

Валентин Бушанський

ОБРАЗИ МАЙБУТНЬОГО НА ТЛІ ЗМІНИ ЕПОХ

У статті аналізуються базові уявлення про час і майбутнє. Показано, що традиційне розрізнення міфологічного й історичного уявлень про час не враховує когнітивний чинник. Згадані уявлення про час розрізняються лише як культурні феномени. Таке розрізнення є слухним. Однак така форма розрізнення ігнорує той факт, що уявлення про час є проявом іманентних властивостей мислення. Доведено, що уявлення про час доцільно трактувати як трансцендентальні властивості свідомості. Таким чином, у будь-якій культурі мають місце прояви як міфологічного, так й історичного уявлення про час.

Проаналізовано базові концепти Постмодерну. Зокрема, акцентовано увагу на антропологічних уявленнях. Показано, що вони базуються на нефрейдистській психології. Проаналізовано такі базові концепти: «машина бажання», «тіло без органів», «номадний суб'єкт». Згадані концепти розкриваються як базові для постмодерного розуміння трансформації людини та культури. Показано, що згадані концепти ведуть до радикальної анігіляції образу людини. Представлена ситуація актуалізує питання філософії, психології та політичної науки.

Ключові слова: Модерн, Постмодерн, час, образ майбутнього, образ людини.

Bushanskyy V. Images of the future against the backdrop of changing eras. The article analyzes basic ideas about time and future. It is shown that the traditional distinction between mythological and historical notions of time does not take into account the cognitive factor. The aforementioned notions of time differ only in cultural phenomena. Such a distinction is correct. However, this form of

Бушанський Валентин Вікторович – доктор політичних наук, головний науковий співробітник відділу етнополітології Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України.

distinction ignores the fact that the idea of time is a manifestation of the immanent properties of thinking. It is proved that the concept of time is expedient to be interpreted as transcendental properties of consciousness. Thus, in any culture there are manifestations of both mythological and historical conception of time.

Postmodern basic concepts are analyzed. In particular, the focus is on anthropological ideas. They are shown to be based on neo-Freudianism psychology. In particular, the following basic concepts are analyzed: "desire machine", "body without organs", "nomadic subject". These concepts are revealed as basic to a postmodern understanding of human and cultural transformation. It is shown that these concepts lead to a radical annihilation of the image of a person. The presented situation actualizes the issues of philosophy of psychology and political science.

Key words: *Modern, Postmodern, time, image of the future, image of man.*

На відміну від процесів, які описуються механікою, соціокультурні та політичні події зумовлюються не тільки причинами, а й цілями. Механіка розглядає фізичні процеси як своєрідний більярд: рух тіла А спричиняє рух тіла Б. Рух тіла А – причина, рух тіла Б – наслідок. Утім, треба визнати, що представлена спроба проілюструвати механічний процес – не вельми вдала. Бо рух куль на більярдному столі відбувається не сам по собі, а відповідно до ігрових правил і, найголовніше, бажання гравців грати. Процеси ж термодинаміки, як схильна вважати фізика, відбуваються самі по собі, вони самі собі причина і самі собі наслідок. Природа досягла балансу гравітаційних сил і в цій рухомій рівновазі, уподібнившись до дзиги, з цілковитою байдужістю споглядає людську метушню.

Відкриття законів термодинаміки, їх придатність для опису найрізноманітніших феноменів, від руху галактик і планет до пульсу в людському зап'ясткові, чіткість і переконливість їхніх формулювань, зумовило виникнення механістичної парадигми. Як показали дослідження, здійснені Томасом Куном, механістична

парадигма вийшла за межі фізики і підкорила всі галузі знання. Політичні дослідження, в яких акцентується увага на причинно-наслідкових зв'язках, і дотепер, значною мірою, відображають механістичну парадигму.

Відмінність соціокультурної сфери та політики від механіки полягає в тім, що людська діяльність детермінується не лише причинами – певними подіями, котрі спонукають до дій у відповідь, а й світоглядними чинниками, котрі лежать у царині свідомості – потребами, домаганнями, цілями й образами майбутнього. Людська поведінка визначається не лише минулим – досвідом, не лише теперішнім – ситуативними стимулами, котрі докладно аналізує біхевіоризм, а й майбутнім – тим, що нібито, на перший прискіпливий погляд, не існує, але, насправді, може бути важливішим для людини, аніж усі реалії її сьогодення. Поготів, образ майбутнього – уявлення, фантазія, навіть марення – може бути для людини важливішим, аніж наявне буття. Людина здатна нехтувати наявним в ім'я уявного. Здатна відкидати теперішність і заперечувати її, приносити в жертву лише для того, аби втілити те, що вона іменує мрією. Людська поведінка – прояв не лише поштовхів із минулого, а й покликів із майбутнього.

Вплив уявленого майбутнього на поведінку особистості найдокладніше розкривається в психологічному дискурсі. Оскільки особистість здатна прогнозувати наслідки власних дій, то фактор майбутнього імпліцитно присутній у будь-яких психологічних дослідженнях. Утім, в останні десятиліття з'явилася низка праць безпосередньо присвячених образу майбутнього. Зокрема, є рація відзначити монографію Ксенії Абульханової-Славської та Тетяни Березіної [1], а також статтю Володимира Зінченка [2]. Автори досліджують прояви образу Я й особливостей життєдіяльності в контексті сприйняття часу – минулого, теперішнього та майбутнього. Утім, безперечний пріоритет у цій галузі належить українським науковцям – Євгену Головасі й Олександрю Кроніку, авторам монографії «Психологічний час особистості» [3]. Про ступінь значущості їхнього дослідження свідчить уже той факт, що саме згадані автори ввели поняття «психологічний час», розмежу-

вавши його з часом фізичним, який відображають наші годинники та календарі. Саме Головаха та Кронік запропонували методику дослідження психологічного часу, ввівши параметри «резервуари уявленого минулого, теперішнього та майбутнього». Дослідницька традиція, започаткована Головахою та Кроніком, була продовжена в царині соціальної психології. У дисертації Віталії Турбан психологічний час особистості був доповнений типологією «соціального часу», у феноменології якого виокремлено «час політичний» [4].

«Час» є онтологічними поняттям. Доводити значущість часу для людської життєдіяльності не доводиться. Хрестоматійними стали слова Сенеки про цінність часу. Але тільки починаючи з праць Августина Блаженного час постає предметом онтологічного дослідження й опосередковується в концепції сенсу історії. У статті «Екзистенціальний підхід до концептуалізації часу» вже розкрито низку онтологічних і суто психологічних підходів до трактування соціально-політичного часу [5]. Наразі ж є рація зосередитися на одному із проявів сприйняття часу – образах майбутнього. У рамках цього дослідження акцентуватиметься увага не лише на відтінках поняття «час», а й на соціокультурних трансформаціях, зокрема, особливостях ситуації Постмодерну. У розкритті останнього аспекту продовжуватиметься дослідницька традиція, започаткована працями Володимира Горбатенка [6] й Олексія Шевченка [7], в яких аналізуються політико-філософські концепти Постмодерну.

Уявлення про час як про лінійний рух, спрямований до точки кінця історії, спершу з'явилося на кінчику пера Августина Блаженного, а вже далі набуло якості метанаративу, проникнувши до наукового дискурсу та буденних суджень. Августинове уявлення про час стало нормативним і тому не вирізняється нами в процесі рефлексії; це поняття – своєрідний нуль, точка відліку, яка сама не вимірюється. Наше уявлення про час подібне до «білого шуму» – відлуння Великого Вибуху, який розноситься Всесвітом, але ми не чуємо його, оскільки він є константою нашого середовища. І тільки надчутливі прилади здатні вирізнути цей «білий шум».

Навіть ознайомлюючись із працями авторів, котрі не поділяли Августинову концепцію часу, ми не завжди завважуємо світоглядні відмінності, бо екстраполюємо свої уявлення на предмет рецепції.

Отже, є рація запропонувати типологію образів майбутнього, провівши розрізнення за критерієм «концептуалізація часу». Є два типи сприйняття часу: перший – міфологічний час, тобто час циклічний; другий – лінійний, тобто векторний час. І тут потрібно одразу наголосити: представлене розрізнення концепцій часу запропоноване в працях Алексея Лосева і, загалом, не оспорюється науковцями. Однак, як далі буде показано, це розрізнення є неточним, бо історичне сприйняття часу (образ прямої лінії) включає прихований міфологічний концепт часу (образ кола). «Історичний час» і сам є історичним феноменом, у тім сенсі, що він повною мірою релевантний для позитивістського уявлення про суспільство та культуру. Наступний аспект, на якому варто наголосити, полягає у тім, що навіть умовне розрізнення «міфологічного» й «історичного» часу геть втрачає актуальність у ситуації Постмодерну. Постмодерн базується на принципово відмінних уявленнях про людину та винятково своєрідних соціокультурних механізмах. Ситуація Постмодерну відкидає не лише міфологічне й історичне уявлення про час, а, фактично, і концепт часу як такий – час зникає. Звісно, представлена ситуація – це тенденція, але вона вже є цілком вираженою.

Міфологічні концепти майбутнього

Міфологічна концепція часу повною мірою представлена в працях Платона й Арістотеля. Показово, що ані Платон, ані Арістотель не досліджують поняття «часу». Уявлення про час в аналітичний спосіб вичленовується із їхніх політичних текстів. Оскільки сприйняття часу мимовільне, то воно є базовим для всіх політико-філософських умовиводів. Політична філософія Платона й Арістотеля логічно впливає із їхнього сприйняття часу.

Виняткова цінність праць Платона для політичної науки полягає в тім, що в них розкрита послідовна зміна форм правління,

перехід від «правильних» до «неправильних» форм. Як відомо, за Платоном, на зміну монархії завжди приходять тиранія, на зміну тиранії – аристократія, за нею – олігархія і т. д. – нескінченний політичний цикл. Цей рух колом не має мети. Він подібний до зміни пір року: зима, весна, літо., знову зима, знову весна. І дуже важко відповісти на запитання: «Что происходит на свете?». Бо відповідь так само безглузда, як і питання. І тільки поетична екзальтація надає природному циклу бодай-якогось сенсу. Та ж таки поетична екзальтація здатна надати шарму монархії чи тиранії, зобразивши «осінь патріарха». Час Платона міфологічний. Це час не діяльності, а перетікання. Це час Кеплера і Габрієля Маркеса. Річ у тім, що міфологічне сприйняття часу не є суто архаїчним, як вважав Алексей Лосев [8]. Міф, як доводять Курт Гюбнер [9] і Юрій Шайгородський [10], завжди актуальний. І міфологічний, і векторний час – органічні форми нашого сприйняття. Ці дві форми сприйняття часу – наші іманентні здатності [11]. Іммануїл Кант довів, що сприйняття геометричних аксіом не залежить від досвіду, а зумовлюється апіорними здатностями свідомості. Так само – апіорні за своїм єством – уявлення про міфологічних і векторний час.

Якщо час – це лише природний цикл, а людина – частина природи, то завдання людини не протистояти природі, не повставати проти Всесвіту, а органічно вписатись у природний колообіг. Цей силіогізм і є сутнісною передумовою платонівської утопії, представленої в працях «Держава» та «Закони». Природа, попри мінливість, є незмінною. Світ соціальний, звісно, також мінливий. Але сутнісно, за своєю структурою, він має бути так само цілісним і незмінним, як і Всесвіт. І тому Платон створює модель ідеального суспільно-політичного устрою. І лише згодом, по століттях, платонівський образ ідеального суспільно-політичного устрою був названий «утопією». Для Платона ж і його послідовників представлена в «Державі» та «Законах» ідеальна модель не містила нічого нездійсненого. Це було не марення, не поетика, а політична геометрія. Так, занадто складна для пересічного розуму, занадто важка для непросвітленої свідомості,

котра не спроможна свої воління узгоджувати із загальним благом. Але закон має орієнтуватися не на примхи, а на доцільність. І як природа здатна втихомирювати свої буревії та водяні вири, так само і свідомість, тренуючи волю і керуючись Ідеями, має опановувати свої ірраціональні пристрасті.

Арістотель вніс значні корективи в концепцію ідеального суспільно-політичного устрою. Вочевидь, на те були особисті причини. Але це тільки здогад. Арістотель поставив питання: а чи можна уникнути «неправильних» форм правління? Так, ми не спроможні запобігти природній негоді. Але політика – справа рук людських. То чи існує спосіб, в який можна було б нейтралізувати «неправильні» форми правління, втішаючись лише «правильними»? Відтак Арістотель розробив політію – «універсальну форму правління», котра являє собою поєднання трьох «правильних» форм: монархії, аристократії та демократії. Не важко помітити, що нині саме ця форма правління використовується в усіх демократичних країнах.

Арістотель не вийшов за межі циклічного уявлення про час. Він лише підкорив циклічний рух влади, створивши своєрідний реактор із замкнутим циклом. Політичний простір, який, за Платоном, розростається і охоплював усе суспільство, спричиняючи нескінченні деградації влади та революційні потрясіння, був закупорений Арістотелем до замкнутої системи, яка, розкручуючись внутрішніми конфліктами, могла обертатися вічно.

Політична наука пишається прозрінням Арістотеля, котрий створив політичну модель, яка повною мірою реалізувалася з настанням Нового часу. Утім, звернімо увагу на цікаву деталь – концепцію «кінця історії», висловлену Френсісом Фукуямою. Звернімо увагу й на те, що Фукуяма прямо вказує: витоки його концепції – філософія Александра Кожевнікова (більш відомого у Франції на ім'я Александр Кожев). Кожевніков – неогегельянець. Екстраполюючи концепцію Гегеля про становлення Світового Духу на політичні процеси, Кожевніков висловив тезу: демократія з її поділом гілок влади, громадянським суспільством, правами та свободами людини – це і є втілення Абсолютного Духу. Дійшовши

такого приголомшливого висновку, Кожевніков уже не зміг написати жодного рядка. А навіщо? Він збагнув сенс історії. І цей сенс утілюється на його очах. Так, є певні дефекти, але все минеться. У Кожевнікова та Фукуями історія завершилася: людство переживає пологи свого золотого віку. Час спинився. Тобто, він уже не біжить по прямій, сягаючи нових і нових відкриттів людського духу. Тепер він біжить по колу: від виборів до виборів. Політика і філософія – це вже не предмети, які гідні уваги. Єдине, що залишається людині – це естетика та приватне життя: від кінопрем'єри до кінопрем'єри, від одного покоління кіноманів – до наступного. І так нескінченно. Є підстави гадати, що Карл Маркс – послідовний неогегельянець – схвалив би концепцію Кожевнікова–Фукуями і цілком радо прийняв би нову екзистенціальну ситуацію. А чом би й не радіти? Адже постає світ, мов зі сновидіння персонажа «Москва – 1984» Владіміра Войновича: дівчата в білих тенісних спідничках плавно рухаються ескалаторами, а обабіч – білі возики з «Ескімо». Але не покидає мене й думка, що Фрідріх Гегель назвав би всю цю нескінченність у білих барвах – безглуздою нескінченністю.

Карл Поппер цілком переконливо показав, що всі тоталітарні вчення мають свої витoki у політичній філософії Платона. Однак поза увагою «Відкритого суспільства та його ворогів» залишився фактор часу. Концепт часу з'являється тільки в праці «Злиденність історизму», де Поппер прямо наголошує: конструювання образу майбутнього – це тоталітарний нарaтив, який неминуче обертається тоталітарними практиками; відкрите ж суспільство передбачає відкрите майбутнє. Є всі підстави погодитись із Поппером. Однак дуже важко уникнути питання: як бути з когнітивною здатністю – передумовою образу майбутнього? Якщо демократія табує образ майбутнього, то її засадничою практикою має стати лоботомія. (Про користь хірургічного втручання для психічного здоров'я – див. «Ми» Євгенія Замятіна.)

«Злиденність історизму» підводить до цікавого спостереження: табування образу майбутнього в демократичних суспільствах є проявом тривоги щодо майбутнього. Бо тільки тема,

яка викликає емоційну дисфорію, піддається табу. Концепти ж майбутнього, зокрема і тоталітарні, а всі вони, включаючи теорію Платона, марксизм і нацизм, створені в демократичних суспільствах, – це спроби вольовим зусиллям подолати тривогу, яка йде від погляду в завтрашній день. Тоталітаризм – це реакція на демократію, яка стоїть перед викликом майбутнього. Якщо ж демократія неспроможна дивитись у майбутнє, то їй залишається тільки одне – озиратися.

Конструювання тоталітарної ідеології і створення тоталітарного режиму неможливі без утвердження міфологічної концепції часу. Звернувшись до ідеології нацизму, до снаги завважити важливість концепту «великого повернення». Я залапкував ці слова, бо вони асоціюються у мене з осяянням, яке пережив Фрідріх Ніцше, стоячи над альпійською кручею. Але ідеологи нацизму надихалися не Ніцше (хоча й вдавали ніцшеанців). Вони надихалися текстами набагато простішими для сприйняття – езотеричними «манускриптами» про панування «нордичної раси». Свастика є символом вічного колообігу, великого повернення. Ідеальний світ, яким правили богоподібні люди, запламувався скверною і став таким, яким ми його бачимо: не вельми приємне видовище. Нацизм ставив своїм завданням повернути світ до його первинної чистоти. Щодо цього Зігмунд Фройд сказав би, що маніакальний синдром німецької домогосподарки був піднесений до рівня ідеології та геополітичної доктрини.

На відміну від нацизму, який був відверто акцентований на міфології, комуністичний проект – феномен складніший. Комунізм містить позитивістський складник, але й одночасно складник міфологічний. Позитивізм постає засобом, міф – метою. І позитивістське, і міфологічне мислення – це спадок філософії Карла Маркса. Позитивізм відображається в марксистському економізмі, базованому на теорії трудової вартості. Міф, у свою чергу, проникає до Марксового вчення через ідеї еллінських натурфілософів і філософію Гегеля. Саме в Гегеля епічна непорушність Абсолютного Духу постає метою відображеного в історії становлення понять. Царство ж Абсолютного Духу так само має

відобразитись у політичній дійсності. Тож, якою має бути ця дійсність? Маркс разом із Енгельсом пишуть про це в «Маніфесті Комуністичної партії». Автори конструюють міф про первинний стан комуністичного співжиття і велику петлю історії, котра має привести людство до тієї ж таки точки – комунізму, але, звісно, на іншому технічному та культурному рівні розвитку. Комуністичні ідеологи ведуть людство колом – достеменний уроборос, знак неперервності колообігу часу. Більшовизм зберіг марксистський дуалізм, використавши образ комунізму як ідеологічний конструкт – поетичний образ інфантильного супокою.

Таким чином, ми маємо нерозривну зв'язку понять: міфологічне сприйняття часу – тоталітарний образ майбутнього. До цієї діади варто додати й третій складник – стоїчна етика. Сенека і Марк Аврелій – два імені, зі звучністю яких можуть зрівнятися лише імена з шекспірівських п'єс. Що кажуть нам Сенека та Марк Аврелій про сенс історії? Нічого не кажуть. Вони відверто зізнаються, що сенс історії незбагнений. Що воля Всесвіту – незбагненна. Що ми – лише пси на прив'язі у зірок. Наш обов'язок не гавкати в небо, а слухняно бігти за возом історії. До постання кальвінізму та кантіанської етики жодне інше вчення так жорстко не акцентувало увагу на понятті «обов'язок». Але тільки стоїцизм настільки грубо обрубав усі порухи до оптимізму. Поряд з іменами Сенеки та Марка Аврелія можна поставити тільки одне ім'я – Альбер Камю: ми живемо в найпаскуднішому зі світів, але жити треба.

Я не бачу відображення стоїцизму в тоталітарних практиках. З формального погляду, такий взаємозв'язок мав би бути. Адже і стоїцизм, і тоталітарні ідеології базуються на єдиній основі – міфологічному уявленні про час і природу. Але погляд на нацистське та комуністичне суспільства не дає підстав вважати стоїцизм домінантною етикою. Річ, мабуть, у тім, що тоталітаризм призводить до тотального розбещення свідомості. А етика – справа вільних людей.

Стоїцизм міг виникнути тільки в античній культурі, з її концепцією природи, політеїзмом і уявленням про людину.

Показова деталь – легенда про спалення пророчих книг Сивілли. Мойри невпинно прядуть нитки часу. І навіть боги неспроможні змінити хід подій. Майбутнє визначене. Але знати його – це тягар, непосильний для людини. І тому пророчі слова Сивілли мають обернутися на попіл.

Рим дивиться не в майбутнє. Рим звернений у минуле. Він споглядає славні діяння пращурів – етико-естетичний і виховний конструкт, котрий пронизує всю римську культуру. І навіть історія, яка для нас є науковою дисципліною, в Елладі та Римі – літературний жанр, покликаний виховувати громадянські чесноти. Римляни, не знаєте як діяти?! Дійте так, як діяли б ваші славні предки! Це є типова заповідь із римської політичної риторики. Рим закритий від споглядання майбутнього. Але він закритий і від аналітики минулого. Історія піддається тотальній етико-естетичній ревізії й канонізується у високих образах. Завдяки цьому римська історія повсякчас згортається, мов сувої праць Тіта Лівія та Плутарха. Рим не аналізує, Рим не рефлексує. Рим не розщеплює природу, людину й історію. Рим – це достеменний театр, де в пошані лише високий жанр.

Августин Блаженний – дуалізм міфології й історицизму

Усе змінила одна людина – Августин Блаженний. Наодинці з собою Марк Аврелій завжди залишається собою – цілісною особистістю, воїном і громадянином. Аврелій Августин, залишаючись наодинці зі собою, – розпадається на міраду хворобливих спогадів. Навіть такий іронічний розум, як Бертран Рассел, бере за вихідну тезу своїх міркувань традиційне судження, за яким Августинова «Сповідь» – це богословський трактат, покликаний довести актуальність поняття «первородний гріх» [12, с. 313–314]. Приклад доведення богословських понять – ми бачимо в Тертуліана: та ж таки язичницька концепція Природи, плюс цитати зі Святого Письма, плюс формальна логіка. А в глухому куті силогізмів – риторичний пасаж про те, що йдеться, загалом, не про справи земні, а небесні. Звідси й афоризм: абсурдно, тож вірую!

Августинова «Сповідь» не вкладається в філософсько-богословський канон. Вона в геть іншому каноні – це марення. Жахнувшись своєму життю, Августин сповідається перед самим собою і Тим, кого він називає Отцем Небесним. Марення – це неперервне коло образів, тем, думок. Марення – це мова, акцентована травмою. Це мовлення про що завгодно, але з одним і тим самим травматичним акцентом. Марення – це завжди звернення до минулого. І тому книга називається «Сповідь». Августин шукає власну травму – те, що він називає «гріхом». Але віднайти травму, котра вже стала частиною особистості, неможливо. І тому Августин вдається до раціоналізації: я завжди був такий, я завжди був гріховний, я такий народився. Він не засуджує себе, він виправдовує себе, він пишається собою. Завдяки цій раціоналізації він набуває можливості не торкатися травми, а лише насолоджуватися боєм. Згорнувши своє життя, вкривши травму жорстким струпом, Августин не помічає її і не називає. І лише щоденникові записи – проблиски з потоку життя – розривають кокон рефлексії, й Августин проговорюється, дає нам підказки – знак тієї точки-події, яка й спричинила травматичне переживання, наклавши відбиток на його особистість і змусивши говорити.

Саме рефлексія особливостей власної мови підводить Августина до приголомшливого висновку: часу немає. Те, що ми називаємо минулим, теперішнім і майбутнім – лише властивості свідомості – спогад, сприйняття й уява. І це ще одна раціоналізація: немає минулого – тієї помилки, якої я припустився; немає й майбутнього, бо вже нічого не зміниш; є тільки теперішність – вузол спогадів і фантазмів.

Рефлексія підводить Августина до двох концепцій: богословської – обґрунтування онтологічної гріховності, та гносеологічної – апіорність часу. Вивести зі «Сповіді» філософію історії, представлену в праці «Про Місто Боже», – на перший погляд, неможливо. Однак тексти писала одна й та сама людина. Між книгами є принципова відмінність: «Сповідь» – це звернення до себе, а «Місто Боже» – до інших. «Місто Боже» – полемічний трактат; і в цій якості – відповідає канонам жанру.

Вважається, що саме з «Міста Божого» розпочинається філософія історії. Поготів, Бертран Рассел показує, що будь-яка філософія історії створена в рамках християнської культури, а марксизм – не виняток, за своїми структурними характеристиками зводиться до «Міста Божого». Нацистське ж уявлення про історію, як вважає Рассел, до снаги зіставити з ветхозавітними ідеями Маккавеїв [12, с. 312]. Ці міркування Рассела можуть видатися парадоксальними. Але їх не можливо списати на особливий англійський гумор.

А тепер – до суті Августинової концепції. Августин пише про історію не як про тривалий процес становлення двох наддержав. Інтерпретувати Августина в непритаманних йому поняттях – велика помилка. Як відзначає Ханна Арендт, Августин говорить про два суспільства – міркує в поняттях суто римської політичної культури [13]. Бо Рим – це не держава. І, в останню чергу – географічна точка. За потреби, Рим може існувати й де-інде, навіть за межами Апеннін. Рим – це народ Риму. Це – енейці, які покинули розорену Трою. Рим там, де його народ. Саме про це і пише Августин. У фокусі його уваги не політичні інститути, а народ – спільнота людей, яким притаманні певні чесноти.

«Сповідь» – це рефлексія. «Місто Боже» – це сублимація в поняттях римської політичної культури. «Місто Боже» – це про Іншого. «Сповідь» і «Місто Боже» об'єднує тема, якій не судилося розкритися під однією обкладинкою.

Починаючи з Августина, в центрі конструювання образу майбутнього – людина. З Августинової рефлексії починається пошук образу нової людини та нової спільноти. Августин виносить цю спільноту нових людей у далеке майбутнє. Вочевидь, були в нього на те підстави.

Тему нової людини ми бачимо і в марксизмі, і в нацизмі. Хоча нацизм, радше, говорить про нову стару людину – воскрешає ветхого Адама. Від теми майбутнього відрікається будь-яка політична філософія, яка уникає прогностичної антропології. Цієї теми немає ані в Гоббса, ані в Локка, ані в Канта. Людина для них – певна константа. Їх хвилює не майбутнє, а теперішність, а ще питання: як сховати від дітей сірники?

Жак Лакан – психологічний базис філософії Постмодерну

Людська константа була поставлена під сумнів Зігмундом Фройдом. Тема розщепленості людини, її загубленості та неприкаяності в повен голос зазвучала на схилку Модерну і стала центральною для постмодерної філософії. Утім, лише лаканівський психоаналіз зумовив справжній вибух нових концепцій людини та майбутнього. І тут мають бути названі імена Жана Бодрійяра, Жіля Дельоза та Фелікса Гваттарі.

На мою думку, теорія Жака Лакана має бути віднесена до соціального неофройдизму. Хоча сам Лакан оспорював би такий досвід типологізації. Оцінюючи лаканівську теорію, я розходжуся і з більшістю критиків, котрі, слідом за самим Лаканом, називають ключовими наступні три сув'язні поняття: «уявлене», «символічне», «реальне». На моє ж переконання, ключовим у лаканівській теорії є поняття «бажання». Саме це поняття прокладає нездоланий бар'єр між лаканіанством і фройдизмом. Поняття «лібідо» є центральним у теорії Фрейда. Людське тіло генерує лібідо. Це – базис фройдизму. Що робить Лакан? Він вводить поняття «бажання». Бажання генерується не тілом. Бажання генерується суспільством. Ті самі емоції та міркування, які людина вважає власними бажаннями, – насправді, за Лаканом, лише відображення соціально сконструйованих бажань і відповідь на соціальні спокуси. Таким чином, три згадані поняття – «уявлене», «символічне» та «реальне» – це лише психосоціальні форми буття «бажання». Лакан здійснив справжній переворот. Він поставив на місце Фройдового поняття «лібідо» нове поняття – «бажання», але виніс його за межі людського єства в соціальний простір. Він здійснив трансценденцію бажання. І всі ті почуття, з якими більшість людей пов'язує сенс свого життя – радість, задоволення, насолода, любов тощо, – виявилися винесеними за рамки психічних процесів. Вони вже не належні людині, не контролюються і не генеруються людиною. Генератором стає тільки суспільство і його машина з виробництва бажань.

Найбільше дискусій точиться щодо змісту поняття «реальне». До цієї ситуації прислужився сам Жак Лакан, який, відповідно до

французької інтелектуальної традиції, не обтяжував читачів точними дефініціями. Показовий приклад – невизначеність поняття «деконструкція» у Жака Дерріда. Насправді ж, на мою думку, «реальне» не є, власне, поняттям. Це наративний конструкт, який має існувати щодо поняття «символічне». Не логіка дослідження, а логіка мови підводить Лакана до введення поняття «реальне». Бо що є реальне? Реальне – це завжди травма. Реальним, тобто таким, що не інтегрується психікою, а це завжди травма, може бути і тілесний досвід, і подія, і зустріч з Іншим. Отже, поняття «травма» повною мірою покриває всі ті трактування «реального», які ми знаходимо в Лакана. Утім, питання: навіщо поняття «реальне» і чому не можна обмежитися лише поняттям «травма»? Відповідь очевидна: поняття «травма» не вписується в наративну структуру, а поняття «реальне» – надає їй елегантності. Лаканівська гра з поняттям «реальне» – бездоганний приклад конструювання «бажання».

Разом із тим, пішовши за мовою, Лакан відкриває карколомний простір для інтерпретацій. Лакан поставив знак рівності між «травмою» та «реальним». А звідси й очевидні тотожності: травма – це реальне, а реальне – це завжди травма. Людина, таким чином, опиняється у двох екзистенціальних просторах – символічному, з його симулякрами та симуляціями, за Бодрійяром, і реальному, який тотожний травматичному. Усе життя людини перетворюється на блукання між двома соснами – між символічним і травмою. Річ лише в тім, що простір символічного – комфортний. Це простір, до якого людина бездоганно вписується в процесі особистісного становлення та соціалізації. Простір реального, натомість, – травматичний. Це збої в матриці символічного. Це феномени, не інтегровані психікою. Утім, нюанс: символічне не належне людині, оскільки вона не його творець, а лише споживач; реальне ж, попри його неінтегрованість, – це завжди індивідуальний, суто особистісний феномен. Разом із тим, як ми пам'ятаємо, між реальним і травмою стоїть знак рівності. Такими чином, усе, що по-справжньому може бути належним людині, є її особистісним і навіть інтимним, – це травма. У новій

культури людина немає нічого свого, крім травми. А звідси і додатковий висновок: прояв людської індивідуальності в новій культурі – невроз.

Із лаканівської психології були зроблені два фундаментальні висновки. Перший висновок – антропологічний: людина постала порожньою. Вилучення бажання зі структури людської психіки відкрило в ній зяючу пустоту. Другий висновок – соціально-політичний: влада втратила чоловіче ество і набула жіночої подоби. Влада, відзначає Бодрійяр [14], уже не «наглядає» і не «карає», як це докладно описував Мішель Фуко, влада – спокушає, створює бажання, яке й заповнює людську порожнечу.

Останній висновок підводить до принципового перегляду уявлень про політику та державу. Політика – це вже не насилля і не переконування, як писала Ханна Арентс. Держава – не монополія на насилля, як стверджує правознавство. Політика зміщується зі сфери бруталності – фізичної й інтелектуальної – до сфери естетики. І, як мені вже доводилось писати, домінантою політики стає – приналежності [11].

***Жіль Дельоз і Фелікс Гваттарі –
погляд у майбутнє, який мусить спокушати***

Найрадикальніші антропологічні висновки із лаканівської психології роблять Жіль Дельоз і Фелікс Гваттарі. Вони створюють три концепти, які описують людину в ситуації Постмодерну: «машина бажання», «тіло без органів» і «номадний суб'єкт» (або «ризом»). Пропонують і метод аналізу людини в ситуації Постмодерну – шизоаналіз. Бо тільки шизоїдність психіки є найоптимальнішою формою її адаптації до соціальної ситуації. Шизоїд – не хворий, шизоїд – здоровий. Психіка шизоїда горизонтальна, на відміну від психіки модерної людини. Це модерний суб'єкт вертикально розщеплений на три структурні частини – ід, его і супер-его. Людина Модерну – підпільна людина. Вона повсякчас ховає порухи власної свідомості. Їй бракує спонтанності та відкритості. Їй бракує щирості та усміхненості. Вона страждає. І

лише потайки, мов скупий лицар, насолоджується скарбами власного підсвідомого, спускаючись до темних підвалів психіки: картина варта смутку невимовного. Інша річ – шизоїд. Він чує найтихіший шепіт власного єства. Він чує хор – вселенський хор машини бажання. Він – Герберт фон Караян сучасної епохи – людина з бездоганим слухом: і партія першої скрипки, і основна тема симфонії, і зітхання духових – ніщо не проходить повз слух шизоїда. І варто уваги: шизоїд – суб'єкт, в якого мінімальний зазор між порухом свідомості та дією. Шизоїд – ідеальна машина бажання.

Ставлячи питання про актуальність шизоаналізу, Дельоз і Гваттарі піддають жорсткій критиці ортодоксальний психоаналіз. Ця критика продовжується за посередництва концепту «людина без органів». Як ми пам'ятаємо, у Фрейда лібідо генерується тілом. Зміна соціальної ситуації має відобразитися в тілесних трансформаціях. Людина – занадто архаїчне творіння. Забагато атавізмів. Забагато суто тваринного. Людина має йти в ногу із часом, легко й невимушено відкидаючи все те, що споріднює її зі світом еволюції. Людина недосконала. Що є досконалого, скажімо, в пенісі, котрий, як доводить підчас своїх семінарів Жак Лакан, створює стільки травматичних переживань? Едіпів комплекс і комплекс кастрації – вимушені визнати Дельоз і Гваттарі – це психологічні деструкції, котрі руйнують чоловічі та жіночі долі. Так, визнають дослідники, Фройд мав рацію, типологізуючи невротичні стани. Але метод психоаналізу неспроможний сутнісно вирішити проблему. Револьюційне вирішення проблеми – тіло без органів, яке знімає питання і про Едіпів комплекс, і про комплекс кастрації.

Тілесні трансформації виводять людину із деструктивного трикутника сім'ї: батько, матір, дитина. Людина набуває достеменної свободи й уподібнюється ризомі, яка слідує за вітром машини бажання. Номадний суб'єкт розриває всі нав'язані йому зв'язки. Тваринний голос крові та ксенофобський голос нації вже нічого не варті для номадного суб'єкта. Номадний суб'єкт відмовляється від сімейного «мікрофашизму» та «фашизму»

соціального. Тоталітаризм – найбільше зло. Але викорінення його можливе лише на ґрунті антропології. Постмодерн – це свобода!

Читаючи Жіля Дельоза та Фелікса Гваттарі, я, особисто, захоплююсь їхнім оптимізмом і вірою у світле майбуття людства. Їхні концепти можуть видатися занадто фантастичними. Але сміливий погляд завжди здається фантастичним. Дельоз і Гваттарі, мов геометри. Вони споглядають рисунок сучасності і лише сполучають точки, і продовжують промені в тих площинах, які вже існують. І нині, кожному із нас, до снаги, придивившись до соціальних тенденцій, переконатись у правоті Жіля Дельоза та Фелікса Гваттарі.

Жан Бодрійяр – латентний модерніст

Жан Бодрійяр – культова фігура французької культури зламу століть. І це велике непорозуміння. Бодрійяр – не постмодерніст. Він – найлютіший критик Постмодерну. Він носить шати постмодерністської мови тільки для того, щоб натякати на свою тугу за модерною епохою. Бодрійяр – латентний модерніст. І цим він небезпечний у нашій постмодерній ситуації. Вважати Бодрійяра постмодерністом і вводити його в канон пророків нової епохи – велика помилка. Ненависть Бодрійяра, лють його слів, його голосіння на цвинтарі віджилої епохи можуть спричинити рецидиви Модерну. Бодрійяр підриває волю до творення нового чудового світу.

Показовий приклад двоїстості його позиції – критика Мішеля Фуко. Жан Бодрійяр уважно читав Фуко. Бодрійяр цінував Фуко, але написав есе «Забути Фуко». Назва не повинна вводити в оману. За позірною критикою концепції влади, представленої у Фуко, приховується геть інша суть – констатація смерті будь-якої влади в сучасну добу, її перетворення на стриптиз – спокусливу гру політичної машини з виробництва бажання.

Фуко дослідив тотальність влади, яка розповзається з міністерства юстиції, потрапляючи в найменші шпарини між людськими думками та почуттями. У Фуко влада постає мета-

поняттям у майже гегельянському сенсі. Якщо ж влада – метапоняття, то будь-яка революція – нонсенс, то будь-яка свобода – лише маска влади. Але ця епоха вже в минулому. Бодрійяр з суто постмодерністських позицій критикує Фуко за приховану легітимацію влади. Але він відмовляє в праві на життя і новій владі – машині з виробництва бажань. І це є нездоланий дуалізм, який не проходить повз увагу самого критика. Бодрійяр у розпачі. Він хоче забути Фуко. Ні, не Фуко. Він хоче забути власні думки – те, що він зрозумів, читаючи Фуко, і що прослизнуло повз увагу більшості читачів. Але забути неможливо. Єдиний вихід – аналіз і нові висновки, на які не спромігся Фуко.

Є тільки одна проблема: критика – прояв панлогізму. Бодрійяр – філософ. Він назавжди скований владою логіки. А логічно спростовувати владу логіки – не вельми перспективне заняття, тим більше, коли це твоя логіка. Бодрійяр – мученик Постмодерну. Він ніби прийняв його всім серцем. Але розумом своїм залишився в минулій епосі. Тій модерній добі, коли концепти ще чогось варті були. Я – філософ, каже Бодрійяр підчас однієї із прес-конференцій. Моя професія – створювати концепти. Аудиторія аплодує. Але подумки запитує: навіщо? Людині Постмодерну не дуже пасує слово «концепт». Бодрійяр оспівував тих, котрі позбавлені музикального слуху. Писав про тих, котрі не здатні розпізнати себе в його словах. Він подібний до сценариста, ім'я якого ніколи не буде прочитане в титрах.

Творчість Жана Бодрійяра цікава тим, що в ній дуже талановита філософія в абсолютно достеменному сенсі постає служкою політики. Я, звісно, не кажу про замовленість текстів Бодрійяра. Бо, щоб замовити Бодрійяру певний концепт, – треба мати розум більший, аніж у Бодрійяра. А припустити існування такого розуму – означає вдатися до занадто сміливої гіпотези. Річ в іншому. Річ у тім, що сам Бодрійяр підвів себе до певного етико-естетичного світогляду, керуючись установками, котрі не піддавав рефлексії. Звідси і пристрасність його письма, звідси і його революційний запал. Бодрійяр зачарований мовою Постмодерну. Бодрійяр сіє вітер і закликає бурю. Він аналізує ситуацію

Постмодерну і створює концепти – жорстку пародію й жовчний сарказм. Але ситуація, яка й сама є пародією, не прочитує його інтонації. Бодрійяр шле прокльони, але жіноче єство машини бажання сприймає їх як мовну прелюдію сексуальної гри.

Бодрійяр – автор «Симулякрів і симуляції». І заледве знайдеться сторінка тексту, на якій не проступало б презирство до сучасної європейської політики та політиків. Заледве знайдеться абзац, тлом до якого не звучала б музика Альбіноні: Бодрійяр прощається з європейською думкою, суспільством і політичною традицією. Якщо і є в Бодрійяра предтечі – то це Фрідріх Ніцше. Коли Бог помер, пише Бодрійяр, – це помітив тільки Ніцше і сповістив про це світові. Ми ж, провадить він далі, живемо у світі, в якому вже немає навіть мертвого Бога. У кожному своїм тексті Бодрійяр бреде дорогою, якою пройшла траурна процесія. Він натрапляє на пожухлі квіти і вони викликають у нього осміх. Бог помер, міркує Бодрійяр, бо був непотрібен цьому світові; людям потрібна лише симуляція віри і Бог-симулякр – нова гіперреальність, спокуслива та впізнана, мов лейбл торговельної марки.

Позираючи на заклопотаних перехожих, які простують тією ж таки дорогою, не розуміючи, куди насправді вона веде, Бодрійяр замислюється про тероризм. Адже у світі має бути бодай-щось реальне! Адже має існувати спосіб докритатися до людської свідомості! І це остання його спокуса й останнє розчарування. Бо тероризм, жахаючи, мав би спричиняти потребу в сенсі. Але нині, доходить висновку Бодрійяр, страх, вибухи і кров уже так само легко споживаються, як і будь-які інші речі з репертуару символічного обміну. В умовах постмодерності тероризм безглуздий у тій-таки мірі, в якій позбавлена глузду й уся гіперреальність. Сенс не дається, наголошує Бодрійяр, сенс здобувається завдяки зусиллю. Однак нині він «замерзає», стикаючись із суспільною інертністю і культурою швидкоплинності. Слово, в яке вкладається сенс, подібне до птаха, котрий замерзає на льоту в люту зиму.

З притаманною арабам величавістю бен Ладен невимушено тримається перед телекамерою. Білий тюрбан і сивина в бороді.

Млява й іронічна розмова, погляд сумний, широкий кадр – пальці торкаються АК-47.

І це терорист?! – запитує себе Бодрійяр. Бен Ладен не проповідує, бен Ладен не пророкує, бен Ладен не жахає, він спокушає, мов дівчина-модель – уособлення жіночої мрії про волосся з подвійним об'ємом, і чоловічої мрії – причини невимовної печалі.

Бог помер. Бог – Великий Годинникар. Годинник мусить спинитися.

Тільки бен Ладен міг перезапустити годинника, спричинивши щось на кшталт нового Великого Вибуху. Але роль Годинникаря не привабила бен Ладена. Він обрав собі іншу роль – роль ідола поп-культури, здобувши вічне життя в матриці гіперреальності, поряд зі Стівом Джобсом, бородатим хлопцем в береті та дівчатами з подвійним об'ємом волосся. Бен Ладен живий. Бен Ладен житиме вічно, як Цой чи Елвіс, якого викрали іншо-планетяни. І фани складатимуть легенди про невловимого терориста, який на жовтому підводному човні перетнув океан і оселився в Латинській Америці. Гіперреальність – це, звісно, секуляризована вічність. Але, якщо вірити Ніцше, іншої вже нема.

Розчарувавшись у тероризмі, Бодрійяр пише статтю «Мать твою так!». Це стаття про масові заворушення в Парижі, організовані легальними та нелегальними мігрантами. Ви так багато говорите про їхню адаптацію, звертається Бодрійяр до політиків. Ви намагаєтесь їх спокусити автомобілями та вітринами. А вони б'ють і спалюють автомобілі та вітрини – «якраз те, – пише Бодрійяр, – за допомогою чого хотіли їх інтегрувати, оточити материнською турботою!.. "Й...б твою мать!" – це, по суті, і є їхній слоган. І чим більше намагатимуться їх оточити материнською ласкою, тим більше вони трахатимуть свою матір. Нам слід було би переглянути нашу гуманітарну психологію» [15]. Саме таким висновком завершує Бодрійяр свій текст.

Ця стаття була опублікована 18 листопада 2005 року. А в 2010 році на екрани вийшов фільм Дені Вільньова «Пожежі».

Сюжет: десь, на Близькому Сході, де вічно триває громадянська війна, дівчина-християнка покохала не того хлопця. Попри її волю, народжену дитину – хлопчика – спроваджують до дитбудинку. Ісламісти захопили дитбудинок і забрали дітей. Мати безуспішно роками шукає свою дитину, маючи надію впізнати її за татуванням, однак і сама потрапляє до рук ісламістів. Терорист, снайпер і спеціаліст з тортур, про якого складають легенди по всьому Близькому Сходу, гвалтує її. Жінка, цього разу вже з дітьми-двійнятами, опиняється, звісно, в Парижі... Пропустимо подальші перипетії. Жінці поталанило. Вона знайшла свого загубленого сина. Ним виявився спеціаліст з тортур, який і згвалтував її у в'язниці – батько її чудових двійнят. Фільм закінчується одою материнській любові: ти прекрасний, ти завжди був прекрасний. Я прощаю тебе. Я люблю тебе!

Фільм отримав позитивну критику і чимало кінематографічних нагород.

Коли Бодрійяр писав, що вони трахатимуть матусю, котра сповиває їх турботою, то намагався, вдавшись до жорсткої гіперболи, докричатися до політичної та культурної еліти. Але його почув тільки Дені Вільньов, який знайшов у тексті Бодрійяра ідею для нової стрічки. Гвалт і терор – не привід для лементу, а підводка до теми материнської любові. Так працює машина з виробництва бажання.

Усі роки незалежності українська політична наука бореться, по суті, з однією єдиною проблемою – постколоніальним синдромом. Проблема ускладнюється тим, що ті, хто мав би бути союзником політологів – українські політики – як правило, найбільше вражені постколоніальним синдромом. У цій сізифовій війні політичної науки за межами її уваги залишаються феномени, які, з цілком виправданих причин, здаються другорядними – ситуація Постмодерну. Політична наука зачарована образом модерного суспільства – демократією, інститутами громадянського суспільства, вільними ЗМІ тощо. Політична наука марить консолідацією – перетворенням пострадянського атавізму на, власне, суспільство, яке бачить своє місце в історії та на

політичній мапі світу. Політична наука звертає погляд в минуле – на образи минулої доби, – протиставляючи свою волю до ідеалу трагічним наслідкам тієї ж таки минувшини. Ми боремось із минулим в ім'я ідеалів минулого. Але одного дня ми прокинемось у світі, в якому вже ніхто не знатиме, що таке суспільство, бо суспільства не існуватимуть; ніхто не знатиме, що таке ідентичність, бо ідентичність – постмодерне поняття і феномен – завжди множинна і мінлива; ніхто не знатиме, що таке культура, бо культура – це гра; ніхто не знатиме, що таке держава, бо держава – лише інструмент для обслуговування машини з виробництва бажань. Що ж існуватиме в той день, коли ми прокинемось? Існуватиме Володар Дискурсу – господар машини з виробництва бажань. Цей Господар існує і зараз, тримаючи дистанцію щодо ситуації Постмодерну. Бо володарювати можна лише тим, що є не частиною тебе, а трансцендентним стосовно тебе. Вочевидь, нам треба переглянути нашу психологію, здається, щось таке писав Жан Бодрійяр. І, напевно, не тільки психологію.

1. Абульханова К. А., Березина Т. Н. Время личности и время жизни. Санкт-Петербург: Алтейя, 2001. 304 с.

2. Зинченко В. П. Время – действующее лицо // Вопросы психологии. 2001. № 6. С. 36–54.

3. Головаха Е. И., Кроник А. А. Психологическое время личности. Київ: Наукова думка, 1984. 208 с.

4. Турбан В. В. Соціально-психологічні особливості самообмеження особистості в умовах професійної кризи: автореф. дис. ... к. психол. н. за спеціальністю 19.00.05 – Соціальна психологія; Психологія соціальної роботи. Східноукраїнський національний університет імені Володимира Даля МОН України. Северодонецьк, 2018. 18 с.

5. Бушанський В. В. Екзистенціальний підхід до концептуалізації часу // Наукові записки ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України. 2017 / 5–6 (91–92). С. 93–124.

6. Горбатенко В. П. Стратегія модернізації суспільства: Україна і світ на зламі тисячоліть: монографія. Київ: Видавничий центр «Академія», 1999. 240 с.

7. Маклаков А., Шевченко А. Непристойное наслаждение: опыт радикальной мысли. Київ: СПД Моляр С. В., 2010. 412 с.

8. Лосев А. Ф. Античная философия истории. Санкт-Петербург: Алетейя, 2001. 256 с.

9. Хюбнер К. Истина мифа; [пер. с нем.] Москва: Республика, 1996. 448 с.

10. Шайгородський Ю. Ж. Політика: взаємодія реальності та міфу. Київ: Знання, 2009. 400 с.

11. Бушанський В. В. Естетика політичної влади: монографія. Київ: Видавець ПАРАПАН, 2009. 360 с.

12. Рассел Б. Історія західної філософії; [пер. з англ. Ю. Лісняка, П. Тарашука]. Київ: Основи, 1995. 759 с.

13. Арндт Х. Між минулим і майбутнім; [пер. з англ.] Київ: Дух і літера, 2002. 321 с.

14. Бодрийяр Ж. Забудь Фуко; [пер. с франц. Д. Калугина]. Санкт-Петербург: «Владимир Даль», 2000. 92 с.

15. Бодрийяр Ж. Мать твою так! URL: <http://www.ji.lviv.ua/n46texts/ baudrillard.htm>