Франсуа Ліотар (Jean Francois Lyotard), французький філософ, один з початківців постмодерністського методу, досліджував сучасні зв'язки між культурою, наукою, технологією та політикою (Франція).

Артемій Магун (Артемий Магун), докторант факультету філософії Мічиганського університету (США) і факультету філософії Університету Гуманітарних Наук (Страсбург, Франція).

Жан Марі Ле Пен (Jean Marie Le Pen), голова французьких правих, лідер організації «Національний Фронт», здобув друге місце на президентських виборах у Франції 2002 року, (Франція).

Микола Плав'юк, громадсько-політичний діяч, економіст. Член Центрального Союзу Українських Студентів (ЦЕСУС), «Пласту» та ин. Очолював Українське Національне Об'єднання Канади (УНО) (1956-1966). Голова Проводу Українських Націоналістів (з 1979). Входив до підготовчого комітету Першого Світового Конгресу Вільних Українців (СКВУ) 1967 р. Генеральний Секретар, віцепрезидент (1973-78), Президент СКВУ (1978-80). Віцепрезидент, Президент УНР на вигнанні (1988-91). Відновив діяльність ОУН в Україні, (Україна).

Андрій Рєпа, культуролог, аспірант Національного Університету «Києво-Могилянська Академія». Досліджує актуальні проблеми соціології, філософії та літературознавства (Київ, Україна).

Уладзімір Ровдо, виконавчий директор Інформаційно-аналітичного центру неурядових організацій при Міжнародному громадському «Об'єднання білорусів світу «Бацькаўшчына» (Республіка Беларусь)

Трой Саутгейт (Troy Southgate), редактор мережевого журналу «Synthesis», (Велика Британія).

Лідія Фесенкова (Лидия Фесенкова), співробітник Інституту філософії Російської академії наук, фахівець з філософії біології і космології, (Росія)

Володимир Фісанов, професор кафедри міжнародних відносин, Чернівецький Національний Університет (Чернівці, Україна).