

**НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ М.П. ДРАГОМАНОВА**

На правах рукопису

УДК 323.1(477)(091)(043.3)

Баєва Юлія Євгенівна

**ПРОБЛЕМА НАЦІОНАЛЬНОЇ ЗГОДИ В УКРАЇНІ В
КОНТЕКСТІ ІСТОРИКО-ПОЛІТИЧНОГО АНАЛІЗУ**

Спеціальність – 23.00.01 – теорія та історія політичної науки

Дисертація

на здобуття наукового ступеня
кандидата політичних наук

Науковий керівник:

доктор філософських наук,

Шевченко Олексій Костянтинович

Київ – 2011

ЗМІСТ

ВСТУП	3
РОЗДІЛ I ПРОБЛЕМА «НАЦІОНАЛЬНОЇ ЗГОДИ» В СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНІЙ ТЕОРІЇ	11
1.1. Категоріальний статус поняття «національна згода»: відмінності між його побутовим, ідеологічним та науковим вжитком.....	11
1.2. Засаднича роль символу «згоди» в ідентифікації людських колективів та спільнот в історії суспільства.....	35
1.3. «Суспільна згода» як політичний консенсус.....	50
РОЗДІЛ II ПОЛІТИЧНІ АСПЕКТИ У ФОРМУВАННІ НАЦІОНАЛЬНОЇ ЗГОДИ	67
2.1. «Національна згода» як об’єкт політологічного аналізу.....	67
2.2. Політичні кореляції концепту «національної згоди».....	85
2.3. «Українська національна ідея» як проект національної згоди та побудови української державності.....	107
РОЗДІЛ III ПРОБЛЕМА ДОСЯГНЕННЯ СУСПІЛЬНОЇ ЗГОДИ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ	122
3.1. Теоретичні підходи до визначення загальнонаціонального консенсусу в сучасних суспільствах.....	122
3.2. Основні сценарії досягнення суспільної згоди в пострадянських країнах та їх конкретизація в сучасній Україні.....	143
3.3. Кризові явища в українській політиці та перспективи формування національно-суспільної згоди на сучасному етапі.....	166
ВИСНОВКИ	181
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	184

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Проблема «національної» та «суспільної згоди» є однією з основних проблем політичної науки, оскільки вона містить не тільки важливі теоретичні складові (оскільки така згода складає основи будь-якого суспільного буття), але й має важливу практичну направленість вирішення нагальних задач суспільної, національної та політичної єдності країни.

Така багатоаспектність концепту «національної згоди» та близьких до нього понять «суспільної згоди», «суспільного консенсусу», «національної єдності», «солідарності». «злагоди» призводить до того, що зазначені концепти складають основу не тільки наукового, але й суто політичного дискурсу. Внаслідок цієї особливості визначений комплекс понять складає основу більшості з відомих ідеологій, політичних програм, передвиборчих гасел та обіцянок політиків. Терміни з зазначеної сфери є найбільш частотними в сучасних мас-медіа та в політичній риториці в цілому.

Особливу актуальність дана проблема має в постсоціалістичних країнах, які знаходяться в стані пошуку як своєї нової ідентичності, так і універсальної формули суспільної єдності, а в країнах поліетнічних, полікультурних та таких, в яких борються різні проекти суспільного розвитку, така актуальність набуває ще більшого ступеню загостреності. Україна належить саме до таких країн, в якій за умов загальної суспільної кризи зазначені проблеми набули показового ступеню невирішеності. (За останні роки ця криза найбільш часто формулювалася в термінах «розколу» між «Заходом» та «Сходом», але зазначений розкол може бути кваліфікований лише як вершина айсбергу зазначеної всеосяжної кризи – кризи національної довіри, національно-суспільної згоди, суспільного консенсусу).

За останні роки зусиллями багатьох дослідників як в світі, так і в Україні розкриваються різні аспекти здійснено чимало досліджень, присвячених різним аспектам національної та суспільної згоди. Наприклад, багато зроблено для розкриття специфіки такого різновиду суспільної згоди як «консенсус». Уточнена класифікація видів суспільного консенсусу, проаналізовані такі його форми як «консенсус еліт», «консенсус між населенням та владою» та «загальнонаціональний консенсус», показано значущу роль цих форм соціальної комунікації у функціонування сучасного суспільства. Накопичений величезний теоретичний матеріал стосовно важливих аспектів «національної згоди», зокрема таких як «національна ідентичність», «національна свідомість», «національна ідеологія». Уточнена роль суспільної згоди в річищі забезпечення «національної безпеки».

Нарешті, існують фундаментальні дослідження, які розглядають суспільну згоду в її універсальному вимірі надання засадничих основ суспільному буттю. Передусім, мова йде про традицію розгляду суспільної згоди як специфічної суспільної угоди, яка формує символічне тло суспільної діяльності, уявлення громадян про їх права та обов'язки, форми легітимації влади та набору типових сценаріїв її подальшої діяльності, основні сценарії комунікації між владою та населенням. В аналізі зазначених вимірів суспільної угоди показано її роль у детермінації типу суспільства та його політичного устрою.

Незважаючи на серйозні здобутки в зазначеній галузі політичної науки, актуальність дослідження феномену суспільної та національної згоди не зменшується, оскільки залишається багато білих плям в розумінні її специфіки. Одне з основних питань, які потребують відповідей, є питання того, яким чином співвідносяться різні аспекти перелічених типів суспільної згоди, що, в свою чергу потребує чіткої та послідовної теорії національної згоди. Такої теорії поки що не існує, оскільки «національна згода» розглядається в контексті інших суспільних проблем та ще не виокремилася у самостійний предмет наукового дослідження. Саме тому розробка такої

теорії набуває нагальну актуальність, причому ця актуальність стосується не тільки політичної науки, але й політичної практики, особливо в таких суспільствах, де має місце глибока та системна криза всіх видів суспільної згоди. Саме для вирішення проблеми виходу з такої кризи особливої актуальності набувають дослідження, присвячені комплексному вивченню феномену національно-суспільної згоди в історичному та сучасному контекстах, оскільки тільки врахування національних, мовних, цивілізаційних, «консенсусних» складових може забезпечити розробку проекту подолання цієї кризи.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.

Дисертація виконувалася в межах планової теми кафедри політичних наук Національного педагогічного Університету імені М.П. Драгоманова «Проблеми політичної модернізації і трансформації: світовий досвід і українські реалії», науковий напрям «Дослідження гуманітарних наук», затверджений Вченою радою Національного педагогічного Університету імені М.П. Драгоманова (протокол №5 від 27 січня 2005 року).

Об'єктом дисертаційного дослідження є «національна» та «суспільна» згода як специфічний різновид політичної єдності людської спільноти, яка виступає основою всього суспільного та політичного буття.

Предметом дослідження є проблема національної згоди в Україні в контексті історико-політичного дослідження.

Мета і завдання дисертаційного роботи. Основною метою дисертаційного дослідження є виявлення специфіки національної та суспільної згоди у порівнянні з іншими формами політичної участі, політичної взаємодії та соціальної комунікації, сфери її дії та засобів маніфестації членами спільноти такої згоди, аналіз спільного та відмінного в різних типах суспільної згоди та їх «синтезу» у вигляді «загальнонаціонального консенсусу» в історії людських суспільств; демонстрація особливостей досягнення такого консенсусу в постсоціалістичних країнах та аналіз причин його відсутності в Україні.

Сформульована мета зумовлює необхідність вирішення наступних завдань:

1) Виявити онтологічний та логіко-гносеологічний статус та політологічний категорії «згоди», її роль в процесі формування людських спільнот та суспільств.

2) Сформулювати основні символічні складові політичної маніфестації «суспільної згоди» у вигляді міфологій, ідеологій, політичних теорій, уявлень масової свідомості і системі соціальної комунікації.

3) Проаналізувати основні функції «згоди» в людських колективах та вибудувати типологію різновидів «згоди» в історії суспільства.

4) Виявити основні форми функціонування «згоди» в до-модерних суспільствах.

5) З'ясувати специфіку «згоди» як «суспільного консенсусу» та колективної «угоди» стосовно принципів справедливості як гармонії інтересів членів спільноти в «політичних суспільствах».

6) Проаналізувати трансцендентальні передумови «національної згоди» та специфіку української національної ідеї як проекту такої згоди в історії української державності.

7) Виявити основні сценарії досягнення суспільної згоди в постсоціалістичних країнах, надати порівняльний аналіз таких сценаріїв в Росії та Україні, проаналізувати специфіку таких сценаріїв в сучасній Україні.

8) Проаналізувати кризові явища у формуванні національної та суспільної згоди в Україні та накреслити можливі шляхи виходу з «консенсуального колапсу».

Методологічна основа дослідження. Методологічна основа дослідження базується на використанні загальнофілософських методів, політико-філософських підходів та спеціальних методів політичної науки, оскільки предмет дослідження потребує комплексного всебічного політологічного та міждисциплінарного дослідження.

Так, серед загальнофілософських методів застосовані наступні методи: діалектичний (для аналізу «суспільної згоди» в її історичному розвитку та у зв'язку з іншими соціальними феноменами), метод від абстрактного до конкретного (який дозволив продемонструвати історичні модифікації концепту «суспільної згоди»), метод аналізу та синтезу (з метою демонстрації того, яким чином різні типи суспільної згоди створюють певну модель суспільства), індукції та дедукції (тобто стратегії узагальнення одиничних соціально-політичних явищ та аналіз таких явищ в річищі загального принципу), трансцендентальний підхід як аналіз концептуальних передумов уявлень про тій чи інший соціально-політичний феномен.

В числі соціально-політичних методів застосовані такі: політико-історичний аналіз (тобто розгляд соціально-політичного феномену в його історичному розвитку), порівняльний аналіз історичних різновидів соціально-політичного явища, критичний аналіз суспільних міфів та ідеологій (з метою виявлення ілюзій та вірувань спільноти стосовно суспільної згоди), світ-системний аналіз.

Серед загальнонаукових методів були використані: сучасний системний підхід (який дозволяє уточнити системоутворюючі механізми у формуванні соціальних систем), типологічний підхід (на базі якого стало можливим вибудування типології суспільної згоди як завершення порівняльного аналізу), структурний аналіз (який дозволив здійснити опис складових суспільної згоди, що формують її стійку структуру), міждисциплінарний підхід (на основі якого суспільна згода виступає як об'єкт вивчення кількох дисциплін та досягається її комплексне вивчення).

В числі спеціально-наукових методів були застосовані: комунікативний підхід (який дає можливість розглянути суспільну згоду в річищі теорії суспільної комунікації), когнітивний підхід (який має евристичне значення для уточнення типу суспільної згоди шляхом виявлення її засадничих метафор), методи політичної лінгвістики та аналізу політичних дискурсів (які уточнюють комунікативні виміри суспільної згоди).

Наукова новизна отриманих результатів полягає в розробці концепції комплексного аналізу феномену суспільної згоди та її основних різновидів в історії суспільства, методології структурного аналізу символічних складових суспільного консенсусу в соціальному та політичному дискурсі. На основі політико-філософського та політико-структурного дослідження феномену суспільної згоди нами були сформульовані наступні висновки, що характеризуються науковою новизною та у вигляді тез висуваються на захист:

Вперше:

-- виявлено комплексна основа суспільної згоди як політичного явища, наявність в ній онтологічних, гносеологічних та політико-комунікативних складових, окреслені шляхи використання даного підходу для аналізу проблеми національної та суспільної згоди в Україні;

-- доведена системоутворююча функція згоди для формування до-політичних та політичних спільнот, суспільств та соціальних систем в цілому, базова функція якої полягає у відокремленні «своїх» від «чужих» та здійсненні фундаментальної операції «інклюдії-ексклюдії», продемонстровано дію цієї функції в процесі конституювання державотворчої ідеї в Україні;

-- виявлено основні знаково-символічні параметри політико-комунікативної складової суспільної згоди, які підпорядковуються принципу функціональної тріади «орієнтація-інтеграція-агресія» та таким метафоричним схемам політичного дискурсу як «сховище», «сила», «стежина», «зв'язки», показано які з наведених метафор є релевантними для формування національної згоди в Україні;

-- проаналізовано основні типи суспільної згоди в історії суспільства, в процесі порівняльного політологічного аналізу виявлено спільні та відмінні характеристики цих типів та виокремлено специфіку суспільної згоди як суспільного консенсусу в «політичних» суспільствах, в суспільствах

авторитарного та тоталітарного типу, в сучасних пострадянських суспільствах та в Україні;

Дістало подальшого розвитку:

-- обґрунтовано тезу про те, що «національна згода» виступає аналогом кантівської трансцендентальної схеми і в контексті цієї тези проведені паралелі між абстракціями «Суб'єкта» та «Нації».

-- показано, що врахування структурних трансцендентальних передумов національної згоди дає підстави розглядати її як певну наукову та політичну ідеалізацію та не зводити до простого емоційно-образного переживання національної єдності.

-- продемонстровано роль національної згоди в становленні української державності ХХ сторіччя.

-- виокремлено основні моделі суспільної угоди в сучасних «політичних» суспільствах стосовно принципів соціальної справедливості – «справедливість законів», модель «рівного розподілу», радикально-егалітарна модель політичних практик, популістські моделі згоди як «змови» між Лідером та Масами, показано домінуючу роль останніх моделей в пострадянських суспільствах іа проаналізовано специфіку функціонування цієї моделі в незалежній Україні.

Уточнено:

-- здійснено політологічний порівняльний аналіз основних проектів досягнення соціального консенсусу на теренах України та продемонстровано їх еkleктичний характер з пануючою тенденцією до популістської моделі суспільного консенсусу.

-- концептуалізовано опис системної кризи політичного консенсусу в Україні як відсутності згоди з основних параметрів функціональної тріади та метафоричних схем суспільно-політичного мислення та суспільно-політичного дискурсу.

Теоретичне та практичне значення роботи полягає в тому, що в ньому представлений цілісний політологічний аналіз феномену суспільної та

національної згоди, здійснена типологія різних видів суспільної згоди, надані системні критерії виявлення факту наявності суспільної та політичної згоди чи, навпаки, відсутності політичного консенсусу та дезінтеграції членів суспільної спільноти.

Практичне значення дослідження полягає в тому, що на основі представлених системних критеріїв виникає можливість істотного поліпшення поточної політичної аналітики в сфері суспільного та політичного консенсусу та більш точного діагностування кризових явищ в сучасному українському суспільстві. Крім того основні висновки дослідження можуть виступити основою для нормативних курсів та спецкурсів з політичної науки, а також зробити свій внесок в написання підручників та навчальних посібників з зазначеної теми.

Апробація результатів дисертаційного дослідження. Основні положення та результати дослідження доповідалися та обговорювалися на кафедрі політології Київського педагогічного інституту ім. М. Драгоманова, у відділі соціальних проблем Інституту вищої освіти АПН України; у відділі теорії та історії політичної науки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф. Кураса НАН України, у виступі на Курасівських читаннях (Київ, 2010), у виступі на Третньому конгресі політологів України «Політична система України: моделі влади» (Київ, 2010).

Публікації. Результати наукового дослідження відображені у чотирьох наукових статтях, які опубліковані у фахових виданнях, затверджених ВАК України.

Структура дисертації відповідає меті та завданням дослідження та включає вступ, три розділи, дев'ять підрозділів, висновки та список використаних джерел (180 позицій). Загальний обсяг роботи становить 200 сторінок, основна частина – 183 сторінки.

РОЗДІЛ 1

ПРОБЛЕМА «НАЦІОНАЛЬНОЇ ЗГОДИ» В СОЦІЛЬНО-ПОЛІТИЧНІЙ ТЕОРІЇ

1.1. Категоріальний статус поняття “національна згода”: відмінності між його побутовим, ідеологічним та науковим вжитком.

Міждисциплінарний характер проблеми суспільної згоди спричинив той факт, що ця проблема розроблялася в різних галузях знань. Зокрема в розробках філософії політики ця проблема піднімалася в рамках проблеми суспільної справедливості, а саме, в контексті проблеми участі громадян в політичній діяльності та управлінні державою. Так, тією чи іншою мірою проблема суспільного консенсусу (що тісно пов'язана з зазначеним вище комплексом проблем) заторкувалася вже у висловлюваннях Солона та Перикла, послідовно відкидалася в соціально-філософському проекті Платона, знайшла найбільш повну та послідовну розробку в політичній філософії Аристотеля.

В Новий час ця проблема розглядалася в рамках проблематики суспільного договору як різновиду «згоди більшості» на тип політичного правління. Зокрема, різні моделі відповідей на неї були надані в працях Альтузія, Пуфендорфа, Ж.Бодуена, Т.Гоббса, Дж.Локка, Ж.-Ж.Руссо та інших. В сучасній політичній філософії проблематика справедливості в рамках теорії суспільної угоди була розглянута Дж.Роулзом та в численних коментарях на його роботи (зокрема в коментарях П.Рікера). В більш широкому політологічному контексті ця проблематика розглядається в річищі проблеми взаємодії «ринку» та «демократії», тобто в ліберальній філософській традиції, яка розглядає цю взаємодію як найбільш оптимальний та справедливий суспільний устрій (Ф.Гайек, М.Фрідман, Ф.Фукуяма) та в спробах критичного аналізу ліберальній концепції (концепція «партиципаторної демократії» Б.Барбера та теорія «радикальної демократії»

Е.Лаклау та Ш.Муфф). Певні аспекти проблеми суспільного консенсусу були розглянуті в утопічній соціальній традиції, в рамках якої соціальна справедливість розглядалася як справедливість рівного розподілу в інтересах більшості (Платон, Уінстенлі, Мореллі, Маблі, Дезамі, лінія марксизму, народівська лінія в Росії та Україні).

Великий пласт наукової та філософської літератури, яка тією чи іншою мірою заторкувала проблему суспільної згоди, репрезентують численні роботи з питань «національної свідомості», «національної ідентичності», в рамках якої «суспільна згода» набуває вигляд «національної згоди». Ретроспективний аналіз формування такої свідомості та її «ідеологічного супроводження» в сучасній соціально-філософській літературі наданий в роботах Е.Балібара, І.Валерстайна, М.Хардта та А.Негрі, Ф.Лаку-Лабарта тощо. Особливий підрозділ проблематики національної згоди імпліцитно міститься в численних роботах з національної безпеки та систематично розглядається в роботах французького дослідника Т.Ференчі та англійського вченого П.Чілтона.

В сучасній вітчизняній філософії проблема суспільної згоди розглядалася в контексті проблеми трансформації перехідних суспільств, національного та державного будівництва, кризи національної ідентичності та суспільної згоди (зокрема кризи «консенсусу еліт» та кризи «консенсусу між населенням та владою»). Найбільш вагомий внесок в цю проблематику зробили такі дослідники: В.Андрущенко, О.Бабкіна, В.Горбатенко, Л.Губерський, А. Колодій, І.Кресіна, І.Курас, Н. Латигіна, Ю.Левенець, В.Лісовий, М.Михальченко, О. Новакова, М.Попович, Ю.Римаренко, М.Розумний, З.Самчук, О.Скрипнюк, А. Фісун, Ю.Шаповал, О.Шевченко.

Важливий внесок в розробку проблеми національної та суспільної згоди містився в кандидатських дисертаціях П. Вознюка, Н. Дубовик, В. Можаровського та О. Москаленка, в яких досліджувалися різні аспекти суто політичного різновиду суспільної згоди – політичного консенсусу.

Окремий блок досліджень, в рамках якого проблема суспільної згоди тією чи іншою мірою була розглянута, складають дослідження з питань політичного дискурсу та політичної лінгвістики як в Росії (Б.Гудков, Т.Ніколаєва, О.Опаріна, О.Шейгал), так і в Україні (О.Богомолів, Л.Нагорна, Е.Щербенко, Г.Яворська).

Попри значні наукові нароби в проблематиці суспільної згоди відсутні узагальнюючі роботи, які б розглянули цю проблему як окрему та надали феномену суспільної та національної згоди системного аналізу. Концепт “національної згоди” належить до таких поняттєвих утворень, які видаються настільки ясними, що самі майже не потребують пояснення. Більш того, їх удавана ясність, розповсюдженість їх повсякденного вжитку (на рівні дискурсів політиків, ідеологів, журналістів), перетворюють цей концепт не на об’єкт наукового пояснення, але на *інструмент* можливого пояснення специфіки суспільних процесів. Наприклад, коли в українських ЗМІ або в експертному середовищі вказується на те, що в Україні має місце *розкол*, то концепт “згоди” вже імпліцитно присутній в подібних констатаціях. Тобто в цій ситуації семантика терміну “розкол” означає “відсутність згоди”, що не потребує подальших пояснень яким повинне бути положення, за умов якого ми можемо констатувати наявність “національної (суспільної) згоди” та за якими критеріями ми можемо таку ситуацію діагностувати.

Подібна передумова наявна, наприклад, в назві двотомної цікавої роботи М.Михальченка та В.Андрущенка “Україна розділена в собі: від Леонідії до Вікторії” [92], де семантика “розділеності” є різновидом семантики “розколу” за одним тільки винятком: “розділеність” фіксує аспект висхідних умов та передумов створення України як держави, в той час як “розкол” акцентує результат діяльності певних груп людей та політичних сил, тобто виникає *після* висхідної згоди. Але їх схожість полягає в головному – в тезі про те, що “згоди” в Україні немає. При цьому виникає безліч питань, серед яких головним є таке: “Якщо Україна є “розділеною в собі”, то в якому середовищі проходить лінія такої розділеності? В свідомості

людей? В їх ідентичності, яка має різний вигляд на Сході та Заході? В середовищі політиків та політичних еліт? В різновекторних геополітичних проектах?”.

В цілому є підстави констатувати, що в Україні бракує досліджень, присвячених як філософському аналізу проблеми суспільної згоди, так і в політологічних науках. Причиною такого стану речей є стереотип сприйняття категорії «суспільної згоди» в переважно психологічних координатах, в вимірах суспільної думки, внаслідок чого такі категорії як «національна згода» та «суспільна згода» використовуються або в соціології (в рамках якої «згоду» чи «незгоду» населення стосовно певних аспектів соціального життя можна зафіксувати за допомогою опитувань), або в соціальній психології. Існують роботи, в яких застосовується термін, який має відношення до концепту “суспільної згоди”, але сам цей термін спеціально не виступає об’єктом політологічної рефлексії. Прикладом такої тенденції може бути колективна монографія “Мовна ситуація в Україні: між конфліктом та консенсусом” [95], де в багатьох статтях, в яких розглядається мовне питання немає постановки проблеми чим є “консенсус” у вирішенні цієї проблеми та в яких параметрах він може бути досягнутий. Навпаки, сфера “консенсусу” є настільки самоочевидною для користувачів політичної мови на теренах України, що цей термін перетворюється в *інструмент* аналізу певних політичних процесів, але сам аналізу не підлягає.

Велика кількість наукової літератури присвячена вирішенню проблеми згоди як частини пошуку національної ідентичності та формування української політичної нації. Серед авторів, які залишили ґрунтовні розробки з цього питання можна назвати М.Михальченка, В.Андрущенка, Л.Губерського, З.Самчука та багатьох інших. В рамках цієї групи досліджень проблема “суспільної згоди” фактично ототожнюється з проблемою “національної згоди”, що викликано тематикою та задачами таких досліджень. Однак оскільки проблемі національної згоди присвячений другий розділ нашого дисертаційного дослідження, то ми розглянемо

згаданих авторів у відповідному місці. Зараз же констатуємо лише те, що в цих роботах більший акцент робиться на частині “національна”, ніж на аналізі концепту “згоди”. Зокрема акцентуються такі аспекти досягнення національної згоди як “інтегративна ідеологія”, “спільні цінності”, на основі яких можливо здійснити єднання з питання української національної ідентичності, внаслідок чого в якості переважного об’єкта дослідження виступають ідеологічні та ціннісні складові національної згоди (але не сама “згода” як об’єкт філософської та політологічної рефлексії).

Що стосується, власне, політологічної науки, то наша теза про недостатню вивченість цього питання зовсім не означає, що теорія політики оминала цю проблему своєю увагою. Навпаки, починаючи з Аристотеля ця проблема увійшла в теорії політики у вигляді проблеми «консенсусу», яка до нашого часу залишається важливою проблемою політологічної теорії. (Більш детально ми розглянемо цю проблему в третьому параграфі першого розділу). Дещо інший вимір розгляду цієї проблеми був представлений в теорії «суспільної угоди», яка була започаткована в працях мислителів Нового часу (Т. Гоббса, Дж. Локка, Ж.-Ж. Руссо). Важливий внесок в дослідження згаданої проблеми в політології внесли дослідники принципу «консолідації» як необхідної соціальної бази інституту «демократії».

Для теми нашого дослідження принципово важливим в цих підходах є те, що згода як «консолідація» розглядається не в соціально-психологічних координатах (хоча роль психологічного чинника не відкидається), але як структурний принцип функціонування певних політичних інституцій, як базова домовленість та конвенція стосовно цих інституцій. Структурна складність та багатоаспектність концепту «консолідації» чітко показана в концепції Г. О’Доннела та Ф. Шміттєра, які показали, що «консолідація» може бути представлена в своїх наступних різновидах: а) конституційна консолідація або консолідація центральних органів влади (Президент, уряд, парламент, суди), б) представницька консолідація у вигляді узгодження консолідації територіальної (партії) та функціональної (асоціації)

представництва інтересів, в) інтерактивна консолідація (тобто зниження стимулів у населення до поза-конституційних дій) та г) консолідація громадянської культури як певних звичок поведінки, заснованої на інституті демократії. (Аналіз концепції Г. О'Донелана та Ф. Шміттєра можна знайти в змістовній статті С.М. Єлісеєвої [48]).

Велика увага до проблеми національної згоди в політологічному вимірі була приділена в тих роботах, де проблема націєтворення розглядалася в рамках її залежності від формування національної держави як основного типу державності на теренах Європи. Мова йде про таких теоретиків як І. Валерстайн [20] та Е. Балібар. В цьому контексті тема «згоди» була вписана в програму «національного виховання» та формування «національної ідентичності», яка згідно І. Валерстайну була важливою частиною «великої програми лібералізму» та суть якої була не в тому, щоб «зробити нації державами, а в тому, щоб створити нації на основі держав» [19, 175]. Саме тому, таке «національне виховання» передбачає, передусім, виховання «згоди» населення, яке проживає на території національної держави вважати себе спільнотою на ім'я «нація».

Нарешті, тією чи іншою мірою проблема національної та суспільної згоди заторкувалася в роботах, які вивчали трансформаційні процеси на теренах колишніх соціалістичних держав (або в рамках такої дисципліни як транзитологія). На українському ґрунті різні аспекти проблеми суспільної згоди в перехідних суспільствах розглядалися в роботах В. Андрущенко, О. Бабкіної, В. Горбатенка, І. Кресіної, А. Колодій, Н. Латигіної, Ю. Левенця, М. Михальченка, О. Новакової, Ю. Римаренка, Ю. А. Фісуна, Ю. Шайгородського, Ю. Шаповала, М. Шаповаленка та багатьох інших. Роль цієї низки робіт для визначення значущості проблеми національної згоди полягає в тому, що саме в їх рамках були виявлена недостатність теоретичної схеми про розвиток пострадянських держав в напрямку «від тоталітаризму до демократії».

Необхідність перегляду цієї схеми, розуміння складності та неоднозначності нових соціально-політичних утворень поставило дослідників перед необхідністю знайти адекватний теоретичний апарат для аналізу таких утворень, що, в свою чергу, привело до перегляду методологічних основ самої політологічної теорії. Так, в роботі М. Розова були виявлені обмеженості однобічного економцентризму та не менш однобічного інститутоцентризму у поясненні специфіки соціально-політичних явищ. (Наприклад, автор констатує, що у більшості пострадянських країн мають місце ринкові моделі економіки та інституційні моделі демократії, але при цьому «реальна демократія» відсутня). На відміну від згаданої однобічності М. Розов пропонує сценарій більш комплексного дослідження, яке, зокрема враховує ідентичність соціального суб'єкта в рамках певних типів спільнот [123, 67], що опосередковано вводить проблему «згоди» як одну з засадничих принципів для всього соціального та політичного буття.

Отже, навіть з побіжного аналізу політологічної літератури можна побачити, що в ній розглядалися різні аспекти проблеми суспільної та національної згоди. Однак специфікою такого розгляду є те, що у переважній більшості робіт ця проблема не *виокремлюється* як самостійна проблема, але розглядається в *контексті* інших політичних проблем. Великою мірою така специфіка є наслідком того інститутоцентризму, про який згадував М. Розов, в той час як вирішення проблеми національної та суспільної згоди потребує більш комплексних досліджень. Це означає, що крім традиційних методів політичного аналізу в процесі дослідження національної згоди політична наука повинна використовувати надбання інших соціальних та гуманітарних дисциплін, зокрема соціальної філософії, політичної лінгвістики, дискурс-аналізу, теорії культури, історії тощо. (На наш погляд, глибокий аналіз необхідності проведення міждисциплінарного аналізу та міждисциплінарного синтезу в макросоціальних та мікросоціальних дослідженнях міститься в роботі В.І. Палагути «Самоідентифікація

соціального суб'єкта в дискурсивних просторах”, який не просто задекларував цю необхідність, але й втілює зазначені принципи в своїй роботі [106]).

На наш погляд, подібного аналізу потребує й проблема національної та суспільної згоди, хоча ми розуміємо, що в рамках дисертаційного дослідження повністю реалізувати її неможливо. Тому наше завдання полягає в тому, щоб поставити проблему такого комплексного аналізу та продемонструвати деякі методологічні підходи до здійснення такого аналізу. Велику методологічну допомогу у вирішенні цієї задачі можуть надати роботи з сфери політичної лінгвістики, сучасного дискурс-аналізу, когнітивістського напрямку дослідження, взагалі в роботах з домінуванням міждисциплінарного напрямку. В українській думці плідне поєднання перелічених підходів має місце в роботах Г.М.Яворської, в яких тема “згоди” розглянута не в глобальному масштабі (тобто стосовно базових основ суспільного буття) але відносно певних тематичних реалій, наприклад, такої реалії як “Європа”. В роботах української дослідниці проблема “згоди” виникає в суто *гносеологічному* (або в більш специфічній термінології, “когнітивному”) аспекті. Зокрема основна увага приділяється “виявленню глибинних когнітивних чинників, які формують сприйняття (або “спосіб бачення”) певних фактів і складають підґрунтя політичних рішень” [170, 24].

Ситуація “згоди” в цьому когнітивному аспекті може бути проінтерпретована як певна колективна *конвенція* стосовно значення певних ключових мовних концептів або “сцен” в термінології Ч.Філлмора (тобто “зв’язних сукупностей людських уявлень, дій, досвідчень, уявних образів” [170, 25]). В інших теоріях аналогічні “пучки знань” мають назву “ідеалізованих концептуальних схем” [76, 15]. Зазначена конвенція може бути охарактеризована в термінах “фонового знання”, або “побутового знання, або того, що сучасні дослідники вслід за давньогрецькою традицією називають “докса”. Ілюструючи когнітивну основу “докси” Г.М.Яворська пише наступне: “Головною ознакою *докси* є те, що вона сприймається як

самозрозуміла. *Докса* не потребує доказів і не передбачає рефлексії, не допускаючи, зрештою, можливості іншого погляду та іншого розуміння. За П'єром Бурд'є, *докса* – це “універсум безспірного”, вона сприймається як даність і саме тому часто залишається невиявленою і непомітною, проникаючи за допомогою лінгвістичних засобів – стійких словосполучень та конвенціональних метафор навіть до таких видів соціально-дискурсивної діяльності, які здаються найвіддаленішими, зокрема до сфери науки” [170. 26].

“Когнітивна” модель суспільної згоди є дуже важливим джерелом наших знань про формування національної та суспільної згоди та механізмів такого формування. Однак подібний різновид “повсякденно-побутового знання” не може репрезентувати весь спектр суспільної згоди (хоча й може уособлювати деякі його аспекти), оскільки, по-перше, “докса” фіксує безліч життєвих сюжетів та тем, серед яких політичні стереотипи займають лише невелику частку. По-друге, “згода” виходить за межі гносеологічної сфери в царину онтології (про що ми будемо говорити пізніше), внаслідок чого когнітивна модель виявляється недостатньою для пояснення проблеми суспільної згоди. По-третє, “згода” часто буває неусвідомленою, в той час як “докса” є чимось, що формулюється експліцитно (хоча в останній час з’являються роботи, в яких фундаментальні припущення “докси” теж залишаються поза свідомістю [170, 27]). Нарешті, світ “докси” є більш мінливим, він великою мірою формується засобами ЗМІ, в той час як суспільна згода є чимось набагато більш усталеним та фундаментальним. (Не дивно, Г.М.Яворська вживає поняття “медіа-текст” стосовно образу “Європи” в Україні [171, 4], який може в деяких параметрах розглядатися як певний соціальний стереотип, але не як базовий політичний текст, який викладає фундаментальні основи суспільного буття в Україні).

З багатьох робіт з проблем аналізу політичних дискурсів можна зрозуміти, що причини недостатньої вивченості та розробки цього поняття “суспільної (національної) згоди” полягають в її полісемії, яка об’єднує в

даному випадку різні форми можливої соціальної поведінки, яка передбачається ситуацією такої згоди. Наприклад, така дослідниця політичного дискурсу як О.Шейгал доводить, що подібна полісемія характерна для політичного дискурсу як такого, який структурується опозицією “свій/чужий”: “Інтеграція є об’єднання “своїх” та обособлення від “чужих”, агресія завжди направлена проти “чужих”, орієнтація – це розпізнання, проведення відмінності між “своїми” та “чужими” (звідси можливість ідеологічної полісемії, як наслідок подвійної орієнтації знаку – з точки зору “своїх” та з точки зору “чужих”). Виявлена в ході дослідження функціональна тріада є системоутворюючою для семіотичного простору політичного дискурсу: вона характерна для всіх типів знаків, відбиваючих світ політичного...” [167, 133]. (Підкреслено нами – Ю.О.).

Якщо ми уважно розглянемо наведену функціональну тріаду, то побачимо, що поняття “згоди” як важливий аспект політичного дискурсу поєднує всі три її компоненти. Так, рівень орієнтації є фактично рівнем ідентичності, на якому поняття “згоди” фіксує згоду спільноту вважати всіх її членів “своїми”. (Саме цьому аспекту ми приділимо увагу в наступному розділі, де такою спільнотою виступатиме спільнота “нації”). Однак подібна згода автоматично означає позиціонування інших спільнот в якості “чужих”, що відповідає діалектиці “самореференції” та “інореференції” в системному аналізі Н.Лумана. (Глибоко не вдаючись в суть системної теорії німецького філософа, нагадаймо, що “базою” цієї теорії є твердження про те, що границею системи є “породжувана нею диференціація системи та зовнішнього світу” [83, 21]. В контексті цієї тези *орієнтація* спільноти виступає операцією відокремлення “своїх”, які перетворюють суспільство на систему, від “чужих”, які виступають для цієї новоствореної системи “зовнішнім світом”).

Аналогічним чином, *інтеграція* спільноти означає об’єднання “своїх”, що очевидно на прикладі прагнення українців, які жили в межах різних Імперій, створити свою власну державу. (Символи такої вищої єдності або

“Соборності”, про які мова буде йти у другому розділі, виступають показниками єдності “інтегративного” та “орієнтаційного” аспекту національної згоди). Подібну інтеграцію можна побачити в Референдумі 1991 року, яка була водночас і дезінтеграцію в масштабах колишнього Радянського Союзу. Ситуація 1991 року є показовою в тому сенсі, що більшість населення України погодилися вважати себе “своїми”, визнавши в ролі “чужих” інші території СРСР, передусім, Росію. (При цьому необхідно мати на увазі, що термін “чужі” вживається тут тільки у системному контексті, але аж ніяк не в якості ідеологічного пейоративу. Підкреслимо, що термін “чужі” виступають тут в нейтрально-описовому контексті, як аналог “зовнішнього світу”, хоча за певних обставин в рамках ідеологічної мови цей “чужий” може ототожнитися з “Ворогом”).

Саме останній випадок описується аспектом *агресії*, яка завжди виступає можливістю в сценарії орієнтації/інтеграції. Тільки в ситуації виникнення такої агресії, в ситуації, коли вона стає направленою не в “зовнішній світ”, але ставить за мету перерозподіл між усталеною “орієнтацією/інтеграцією”, ми можемо говорити про *розкол* в суспільстві. Саме протилежність орієнтацій/інтеграцій на Заході України (національна держава, українці як члени етнонаціональної спільноти, проект євроатлантичної інтеграції) та Сході (концепт “общерусского мира”, населення України як члени спільнослов’янської спільноти, інтеграція в російський геополітичний простір) створює факт агресії між силами, які уособлюють ці проекти, викликають звинувачення в українофобії з одного боку та “бандерівщині” з іншого.

Можна проілюструвати дію проаналізованої тріади і на прикладі більш локальної проблеми, а саме -- відносин між владою та населенням, де аспект “згоди” в політичному дискурсі найчастіше описується ідеологемою *консенсусу*. Що означає ця ідеологема в зазначеному контексті? Тільки той факт, що “консенсус” передбачає, що “влада” та “населення” утворюють спільноту, яку представники обох суспільних страт вважають “спільнотою

своїх”, в той час як процес відчуження між владою та населенням (яке часто в журналістському дискурсі називають “недовірою населення до влади”), який ми можемо спостерігати в умовах української соціальної реальності, природно перетворює ці страти на “чужих”. (Аналогічні висновки ми можемо зробити з приводу проблеми “консенсусу еліт”, але зараз ми повернемося власне до теоретичних проблем національної згоди).

Якщо відволіктися від конкретних конотацій, які пов’язані з дією проаналізованої тріади в політичному дискурсі та замислитися над тим, який зміст вкладається в концепт “згоди” незалежно від тих контекстів, в яких цей концепт конкретизується, то ми можемо розглянути концепт “згоди” як *концептуальну метафору*, яка цементує весь соціальний досвід людини, маючи під цим терміном на увазі те, що в нього вкладали творці напрямку когнитивної семантики Дж.Лакофф та Б.Джонсон. Самі творці цього напрямку порівняно небагато уваги приділяли розробці застосувань цієї теорії в політичному дискурсі та політичних практиках (зосереджуючись більше на побутовому вживанні мови та побудові концептів в науковому дискурсі).

Однак евристичність цього підходу в аналізі політичного мислення є безсумнівною, що дозволило сучасним дослідникам аналізувати сучасний політичний дискурс. Подібне застосування має безпосереднє відношення до нашої теми, про що сучасна російська дослідниця О.О.Опаріна пише наступне: “Політичний дискурс як знакова система, що використовується для політичної комунікації, почав формуватися в Росії біля 15 років тому, якщо розуміти під цим терміном мову, яка призначена для вироблення суспільного консенсусу в умовах множини інтересів і з урахуванням думки як більшості, так і меншості населення. Політична мова “розвиненого соціалізму” не могла відповідати цим потребам: в силу специфіки тієї суспільної системи, в якій вона склалася та яку обслуговувала, вона носила ритуальний характер” [104, 20].

Якщо замислитися над авторською тезою про те, що суспільний консенсус можливий лише за умов відносно демократичного суспільного ладу та неможливий в ситуації тоталітаризму, то виникає питання про *історичність* поняття суспільної “згоди” та “суспільного консенсусу”, тобто про те, що в деяких різновидах суспільного устрою подібна згода має місце, в інших – в неї немає потреби. Подібна констатація ставить нове питання: “А з якого моменту людської історії та яке суспільство ґрунтується на цій засадничій ідеї? Якщо прийняти передумови про те, що ідея суспільної згоди виникає разом з концептом “суспільної угоди” Т.Гоббса – Дж.Локка – Ж.-Ж.Руссо, то чи може розглядатися в термінах суспільної згоди такий різновид суспільного устрою як монархія»?

Однозначно негативна відповідь обмежує наші можливості розуміння природи суспільної згоди, так, як і радикальна теза О.Опаріної про відсутність необхідності суспільного консенсусу за умов радянського тоталітаризму. В дійсності, тоталітарна модель мала потребу в масовій підтримці свого існування, як і будь-яка інша. Як і будь-яка інша модель вона не могла спиратися лише на чисте насильство, а використання в її рамках ідеології не зводилося до чистої маніпуляції свідомістю. Основна функція ідеології за цих умов полягала у вихованні почуття приналежності людини до суспільства (не дивно, що розповсюдженою тогочасною ідеологемою було словосполучення “суспільна людина”), і показником такого залучення виступала базова міфологема радянської Новомови – міфологема *Єдності*. (Ілюстрацією цієї міфологеми може служити такий слоган радянської пропаганди як “Єдність Партії і Народу!”, або назва відомого віршу П.Тичини “Чуття єдиної родини”).

Факт того, що подібні міфологеми були не просто атрибутом ідеологічної мови, але й спиралися на певні політичні практики, була тонко відзначена російським дослідником М.Рикліним в тезі про те, що навіть виробництво в радянській системі було позбавлене автономного значення виробництва матеріальних цінностей, але мало ритуальний характер

відтворення суспільної людини, суспільства як такого. В рамках такого “виробництва” заводи існували як “осередки виховання, урбанізації, акультурації” [130, 61]. І якщо подібний суспільний ритуалізм (аналоги якого мали місце у відзначеному О.Опаріною ритуалізмі мови) може інтерпретуватися лише як *імітація* суспільної згоди внаслідок його штучного характеру, то на це можна заперечити посиланням на те, що ця штучність є нічим не більшою, ніж штучність моделі “Суспільної Угоди”, на якій стоїть все західне суспільство.

Повертаючись до статті О.Опаріної, необхідно констатувати одне протиріччя, яке випливає з тези про те, що політичний дискурс цементується ідеологією суспільного консенсусу, в той час як основні політичні метафори сучасного російського політичного дискурсу, наведені автором, зводяться до “метафори війни” та “сексуальної метафори”, тобто до різновиду політичних інвектив. При цьому в її аналізі відсутні метафори, які безпосередньо виражають ідеї того самого суспільного консенсусу, який є настільки важливим для функціонування сучасного суспільства – метафори єдності, згоди, консолідації, інтеграції¹ тощо. З нашої точки зору, причиною такого упущення є універсалізація метафори Дж.Лакоффа “Спір – це війна” та розгляд сучасного російського політичного дискурсу як продовження радянського “дискурсу війни”, що теж суперечить висхідній авторській тезі про радикальну відмінність ритуалізованої радянської ідеологічної мови та сучасного російського політичного дискурсу.

Якщо після наведених суджень повернутися до ідеї концептуальних метафор Дж.Лакоффа-Джонсона, то можна пересвідчитися, що метафорика війни займає скоріш другорядне положення по відношенню до відтворення “базового рівня взаємодії людей з навколишнім середовищем” [76, 353], яке відбувається через те, що ідеологи когнітивістського підходу називають “кінестетичні образні схеми”. Неважко помітити, що ці схеми є подібними до

¹ Нагадаймо, що згідно тріаді О.Шейгал “інтеграцію” є її найважливішою частиною конструюванні політичного дискурсу, і саме цей аспект ігнорується О.Опаріною.

кантівських трансцендентальних схем аперцепції, тобто вони роблять можливим елементарне пізнання світу та взаємодії людини зі світом. Інакше кажучи, вони виконують *конструктивну* функцію стосовно формування людського досвіду, в межах якої концепт “війни” має похідний характер.

На побутовому рівні Дж.Лакофф називає, зокрема, наступні метафори та кінестетичні образні схеми – схема “Сховища” (де тіло виступає в якості цього “первинного” сховища), частина/ціле (конфігурація), зв’язок, центр/периферія, джерело-шлях-мета. (Серед інших схем він називає схеми верх/низ, перед/зад, лінійний порядок тощо [76, 359]). Американський дослідник відносно мало приділяв уваги суто соціальному досвіду людей, і перспектива застосування концептуальних метафор до цієї частини людського досвіду є вельми цікавою і далеко невичерпаною. Цікавим та показовим прикладом застосування когнітивного підходу є роботи англійського дослідника П.Чілтона, який зробив спробу описати уявлення про національну безпеку та практичні сценарії реалізації таких уявлень. (Оскільки ця книга є для нас недоступною, ми обмежимося викладом її основних положень, посилаючись на її реферативний виклад в збірнику “Політичний дискурс: історія і сучасні дослідження” [159]).

Для опису моделі «безпеки» (яка великою мірою спирається на тіж самі метафори, що й концепт «згоди», оскільки безпека передбачає досвід єдності, згуртовання серед «своїх» по відношенню до «чужих») серед наведених схем Дж.Лакоффа дослідник вибрав наступні чотири:

1) Схема “Сховища”. Згідно П.Чілтону ця схема має три ключових елемента – внутрішню частину (з центром та периферією), прикордонну поверхню та зовнішнє середовище. Англійський дослідник висуває припущення, що ця схема визначає не тільки елементарний тілесний досвід людини (про що говорив Дж.Лакофф), але й розуміння держави та таких смислів як “оборона”, “захист”, “прикриття”. Неважко помітити, що схема сховища кореспондує з наведеною вище передумовою системної теорії Н.Лумана, де “сховище”, “контейнер” уособлюють Систему, відокремлену

від зовнішнього світу. Подібне кореспондування зайвий раз підкреслює універсальний характер даної концептуальної метафори, яка є релевантною не тільки для безпекового мислення, але й для будь-яких уявлень про суспільну інтеграцію. В цьому контексті згаданий “контейнер” виступає *простором* суспільної інтеграції “своїх”, відгороджених державними кордонами від “чужих”. В рамках вищенаведеної концепції О.Шейгал цей простір виступає водночас основою для *орієнтації* (тобто в його рамках відбувається формування суб’єкта на ім’я “Ми”) та подальшої *інтеграції* (тобто практичного згуртування новоствореної спільноти).

2) Схема “Стежини” (або “Шляху”). Коментуючи цю схему, П.Чілтон відзначає, що стосовно політичної культури вона акцентує поняття “національної мети”, “досягнення” цієї мети, “шляхів” до цієї мети або перепон для її досягнення. Зокрема в цих коментарях говориться про риторичні фігури, які найчастіше супроводжують ці базові поняття, зокрема такі ідеологеми як “призначення” (передумова якої полягає в тому, що ніякі сили та перепони не зможуть завадити досягненню мети) та “місія” (яка означає, що кінцева мета визначена якоюсь “вищою силою”). Якщо перейти до проблеми суспільної згоди, то можна визначити роль даної схеми як найважливішого інструменту інтеграції (в той час як схема “контейнеру” є більш “орієнтаційною”). Дійсно, формулювання суспільних проблем в категоріях мети має не просто констатуючий характер, але спонукає до певної політичної дії, без якої суспільне життя є неможливим. В лексичному плані для акцентуації даної схеми вельми характерні такі мовні жанри як “гасла” та “девизи”, які, за О.Шейгал, виконують “інтегруючу функцію”: “Виражаючи керівну ідею, мету політичної боротьби, вони призивають згуртувати прихильників даної ідеї, дати їм можливість відчутти та виразити почуття соціальної солідарності” [167, 118].

Треба зазначити, що в російській думці неодноразово відмічалася інтегративна функція політичних гасел, концентрований характер яких надавав їм вигляд “мовних кліше” [103]. Дослідниками неодноразово

відзначалося, що роль таких кліше зростає під час революційних подій або в промовах політиків, які намагаються відтворити революційний дискурс. (В цьому контексті характерний мобілізуючий потенціал промов М.Хрущова з його хрестоматійним висловлюванням: “Наші цілі – ясні, задачі – визначені, до праці, товариші!”). Такі ж самі особливості мають дискурси перехідних часів, в яких лідери партій та політичних об’єднань навіть в назвах цих структур акцентують ідею єдності або майбутнього об’єднання.

Наприклад, в таких об’єднаннях фігурують такі слова як “єдність”, “спільність” або “союз”. Так, О.Шейгал називає такі об’єднання як “Спільна справа”, “Союз правих сил”, “Вся Росія”, “Вітчизна”, “Наш Дім Росія”, “Єдність”. До цього списку можна додати більш показовий приклад “Єдиної Росії”, який чомусь не навела російська дослідниця. На теренах України діють аналогічні закономірності: “За Єдину Україну”, “Наша Україна”, коаліція “Сила народу”. Ми підкреслили знакові лексеми політичного дискурсу, в рамках якого були сформовані та діяли в публічному просторі України вищезгадані партії та об’єднання. Якщо порівняти мовні відмінності перелічених назв, то можна побачити, що “Наша Україна” використовує маркер “свої” або те, що О.Шейгал називає “інклюзивне “ми”. В той час як протилежні за політичним змістом політичні організації спираються на спільний *структурний* компонент – “лексему спільності” (з конотаціями “разом”, усі, єдність, єдиний, блок, союз, об’єднання).

3) Схема “Сили”. Згідно Чілтона ця схема базується на чуттєвому сприйнятті тиску та спротиву. В політичному дискурсі в рамках цієї схеми фігурують поняття оборони, спротиву, нападу, стримання, тиску, В контексті сказаного ми можемо зробити припущення, що “дискурс війни” займає саме цю нішу та відповідає третьому компоненту “функціональної Тріади” політичного дискурсу, наведеної О.Шейгал – компоненту *агресії*, яка завжди направлена проти “чужих”. До цього ми можемо додати лише те, що подібна агресія часто виступає каталізатором суспільного єднання “своїх”, однак її інтегративних якостей для повноцінного соціального згуртування

виявляється достатньо лише в екстремальні часи. В ситуації ж умовної соціальної норми такого мобілізаційного компоненту суспільної згоди виявляється замало. Так, в контексті сказаного треба відзначити, що український політикум характеризується універсалізацією дискурсу війни, який використовує схему “сили”.

Інакше кажучи, в політичній боротьбі політичні опоненти виступають в ролі “чужих” (а найчастіше, “Ворогів”), і за цих умов основний сценарій соціального об’єднання та згуртування є сценарій “проти” (характерна назва такого нігілістського в своїй основі мислення міститься в гаслі “Проти всіх”, яке було задіяне на останніх президентських виборах в Україні). Результатом таких технологій виступає той самий розкол, який зберігається і після перемоги однієї з конкуруючих політичних сил, оскільки в її розпорядженні бракує інструментів суспільного об’єднання на позитивній основі, тобто інструментів реальної інтеграції з задіянням схем Мети, спільної справи, місії тощо.

4) Схема “Зв’язку”. Згідно П.Чілтону згадана схема засновується на досвіді чуттєвого сприйняття взаємозв’язків між живими істотами чи предметами. Дослідник зазначає, що ця схема підходить для опису соціальних відносин, а також відносин між державами. (“дружні відносини”, “союзи”, “угоди, що мають обов’язковий характер). Стосовно сфери суспільної згоди ми могли б розширити ці констатації, зазначивши, що ця схема суттєво уточнює інтеграційні та орієнтаційні компоненти “функціональної Тріади”. Якщо схема Сили використовує соціальну емоцію ненависті (як невідворотну в умовах протистояння з “Чужими”), то концептуальна метафора “зв’язку” активізує протилежну соціальну емоцію – емоцію Любові, яка перетворюється в певний моральний імператив відносно “своїх”. Без цієї емоції схеми єднання та спільної справи мають відчужено-холодний вигляд, в той час як схема зв’язку надає цим суспільним проектам теплового особистісного смислу.

В рамках підходу О.Шейгал ця схема отримує назву “неспеціалізованих маркерів інтеграції” [167, 121], або слів з семантикою паролю (або семантики “я-свій!”, “я—з вами!”). В межах термінологічного апарату, який використовує дослідниця, парольні слова виступають на стільки для позначення референту, скільки для доказів приналежності індивіда до соціальної групи. Емоційні фарби, які завжди криються в таких висловлюваннях лексемах, дають підстави називати їх “політичні афективи”. Неважко помітити, що до таких афективів належить риторична фігура “солідарності”, яка діє виключно по відношенню до “своїх”. (Так, наприклад, С.Жижек відзначав, що “солідарність” є Означником “неможливої повноти суспільства”. “єдності по той бік політичних відмінностей” [51, 64]. Словенський філософ також відмічав, що цією темою завжди маніпулював традиційний фашизм, як і сучасні різновиди націонал-популізму).

Розповсюдженість концепту “солідарності” як емоційно-афективного виразу ідеї єдності та згоди (на кшталт Шилерівського “Обніміться, мільйони!”) призводить до того, що цей концепт береться в основу назв та слоганів партій та угруповань самого різного політичного напрямку. (Наприклад, ідеологія “солідарності” лежала в основі таких різних проектів як італійський фашизм та польського об’єднання “Солідарність”, тобто вкрай правого та лівого течій політичної думки та політичної практики).

Попередній аналіз концепту “згоди” з точки зору сучасного дискурс-аналізу, когнітивного підходу та теорії “концептуальної метафори” дозволяє висунути припущення про те, що будь-яке людське суспільство не може існувати без згоди її членів, яка легітимізує це суспільство, тобто воно не може триматися на чистому насильстві, хоча існують такі типи суспільства, для яких насильство було переважним інтегративним моментом та способом його існування. Підставою для такої тези є незаперечний факт того, що будь-які суспільства (починаючи від архаїчних мисливських суспільств) формуються на основі опозиції “свої/чужі”, внаслідок чого виникає

функціональна тріада “орієнтація-інтеграція-агресія”, яка дозволяє індивіду співвідносити себе з суспільним колективом.

Так виникає “суспільна згода”, яка не є результатом свідомого раціонального вибору та яку неможливо виявити за допомогою соціологічних опитувань, але на основі якої суспільне Ціле здатне відтворювати себе як суспільну систему. Дане твердження дозволяє не тільки спростувати тези про те, що необхідність суспільного консенсусу має місце тільки стосовно модерного демократичного суспільства (як ми можемо побачити без суспільної згоди неможливі ані архаїчні, ані тоталітарні, ані авторитарні суспільства), але й розширити сферу дії наведеної функціональної тріади та суспільної згоди за межі суто “політичного дискурсу”. Дійсно, постулюючи факт наявності функціональної тріади “орієнтація-інтеграція-агресія” та її ідентифікуючої ролі, ми визнаємо, що суспільна згода має місце за умов відсутності політики як суспільної технології (тобто в до-політичних та не-політичних суспільствах), але виникає у всіх без винятку соціальних дискурсах – архаїчних міфах, монотеїстичних релігіях, тоталітарних ідеологіях.

Змінюються лише форми цієї згоди, форми легітимації суспільства та суспільної влади, форми вироблення Символічного, яке забезпечує світоглядний порядок та стає підставою для певної суспільної єдності. Змінюються форми уявлень про позиціювання “своїх” та “чужих” та способи відокремлення своїх від чужих, змінюються сценарії відносин між інтегративними, орієнтаційними та агресивними сценаріями суспільної поведінки, але залишається незмінною наведена функціональна тріада та суспільна згода, яка з неї з необхідністю випливає.

Залишається ще один пункт, який необхідно збагнути в процесі аналізу феномену суспільної згоди. Цього пункту ми щойно торкалися коли розглядали проблеми принципової не-психологічності суспільної згоди, її парадоксального над-індивідуального характеру. Зазначений парадокс, який нібито знецінює акт людської свідомості та людського вибору в твердженні

про онтологічну природу суспільної згоди, можна вирішити посиланням на комунікативну природу будь-якого людського суспільства. Ця теза є ключовою для системної теорії Н.Лумана (на якого ми вже посилалися в нашому дослідженні), і її “родзинкою” є теза про те, що комунікація не може розглядатися як один з різновидів соціальної дії та суспільних практик, але має системоутворюючий для суспільства характер.

Про це німецький дослідник зокрема писав: “Теза самовідтворення через комунікацію постулює чіткі границі між системою та зовнішнім світом. Відтворення комунікацій з комунікацій має місце в суспільстві. Всі інші фізичні, хімічні, органічні, нейрофізіологічні та ментальні умови мають відношення до навколишнього світу. Суспільство може міняти їх один на одного в межах своїх власних операційних можливостей” [81, 10]. (Ми навмисно підкреслили слово “ментальні”, щоб загострити тезу Лумана – яку ми повністю поділяємо – про те, що рівень ментального відноситься до “навколишнього світу”, тобто не є системоутворюючим фактором для суспільства!).

Для розуміння цього парадоксу необхідно збагнути що таке “комунікація” в межах концептуального апарату Н.Лумана, відсторонитися від побутових форм її інтерпретації як психологічної взаємодії індивідів. В цих рамках концепт “комунікації” тісно пов’язана з концептом “смыслу”, який теж позбавлений будь-якого ціннісного значення. “Смысл” виступає внутрішньосистемною характеристикою, він є “продукт операцій, які використовують смысл, а не якась властивість світу, зобов’язана своїм походженням якомусь творенню, установі або джерелу” [81, 45]. Таким чином, виходить, що «смысл» не є локальною характеристикою діяльності людського розуму, яка може бути співвіднесеною з традиційною “ідеальністю” або діяльністю по породженню символів (“сигніфікацією”). Навпаки, смысл перетворюється на універсальну характеристику відтворення суспільства, що дає підстави Н.Луману сформулювати наступне його визначення: “Суспільство – це система, що конститує смысл” [81, 50].

Відповідно “смысл” в концептуальних координатах Н.Лумана не є тотожним філософському розумінню “раціональності”, що викликає його полеміку з Ю.Габермасом, який співвідносить “теорію суспільства” та “теорію раціональності”. На відміну від теорії Габермаса, зокрема його теорії “комунікативної раціональності” у Н.Лумана «смысл» виконує важливу системоутворюючу функцію роз-різнення «сам-референції» суспільства та його «інореференції», «системи» та «навколишнього світу». Конкретизуючи цю тезу, Н.Луман пише наступне: «Відповідно, кожне розрізнення репрезентує світ завдяки тому, що його інший бік представляє те, що на даний момент не позначається...Як оперативна єдність розрізнення та позначення смысл є формою, яка містить саму себе, а саме, розрізнення та позначення»[81, 57].

Завдяки тому, що «смысл» в концептуальній системній моделі Н.Лумана позбавлений суб’єктивного виміру Бажання та Оцінки, виміру значущості для життєвого світу індивіда, він може бути проінтерпретований виключно в об’єктивістській Матриці відокремлення аутопойетичних операцій системи від процесів навколишнього Світу, і аналогічно цьому комунікація як процедура відтворення смыслу теж може бути розглянута в об’єктивістських параметрах. З цієї думки виходить, що комунікація виступає першим і останнім словом самопородження суспільства, яке перетворюється на комунікативно закриту систему, що “породжує комунікації через комунікації” [81, 100]. Подібна тавтологічність приводить до твердження, яке найкращим чином може проілюструвати не-психологічну природу розуміння “комунікації” в системній парадигмі Н.Лумана: “Не людина здатна комунікувати – комунікувати здатна сама комунікація” [81, 110].

Якщо повернутися від наведених досить абстрактних положень до нашої проблеми “суспільної згоди”, яку ми ототожнюємо зі сферою, близькою до концептів “смыслу” та “комунікації”, то ми можемо співвіднести “суспільну згоду” з операціями роз-різнення та позначення, зокрема

розрізнення людей від богів, суспільства від природи, природи від “культури” та всіх інших розрізень, які можуть бути описані структуралістським методом бінарних опозицій, відомому з робіт К.Леві-Стросса. Однак, як ми вже говорили, засадничу роль в структуризації суспільства виступає опозиція “свої/чужі” та операція з розрізнення одних від інших.

Наведена опозиція тісно зв’язана з проблемою “інклюдії”(або включення) та “ексклюдії” (або виключення) з системи суспільства, яким Н.Луман надає першорядне значення для конституювання суспільства як такого. Ці концепти можна легко співставити з тим, що вже було сказано стосовно “функціональної тріади” О.Шейгал, а саме з операціями “орієнтації”, “агресії” та “інтеграції”. Якщо загально-сміслові розрізнення “своїх” від “чужих” можна віднести до операції *орієнтації*, то операції інклюдії/ексклюдії належать до сфери суспільних “практик” в тому сенсі, що вони невід’ємні від певних дій: “інклюдія” передбачає операцію *інтеграції* серед “своїх”, в той час як “ексклюдія” неможлива від *агресії* та агресивного відокремлення від “чужих”.

Хоча сам Н.Луман не проводить таких дистинкцій концептів “інклюдії/ексклюдії” у відповідність до термінів функціональної тріади в контексті нашого порівняльного аналізу сучасної теорії політичного дискурсу та системної теорії цікавим видається не тільки те, що вони виявляються співмірними стосовно розуміння основ суспільного буття суспільстві, але й те, що часто мають місце й термінологічні збіги (так, О. Шейгал використовує термін «інклюдивне «ми» [167, 119]), проблема дискурсів займала чільне місце в його розуміння суспільства, смислу та комунікації. І внаслідок цього в його аналізі систем суспільства аналіз інституцій йшов поруч з аналізом дискурсивних практик (зокрема, юридичних текстів, ідеологій, творів літератури та мистецтва).

Крім того слід додати, що Н.Луман вважав концепти інклюдії/ексклюдії універсальними для конституювання суспільства в будь-які часи та для його

функціонування від первісних суспільств до таких високодиференційованих систем як сучасні системи. Така важлива роль, яка надавалася цим концептам німецьким філософом, пов'язана з їх безпосереднім відношенням до відтворення соціального *Порядку*, в той час як категорія “порядку” є наочним корелятом ідеї суспільної системності. В цьому контексті необхідно усвідомити те, що “ексклюзія” не тотожна класовій проблемі, на чом наполягає Н.Луман, і що робить ці концепти вкрай важливими для розуміння суті “суспільної згоди”, оскільки класові відмінності мають місце *всередині* деякого первинного соціального контракту як наслідок подальшої суспільної диференціації.

На відміну ж від такої суто функціональної диференціації на класи, стани та статусні групи, ексклюзія має засадничий *структурний* характер. Тобто вона робить *можливими* подальші системні диференціації, про що Н.Луман писав наступне: “Отже, інклюзія існує лише тоді, коли можлива ексклюзія. Тільки існування осіб, що не піддаються інтеграції, робить можливим специфікацію умов для неї” [81, 35]. І далі, ілюструючи поза-класовий характер ексклюзії, мислитель наводить приклад “касти недоторканих” в Індії, яка не є, з його точки зору, аналогом найнижчого соціального прошарку, але виступає “символічним корелятом для побудови порядку інклюзії через заповіді та ритуали чистоти” [81, 45].

Ще одним важливим пунктом концепції Н.Лумана є вказівка на те, що системні операції інклюзії/ексклюзії виконують функцію суспільної *інтеграції* і що «ексклюзія інтегрує набагато сильніше, ніж інклюзія» [81, 45]. Цю тезу можна обґрунтувати тим міркуванням, що ексклюзія включає момент агресії, момент гуртування “проти чужих”, чия пасіонарність (якщо використовувати термін Л.Гумільова) виступає важливим компонентом вибудовування суспільства. Якщо ж запитати в яке місце суспільної комунікації (куди входить інклюзія/ексклюзія) ми можемо помістити “суспільну згоду”, то наша гіпотеза полягає в тому, що суспільна згода не належить окремо ані ексклюзії ані інклюзії; вона нібито *осцилює* між цими

полюсами суспільної інтеграції, органічно поєднуючи в собі аспекти орієнтації (впізнання “своїх”) та агресії проти “чужих”. Такою є наша теоретична позиція, яку ми проілюструємо в наступному параграфі.

1.2. Засаднича роль символу “згоди” в ідентифікації людських колективів та спільнот в історії суспільства.

В даному параграфі ми намагатимуся проілюструвати нашу тезу про те, що суспільна згода є основою будь-яких суспільств, починаючи з найбільш віддалених від нас в історії. Більш того, ми можемо стверджувати, що ця згода є основою того, що група людей може бути *структурована* в системну цілісність “суспільства”. В цілому питання генезису людського суспільства є вкрай цікавим, оскільки залишається відкритою проблема критеріїв, які відрізняють суспільства від неорганізованих груп. Безсумнівно, уявити існування таких груп ми можемо лише в певному мисленневому експерименті. Наприклад, в ситуації глобальної катастрофи, яка відбулася на Землі приблизно 70 тисяч років тому та ледь не знищила людські популяції. Ми можемо припустити, що саме в той час мали місце лише *фрагменти* колишніх людських колективів, які просто мігрували в пошуках їжі без ознак чіткої соціальної диференціації.

Залишаючи осторонь міркування про “початок” суспільства та “людиногенезу” (який може бути представлений в виробництві, розподілі праці, наявністю суспільної комунікації за допомогою мови та міфу), ми висуваємо припущення, що інтегруючими механізмами формування суспільства були механізми інклюзії/ексклюзії, які й обумовили процес суспільної диференціації. Зазначені диференціації обумовлювали структуру суспільства, його єдність, форми інкорпорації в члени цього суспільства тощо (недарма Н.Луман називав механізм інклюзії/ексклюзії певною мета-відмінністю, яка обумовлює коди функціональних систем [81, 52]). Концепт

«згоди» в даному контексті означає ту “доксу” стосовно згаданих механізмів інклюзії/ексклюзії, яку поділяють всі члени суспільства, і яка надає можливість цьому суспільству функціонувати. Феномен архаїчних суспільства для нас цікавий тим, що в них ми можемо бачити ілюстрацію цих механізмів, оскільки в цих суспільствах кожна людина “знає своє місце” в буквальному значенні цього слова і дає на це “згоду”.

Отже, спробуємо дати схематичний опис (оскільки ми обмежені місцем) різновидів суспільної згоди, які діють в різних типах суспільства. Не вигадуючи нових концептів стосовно таких типів, візьмемо досить спрощену типологію самого Н. Лумана (коректуючи її у випадку необхідності), який поділяв суспільства на а) сегментарні, б) деспотичні держави (диференціація “Центр/Периферія”), в) стратифікаційні та г) функціонально диференційовані суспільства (сучасні суспільства).

А) Сегментарні суспільства. Як ми вже зазначали, до таких типів суспільств належать суспільства, які в більш знайомій та усталеній термінології мають назву “первісні”. Термін “сегментарні”, який використовує німецький вчений, вказує саме на *структурний* аспект диференціації подібних суспільств, тобто такий, згідно якому такі суспільства “виникають завдяки тому, що ділиться на принципово рівні локальні системи” [81, 52]. (На противагу такому структурному підходу термін “первісні” має підкреслено часовий вимір, вимір історичного буття, який базується на передумові *прогресу* або, як виражався І.Валерстайн “девелопменталізму” [21, 63]).

Поєднуючи когнітивний підхід (аналіз концептуальних метафор, які в рамках цього підходу виокремлені як “сховище”, “стежини”, “сили” та “зв’язків”) з системним підходом Н.Лумана, ми можемо зафіксувати, що принципи “суспільної згоди” в згаданих типах суспільств кристалізуються, перш з все, навколо метафоричної схеми “сховища”, яке гарантує елементарний рівень захисту та безпеки, виступає простором зібрання “своїх”, зовнішні кордони якого, при цьому відокремлюють цей просторі від

проникнення “чужих”). Н.Луман виділяє в якості такого елементарного сегменту-сховища “сім’ю”, яка, за його думкою “утворює штучну єдність поверх природних статево-вікових відмінностей, і відбувається це завдяки інкорпорації подібних відмінностей. Перед тим як з’являються сім’ї суспільство завжди вже існує. Сім’я вже конститується як форма відмінностей в суспільстві, і неможливо сказати, що суспільство складається з сімей” [81, 52].

Наведена думка не є простою для сприйняття, оскільки залишається незрозумілим в якій формі суспільство існувало до виникнення інституту «сім’ї». Не заглиблюючись в цей пункт міркувань німецького філософа, відзначимо, що головним для нас є те, що “сім’я” виступає як інструмент диференціації сегментарного суспільства, і в цій функції може бути розглянута як різновид певної суспільної “згоди”. Ця згода не має психологічного кореляту, тобто вона не є “консенсусом думок”, але виступає як трансцендентальна умова прийняття членами колективу своєї первинної ідентичності, рольової комунікації в рамках цієї структури, визнання свого місця в сімейних відносинах тощо.

Серед прикладів такої засадничої “згоди”, яка структурує сімейно-родові відносини, є заборона на інцест, зафіксована З.Фрейдом, з якої, за його думкою, взагалі починається людська цивілізація. Ця імперативна заборона породжує жорстку систему табу, яка виступає структуруючою силою первісного колективу. Стосовно дії цього принципу у слов’янських племенах, М.Попович писав наступне: “Стійкість уявлень та обрядів, відбиваючих дуально-родову організацію суспільства, може бути пояснена розповсюдженням найжорсткішого табу на шлюби в своєму роді, шлюби з матір’ю, сестрою та дочкою, що поширилися на коло двоюрідних і тому подібних родичів після зникнення припису брати дружин в роду матері, тобто крос-кузенного шлюбів” [112. 79]. Знання про ці “табу” й складає основу того типу “докси”, яку поділяли всі члени тодішнього суспільства та

яка може виступати як один з прикладів суспільної згоди в рамках цього суспільства.

Стосовно цього аспекту “згоди” в сегментарних суспільствах Н.Луман зазначав, що ці суспільства передбачають “жорстку фіксованість позицій індивідів” [81, 53], і ця фіксованість стосується перш за все такого сегменту як “сім’я”. Подібна жорстка фіксованість може бути проілюстрована на прикладі усвідомлення таких позицій в племені карімонджонгів в Уганді (яка демонструє чітку кореляцію принципів інтеграції в колектив з принципом орієнтації, про які ми писали в попередньому параграфі). Про неї Б.Девідсон писав наступне: “В якій би компанії дорослий карімонджонг не опинився і в яке б становище не попав, його місце автоматично визначається у відповідності з віком. За допомогою такої системи будь-яка група карімонджонгів в будь-якому місці та в будь-який момент може бути організована для спільних та єдиних дій” [46, 68].

Наведена цитата ілюструє не тільки кореляцію принципів інтеграції та орієнтації, але імпліцитно вона містить і посилення на можливу агресію у вигляді відсічі “чужим” (можливість спільних дій). В рамках же парадигми концептуальних метафор неважко помітити, що подібний тип суспільної згоди в стратегіях “орієнтації-інтеграції-агресії” зв’язаний не тільки зі схемою “сховища”, але й зі схемою “зв’язків”. І якщо схема сховища в цьому контексті акцентує просторовий аспект суспільного сегменту (причому під “простором” тут мається на увазі не тільки реальний простір, але й простір уявний, віртуальний), то схема “зв’язків” зосереджена на власне комунікативному аспекті суспільного буття.

Серед таких зв’язків важливу роль в архаїчному суспільстві відігравали комунікації в сфері укладання шлюбів. В даному випадку відмічена вище фіксованість позицій виявляє себе в існуванні так званого “дуально-шлюбного колективу”, в рамках якого представники одного роду могли одружуватися з представниками іншого (але тільки одного!) роду. В межах цього сценарію “шлюбної комунікації”, показником фіксованості позиції

індивіда була та ж сама “вікова” фіксованість, що й всередині колективу. (На матеріалі китайської системи родинних зв’язків ця “вікова” ідентичність була проаналізована ще радянським дослідником М.В.Крюковим [74]).

Ще одним прикладом дії жорстких правил комунікативних відносин є ситуація “обміну”, який не може вважатися показником суто економічних відносин. Торкаючись цього аспекту, треба відзначити, що якщо наведені вище приклади “згоди” стосовно стандартів поведінки мали місце у відносин в рамках “свої/свої”, то даний тип суспільної комунікації цікавий для нас тим, що він діє в рамках відносин “свої/чужі”. Якщо дати попереднє визначення поняттю “обмін” в цьому контексті, то воно може мати наступний вигляд: “Обмін – це символічна нейтралізація відносин агресії у стосунках з “чужими”, це – запобігання воєнного зіткнення”. Зараз ми можемо відволіктися від суперечки стосовно феномену “дару”, який є, на думку, деяких дослідників альтернативою систему обмінів, що передбачена функціонуванням Капіталу.

В цілому ми згодні з Ж.Бодрійаром в тому, що ідея безкорисливості дару є “найгіршою з можливих містифікацій” [15, 98], оскільки в первісному суспільстві кожний дар передбачає дар у відповідь. Цей дар є включеним в систему еквівалентних обмінів в ситуації відсутності такого абстрактного еквіваленту як *гроші*, і тільки в цьому полягає його відмінність від обмінів капіталу. Але повторюємо, що специфіка системи дарів в первісному суспільстві полягає в тому, що вони мають характер знакового обміну, тобто характер демонстрації своєї лояльності та неагресивності по відношенню до “чужих”. Ілюстрацію подібного неекономічного обміну ми можемо знайти в ситуації шлюбної “угоди”, описаній М.Поповичем. Зокрема останній пише: “Коли свати приходили в дім до нареченої з хлібом і в знак згоди наречена приймала хліб, це не означало, що дівчину продавали за шматок хліба”[112, 48].

Дослідник зауважує, що метою такого символічного прийняття хліба була шлюбна “згода”, певний соціальний союз, який на ділі означав

прийняття “чужих” в систему “своїх”. Інший приклад, який може навіть більш точно ілюструє неекономічний аспект “дару”, М.Попович наводить випадком дару цигарок африканському племені приїжджим мандрівником. Зробивши це ритуальне дійство цей мандрівник був вкрай здивований тим, що після цього члени племені підходили до нього з проханням дати їм закурити, не зрозумівши, що подаровані цигарки згідно правилами неможливо “вживати”, оскільки вони повинні залишатися на своєму чисто знаковому рівні. Цей факт ще раз підтверджує ту презумпцію, що мета обміну дарами полягає в перетворенні чужого (чи ворога) в “свого”, що точно ілюструється символікою гостя в первісному суспільстві. (Гість – це чужий, що тимчасово перетворився на свого, і саме тому він повинен приймати дари як символічне підтвердження своєї функції в суспільній комунікації).

Останній аспект суспільної згоди в тому, що Н.Луман називав “цінністю символізації границь” [81, 58], що підкреслює значущість метафоричної схеми Сховища в цих культурах. Подібна символізація розповсюджувалася на весь універсум у вигляді базових опозицій “порядок/хаос”, де “порядок” означав наявність сфери сховища від сил ентропії; це була сфера, яку можна ототожнити зі сферою “своїх”, і ця сфера могла приймати різні просторові конфігурації – від Космосу до Дому (як зазначав О.К.Байбурін “спорудження дому осмислювалося як відтворення акту упорядкування висхідного хаосу” [9, 21]), від дому – до кола, яке захищало людину від дій темних сил (приклад Хоми Брута в гоголівському “Вії”). М.Попович називав підпорядкованість символіки кола більш універсальній семантиці “замикання, закриття” (який підпорядковуються не тільки фігура кола, але й така геометрична фігура як чотирикутник [112, 150]), хоча дослідник не намагався описати ці феномени в проблематиці теорії суспільних систем та теорії суспільної згоди.

Ось далеко не всі аспекти суспільної згоди, які ми могли зафіксувати стосовно сегментарних суспільств, однак навіть наведеного досить для

розуміння того, що суспільна згода є атрибутом будь-якого суспільства та будь-якої суспільної комунікації.

Б) Архаїчні цивілізації або суспільства “Центр/Периферія”. Як ми зазначали, в сегментарних суспільствах суспільна згода має місце головним чином в рамках метафоричних схем “сховища”, та “зв’язків”. Схема “стежини” (“шляху”) в цих суспільствах є відсутньою внаслідок відсутності ідеї історії, яка тісно корелює з метафорою стежини та переживанням спільнотою ідеї своєї *місії*. (Забігаючи вперед, відзначимо, що така метафорична схема виникає вже в епоху Модерн, в період формування національних держав та є характерною ознакою такого типу суспільної згоди як “національна згода”. Однак цей різновид суспільної згоди ми розглянемо в наступному розділі).

Менш яскраво в сегментарних типах суспільства представлена метафорична схема “Сили”, оскільки в цих суспільствах “влада” є дифузною та незв’язаною з конкретним персоніфікованим носієм, який в структурному плані може бути ототожненим з “Центром”. Акцент на цю схему починає припадати з того моменту, коли виникають перші держави, які за концентрацією влади в руках однієї особи отримують назву “деспотичних держав”. Важливість появи фігури “Центру” спонукає дослідників універсалізувати такі суспільства як суспільства моделі “Центр/Периферія”. Про це Н.Луман пише наступне: “Диференціація центр/периферія починається завдяки відокремленню центрів. Центр виступає нібито джерелом такої диференціації” [81, 83]. (Важливість такої структурної зміни для подальшої еволюції суспільства полягає в тому, що “Центр” виступає не просто наслідком появи нових інституціональних введень, але переструктурує все суспільне Ціле).

Коли мова йде про концентрацію влади в таких суспільствах, то може виникнути ілюзія, що принцип насильства повністю витискує необхідність суспільної згоди. Така держава починає ототожнюватися з Мегамашиною, яка просто чавить населення, примушуючи його діяти певним чином. (Така

концепція має місце у відомій книжці Л.Мамфорда “Міф машини” [89], в якій він фактично ототожнює “владу” та “насильство”. Спираючись на аналіз таких державних утворень як держави Месопотамії та Єгипту, дослідник реконструює таку картину суспільного життя цих країн, в якій людина виступає лише як гвинтик державної машини та в якій місце суспільної згоди замінюється принципом управління/покори).

Великою мірою дослідник мав рацію, коли відзначав принципи тотальної монополізації влади в рамках Імперій-Деспотій, яка охоплювала а) господарство, б) систему власності (Деспот вважався абсолютним власником всіх суспільних багатств), в) заборону внутрішньої торгівлі, г) повна “воєнізація” праці, д) уніфікація стандартів господарювання, є) концентрація всіх форм влади (законодавчої, виконавчої, судової та військової) в руках Деспота, ж) спрощення суспільної інфраструктури, в рамках якої все населення виступало в ролі рабів Деспота. При розгляді суспільної онтології деспотичної держави може, дійсно, виникнути враження про вельми обмежений *ресурс* згоди внаслідок відсутності виміру особистої свободи.

Тим не менш цей ресурс був і передусім він діяв в сфері *легітимізації* Влади, в рамках консенсусу правлячих еліт (передусім бюрократичних еліт, які виникають в архаїчній деспотичній державі). Саме наявність такої необхідності спричинює різницю між Владою та Насильством, на що звернув увагу Н.Луман в роботі “Влада” [80], в якій він радикально розвів “владу” та “фізичне насильство”. Оскільки такий висновок є дуже важливим для нашої роботи наведемо деякі міркування філософа. Основна теза Н.Лумана полягає в тому, що на відміну від фізичного насильства влада (яка згідно його системній теорії є комунікацією, що керується своїм кодом, в той час як насильство не може бути розглянуте в рамках теорії суспільної комунікації) передбачає наявність альтернатив та певних ступенів свободи, внаслідок чого “влада посилюється по мірі збільшення ступеню свободи обох сторін” [80, 32].

Наявність суспільної згоди за умов моделі “Центр/Периферія” чітко зафіксував Ш.Ейзенштадт у відомій книзі “Революція та перетворення суспільств. Порівняльне вивчення цивілізацій”. Зокрема він висунув тезу про те, що суспільна згода міститься в сфері того, що він називав “традиційною легітимністю”, яка, за його думкою, “спирається на прийняття деякої фігури, події або порядку минулого (реального чи символічного) в якості зосередження колективної ідентичності, вказівки меж та характеру соціального та культурного порядків. Прийнятий таким чином, центральний символ містить в собі остаточну санкцію змін та вказівку на границю нововведень” [169, 100]. (Ми підкреслили деякі ключові слова, які вказують на факт наявності “суспільної згоди”. По-перше, це слово “прийняття”, яке є по суті синонімом слова “згода”. По-друге, це термін “колективна ідентичність”, яка напряду має відношення до функції *орієнтації*. Нарешті, це взаємопов’язаність таких аспектів згоди як легітимізація влади та формування загальної символічної рамки колективної ідентичності).

Аналізуючи режими Єгипту, Асирії та Вавілону (які він називає “патримоніальними”), автор, тим не менш, фіксує слабкий системний зв’язок в типах змін, що можуть відбуватися в таких суспільствах (а це означає і досить обмежений діапазон суспільної згоди). Ці зміни стосуються слабким ступенем суміщення змін в нормах суспільної взаємодії та доступу до влади, в трансформації головних компонентів суспільного порядку, в слабкій співвіднесеності між рухами протесту та політичною боротьбою в рамках Центру, в незаторканості політичної системи, в відсутності ідеологічного забезпечення політичної боротьби [169, 134]. Сказане означає високу ступінь усталеності таких систем, в домінуванні однобічної форми суспільної комунікації, яка йде переважно від Центру до Периферії у вигляді моделі «наказ/виконання”.

Однак цікавим видається аналіз систем влади, яка складалася на ранніх стадіях розвитку деспотичної державності, де подібна комунікативна “вертикаль” ще не склалася, і де легітимізація влади царя була продуктом не

символічної згоди стосовно основ абстрактного суспільного порядку, але виступала як результат згоди реальної. На цих прикладах ми можемо бачити походження влади з актів обмінів (що вельми точно відзначив Ж.Бодрійар), зокрема з основного принципу таких обмінів в первісному суспільстві – принципу *симетрії*, на тому, що французький філософ називав “невпинним зворотним рухом обміну” [15, 98]. (Крім відносин влади цей принцип діяв в таких різних практиках як жертвоприношення та помста, де обміну надавалося відношення еквівалентності).

Подібні обміни чітко зафіксовані Е.Канетті в роботі “Маса та влада” у випадку вибору короля в Габоні. Симетрія та еквівалентність в суспільному обміну влада/покоря в цій ситуації полягала в тому, що кандидат в королі (таємно оголошений старійшинами племені) протягом кількох днів повинен був підлягати ритуальному приниженню та загрозам з боку його майбутніх підданих. Про цю процедуру автор пише: “Величезний натовп взяв його в кільце, поливаючи брудними лайками. Йому плювали в обличчя, штовхали ногами, закидали гнилими продуктами та відходами, а хто не міг дотягнутися та вдарити, той поносив останніми словами, його батька, матір, братів та сестер, взагалі всіх родичів до сьомого коліна. Людина, яка не знала звичаїв, копійки б не поставила на життя того, кого ось-ось повинні були увінчати короною” [61, 438].

В цьому ритуалі ми можемо побачити компенсацію абсолютної влади, якою наділявся властитель, тієї майбутньої односторонньої політичної комунікації, яка відбувається згідно моделі “наказ/виконання”. Крім того, в ній ми можемо зафіксувати наявність згоди, яка легітимізує владу, згоду, яку дослідник проінтерпретував як потенційний бунт проти конкретної королівської особи. Про це він зокрема писав, що в наведених ритуальних практиках наявна ненависть до померлого короля, ненависть, який в термінології лаканівського психоаналізу могла бути проінтерпретована в термінах *ретроактивного ефекту*: “Люди відіграють свою ненависть до померлого, який правив занадто довго і під кінець не навіював нічого крім

страху. Новий король з самого початку залишався в ситуації, що лякала будь-якого властителя: його оточували бунтуючі піддані, що погрожували його тілу”[61, 439].

Крім наведених ритуальних практик дослідник акцентує реальні суспільні механізми контролю суспільства над абсолютною владою короля на приклади функціонування королівської влади в Нігерії. Про них Е.Канетті писав наступне: “Влада короля була абсолютною, і тому приймалися міри, щоб вона не стала нестерпною. Відповідальність за це несла рада благородних з візирем або головним міністром на чолі. Якщо настрої владики погрожували нанести шкоду країні або наступав неврожай, або ще якась національна біда, можна було вказати королю, що він нехтує своїми магічними обов’язками, і тим самим применшити його перевагу. Візир мав постійний доступ до короля, міг йому радити, його довга відсутність при дворі ставило короля в скрутне становище”[61, 441].

З наведеного уривку ми можемо побачити декілька аспектів суспільної згоди. По-перше, схема “Сили” (або влади) означала можливість керувати нею з боку населення як у вигляді легітимації (яка була предметом спільної згоди), так і у вигляді контролю над необмеженими проявами абсолютної влади. (Існувало багато способів приборати короля, який перевищував свої повноваження, аж до його ритуального вбивства, яке було нормою в цих типах монархій). По-друге, суспільна згода виявляла себе в консенсусі еліт (“рада благородних”), які надавали можливість королю виконувати свої владні прерогативи (тобто те, що Ш.Ейзенштадт називав “політичною боротьбою навколо Центру”). По-третє, імпліцитно в наведеній цитаті міститься посилення на схему “сховища”, тобто благоустрій країни, її благополуччя у вигляді врожаю, за який вважався відповідальний цар-маг. (В наявності такої відповідальної і виявляла себе згода в аспекті символічного порядку, і якщо останній порушувався, то відповідь суспільства на таке порушення була негайною, і як вказував Дж.Фрезер, властитель в цьому випадку виступав в функції “офірного цапа”).

Безсумнівно, в наступних фазах розвитку деспотичних держав, монополізація Влади досягла таких масштабів, які унеможливили подібні ритуальні практики та зменшили роль суспільного контролю над проявами абсолютної влади. Однак навіть за тих умов висхідна суспільна згода стосовно символічного та політичного порядків, роль консенсусу еліт у його відтворенні, небезпека бунтів Периферії (яка часто ставала реальністю) – все це говорить за те, що суспільне та державне функціонування навіть владно-монопольних режимів неможливо зводити лише до простого насильства, яке винищує необхідність суспільної згоди.

В) Стратифікаційні суспільства. Розглядаючи цей тип суспільств Н.Луман не вживає термін “середньовічні суспільства”, хоча переважно мова йде про них. Цю відмову можна інтерпретувати як бажання зберегти суто *структурний* критерій опису типів суспільства, протиставляючи його “історичному” критерію. (Зокрема останній передбачає, що тип суспільства є обумовлений історичним часом та “законами” історичного розвитку, які в свою чергу визначають розподіл цього розвитку по “фазам”. Як ми вже говорили, подібний тип світогляду такі соціальні філософи як І.Валерстайн, називають “девелопменталізмом”, і саме від такої концептуальної інтерпретації намагається відмовитися Н.Луман).

Висуваючи “ранговий порядок” в якості критерію стратифікаційних суспільств, Н.Луман розширює рамки Середньовіччя та феодального суспільства в старій термінології, оскільки цьому критерію відповідають всі стани суспільства аж до суспільства “трьох станів” перед Великою Французькою революцією. Таким чином, можна стверджувати, що під стратифікаційним суспільством філософ має на увазі те, що філософи узагальнювали під ім’ям “Старого Режиму” (L’Ancienne Regime), тобто суспільства з монархічним устроєм. (Сам Н.Луман вживає термін “старий порядок” та говорить про те, що починаючи з останньої третини XVIII сторіччя, “логіка праці та капіталу” робить цей порядок неможливий. Саме з цього періоду починають говорити про класи як апарат “термінологічного

розрізнення праці та капіталу” [81, 148]). З цим пунктом можна посперечатися, оскільки за умов монархій почав формуватися абсолютно новий тип державності, тип “держави-нації”, чий тип влади та ідентичності населення (та звичайно і тип суспільної згоди, який утримував це суспільство в стані певної єдності) був радикально відмінний від середньовічної державної моделі.

Саме тому ми вважаємо, що в цьому пункті Н.Луман припустився певних неточностей на догоду методологічним системним припущенням, а термін стратифікаційні суспільства більш вдало описує саме середньовічне ієрархічне суспільство. Якщо зберегти це припущення, то характеристика суспільної згоди як певного типу “докси”, дана Н.Луманом, є досить точною: “У будь-якому випадку за допомогою повтору рангової ієрархії в системах, де вона відтворюється, розміщення по рангах перетворюється в повсякденний досвід, а по всіх життєвих питаннях будуть знати та звертати увагу на те, чи направлений контакт вверх, вниз, або ж від рівного до рівного. В термінології того часу це і є необхідне “політичне” знання” [81, 117]. (Цікаву ілюстрація до такої “докси” в середньовічному суспільстві ми можемо знайти в роботі польської дослідниці М.Осовської “Лицар та буржуа”[105], де показані комунікаційні стандарти в ранговій системі суспільства, про які згадував Н.Луман).

Цією характеристикою фактично обмежується опис “стратифікаційного суспільства”, наданий Н.Луманом та тип суспільної згоди, що діє в рамках такого суспільства. Крім наведеної нами незгоди з деякими методологічними положеннями стосовно поширення характеристики «стратифікаційного суспільства» на абсолютні монархії Нового часу, необхідно зазначити, що в схемі Н.Лумана має місце ще один недолік – повна відсутність уваги до феномену Церкви, як одного з найважливіших «інтеграторів» середньовічного європейського суспільного життя. Не вдаючись глибоко до подробиць того яким чином, Римсько-католицька Церква виступала основою тогочасної суспільної згоди європейського духовно-культурного континенту, надамо

деякі базові положення технології досягнення такої згоди згідно функціональній Тріаді «орієнтація-інтеграція-агресія» та основних метафоричних схем «сховища», «стежини», «сили» та «зв'язків».

Отже, якщо проаналізована Н.Луманом “докса” (або “політичного” знання) діялі у вузьких межах локальної суспільно-політичної комунікації, якщо в межах цієї комунікації серед членів функціональної тріади були задіяні перші два її члена (орієнтація та інтеграція) та переважно метафорична схема “зв'язків”, то у випадку комунікації в координатах, заданих Церквою, сценарій “суспільної згоди” представлений набагато повніше. По-перше, образ Цілого, з яким співвідносяться в своїй орієнтації суб'єкти суспільної згоди та рамках якого ці суб'єкти інтегрувалися, виходив за рамки конкретного народу та держави. Схема “сховища” розповсюджувався на мегаутворення у вигляді християнської цивілізації, яка протиставлялася *іншим* цивілізаціям (передусім, мусульманським) за релігійною ознакою.

Цей релігійний критерій розрізнення “своїх” та “чужих” став основним інструментом інклюзії/ексклюзії. Цей інструмент дозволяв римсько-католицькому світу зробити подвійну інклюзію/ексклюзію: а) в бік розрізнення християнства від ісламу, та б) в бік розрізнення *істинного* християнства від християнської ересі у вигляді східного православ'я. Подібна подвійна орієнтація між “своїми” та “чужими” додавала важливий аспект агресії в суспільній згоді в межах християнського світу, яка, в свою чергу започаткувала період релігійних війн, ставкою яких була монополія на право визначати світ “своїх” та “чужих” та здійснювати інклюзію/ексклюзію. Спочатку це були релігійні війни між християнами та мусульманами, пізніше до них додалися війни між католицизмом та різними напрямками протестантських вірувань. (І в цьому контексті є глибоко симптоматичним те, що після завершення цих війн в Європі, починаючи з 1648 року Церква втрачає функцію інтегратора в цивілізаційне мега-ціле, і її місце займає національна держава).

В сценарій суспільної згоди Церква вносить метафоричну схему “стежини” (чи “шляху”), яка є невід’ємною частиною історизму, який в образі християнського фіналізму починає домінувати в суспільній свідомості. В цій світоглядній схемі історія має початок та напрямок аж до свого завершення в Страшному суді, і християнська модель в межах цього світобачення реалізується в символіці *всесвітньої місії спасіння!* Цей месіанізм є тісно пов’язаний з метафоричною схемою “Сили”, яка наочно виявилася в завойовницьких походах та силовому сценарію розповсюдження християнської віри в Новому світі.

Таким чином, ми можемо бачити, що феномен Церкви надав суспільній згоді цілковито нового виміру, виміру універсалізму. Цей універсалізм полягав не просто в масштабах здійснення суспільної згоди (рамки європейської цивілізації та всесвітній месіанізм), але й в задіянні всіх метафоричних схем суспільної згоди та всіх складових функціональної тріади “орієнтація-інтеграція-агресія” в сценаріях інклюзії/ексклюзії. Саме Церква заклала основи такої системи суспільної згоди, яку потім в модифікованому вигляді використовувала національна держава. Крім того Церква заклала нову модель суспільної комунікації, яка виходила за рамки станового політичного принципу в сферу людського універсалізму, заклала основи нового типу “докси”, яка не зводилася до інституціонального виміру суспільно-політичних ігор. Ця докса полягала в універсальному знанні та цінностях, яке це знання несло та яке поділяли всі “громадяни” цієї християнської Ойкумени.

В свою чергу це знання обумовлювала новий тип суспільного консенсусу, який як своїх “змістовних”, так і в суто комунікативних вимірах залишився поза уваги теоретичної моделі Н.Лумана.

1.3. “Суспільна згода” як політичний консенсус.

При розгляді концепції типів людського суспільства, запропонованої Н.Луманом, які він, як ми вже зазначали, звів до а) сегментарних, б) імперських, в) стратифікаційних (по суті феодальних, але риси яких розповсюджувалися на більшість режимів абсолютних монархій) та, нарешті, г) функціонально-диференційовані суспільства (тобто суспільства сучасної капіталістичної “світ-економіки”), ми показали, що ця концепція повністю проігнорувала роль Церкви в організації середньовічного суспільства, створенні єдиних духовних координат європейської мега-спільноти, формуванні принципів суспільної згоди цієї спільноти по всім вимірам функціональної Тріади. Аналогічна ситуація має місце з феноменом Греції та Риму, які не вписуються в рамки моделі “Центр-Периферія”, але для якого в блискуче розробленому системному апараті дослідника, теж не знайшлося місця.

Причиною такого дивного методологічного прорахунку є, на наш погляд, невизначеність в плані виокремлення факторів, які детермінують тип суспільства. Так, наприклад, “сегментарні суспільства” формуються, за Н.Луманом, згідно виключно структурним чинникам (система суспільства розподіляється на “локальні системи). Інколи подібна детермінація має суто комунікаційний характер, як це було у випадку визначення феномену “Імперії” як “квазіприродного побочного продукту розширення простору комунікації”[81, 88]. В іншому випадку таким детермінуючим фактором виступав певний “політичний порядок” (як це було у випадку “стратифікаційних” типів суспільства). Нарешті, при розгляді функціонально диференційованих систем, основним системоутворюючим чинником виступала для Н.Лумана “логіка праці та капталу”, тобто власне економічний критерій, близькій до марксистської традиції. (Інакше кажучи, функціонально диференційоване суспільство може бути ототожненим з “буржуазним суспільством” або тим, що І.Валерстайн називав

капіталістичною “світ-економікою”, висуваючи економічно-господарчий критерій на перший план в якості основного формотворчого начала).

Відзначена методологія завадила теоретику проаналізувати античність та “вставити” деякі її риси (наприклад, “афінську демократію” або “римську правову модель” в якійсь суспільний тип, який розглядається Н.Луманом в суто синхронічній площині). В той час спроба проаналізувати ці феномени в діахронічній перспективі дає, на наш погляд, зрозуміти, що принципи організації суспільства на основі *політики* (яка передбачає різність інтересів основних суб’єктів “політичних практик” та необхідність їх узгоджень в процесі прийняття відповідних рішень), формування принципів демократії та права як інструментів впровадження політичної моделі організації суспільства) є основними характеристиками як античних, так і модерних суспільств, де аналогом суспільної згоди виступає модель *консенсусу*. (Фактично про консенсусну модель політики, яка ще й тісно пов’язана зі специфічним дискурсом, говориться на початку відомої роботи Ю.Крістевої “Полілог”, де вона зазначає: “Після Платона вже знають: політика – це те, що приписує спільну міру, а отже, спричинює існування спільноти. Але основна спільна міра – мова. Отже, тварина політична тією мірою, якою розмовляє” [72, 9]).

В зазначеному контексті вважаємо за доцільне повернутися до визначення політичного дискурсу О.О.Опаріної, яке ми наводили на початку першого підрозділу даного дослідження. Нагадаймо, що в ньому специфіка “політичної комунікації” (та *політичного* як такого) полягала саме в постійному пошуку консенсусу в умовах множини інтересів і з урахуванням думки як більшості, так і меншості населення. Фактично ця модель була запроваджена в Стародавній Греції, однак, повторюємо, Н.Луман, який надав чудовий системний опис суспільної диференціації, встановивши за її основу комунікаційний принцип, не тільки не проаналізував античне суспільство, але й пройшов повз особливостей політичної комунікації, не проаналізував різниці між політичним дискурсом та владним дискурсом тощо.

Коли розглядаємо античні політичні теорії, то зазвичай згадуємо її зрілі різновиди, приклад яких ми можемо знайти у Аристотеля, однак феномен політичного та сценарій пошуку суспільного консенсусу мав місце задовго до цієї теоретичної форми, відбувся в самих політичних практиках та перших спробах їх осмислення. Подібна аксіоматика (як і той факт, що вся західна цивілізація є спадкоємицею цих практик і цих теорій) відображена в “Історії політичної думки” в формі наступного очевидного твердження: “У Греції політика почала відрізнятися від релігії, а філософія і/чи наука почала відходити від міфу. Таке розмежування сучасна західна людина сприймає аксіоматично. Ця різниця навіть сьогодні набагато відчутніша на Заході, ніж на Сході, і це не випадково, адже саме західна людина, а не східна, є прямим культурним спадкоємцем греків” [134, 29].

Соціальною основою як політичних практик, так і необхідності досягнення консенсусу серед них був феномен *громадянства* (яким би це твердження не здавалося банальним), тобто наявність прошарку людей, причетних до відтворення суспільного порядку в місті-державі. В термінах системної теорії Н.Лумана такий тип суспільства на відміну від імперської моделі міг би бути охарактеризований як певний *колективний Центр*, кожний член якого мав відношення до управління Цілим, приймав в ньому участь. Інакше кажучи, місце системи концентрації абсолютної влади, де моделлю її відносин з суспільством була модель “наказ/виконання”, зайняла модель змінної влади та можливість публічного обговорення її наказів. Інакше кажучи політика в цьому контексті означала, передусім, де-сакралізацію влади, її перетворення на продукт людської раціональності (і в цьому контексті недивним є паралель “демократія-філософія” як антитеза паралелі “деспотизм-міф”, хоча подібні паралелі можуть здатися штучними спрощеннями).

В термінах цієї системної теорії формування такого “колективного Центру” входило в аутопойезис такого утворення як “місто-держава”, і подібний аутопойезис виключав можливість узурпації влади в руках деспота,

хоча подібна небезпека весь час нависала над політичними практиками. (Уособленням подібної можливості, яка в певний момент ставала реальністю, була тиранія, і звідси інтерпретація такого устрою як найгіршого типу політичної системи, і взагалі тема “тирана” в більш універсальній метафізичній площині в античній філософії). Диференціальним кодом такої суспільної системи були політичні інститути громадян, в рамках яких відбувалися процедури виборів влади, підзвітності влади та контролю над діяльністю влади, без яких влада перетворювалася на тиранію.

Ще одним важливим аспектом дії цього коду треба вважати механізми інклюзії/ексклюзії, які регулювали членство в спільноті громадян (до яких, як відомо, належали всі жителі міста, які народилися в ньому). Тут ми можемо провести аналогію між формування кастової системи Індії (де каста “недоторканих” служила, як ми пам’ятаємо, “символічним корелятом” механізмів формування цієї самої кастової системи). У випадку грецьких міст-держав таким символічним корелятом виступали “раби” та чужинці (“метеки”), які не входили в спільноту громадян та не брали участі в політичному житті міста. Більш того, саме “метеки” відігравали роль такого кореляту, оскільки “раби” не розглядалися як люди в повному сенсі слова, але являли собою якійсь жалюгідні людиноподібні створіння, в той час як чужинці не були об’єктом дискримінації. Повторюємо, їх ексклюзія з спільноти громадян (тобто з “колективного Центру”) робила з них інструмент ідентифікації та інтеграції спільноти громадян, тобто виступала трансцендентальною умовою їх інклюзії в цю спільноту.

Таким чином, ми можемо побачити, що в основах суспільної згоди, яка формувалася в античному місті-державі, були наявні всі аспекти функціональної тріади – аспект орієнтації (тобто ідентичності корінних жителів міста як повноправних “громадян”), аспект інтеграції (який забезпечувався інститутами тодішньої демократії, зокрема, афінської) та аспект агресії по відношенню до “варварів”, які загрожували існуванню цих міст-держав. Всі ці аспекти вписуються в проаналізовані вище механізми

інклюдії/екслюдії та невід'ємні від розрізнення “своїх” від “чужих”. Нагадаймо, що згідно схемі О.Шейгал орієнтація означає вміння розпізнавати “своїх” та відрізняти від “чужих”, інтеграція – об'єднання “своїх”, агресія – направлена проти “чужих”. Стосовно ситуації дії цих механізмів в античному місті-державі ми можемо зазначити, гнучкість розмежувань по лінії “свої/чужі”.

Для аутопойезису суспільно-політичної системи міста-держави опозиція “свої/чужі” набувала вигляду “громадянин/метек”. Особливістю подібної диференціації була відсутність висхідної агресії по відношенню до “чужого” (тобто зазвичай, в цій ситуації “чужинець” не виступав синонімом “ворогу”), але мало чисто структурне відокремлення “Центру” (або “колективного Центру”) від “периферії”, які складали люди, що не мали політичних прав. В ситуації відносин “система/зовнішній світ” роль “чужого” могли відігравати громадяни інших міст-держав, наприклад для Афін роль “іншого” часто виконувала “Спарта”. На відміну від попередньої ситуації ці “чужі” могли бути й ворогами, факт чого був доведений численними війнами між Афінами та Спартою. Однак в ситуації нападу “варварів”, передусім персів, в ролі “своїх” виступала вся спільнота грецьких міст-держав, яка була усвідомлена як “свої”, в той час як нападники кваліфікувалися як “чужі” та “вороги”.

Констатуючи наявність всіх аспектів функціональної тріади, механізмів інклюдії/екслюдії ми знову ж таким стоїмо перед проблемою виявлення специфіки суспільної згоди в тих суспільних утвореннях, де виникає феномен “політики”. Для цього варто надати системний аналіз базових метафоричних схем, на основі яких відбувається конкретизація проекту “суспільної згоди”.

А.Схема “сховища”. Неважко помітити, що в ролі цього сховища виступає сама спільнота, яка ототожнюється з містом-державою та яка найчастіше символізувалася у вигляді “великої родини”. В цій функції згадана схема мало чим відрізнялася від аналогічних схем в інших моделях

суспільства та суспільного консенсусу. Як ми вже зазначали, в символічному плані дане сховище було водночас простором, де відбувалася орієнтація та інтеграція “спільноти громадян”, та “прикриттям”, “фортецею” по відношенню до “ворогів” та їх ймовірного нападу.

Б.Схема “стежини”. Нагадаймо, що ми відзначили наявність цієї схеми у випадку християнського месіанізму, який тісно пов’язаний з ідеєю історії, її сенсу та напрямку. В ситуації античного полісу та символізації суспільної згоди подібна схема також присутня, хоча її можливості є дещо обмеженими у порівнянні з християнським універсалізмом. Подібна обмеженість є тісно пов’язаною з обмеженістю історичного світобачення в античності внаслідок відсутності ідеї незворотності історичного часу та домінування циклічних моделей в інтерпретації історії. (Тема циклічності античного світогляду, пов’язана з його загальним космологізмом, є мабуть одним з дослідницьких кліше та усталеною істиною серед істориків античної культури. Ще серед радянських спеціалістів багато на цю тему писав С.С.Аверінцев [1]). Однак не слід думати, що античний анти-історизм або космологізм був абсолютним принципом античного світосприйняття та концептуалізації суспільного життя.

Ідея історії в цьому світобаченні знайшла своє втілення в ідеї *порівняльності*, яка, в свою чергу базується на передумові фундаментальної *іншості* різних країн, їх суспільних устроїв та моделей правління. Ця ідея порівняльності знайшли своє втілення не тільки в пізній античності у Плутарха (“Порівняльні життєописи”), але у “батька історії” Геродота, який надав блискучі порівняльні описи звичаїв та обрядів різних народів. Зазначений інтерес до “іншості”, гостре почуття якої живило ці описи, був, на наш погляд, спричинений потребою вироблення власної ідентичності, усвідомлення *унікальності* грецького досвіду серед народів світу. Таке усвідомлення народжувало свій, античний месіанізм, вельми далекий від християнського, однак такий, який чітко відслідковував метафоричну схему “шляху”.

Умовно кажучи, цей месіанізм міг бути названий “політичним месіанізмом”, який засновувався на усвідомленні ідей політичної свободи, демократії, а, ширше, політичної практики як технології організації суспільного життя, аналогів якому не було в жодній країні світу. Узагальнюючи суть політики як такого устрою, де править закон, а не правитель, Перикл зміг виголосити, що “Афіни – це школа Еллади” [134, 47]. І саме цей вислів був показником того, що в афінську ідентичність входила метафорична схема “стежини” (або “шляху”), яка містила в собі сильний месіанський та місіонерський запал. В стратегіях суспільної згоди античних міст-держав велику роль відігравав відзначений нами порівняльний аналіз, в якому свої досягнення протиставлялися вадам інших моделей державного устрою.

Так, наприклад, ідентичність Афін базувалася на протиставленні Спарті, в якій чітко можна побачити схему “стежини”. Аналогічний античний месіанізм, відчуття своєї виключності, мали місце і у випадку протистояння зі світом Азії, імперською моделлю Персії, створеною “варварами”, на тлі яких антична цивілізація інтерпретувалася як вищий щабель у розвитку людства.

В. Схема “сили”. Оскільки в цій схемі немає особливої специфіки у порівнянні з іншими культурами, які у стародавні часи не могли не бути воїнськими та націленими або на війну або на оборону, то ми розглядаємо її перед схемою “зв’язків”. Очевидно, що схема “сховища” (тобто надійного прикриття від “чужих”) не може функціонувати та навіть нормально існувати без здатності забезпечити нормальне існування цього сховища, що неможливо без боєздатної армії. В імперських культурах реалізація схеми “сили” вельми опосередковано зв’язане з суспільною згодою, оскільки основною “субстанцією” Сили виступає абсолютна деспотична Влада. Специфіка же античного розуміння схеми “сили” (яке, однак простягається набагато глибше) полягає в її безпосередньому зв’язку з суспільною згодою, яка в свою чергу невід’ємна від поняття “обов’язку”. (Універсалізація

останнього поняття в рамках античної культури робить незрозумілим відмінностей античної демократії від демократії сучасної, в якій феномен *права* домінує над ідеєю “обов’язку”).

В свою чергу, очевидно, що обов’язок (при тому обов’язок захищати свою державу) є похідним від суспільної згоди; більш того, він є продукт *суспільної угоди* між членами спільноти. В контексті сказаного ми можемо відзначити, що незважаючи на зовнішню різницю між Афінами (де вільні громадяни йшли на війну) та Спартою (в якій практично все чоловіче населення було професійними вояками), між “демократією” та “автократією”, спільним було полісне розуміння обов’язку. Про цю схожість М.К.Мамардашвілі писав наступне: “...І те, і інше – демократія, навіть якщо це автократія чи що завгодно, тому що спосіб соціального зв’язку – полісний, чи демократичний, в широкому сенсі слова, коли спільним є обов’язок громадянина. Тобто, це не сфера, в яку громадянин втягується випадковим або не випадковим чином, не дещо, що йому випадає, а обов’язок, який він повинен виконувати або екзерцирувати регулярно. Причому ця регулярність також розписується: скільки раз на рік він повинен це робити, де і як. Повторюю, політика є обов’язок вільного громадянина полісу. І ось цей спільний розподіл політики як обов’язку, що породжується уявленням про чесноту, і є антична демократія”[88, 300-301]. (Ми підкреслили ключові слова, які акцентують засадничу роль принципу суспільної згоди не тільки стосовно схеми “сили, але й стосовно політики як суспільної технології – Ю.О.).

Г.Схема “зв’язків”. Наводячи цитату видатного філософі радянської доби ми не підкреслили словосполучення “полісний характер зв’язків”, яке робить наголос на схемі “зв’язків”. Характеристика “полісний” стосовно схеми зв’язків, не випадкова, оскільки на відміну від моделі “центр/периферія” (в рамках якої соціальна взаємодія забезпечується централізованою владою, в той час як люди, що діють в кооперації діють на

кшталт деталей грандіозної машини²) політичний тип суспільства побудований на схемі зв'язків. Для того, щоб довести цю тезу, достатньо досить абстрактного міркування: оскільки політика передбачає певну автономність індивіда (яка є невіддільною від передумови свободи), то цілісність спільноти неможлива без технологій налагодження зв'язків між її членами задля досягнення суспільного консенсусу. (Наведена передумова також може бути показово проілюстрована в наступній думці М.Мамардашвілі: “В дійсності, якщо співставляти варварів та греків, то можна сказати, що тільки у греків і була політика, і у інших її не було. Оскільки політика є мистецтво можливого, і вона виникає там і тоді, де є одна від одної незалежні сили, що визнаються в їх незалежності, яку не можна відмінити і з якою необхідно рахуватися, щоб добиватися своїх цілей. Ось що означає політика як мистецтво можливого. Рахуючись з незалежністю та автономією інстанцій, ти своїх цілей можеш добиватися тільки політичним чином, а не іншими засобами” [88, 300]).

Поняття «автономії» є невіддільним від поняття «інтерес», який входить як в концепт політики, так і в концепт «суспільної згоди», внаслідок чого суспільний консенсус може бути зрозумілим як «консенсус інтересів». В суспільному вимірі “інтерес” має матеріальний еквівалент і може бути зрозумілим як “матеріальний інтерес”, оскільки автономія індивідів має корелят у вигляді його власності. (Нагадаймо, що в рамках деспотичних держав основним власником матеріальний багатств виступав Цар-Деспот). Подібна кореляція у вигляді “свобода/власність” має місце і в сучасному лібералізмі, устами основних теоретиків якого (наприклад Ф.Гайека) свобода фактично дорівнюється праву на приватну власність. Як і за сучасних умов наявність власності (як і її різних форм) призводить до соціального розшарування, розділу громадян на багатих та бідних, внаслідок чого з'являється необхідність знайти між ними такий консенсус або компроміс, який дозволяв би вписатися в єдину спільноту.

² Звідси термін Л. Мамфорда “Мегамашина”

Таким чином, стародавні греки сформулювали проблему, яка й до сьогодні залишається практично невирішеною (або вирішеною частково), потребуючи для такого вирішення постійних зусиль та пошуку соціальних інструментів та механізмів. Строго кажучи, ця проблема належить до так званих *вічних* проблем, і внаслідок цього вона не може бути вирішеною (як, наприклад, і проблема Добра та Зла), оскільки в кожному конкретно-історичному контексті вона виникає заново. Однак мірою прогресу того чи іншого суспільства є зусилля цю проблему вирішити. Ця проблема може бути названа проблемою знаходження “гармонії інтересів”, яка в античній думці була охарактеризована як *проблема Справедливості*.

Уточнюючи наші попередні визначення консенсусу як “консенсусу інтересів”, можна зауважити, що знайдена “міра” чи “пропорція” цих інтересів може бути охарактеризована як “справедливість”, причому її особливість полягає в тому, що вона повинна визнаватися такою всіма членами спільноти. Звідси неможливість існування соціальної справедливості без певної конвенції стосовно її критеріїв, тобто без суспільної згоди. І всі основні “реперні точки” цієї проблеми, що були віднайдені греками практично збереглися і до наших часів. Практично в абсолютно античному ключі намагався вирішити цю проблему Д.Роулз в своїй книзі “Теорія справедливості”, який реанімував не тільки договірні теорії суспільства XVII-XVIII століть, але й античний дискурс розгляду справедливості як певної суспільної чесноти!

Зокрема Д.Роулз практично в Аристотелівському дусі писав: “Справедливість – це перша чеснота суспільних інститутів, точно таким чином, як істина є першою чеснотою систем думки” [127, 26]. В цьому уривку показовим є і те, що Д.Роулз використовує не тільки поняття “чесноти”, але й суто етичний концепт “чесності”, висуваючи формулу “справедливість як чесність” (саме так називається перший розділ згаданої книги). Послідовність думки Д.Роулза виявляє себе ще в тому, що він поєднує проблему соціальної справедливості з проблемою суспільної згоди,

коли він пише: “Це такі принципи, які вільні та раціональні індивіди, які переслідують свої інтереси у висхідному положенні рівності приймуть в якості визначних фундаментальні домовленості з приводу свого об’єднання. Ці принципи повинні регулювати всі інші угоди; вони специфікують види соціальної кооперації, які можуть виникнути, і форми правління, які можуть бути встановлені. Цей спосіб розгляду принципів справедливості я буду називати справедливість як чесність” [127, 26].

В цьому вельми показовому та блискучому в своїй наочності пасажі ми підкреслили слова, які ілюструють найбільш глибинні особливості суспільної згоди як “консенсусу інтересів” або “консенсусу стосовно принципів справедливості”: а) автономність та свободу індивіда (в тому числі свободи мислити); б) різність інтересів та необхідність об’єднання у спільноту на основі домовленості; в) розуміння “згоди” як “угоди”. Стосовно останнього пункту необхідно зазначити, що концепт “суспільної угоди” Д.Роулза суттєво відрізняється від класичних договірних теорій (Т.Гобса – Дж. Локка – Ж.-Ж. Руссо), оскільки під суспільною угодою він має на увазі не просто контракт між “владою” та “населенням” (який дозволяє легітимізувати владу та визначити її повноваження та міру контролю з боку населення), але найфундаментальніші основи суспільного буття. І в цьому переакцентуванні, повторюємо, Д.Роулз працює в античному дискурсі в більшій мірі, ніж в дискурсі епохи Модерн.

Подібна переорієнтація виявляє себе і в полеміці філософа з утилітаристськими напрямками думки, які зводили концепт “інтересу” до суто матеріальних потреб. Так, критикуючи утилітарну модель Сіджвіка, він так формулює її основну суть як проект “балансу задовільнення”: “Основна ідея полягає в тому, що суспільство правильно влаштоване, і, таким чином, справедливо, коли його основні інститути побудовані так, щоб досягти найбільшого балансу задовільнення для всіх індивідів цього суспільства” [127, 34]. Подібному, досить зниженому різновиду розуміння “інтересів”, Роулз протиставляє більш універсалізований принцип “Блага”. Крім етичного

та більш широкого “метафізичного” забарвлення таке більш розширене розуміння справедливості включає в себе і можливість рівного доступу до влади всіх членів спільноти, причому подібний егалітаризм є також невід’ємним від принципів політики.

Про це Д.Роулз зазначає: “В той час як розподіл статків та багатства не обов’язково повинен бути рівним, але повинен бути направлений на отримання переваг всіма, і в той же самий час владні відповідальні посади повинні бути доступні для всіх” [127, 67]. З наведеної цитати ми бачимо, що не тільки певне розуміння розподілу матеріальних благ між членами суспільства характеризують сутність «інтересу», але й те, що в поняття «інтерес» включається і можливість участі у владі, яка теж є важливим виміром політичних практик та аспектом соціальної справедливості. Тим не менш, нерівність економічного статусу членів спільноти була вельми важливим складовим і античних теорій. Так, наприклад, ще Солон “вважав своє законодавство таким, що створює гармонію або рівновагу між багатими та бідними, при якій як ті, так і інші по справедливості одержують їм належне” [134, 53].

Узагальнюючи проблематику справедливого розподілу та пошуку консенсусу стосовно принципів такого розподілу, П.Рікер писав: “Під “незавершеним формалізмом” я маю на увазі ось що: як і всі інші чесноти, згідно з “Нікомаховою етикою” Аристотеля, справедливість визначається нестійкою рівновагою, яку вона встановлює між надмірністю та недостатністю, між “надто” та “не досить”, що дозволяє розглядати її як певну “середину”, тобто щось проміжне між двома крайностями. Проте у випадку з чеснотою справедливості ця точка рівноваги є надзвичайно цікавою: це славнозвісна *isotes*, оспівана Солоном і Периклом, а саме та “рівність”, яка панує на пів-дорозі між прагненням присвоїти забагато, бажанням-завжди-мати-більше – славнозвісною *плеонексією*, пороком жадібності й заздрості – та нестатками, які не дають можливості зробити необхідний внесок на потреби полісу” [129, 189].

“Трагізм будь-якої діяльності”, який тільки що процитований П.Рікер пов’язував з неможливістю досягти рівноваги між справедливістю, свободою та рівністю [129, 189], спонукав мислителів – починаючи з класичної грецької доби – на пошуки такої рівноваги, на висування проєктів, в яких подібна рівновага або “гармонія” була б досягнута. Саме в цьому контексті для нас цікавим видається спір між Платоном та Аристотелем з приводу досягнення такої гармонії. Якою була модель Платона в контексті заявлених питань справедливого розподілу? Стисло кажучи, він вважав нерівність статків чи не основним джерелом соціальних та моральних негараздів, і тому не дивно, що ставився до власності вкрай негативно. Однак, ставлячи під сумнів право на власність, він в своєму проєкті пішов на поступки в тому напрямку, що пропонував жорстке застосування регуляції кількості та меж використання, взявши за основу модель Спарти. Аналогічним чином він вирішував і проблему моногамної сім’ї як осередку принципу приватності як такого, заперечуючи її в принципі, але компромісно приймаючи її за умов “нестерпного публічного нагляду” [134, 101].

У порівнянні з Платоном Аристотель, незважаючи на сувору критику крайностей концепції вчителя у проблемі розподілу на свій манер, але досить близько до Платона формулює свою модель “ідеальної” (тобто справедливої) держави, теж розглядаючи Спарту як певний еталон. Нагадаймо, що основним завданням законодавців та мислителів античності було не просто знайти міру людського багатства, але знайти ту міру, яка дозволяє члену спільноти, будучи багатим, виконувати свої громадянські обов’язки та думати про спільне благо. В контексті вирішення цієї задачі він і висуває ідеал “середнього класу” (повторюючи Евріпіда в його твердженні про те, що саме цей клас “рятує держави”), тобто людей не дуже багатих та не дуже бідних, який і буде виступати моральною основою суспільства.

Про цю особливість Аристотелівського підходу вже цитовані автори пишуть про “середній клас” наступне: “Він не настільки бідний, щоб деградувати, і не настільки багатий, щоб стати клікою. Де існує такий склад

громадян, вони становлять досить велику групу, щоб зробити державу справді народною, -- стежити за відповідальністю рад і вибирати гідних з метою запобігання злу, яке може настати коли до влади приходять маси. При такому соціальному фундаменті можна побудувати політичну структуру, що базується на інститутах, типових як для демократії, так і для олігархії. Тут може існувати майновий ценз – але помірний, проте його може й не бути, так само як і жеребкування при виборі до рад” [134, 126].

Таким чином, резюмуючи проекти пошуку гармонії соціальної справедливості ми можемо погодитися з здійсненою М.Мамардашвілі критикою спрощеного підходу стосовно таких фігур як Платон, згідно якому грецький філософ був попередником ідеологів тоталітарного устрою. Зокрема філософ робив акцент на тому, що грецький мислитель був зайнятий вирішенням проблеми *структури*, яка діє в суспільстві та приводить у певну відповідність індивідуальні пристрасті та чесноти до стану суцільної пропорції: “Справедливість, за переконанням Платона, не є окрема чеснота, а є співвіднесення чеснот, їх пропорція. Чеснота є справедливістю, коли вона – у співвіднесенні, у пропорції. Окремо справедливості не існує – вона є нелокалізуємою в суспільстві” [88, 307].

Однією з таких структур є структура *закону*, яка може служити основою для суспільної згоди стосовно реалізації принципів справедливості. По цьому пункту принципи Платона та Аристотеля є суттєво розбіжними, оскільки в проекті Платона місце закону займав концепт абсолютного знання царя-філософа, який керується мудрістю та цим вищим знанням, яким не можуть володіти пересічні громадяни. На відміну від Платона Аристотель вважав принцип “верховенства закону” вищим за “правління найкращої людини”. Такий принцип він вбачав у так званому конституційному правлінні, яка якісно відрізняється від будь-яких форм “*не-політичної*” влади.

Для нашого дослідження показовим в акцентуації Аристотелем закону є те, що він невід’ємно пов’язаний з феноменом суспільної згоди і без неї є

неможливим, в чому ми можемо пересвідчитися з наступної цитати: “На думку Аристотеля, конституційне правління має три особливості. По-перше, це правління здійснюється в інтересах усього народу, на відміну від правління угруповань сумнівної моральної орієнтації чи правління, які здійснюються в інтересах певного класу чи певної особистості. По-друге, це є законне правління, що здійснюється на основі обов’язкових для виконання постанов, обов’язкових як для урядовців, які не мають права порушувати закони і звичаї, так і для громадян, а не на основі безпідставних волюнтаристських рішень. По-третє, конституційне правління здійснюється за добровільної згоди підданих, чим відрізняється від деспотизму, який тримається лише на застосуванні сили” [134, 112]. (Ми підкреслили ті місця, які є ключовими для розуміння суспільної згоди в рамках ідеї справедливого законодавства та отримання необхідного консенсусу на основі такого законодавства. Концепт “інтересу” в цьому визначенні розповсюджується на всю спільноту, і це є дуже важливим для потенційного соціального консенсусу. Крім того, ми підкреслили слова про добровільну згоду, яка виступає водночас і як джерело формування справедливого законодавства, і як його наслідок у вигляді суспільного консенсусу).

(Передумова автономії індивіди як членів політичної спільноти знайшла своє втілення в такому важливому механізмі вироблення політичних рішень як феномен *права*, який не є тотожним поняттю “закон”. Останнє поняття є ознакою будь-яких суспільств, в тому числі деспотичних та сучасних авторитарно-тоталітарних. Не занурюючись у фахові аспекти спорів про природу права, виголосимо, що основним пунктом відмінностей між цими двома поняттями є питання справедливості, на якому базується феномен права. (Про відмінність між правом та законом ще за радянські часи було точно написано у В.С. Нерсисянца [102]). Питання справедливості корелює з проблемою визначення члена політичної спільноти, тобто з позиціонуванням індивіда як громадянина. Ще радянський історик політичних вчень С.Л.Утченко відзначав, що в Римі – який успадкував політичну культуру

греків та розвинув її на базі поглиблення *правової ідеї* – феномен права фіксує те, що “робить громадянина громадянином” і те, ще відрізняє політичне суспільство від більш ранніх форм соціального спільного життя [146]. Феномен права (від різних моделей так званого “природного права” до теорії громадянських прав людини у Дж.Локка) став основним інструментом відродження політичних суспільств після краху Старого Порядку, на ідеологічному ґрунті якого стояли ранні буржуазні революції [139]).

Якщо підвести підсумки нашому стислому аналізу типології історичних форм суспільної згоди, то ми можемо зробити висновок, що починаючи з античної цивілізації (Греція, Рим) практично всі метафоричні схеми суспільної згоди (схема “сховища”, схема “стежини”, схема “зв’язків” та схема “сили”) були задіяні як символічні складові цієї згоди. Єдина відмінність між “політичними” суспільствами та суспільствами “неполітичними” міститься в змістовному наповненні схеми “зв’язків”, які є “відповідальними” за сценарії суспільної комунікації (передусім, комунікації між владою та населенням). Стосовно інших схем можна зробити висновок, що будь-яке суспільство цементується згодою стосовно свого “безпекового” ядра (схема “сховища”), стосовно можливості захищати та відтворювати цю безпеку (схема “сили”), стосовно міфу про масштаби покликання даного суспільства, яке залежить від конкретного історичного часу та позиціонування спільноти серед інших спільнот (схема “стежини”).

Всі три перелічені схеми, які конкретизують функціональну тріаду “орієнтації-інтеграції-агресії”, наявні в таких різних суспільствах як стародавній імператорський Китай, античний поліс, Стародавній Рим, будь-яка національна держава XVII-XX сторіч, Радянський Союз, фашистська Німеччина, Сполучені Штати, сучасна Росія. Єдине, що відрізняє всі згадані суспільства та форми державності як їх “надбудови” (висловлюючись марксистською лексикою), так це їх належність або до “політичних” спільнот (античні суспільства, національні держави, Сполучені Штати) або до

спільнот “неполітичних” (всі інші суспільства та спільноти), хоча деякі з них можуть мімікрувати під політичні суспільства та імітувати деякі з їх рис.

Як ми намагалися довести всі зазначені відмінності містяться в схемі “зв’язків”. Політичне наповнення цієї схеми означало необхідність враховувати автономність індивідів як суб’єктів суспільної дії та різність їх інтересів з метою формування певної спільноти. Ця проста річ і означає те, що ми мали на увазі під суспільним консенсусом як типологічним різновидом суспільної згоди в рамках “політичних” суспільств. І наріжним каменем такого консенсусу було і залишається питання *справедливості* як форми урівноваження соціальних протиріч та різності інтересів. Оскільки згадані протиріччя та соціальні нерівності є константою історичного буття всіх відомих нам суспільств, а моменти їх гармонізації – вельми крихкі та швидкоплинні, то проблема реалізації принципів та різних аспектів справедливості залишається актуальною і сьогодні (можливо, за умов краху комуністичних та кризи неоліберальних проєктів, актуальною як ніколи). Більш докладно про ці проєкти ми будемо говорити в третьому, заключному розділі нашого дослідження, а в наступному розділі основною темою нашого розгляду буде тип суспільної згоди, який стоїть нібито осторонь цього магістрального напрямку суспільної думки.

Мова йде про такий різновид “суспільної згоди” як “національна згода”, яка виникає після появи національних держав (та яка істотно відрізняється від згоди в межах стародавніх суспільств, античного поліса, стратифікаційних суспільств Середньовіччя) та в рамках якої сценарії орієнтації (національна ідентичність), інтеграції (національна єдність) та можливої агресії (захист національних інтересів) нібито відводять на задній план проблеми соціального консенсусу та соціальної справедливості. Дійсно, на перший погляд, в числі механізмів формування “національної згоди” задіяні схеми “сховища”, “шляху” (національні месіанізми) та “сили”. Що ж стосується такої схеми як “зв’язки”, то ми можемо констатувати, що сценарій досягнення національної згоди часто-густо реанімує архаїчні моделі

“свій/чужий” та направлений на зовнішній світ нерідко в більшій мірі, ніж на соціальні проблеми всередині спільноти.

Більш того, ми можемо навіть стверджувати, що національна згода може створювати різновиди псевдо-консенсусів, камуфлюючи соціальні антагонізми під виглядом національної єдності. Звідси випливає двоїста природа “націоналізмів”, які можуть бути і визвольними рухами і найреакційнішими течіями, а можуть і поєднувати згадані характеристики. Вони можуть мати політичне забарвлення та вести спільноти в напрямку формування “політичних” суспільств, а можуть виступати і знаряддями їх консервативної або реакційної “деполітизації”. Але розгляд цього типу суспільної згоди ми залишаємо на наступний розділ.

РОЗДІЛ 2

ПОЛІТИЧНІ АСПЕКТИ У ФОРМУВАННІ НАЦІОНАЛЬНОЇ ЗГОДИ

2.1. «Національна згода» як об'єкт політологічного аналізу.

В попередньому розділі ми розглянули загальні питання, пов'язані з концептом “суспільної згоди”. Був проведений аналіз цього феномену як одного з найважливіших різновидів соціальної комунікації, який має відношення до відтворення самих основ існування суспільства, основ суспільного буття. Був проведений логіко-гносеологічний аналіз цього концепту, з'ясований його статус серед інших базових понять сучасної соціальної філософії та пов'язаних з нею самих політичних практик. Була запропонована теоретична модель аналізу суспільної згоди у вигляді функціональної Тріади «орієнтація-інтеграція-агресія», яка формується на основі базової опозиції «свої/чужі». Ця Тріада була уточнена за допомогою категорій системної теорії Н. Лумана «інклюдія/ексклюдія» та основі цих концептів були проаналізовані типи суспільної згоди в історії суспільства.

Особлива увага була приділена такому різновиду суспільної згоди як «політичний консенсус», яка притаманна політичним суспільствам та перший приклад яких ми маємо в суспільствах Древньої Греції та Риму. Ми показали, що критеріальною основою виділення політики як форми соціального співжиття та державного управління є поняття «інтересу», який повинен враховуватися в законодавстві та його практичних застосуваннях. Звідси акцентуація проблеми справедливості як гармонії інтересів, яка реалізується в політичних практиках.

Розділ був завершений формулюванням проблеми «національної згоди» як такої, яка нібито не враховує аспекти соціальної справедливості та необхідності соціальних інтересів. Останній стереотип стосовно розуміння «нації» призвів до того, що проблема націєтворення досить слабо

досліджувалася в політології. На відміну від політичної теорії «національна ідея», «нація», «національна ідентичність» більше розглядалися в таких розділах знань про суспільство як соціальна філософія, теорія культури, теорія ідеологій тощо. В цьому розділі ми приділимо більшу увагу аналізу саме цього типу суспільної згоди, оскільки вважаємо, що він є базовим для суспільства новоевропейського типу як суспільства, де основним суб'єктом суспільно-політичного життя (причому як у внутрішньому, так і в зовнішньому вимірі) стали національні держави на відміну від стародавніх деспотій та імперій. Ця теза стала настільки розповсюдженою і очевидною, що повторювати її стало майже некоректно, але в річищі нашої проблематики такі загальновідомі аксіоми варто навести з метою дати їм інше тлумачення та задля того, щоб зробити акцент саме на *політичних складових* національної згоди.

Для того, щоб зрозуміти причини ігнорування політичних аспектів національної згоди необхідно дати хоча б стислий нарис розповсюджених інтерпретацій “національної ідеї”, “нації” та “національної ідеології”. Хоча проблема теоретичних досліджень, присвячених “національній ідеї” взагалі та теоретичних засад для пошуку української “національної ідеї” зокрема не вважається серед українського наукового співтовариства найбільш актуальною, активний інтерес до неї зберігається попри всі коливання ідеологічної кон'юнктури. Достатньо згадати такі роботи як “Ідея і нація в інформаційну епоху” М.Розумного [124], збірку, підготовлену Інститутом політичних і етнонаціональних досліджень “Регіональні версії української національної ідеї: спільне і відмінне”[120] та збірку “Теорія та практика формування української національної ідеї” [141]. Крім перелічених робіт проблематика національної ідеї, національної ідеології та національної ідентичності в тій чи іншій мірі міститься практично у всіх дослідженнях, присвячених проблемам українського державотворення, українському геополітичному вибору, українсько-російським відносинам тощо.

Незважаючи на величезні теоретичні напрацювання в розумінні націогенезу, ролі ідеологічного дискурсу для усвідомлення національної ідентичності та належності до певної спільноти (“нації”), на наш погляд, відносно мало приділено уваги такому аспекту національної самосвідомості, що лежить в самій основі будь-якої національної спільноти і який є продуктом суспільної згоди. Для того, щоб продемонструвати евристичні можливості такої стратегії дослідження усталеної наукової проблеми нагадаймо які аспекти “національної ідеї” знаходяться в полі уваги переважної більшості українських дослідників. На нашу думку, ці аспекти пов’язані з проблематикою *національної ідентичності, національної ідеології* або *національної консолідації*. Наприклад, проблема ідентичності на пострадянському просторі була докладно розглянута в статті О.К.Шевченка [164], яка є спробою узагальнення міркувань відомого російського теоретика В.Малахова [85], який виявив своєрідну моду в світовому масштабі на проблематику ідентичності та на сам концепт “ідентичності” (внаслідок чого робота В.Малахова є узагальнюючою стосовно тенденцій використання цього концепту в епоху кризи традиційних національних ідеологій та національних держав, в епоху “пост-національного”, коли відбувається активна “расизація” проблеми національного [164, 325].

“Національна ідея”, яка є тотожною національній ідеології, була предметом дослідження в багатьох роботах за останні два десятиліття. Певною мірою підсумковий характер цієї проблематики має фундаментальна двотомна монографія З.Самчука “Світоглядні основи соціально-філософського дослідження ідеології: проблема критеріїв та пріоритетів вибору” (2009 рік), в якій аспект національної ідеології розглянутий в розділі “Ідейно-світоглядні пріоритети як ключовий фактор генезису українського соціуму”. Зокрема в цьому розділі З.Самчук імпліцитно має на увазі ототожнення “національна ідея – національна ідеологія – державна/державницька ідеологія” [133. 803].

Нарешті проблема “національної консолідації” теж тісно пов’язане з “національною ідеологією” і виступає однією з її засадничих функцій. Проблема національної консолідації в Україні теж була предметом багатьох досліджень і стала однією з найпоширеніших не тільки в науковому середовищі, але й в більш широкому політичному дискурсі. (Зокрема про необхідність та імперативність вирішення проблеми національної консолідації в численних роботах писав М.Михальченко. Практично про це йдеться у всіх його роботах (як індивідуальних, так і написаних у співавторстві). Так, в роботі “Культура. Ідеологія. Особистість: Методолого-світоглядний аналіз” ми читаємо: “...В свою чергу, потреби державотворення, які виокремлюються й істотно осмислюються як національні інтереси, все більш широкими верствами населення, обумовлюють нагальну необхідність згуртування, консолідації, духовної єдності українців як політичної нації. Останнє є можливим лише на засадах загальнонаціональних ідей, системно представлених у вигляді державницької ідеологічної доктрини” [36, 575]. (Ми підкреслили слова, які відображають основну метафорику символу “консолідації” – Ю.О.).

Чим відрізняються проаналізовані стратегії дослідження української “національної ідеї” (при всіх здобутках, які отримала українська соціально-філософська думка на цих шляхах) від нашого підходу розуміння “національної ідеї” як згоди (чи специфічної *угоди*), яка організаційно цементує членів національної спільноти та надає їм ідентифікаційні координати в духовному плані? Передусім, на нашу думку “національна ідея” як згода має не стільки *ідеологічний*, скільки *онтологічний* характер. Інакше кажучи, вона має парадоксальний статус. З одного боку розуміння згаданої єдності є майже підсвідоме та неререфлексивне, тобто має характер незаперечних очевидностей, а, з іншого боку, може бути максимально експліцитним та спиратися навіть на відвертий *контракт*, як це було у випадку з єврейським народом (чий Старий Заповіт є угодою спільноти з Богом, яка гуртує саму спільноту). Зазначений парадокс є притаманним і

іншим різновидам суспільної згоди (наприклад, і ситуації уявної угоди між “владою” та “населенням”, яка надає владі легітимного характеру). Однак у випадку “національної згоди” цей парадокс є найбільш явним, оскільки розрив між “буттєвою” складовою “нації” та її вторинними ідеологічними епіфеноменами, парадокс “онтологічності/ідеологічності” є найбільш виразним.

Подібний парадокс, на нашу думку, відображає не тільки парадоксальний характер суспільної згоди, але є притаманним людському мисленню як такому. Спробою узагальнення цього парадоксу на рівні метафізики може виступати робота С.Жижєка “Устрій розриву. Паралаксне бачення” [55]. В цій роботі сам термін “паралакс” (що був взятий з фізики) є вельми подібним до “парадоксу”, оскільки в сутність паралаксу входить “розрив, що відділяє Єдине від нього самого” [55, 14-15]. Прикладами паралаксу для словенського філософа виступають квантова механіка, нейробіологія, Гайдеггерівська ідея зв’язку “онтичне/онтологічне”, Лаканівське “Реальне”, діада “Бажання/Потяг”, паралакси підсвідомого.

Серед наведених прикладів для нашої теми є найбільш репрезентативними приклад “Реального” та антиномії Підсвідомого. Так, стосовно категорії “Реальне”, Жижек зазначав, що воно, з одного боку, виступає певною химеричною сутністю (“Реальне – це деяка сутність, яка повинна бути сконструйована “заднім числом” так, щоб дозволити нам пояснити деформації символічної структури” [50, 164]), а з іншою – “твердим ядром”, яке викликає вельми відчутні “матеріальні” наслідки. Аналогічний статус має й фрейдівське Підсвідоме, яке, з одного боку, є проявом найбільш глибинного в людині, а, з іншого – лежить на поверхні та постійно себе маніфестує, однак його паралаксний характер виявляє себе в тому, що розрив, що відділяє його від самого себе, ніколи не може бути подоланим, та підсвідоме ніколи не стане повністю прозорим та “раціонально контрольованим”.

Переходячи до опису соціальної реальності, необхідно зазначити, що схожий парадокс був зафіксований Ю. Шайгородським на прикладі політики, чий статус дослідник порівнював з концептом “Реального”. Про це він, зокрема, писав: “Особливість політики полягає в тому, що, з одного боку, вона утворює ядро, без якого людське суспільство не може функціонувати. З іншого ж боку, політика містить ціннісний аспект, уявлення стосовно ідеалу (скажімо, добра, свободи, справедливості), якого ніколи й нікому не вдавалося досягнути в соціальній практиці, в реальних політичних процесах, в політичній діяльності. У цьому аспекті парадоксальний статус політики полягає в тому, що про неї говорять як про певну фундаментальну очевидність нашого соціального та повсякденного досвіду і, водночас, як про те, що постійно “ухиляється” від раціонального осмислення та практичного втілення. (Цей парадокс онтологічного доказу буття політики можна проілюструвати статусом лаканівського “Реального”, що являє собою як жорстку структурну основу нашого досвіду з очевидними “матеріальними” наслідками, так і химеричну сутність на кшталт кантівської “речі-у-собі”, яка не може існувати як матеріальна даність. Іншою ілюстрацією парадоксального статусу політики може бути апофатичне богослов’я, де визначення Бога здійснювалося через предикат “ні” [161, 35])”.

Ми навели настільки довгу цитату, щоб продемонструвати що парадокс “національної згоди” не є поодиноким явищем не тільки в умоглядній сфері “чистого Розуму”, але й в царині суспільства. По-друге, ми зблизили парадоксальне розуміння «політики» та «національної згоди» з метою зафіксувати ще один парадокс, який стосується їх взаємовідносин. З одного боку, «нація» вважається чимось онтологічно більш «первинним», ніж повсякденні та швидкоплинні політичні відносини та такою спільнотою, яка породжує національну державу зі всіма її інститутами. Але, з іншого боку, «нація» є продуктом політичних практик національної держави та створюється на її основі за допомогою інструментів “соціального виховання».

В попередньому розділі ми наводили думку І. Валерстайна стосовно ролі державних та політичних інструментів у формування національної спільноти. Однак у більшості національних ідеологій ця роль нівелюється та, навпаки, політичні практики виступають у національній свідомості як *продукт* національної згоди. Цей парадокс феномену «нації» (тобто парадокс розуміння «нації» водночас як причини певних політичних практик та їх наслідку) дає підстави стверджувати, що все сказане стосовно особливостей паралаксу, повністю може бути застосоване і відносно феномену національної згоди. Очевидним є й те, що здатність мислити таку антиномічну структуру має спиратися на певну культуру, внаслідок чого в більшості зі знайомих нам концепцій націєтворення та національної ідентичності як різновидів суспільної згоди ми маємо спроби подолати парадокс та розглядати паралаксну реальність “розриву” як безпосереднє явлення Єдиного.

В інтерпретації “національної ідеї” подібні спроби мали місце в двох принципових ідеологічних стратегіях – в *примордіалістському субстанціалізмі* (який вважає, що онтологічний аспект національного може виявити себе в “матеріальному” етнічному та расовому субстраті) та в сучасному *пост-модернізмі* (згідно положенням якого «нація» виступає як продукт індивідуального вибору національної ідентичності). Ми бачимо, що в обох випадках ігноруються *політичні складові* такого складного явища як «національна згода». Інакше кажучи, якщо примордіалізм висуває тезу про те, що нація є “об’єктивна природна реальність”, то сучасний пост-модернізм вважає, що національна ідентичність – є виключно ідеологічне процедура самоототожнення Суб’єкта, яка нагадує “свободу совісті” (тобто як і у разі релігійної свободи вибору віри, національна ідентичність є глибоко інтимним, “внутрішнім” актом).

Хоча з приводу примордіалістської моделі нації ми маємо досить багатий концептуальний доробок як в світовій, так і в українській науковій літературі, нагадаймо деякі його постулати та міфологеми, які дозволять

збагнути чому в цій моделі випадає така важлива складова як **національна згода**. На наш погляд, вдалим визначенням примордіалістської моделі нації є визначення, що міститься в статті О.К.Шевченка та О.М.Андрєвої «Методологічні та концептуальні основи формування української національної ідеї», в якій висловлюється теза, що дана модель є ширшою за “етнічну модель нації”, оскільки вона, на думку авторів, є похідною від більш базових філософських принципів.

Більш докладно автори ілюструють це положення наступним чином: “Згідно з цією моделлю, “нація” є певною позаісторичною сутністю або незмінною субстанцією, яка відтворює себе у часі. Примордіалістську парадигму можна охарактеризувати як примат природи над історією (наприклад, акцентуація зв’язку із Землею, “ландшафтний детермінізм”, ідеологеми “національного характеру” або “ментальності”). В цьому контексті акцентуація етносу як основи нації насправді є акцентуацією цього природного позаісторичного начала” [166, 105-106]. Зазначені принципи було найбільш показово втілені вже в національних ідеологіях XIX сторіччя, які можна охарактеризувати як “романтичний націоналізм”. Цей тип світогляду був відверто примордіалістським, оскільки він передбачав наявність певного позачасового та позаісторичного “етнічного” субстрату, детермінованого природно-космічними факторами.

Наприклад, цей етнічний субстрат (відверто названий “племенем” таким теоретиком єврейського та водночас українського націоналізму як В.Жаботинський) згідно зазначеному міфу обумовлений **географічно**, тобто умовами тієї місцевості, в якій він мешкає. Відзначені географічній детермінанті належить вирішальна роль, оскільки саме вона визначає **“буттєві коріння”** на відміну від поверхових, похідних, історично мінливих вторинних “ідеологічних епіфеноменів” (наприклад, від релігії). Так, наприклад, вже згаданий В.Жаботинський пише: “Ця істина каже: є неможливим міцне збереження нації, яка не має власної території”.[49, 26] І далі: “Національні особливості творяться, головним чином, натуральними

умовами тієї місцевості, де ця національність живе”.[49, 31]. Показово те, що подібний натуралізм приводить цього ідеолога до явно заниженої оцінки *релігії*, яка виступала одним з найважливіших інструментів єврейської національної ідентичності. На відміну від них В.Жаботинський відносить релігію до “сурогатів” [49, 28]).

Визнання “природної” детермінованості феномену “національного” приводить до ланцюжку взаємопов’язаних “природних основ”: “Землі” – Мови (яку такі мислителі згаданий В.Жаботинський також причинно виводили з “природно-ландшафтних” начал) – Національного Характеру. “Інтимний зв’язок” Землі (аналогія жіночого начала) та національного характеру (маскулінний символ) і створює власне “націю” як “народний організм”. Характеризуючи цей зв’язок, сучасний ідеолог російського націонал-патріотизму І.Шафаревич відзначав: “Тисячолітня історія виговала такі риси національного характеру як віра в те, що доля людини та доля народу нероздільні в своїх найглибших пластах та зливаються в доленосні хвилини історії як зв’язок з Землею –землею у вузькому сенсі, яка родить хліб, та з Руською землею” [163, 24].

В рамках даного типу міфологічної свідомості міфологеми землі (території), мови та національного характеру є настільки тісно пов’язаними одна з одною, що можна лише в абстракції їх виділити в якості самостійних, незалежних складових. В реальних же теоріях вибудовуються квазі-детерміністські моделі, в яких робляться спроби виводити одні міфологічні сутності з інших. Примордіалістський характер такого роду концепцій виявляється не просто в природоцентризмі, але у визнанні висхідній *автохтонності* нації (природна основа якої виявляє себе у вигляді “етносу”). Іншими словами, “нація” тут виступає висхідною, незмінною, поза-історичною сутністю, яка робить можливими спекуляції про “арійські” або трипільські коріння українства (модні на початку 90-років минулого століття), про те, що “автохтонне населення України” належало до Еллади [84, 152]. Відзначена передумова “автохтонності” нації/етносу послідовно

породжує міфологему “Національного Відродження», яка передбачає *реставраційну стратегію “повернення до джерел”*..

Подальший крок міфологічно-примордіалістського мислення полягає у переході від “землецентризму” до *космоцентризму*, язичницькому милуванню космічною стихією. Типовими представниками такого типа свідомості виступали такі діячі як О.Бердник, В.Шевчук, частково видатна українська поетеса Ліна Костенко. Так, наприклад, О.Бердник у типово примордіалістському та “автохтонному” ключі розмірковував про існування Спільної Української Душі, “здатної не лише запалити вогнище нової Небесної Січі, а й спонукати інші народи та племена до нетленного сенсу буття”[49, 22].

Ще одним різновидом симбіозу етноцентризму та космоцентризму, виявилася концепція Льва Гумільова, вельми популярна в певній інтелектуальній субкультурі кінця 80-х – початку 90-х років. Цей дивний “природософський” міф (з такими базовими міфологемами як “етногенез”, “пасіонарність”, “ноосфера”) був також сприйнятим теоретиками українського етноцентризму. Наприклад, Н.Корнієнко, використовуючи згадану теоретичну схему, порівнює “російський” та “український” етноси та доходить висновку: “За теорією етногенезу Льва Гумільова, згідно з якою життя етносу після шести віків входить у глибоку кризу або й навіть вичерпується, сьогодні такий суперкризовий стан мають етноси Росії і російський народ. Український—навпаки, набирає енергії на піднесення, і в найближчі два століття, якщо дозволить екологічна ситуація, з ним в історію Європи увійдуть принципово нові концепції світобачення та життєвлаштування” [69, 7].

Можна було б наводити безліч прикладів примордіалістського мислення, але для нас зараз є важливим повернутися до основної теми нашого дисертаційного дослідження та поставити питання про те, наскільки примордіалістські концепти корелюють з концептом “згоди” та “національної згоди” зокрема. Перша відповідь, що приходить на ум, полягає

в твердженні про відсутність ідеї згоди в примордіалістській парадигмі. Частково це правильна теза, оскільки в якості теоретичної пояснювальної схеми примордіалізм з його висхідним субстанціалізмом не потребує згоди спільноти. (Іншими словами, ця категорія виявляється зайвою, оскільки національна належність дається людині з народження).

Якщо ж від теоретичної рефлексії перейти до ідеологічного обґрунтування національної ідентичності, то примордіалістські ідеологеми можуть з успіхом виконувати роль *вторинної раціоналізації* національної згоди; більш того удавана “очевидність” природоцентристських міфологем примордіалізму виступає додатковим важелем для мобілізаційних сценаріїв національного єднання або для усвідомлення “національної згоди”. Саме в цьому “ідеологічному” значенні вживав термін “етнонація” Б.Харахаш, коли ще у 1998 році писав: “Етнонація є найвищою з поки що досягнутих форм суспільного організму, оскільки ґрунтується вона не просто на соціально-економічній чи соціально-психологічній спільноті своїх членів, а поєднує і соціально-економічні, і соціально-психологічні, і етнокультурні, і релігійні, і політичні, і правові, і громадянські чинники єднання” [154, 57]. (Ми підкреслили термін “єднання”, оскільки саме він акцентує принцип процесуальності, необхідність рефлексії над чинниками своєї національної ідентичності. В імпліцитній формі думка Б.Харахаша містить ідею того, що національна ідентичність не є тільки результатом усвідомлення про “об’єктивну” спільність представників населення тієї чи іншої держави, але потребує додаткових соціальних чинників, які він називає “єднанням”, а ми – “національною згодою”).

В нашому дослідженні ми не будемо докладно аналізувати модель “політичної нації” яка часто формулюється на вітчизняному ґрунті як антитеза етнонації. Відзначимо лише, що концепт “політичної нації” є лише на перший погляд чимось протилежним примордіалістським принципам моделі “етнонації”. Дійсно, “політична нація” не розглядається в рамках природоцентризму/космоцентризму, але у всіх своїх концепціях мислиться

як суто соціальний феномен. Але цей феномен, будучи позбавлений примордіалістського природоцентризму, не виходить за межі субстанціалізму. Так, наприклад, у вже згаданій статті О.Шевченка та О.Андрєвої виголошується теза про те, що концепт “політичної нації” бере свої витoki від абстракції “народу” Ж.-Ж.Руссо, “який є джерелом суверенітету та жодним чином не може зводитися до емпіричного населення” [166, 107].

Отже, виходить, що “нація” (у вигляді “народу”) продовжує залишатися платонівською категорією, зберігаючи субстанціалізм та есенціалізм попередньої примордіалістської моделі. “Таким чином, -- пишуть згадані автори, -- нація, або народ як “джерело суверенітету”, є трансцендентною сутністю, результатом інверсії реальних відносин. Тобто та ідентичність (національна), яка є продуктом державного суверенітету, отримує вигляд причини цього суверенітету, певної первинної єдності, що передує йому”. Отже, ми можемо зафіксувати симетрію між “етнічною” моделлю нації та моделлю “політичною”, технологією субстанціалістської містифікації, за якою етнічна модель спирається на містичну трансісторичну природну сутність, а політична модель – на трансцендентну абстракцію “народної волі” або “фігури суверенітету” [166, 107].

Посилання на фігуру Ж.-Ж.Руссо в контексті проблеми суспільної та національної згоди є для нас цікавим тим, що саме у Руссо ключовою категорією є категорія “суспільної угоди”. Однак в цій категоріальній матриці ця угода не розповсюджується на “народ” або “націю”, але має місце *між* “народом” та “владою”. Таким чином, “народ/нація” не є *продуктом* угоди (чи будь-яким менш формальним різновидом національної згоди), тобто вона не створюється *внаслідок* угоди, але передує їй, є готовим усталеним *суб’єктом* такої суспільної угоди. В результаті подібної містифікації проблема національної згоди серйозно не розглядається і в рамках цієї моделі.

На відміну від примордіалізму, його передумови про те, що національна спільність та ідентичність спирається не на згоду, але на об'єктивний онтологічний “субстрат” (етнос – в моделі етнонації, чи “народ” – в моделі “політичної нації”) більшість *конструктивістських* моделей пояснення походження національної спільноти навпаки не мають під собою жодної онтологічної основи, але є продуктом вільного вибору на основі національної ідеології. В цьому контексті можна повністю погодитися з висновком статті О.К.Шевченка та О.М.Андреєвої, який має наступний вигляд: “Особливістю цієї моделі є радикальна відмова від будь-якого субстанціалізму. Згідно з даною парадигмою, нація є продуктом ідеологій і технологій”[166, 108].

Повністю погоджуючись з цим визначенням, хочемо все ж таки додати, що в ньому не зовсім критично об'єднані “ідеології” та “технології”. В такому об'єднанні ігнорується той факт, що існує декілька різновидів такого націонал-конструктивізму, хоча всі вони тією чи іншою мірою поділяють пост-модерністські передумови свободи від традиції, висхідні релятивістські та волюнтаристські інтуїції. Визначаючи сутність першого типу націонал-конструктивізму, де провідну роль відіграють технології, ми повинні враховувати ту його особливість, за якої основною передумовою такого роду стратегії виступає передумова *Суб'єкта, зовнішнього* по відношенню до населення.

Саме цей Суб'єкт надає цьому населенню ідентичність, яку воно пізніше буде іменувати як “національну”, залишаючись при цьому в статусі *Об'єкта*. (Цей суб'єкт може предстати у вигляді фігури Ідеолога, персоніфікованого державного Лідера, але може залишатися в якості безособистісної Структури, абстрактного Символічного). Безсумнівно, в даному різновиді конструктивістського сценарію взамовідносини Суб'єкта та Об'єкта мова не йде про чисту маніпуляцію, оскільки при формуванні національної ідентичності Ідеолог не може не враховувати традиції, інтереси, настрої, розповсюджені міфи масової свідомості (хоча часто-густо така

маніпуляція має місце). Однак цей Ідеолог (чи Політтехнолог) повністю в душі стандартів Постмодерну є абсолютно вільним по відношенню до цих традицій, ідеологем, міфів, розглядаючи їх не більше, ніж матеріал і позиціонує себе або як Бога, що творить націю з Ніщо, або як постмодерністського митця, який вільно комбінує символічні складові своєї конструкції, своєї ідентифікаційної Матриці.

Таким чином, послідовне відкидання передумов примордіалізму призводить до того, що, як ми вже зазначали, в цій парадигмі “нація” позбавляється об’єктивної онтологічної основи та виявляється результатом ідеологічного “конструкту”, а національна спільнота мислиться виключно як продукт технологій. Типовим прикладом такого підходу може виступити висловлювання О.Кривдика про те, що “нація – це унікальна “торгова пропозиція” на світовому ринку ідентичностей”.

Серед яскравих представників російської гуманітарної еліти, які активно відстоюють принципи конструктивізму в “національному будівництві” слід назвати О. Неклесу. Ця фігура викликає особливий інтерес, оскільки конструктивізм його концепція містить не імпліцитно, але відстоює методологічно послідовно та відкрито. Наприклад, в рамках його концепції російська національна ідея не просто представлена як “національний проект”, але в ній експліковані інші категорії “проектно-конструктивістського підхода” – “номенклатура проекту”, “центральний (стратегічний) суб’єкт”, “стратегічне планування”, “національна еліта як бізнес-співтовариство”, “постіндустріальне проектування країни”, “поточне політичне конструювання”, “нормативне прогнозування”, “національний семіозис”, “інновація та революція” тощо.

Ми можемо багато розмірковувати стосовно цього різновиду націонал-конструктивізму, давати його більш поглиблений критичний аналіз, однак в даному місці нас цікавить питання того, яке місце в його рамках займає концепт “національної згоди”. Визнання того, що основним суб’єктом націєтворення виступає еліта (в той час як населення залишається пасивним

матеріалом) фактично елімінує не тільки значущість ідеї “національної згоди”, але й саму передумову національної та суспільної згоди як основи відтворення соціуму. В цій моделі стають неможливими перспективи мислити цю згоду як угоду рівних суб’єктів (“носіїв раціональності”) та соціальна комунікація між елітою та населенням набуває вигляду простої рецепції ідеологем, нав’язаної “зверху” за допомогою маніпулятивних технологій.

Дещо інший вигляд має набуття національної ідентичності в іншому різновиді постмодерністського сценарію, зокрема в модному сьогодні **мультикультуралізмі**. Якщо дуже стисло визначити цей феномен (а ми не маємо претензії на це, враховуючи величезну кількість літератури стосовно цього явища), то ми можемо сформулювати основу його відмінність від стратегії класичного націєтворення наступним чином. Якщо у формуванні “нації” домінувала стратегія **уніфікації, об’єднання різнорідного, універсалізації, інтеграції** то в сучасній ідентичності в її мультикультуралістському різновиді домінує протилежна тенденція – тенденція **диференціації**, основою якої виступають “етнос” та “культура”. Ще однією характеристикою зафіксованої “мультикультуральної” тенденції виступає примат групової ідентичності над ідентичністю на рівні національної держави (що, однак, знаходиться у повній відповідності зі стратегією постійного роздрібнення суспільних суб’єктів).

На цю диференціацію, що посилюється вказував російський теоретик В.Малахов, коли писав: “Некласичні” теорії громадянства та розповсюдження практик “мультикультуралізму” вказують на поступовий перегляд природи національного співтовариства. Членство в нації, згідно такому сприйняттю, не передбачає однієї і тільки однієї культурної ідентичності” [85, 195]. Наслідком подібної диференціації виступає гранична індивідуалізація в пошуку національної ідентичності, свобода особистості в її виборі, що теж вказує на постмодерністські складові цього явища. Ще раз

наголошуємо на тому, що в рамках подібного індивідуалізму (чи особистісного чи групового) питання національної згоди стає зайвим.

Крім терміна “ідентичність”, яке в рамках даної парадигми виступає маркером згаданої індивідуалізації, ще одним символічним терміном в цьому контексті є символ “коріння”. На засадничу роль цього символу та стратегії “пошуку коріння” вказував і В.Малахов, цитуючи американського теоретика мультикультуралізму А.Хейлі. Зокрема останній відзначив, що в сучасній Америці всі шукають коріння, що в прив’язці до нашої теми означає, що поліетнічне населення США вже не влаштовує класична модель “політичної нації” та тип національної угоди, на якій ця модель трималася. Це незадоволення означає, що для пересічного громадянина США є замалим вважатися “американцем”; в ситуації сучасного мультикультуралізму поняття “американець” означає не більше, ніж фіксація громадянства, в той час як стратегія “пошуку коріння” передбачає знаходження якогось ідентифікуючого “додатку”.

Орієнтирами для такого знаходження виступають знайомі нам з етнічної моделі нації концепти “етносу” та “культури”, між якими в даному стилі мислення проводиться знак рівності. Наприклад, наведене положення А.Хейлі зафіксувало, що пошук коріння для афроамериканців йде в напрямку знаходження відмінностей негрів від “білих”, в той час як єдність концептів “етносу” (в даному контексті навіть “раси”) та “культури” сприяє формуванню такого концепту як “культура чорних” (black culture). Аналогічну стратегію зафіксував відомий американський філософ аналітичного напрямку Дж.Серл, яку він охарактеризував як заперечування традиційної культури, місце якої займає локальна культури або “культура груп”.

Про цю тенденцію Дж.Серл писав, розглядаючи наслідки мультикультуралістської міфології сьогодення в освіті: “Нинішня ідея полягає не в тому, що ви повинні подолати випадковості середовища, які привнесли з собою в Університет, а, скоріш в тому, що освіта повинна

закріпити вас в вашій расовій, етнічній чи статевої ідентичності, і що кожна група – чи, хоча б, кожна “пригнічена” в минулому група – повинна бути представленою в гуманітарних програмах саме в якості групи. Тому сьогодні вам вже не пропонують прочитати великі твори літератури і навіть великі твори західної літератури. Саме думка про це виглядає архаїчною. Замість цього вас примушують читати “представницькі” твори – наприклад, літературу “чіканос” чи романи, написані афроамериканцями чи письменницями північно-західної частини Тихого океану”[135, 46].

Таким чином, резюмуючи наші міркування стосовно особливостей сучасних ідеологій націєтворення, ми повинні відзначити, що “постмодерністський” різновид “націонал-конструктивізму” заважає консолідації національних спільнот, пропонуючи населенню подвійну пастку – пастку над-індивідуалізму (де індивід виступає альфою та омегою націєтворення) та етнічно-групового представництва (де він вже за фактом свого народження є “представником певної етнічної групи та її “культури”). Саме тому подібний різновид етноцентризму формує спільні особливості як для американського мультикультуралізму (феномен “етнічних гетто”, які, однак формують систему свого публічного представництва), так і для стратегії етнізації на пострадянському просторі, зокрема в Росії.

Як відзначив В.Малахов, на відміну від США в сучасній Росії етнічні групи виступають лише “одинацями обліку”, а не “консолідованими соціальними одиницями”. Однак, як у Сполучених Штатах, так і в Росії ми можемо спостерігати відсутність консолідації в масштабах суспільного та державного Цілого, яка відрізняла всі попередні моделі національної згоди. Однак, як ми вже зазначали, в рамках подібних моделей подібний варіант “національної згоди” є неможливим ані в рамках примордіалізму (де згода непотрібна внаслідок підміни соціального природним) ані в рамках всіх різновидів націонал-конструктивізму (де онтологія відтворення “національного” підмінюється ідеологічним конструктом націєтворення або проектом націєтворення “з чистого листа”).

В контексті сказаного ми повністю згодні з висновком О.К.Шевченка, який писав: “Таким чином, резюмуючи базові положення В.Малахова, можна зазначити, що особливості сучасного сценарію набуття національної ідентичності (на відміну від класичних форм національної свідомості) є парадоксальне поєднання **надконструктивізму** (тобто національна ідентичність стає породженням дискурсивних практик) та **гіперпримордіалізму**. Таке поєднання добре видно не тільки на прикладах експериментів з націєтворення на пострадянському просторі (передусім, у самій Росії), але його можна бачити на прикладі феномена мультикультуралізму, який демонструє універсальність цієї тенденції” [164, 325].

Після розгляду основних концепцій національної ідентичності ми знову повертаємося до нашої основної проблеми, яку ми сформулювали на початку даного розділу як антиномію національного або її “паралакс”. Нагадаймо, що цю антиномію ми визначили як існування в національній ідеї складової граничного онтологічного та до-рефлексивного ядра та складової максимально експліцитної ідеологізації. І наш стислий розгляд різних моделей націєтворення ставив собі за мету показати, яким чином в цих моделях згаданий паралаксний розрив в феномені “нації” або ігнорується, або спрощеним чином “долається” шляхом ігнорування **політичних складових** «національної згоди». В наведеній роботі В.Малахова фіксується категоріальний зсув від категорій національна свідомість/національне самовизначення до терміну “національна ідентичність”.

В цьому контексті для нас є важливим те, що концепт “ідентичності” передбачає більшу незалежність спільноти від держави (та акцентування референтної групи як ідентифікаційної матриці), внаслідок чого в моделі “національної ідентичності” відбувається спрощена онтологізація феномену “нації”. Про це писав сам російський дослідник, висуваючи тезу про те, що “ідентичність” є “результатом гіпостазування” конструкту, який перетворюється внаслідок такої операції на “платонівську сутність”.

(Подібну операцію він уточнював наступним чином: “Це прийняття предмету, що мислиться, за предмет сам по собі, або висловлюючись жорсткіше, перетворення думки на річ” [85, 15]).

Ця думка висловлена В.Малаховим в підрозділі книги, який має назву “Ідентичність як філософська категорія”. В цьому ж підрозділі він розглядає історію питання та зокрема погляди таких авторів як Дж.Мід та Ч.Кулі, які підняли цю проблематику. Для нашого дослідження показовим є те, що починаючи з цих авторів термін “ідентичність” асоціювався з категорією “самості”, яка є категорією суто “онтологічною”! Таким чином виходить, що різниця між категорією “національна свідомість” та “національна ідентичність” в плані розуміння онтології “національного” та механізмів націєтворення, є несуттєвою. І на наш погляд, вона полягає лише в типі референтної групи³, з якою відбувається співвіднесення: у випадку з “національною свідомістю” цієї групою виступає “держава”, а у випадку “національної ідентичності” – інша спільнота (передусім расова чи етнічна).

Інший бік спрощення паралаксного розриву у феномені “нації” полягає в тезі, що нація є продуктом соціальних технологій, яка висувається в рамках граничного націонал-конструктивізму. Як ми вже зазначали, на відміну від всіх різновидів субстанціоналізму (основою якого виступає та чи інша редакція платонізму) такий націонал-конструктивізм характеризується послідовним номіналізмом. Але заперечення онтологічної основи феномену національного призводить до того, що нація виступає як суто ідеологічний феномен, як продукт творчості з Ніщо, внаслідок чого зникають будь-які критерії відмінностей між “нацією” та іншими типами спільнот і внаслідок чого будь-яка штучна спільнота може здобути ознак “національної” (якщо тільки її творці та політтехнологи захочуть так назвати).

Такими є основні спроби вирішити антиномії національного, які викидають “за борт” всю проблематику національної згоди. Саме тому ми

³ Термін “референтна група” у зв’язку з проблематикою ідентичності був ведений відомими американським соціологом Р.Мертоном

ставимо задачу сформулювати нашу концепцію вирішення проблеми цього паралаксного розриву, і, забігаючи вперед, відзначимо, що проблема національної згоди лежить в осередді вирішення проблеми цієї антиномії. Основна задача, яку ми збираємося вирішити за допомогою концепту “національна згода” це знаходження “онтологічного простору”, де відбувається творення “нації” та феномену “національного”.

2.2. Політичні кореляції концепту “національної згоди”.

Ми розглянули три форми, в яких «нація» виступає об’єктом теоретичного аналізу в суспільствознавчих теоріях: національну ідентичність, національну ідеології та (частково) національну консолідацію. Наш основний висновок стосовно різних концепцій цих трьох модифікацій феномену “національного” полягав в тому, що як у примордіалістських сценаріях, так в націонал-конструктивістських моделях концепт “згоди” фактично не знаходить себе місця. Продовжуючи розгляд проблеми політичних передумов (які мають онтологічний або, висловлюючись кантівською мовою, *трансцендентальний* характер) феномену “нації”, необхідно зауважити, що наш поділ “національної ідеї” на три складових або три самостійних різновиду є умовним і фактично мова йде лише про переважну акцентуацію одного з перелічених компонентів.

Інакше кажучи, коли теоретик розглядає проблему національної ідеї, засновуючись чи на концепті “національної ідентичності”, чи “національної ідеології”, чи вирішує проблему “національної консолідації”, він імпліцитно заторкує й інші концепти. І якщо ми зазначили, що концепт “національної згоди” не завжди посідав достойне місце в цих розмислах, то це не означає, що він там був відсутній зовсім. Наприклад, коли російський дослідник В.Тишков говорить про те, що “якщо у більшості населення немає спільного позитивного уявлення про країну та державу, тоді нема і цієї держави” [143,

48], то він ставить проблеми національної згоди як онтологічної передмови існування Держави, хоча й не робить детальну експлікацію того, що він має на увазі під «спільним позитивним уявленням». (Додамо, що психологізованість терміну, яким користується російський дослідник, заважає йому, на наш погляд, помістити проблему національної згоди в більш глибоку теоретичну площину).

Більш ґрунтовно тема “національної згоди” була розглянута в численних роботах М.Михальченка, яка, як ми вже зазначали в попередньому параграфі, була вписана в проблематику національної консолідації (хоча проблеми національної ідентичності та важливості національної ідеології також були розглянуті та враховані). Так, наприклад, в роботі “Україна як нова історична реальність: запасний гравець Європи” всі три зазначених компоненти національної ідеї на українському соціально-політичному підґрунті, знайшли свій розгляд. І особливо важливим для нашої тематики є те, що всі згадані аспекти були розглянуті в контексті проблеми національної згоди.

В цій роботі дослідник, зокрема, писав: “Для прискорення процесу ідеологічної і світоглядної переорієнтації населення потрібна нова ідеологія, яка б додавала привабливості змістові змін, що здійснюються в суспільстві, роз’яснювала і схвалювала їх, розкриваючи зв’язок з національними та загальнолюдськими цінностями. За допомогою нової конструктивної ідеології нині існуюча етно-культурна і політична спільнота має усвідомити себе українським народом, визначити своє місце і роль в історії людства. Таке важливе завдання здатна виконати не просто ідеологія класу або прошарку, а *інтегративна ідеологія, яка б стала кодексом згоди, незгодних в окремому етносі, соціальних груп, особистостей і яка б якийсь час відігравала роль загально-національної ідеології*”. [91, 210]

Ми підкреслили ключові слова, які, по-перше, фіксують значущість “згоди” в організації єдності (яка отримує назву “український народ”) та які, по-друге, вельми точно характеризують діалектику згоди та незгоди (тобто у

вигляді парадоксу “згоди незгодних”). Наведена цитата важлива для нас ще тим, що в ній знайшли своє місце всі три складових “національної ідеї”: національна ідентичність, національна ідеологія та національна консолідація. Стосовно ж інтерпретації самого концепту “згоди”, то з наведеної очевидно, що дослідник розглядає феномен згоди в більш широкому соціально-політичному контексті, ніж, власне, “національна згода”, як, між іншим, і концепт “інтегративної ідеології” є у нього ширшим за “національну ідеологію”.

Уточнюючи зміст концепту “інтегративної ідеології” та не ототожнюючи її з національною ідеєю, М.Михальченко зазначав: “Чи може сьогодні претендувати на роль серцевини інтегративної ідеології національна ідея, як це було, наприклад, у 1989-91 роках? На жаль, ні. Складність сучасної ситуації в Україні полягає в тому, що духовна криза розвивається на базі економічної, політичної і соціальних криз, коли якість життя населення впала за всіма найважливішими показниками. Але за цих обставин іде жорстка боротьба носіїв духовних цінностей тоталітарного минулого та національно-демократичного майбутнього. Ліберальні, соціально-демократичні, християнсько-демократичні, консервативні, республіканські ідеї дуже повільно входять у духовний простір українського суспільства” [91, 210].

І далі: “Це означає, що в Україні на нинішньому етапі не визріли умови для створення інтегративної ідеології на ґрунті *одномірної* національної ідеї. Така “національна ідеологія” – завдання далекого майбутнього, коли діалог часткових ідеологій (політичної, правової, моральної) перетвориться в несуперечливу цілість на основі зростання матеріального добробуту, коли цілісна ідеологія стане справді загальнонаціональною... На переломі тисячоліть в Україні раціональніше ставиться питання про інтегративну ідеологію на якійсь іншій підставі, яка б тимчасово стала несучою конструкцією суспільства і забезпечила модернізацію суспільних інститутів і відносин. Такою підстави могли б стати ідеї “справедливості”, “правди”,

“порядку”, покладені в центр своєрідного “суспільного договору”, не втрачаючи одночасно орієнтирів розвитку незалежної країни і європейського вибору” [91, 211].

Яке значення для нашої проблематики мають наведені думки? По-перше, висновок про те, що національна згода є лише часткою більш широкої соціальної згоди. По-друге, те, що ця більш універсальна соціальна згода істотно впливає і на національну згоду. По-третє, те, що аналогічні відносини мають місце між “інтегративною ідеологією” та “національною ідеологією” як між “Цілим” та “частиною”. Нарешті, по-четверте, важливу концептуальну значущість для теми нашого дослідження має акцентуація договірної основи всіх типів соціальних згод (і в тому числі, національної згоди); саме цю тезу розуміння “суспільної згоди” як “угоди” ми намагалися довести в попередньому розділі.

Ще одним висновком, який ми можемо зробити з наведених думок М. Михальченка, є висновок про наявність *політичних імплікацій* в різних моделях національної згоди, національної ідеї, інтегративної ідеології тощо. В чому ж полягають ці імплікації? Відповідь на це питання значною мірою ми можемо знайти в численних роботах І. Валерстайна, який, будучи «лівим» за своїми переконаннями, послідовно «деконструював» національні ідеології та виявляв домінанту політичних *інтересів*, які були приховані за переважно ідентифікаційними формулами національних ідеологій.

Зокрема, американський вчений писав: «В короткостроковому плані формування «етно-нації» слугує, щоб змінити розподіл благ у відповідності з деяким вільно обраним «статусом» -- родинних зв'язків, мовою, расою, релігією, громадянством. Етно-нації захищають або намагаються набути привілею через повні або часткові монополії, виділяючи групу та створюючи організаційну цілісність через маніпулювання культурними символами. Етно-національна свідомість є постійним притулком для всіх тих, кому класова організація загрожує втратою відносних переваг за умов нормальної діяльності на ринку та в політичному торзі, де домінують класи» [21, 81].

Таким чином, згідно концепції І. Валерстайна існують дві «статусні» групи в суспільстві – класи та етнонації. Продовжуючи його роздуми, можна вважати, що група на ім'я «клас» відверто відстоює свої інтереси в суспільстві. Саме тому суспільна згода, яка регулює відносини між цими групами має вигляд «консенсусу інтересів». Щодо ж групи, які дослідник назвав «етнонація», то її інтереси є прихованими за абстрактним «державним інтересом» та ідентифікаційними культурними формулами. Між тим, І. Валерстайн точно вказує на те, що нація виступає однією з найефективніших статусних груп, яка має претензії на контроль над певною державною структурою [18, 409]. І якщо такого контролю ця група не має, то цей факт дає їй підстави для створення та розквіту націоналістичних рухів.

Однак парадокс «національної згоди», яка живить як нації, які мешкають в своїй «національній державі», так і поза-державні націоналістичні угруповання, полягає в тому, що ця згода старанно приховує «матеріальний» інтерес, висуваючи на перший план аспект національної ідентифікації. І цей пункт теж дуже вдало було проаналізований І. Валерстайном, який визначив його так: «В багатьох обставинах, коли націоналізм не може слугувати класовим інтересам, солідарність всередині статусної групи може кристалізуватися навколо заміщуючих полюсів: релігії, раси, мови чи інших конкретних культурних матриць»[18, 411]. (Ми підкреслили слово «солідарність», оскільки воно є аналогом поняття «національна згода» в рамках термінологічного апарату американського дослідника. В цілому погоджуючись з його думкою, хочу зазначити, що в національній згоді домінування таких «культурних матриць», навколо яких гуртується спільнота, є її найбільш розповсюдженою моделлю, не зважаючи чи займає ця група домінуюче положення, чи ні).

Таким чином, ми знову стикаємося з паралаксом розривом між «національній ідеєю» та її прихованими політичними передумовами, владними амбіціями етнонації та її матеріальними інтересами. При цьому необхідно розуміти, що онтологічною основою «солідарності», згадуваної І.

Валерстайном, є переживання певної первинної *єдності*, очевидності належності індивіда до певної спільноти, на яку можуть потім накладатися різні ідеології подальшого *єднання* (етнічні, правові, інституційні, державницькі тощо).

Для того, що проілюструвати специфіку цього онтологічного рівня та його відмінності від перелічених вище ідеологій (до яких належать різні моделі ідентичності, національні ідеології, моделі розбудови національної держави), відзначимо, що, наприклад в “консолідаційному дискурсі” його передумовою виступає не єдність, а *розкол*; внаслідок такого розуміння “консолідація” передбачає подолання цього “онтологічного” розколу колективними зусиллями, пропагандою, діяльністю державних інституцій тощо.

Щодо ж заявленої нами первинної єдності, “мовчазної згоди” членів національної спільноти, то її ілюстрацію на феноменологічно-образному рівні блискуче надав Еліас Канетті. Зокрема дослідник в своєму бестселері “Маса і влада”, в підрозділі цієї книги з красномовною назвою “Масові символи націй” показово відділив національні ідеології від *очевидностей* національної ідентичності, які у кожній нації різні. Стосовно же відношення цих переживань (які дослідник кваліфікував як “профетичні видіння власної величі”) до ідеологій, Е.Канетті писав: “Але не слід думати, що ці національні ідеології фактично однакові. Вони можливо *хочуть* одного того ж, але *вони сами* – не одне і те ж” [61,183]

Розкриваючи цю нібито банальну істину, філософ ставить запитання про *різницю* між націями, оскільки, вважає він, неможливо говорити про нації, не визначивши їх відмінностей. “Нації ведуть довгі війни одна з одною. Значна частина представників кожної нації приймає в них участь. Достатньо ясно говориться про те, за що вони б’ються. Але *як* вони б’ються, нікому не відомо. Хоча для цього є відповідні назви, і самі вони говорять: як французи, як німці, як англійці, як японці. Але що позначає цим словом людина, застосовуючи його по відношенню до себе? Чим, як він *вірить*, він

відрізняється від інших, коли йде на війну як француз, як німець, як англієць, як японець? Нас цікавить тут не те, чим він відрізняється у дійсності. Можна ґрунтовно вивчити його характери та звичаї, спосіб правління, літературу, але все рівно упустити те специфічне, що супроводжує його на війні як *віру*” [61, 184].

Ми навели настільки велику цитату з твору Е.Канетті, оскільки в ній ми можемо яскраво відчутти точність постановки проблеми та ракурсу його дослідження тій специфічній єдності, яка не міститься ані в мові (“не за словник люди йдуть битися”), ані в історії (оскільки історію крім професійних істориків мало хто знає), ані в географічному цілому як воно зображається на мапах (оскільки нормальній людині воно байдуже). Іншими словами, дослідник парадоксально відкидає всі звичні для нас, хрестоматійні характеристики національної свідомості, навмисне загострюючи своє розуміння тієї висхідної єдності-згоди, специфіку якої ми намагаємося висвітлити. Цю єдність він висвітлює наступним чином: “З самого початку можна припустити, що представник нації відчуває себе *не самотнім*. Як тільки його внесуть в списки, в його уявлення входить дещо масштабне, деяка єдність, з якої він відчуває себе зв’язаним” [61, 184]. (Ми підкреслили слово “єдність”, оскільки Канетті розуміє її в онтологічному, *до-ідеологічному* сенсі, підходячи дуже близько до нашого розуміння згоди як певного зв’язку та *солідарності-зі-своїми*).

Можна сперечатися з тим, якими образними характеристиками він ілюструє цей онтологічний рівень національної свідомості, але треба визнати, що і в його розумінні єдності на рівні *маси* та *масового символу* є багато слушного і глибокого. З нашої точки зору, запропонований Канетті масовий символ, з яким всі представники національної спільноти *згодні*, є ідентифікаційною матрицею, які діє в рамках національної свідомості як згоди. На феноменологічному рівні Канетті надає наступний “список” масових символів: “море” (англійці), “дамба” (голандці), “військо” як метонімія “лісу, що йде маршем” (німці), “революція” (французи), “гори”

(швейцарці), “матадор” (іспанці), “пам’ять про колишню велич” (італійці), “вихід з Єгипту та майбутня “земля обетованна” (євреї).

Безсумнівно, запропонована філософом типологія масових символів є вкрай недосконалою, хоча деякі з його спостережень над національною психологією є вельми влучними. Їх основний недолік полягає в самій основі аналізу Е.Канетті, який зосередився на *проміжному* рівні існування національних символів, тобто рівні, що знаходиться між глибинними підвалинами національної єдності та згоди (які, згідно нашої попередньої тези, знаходяться в сфері не-свідомого) та її *ідеологічними раціоналізаціями*. Звідси психологізм його опису, ототожнення національної свідомості з національною ментальністю, різнорівневість у виборі висхідних масових символів.

Так, наприклад, деякі з цих символів є суто географічними (море, ліс, гори), деякі – інженерними конструктами (дамба), один приклад взятий зі сфери національних розваг (матадор), в той час як інші мають суто соціально-історичну основу (революція, історична велич, релігія). Очевидно, що наведені приклади не фіксують найбільш глибинний онтологічний рівень національної згоди, який, ми визначили як *конструкт* і сутність якого ми маємо намір зараз пояснити. Нашою головною тезою в цій ілюстрації виступає теза про те, що “національна ідея” (та її синоніми у вигляді “нації”, “національної згоди”) є аналогом кантівської *трансцендентальної схеми*, яка сама по собі не є об’єктом рефлексії, але яка виступає тим горизонтом очевидностей, який робить *можливим* всі подальші рефлексії з цього приводу.

У фіксації цього онтологічного статусу феномену “нації” дуже точно підійшли М.Хардт та А.Негрі, коли писали про націю як про “конструкт”, як про “конструктивний політичний концепт” наступне: “Духовна ідентичність нації, а не божественне тіло короля тепер уособлювала територію і населення в якості ідеальної абстракції. Вірніше, реальні території і народи тепер вважалися продовженням трансцендентної сутності нації. Таким чином,

поняття нації успадкувало патримоніальне тіло короля монархічної держави, надавши йому нову форму” [153, 98]. Ми підкреслили слово “трансцендентний” для того, щоб проілюструвати ідею абстрактної сутності, яка нетотожна реальному населенню та яка й складає суть концепту “нації”.

Повністю приймаючи логіку та напрямок думки Хардта та Негрі вважаємо за доцільне зробити декілька уточнень. Перше з них пов’язане з тим, що “нація” є не просто трансцендентною сутністю, але й сутністю *трансцендентальною* в кантівському сенсі слова. Іншими словами, цей вимір дозволяє провести паралель між категорією “Суб’єкта” (який нетотожний емпіричній людині але ототожнення з яким робить можливим певний тип досвіду, досвіду пізнання) та категорією “Нації” (яка теж нетотожна емпіричній масі людей, але завдяки якій виникає можливість структуризації та впорядкування цілісного соціального досвіду).

Фактично про цю особливість автори говорять, коли вживають термін “горизонт”: “По мірі перетворення патримоніального горизонту в горизонт нації феодальний порядок підданого (subjectus) поступився місцем дисциплінарному порядку громадянина (cives). Перехід населення від ролі підданих до ролі громадян виявився переходом від пасивної ролі до активної”. [153, 98-99] (В наведеній цитаті ключовим словом є слово “порядок”, який організує не тільки соціальну взаємодію людей, але й їх духовний світ).

В контексті наших міркувань ми можемо ще раз повторити, що фундаментальна дихотомія, яка лежить в основі співвіднесення емпіричної маси населення та згуртованої спільноти (народ, нація), відтворює те, що М.Фуко називав “емпірико-трансцендентальним дуплетом” відносно класичного Суб’єкта (який передбачає ситуацію постійного подвоєння людської свідомості в залежності від того в якій з іпостасей він “функціонує”: живої людської істоти у всій конкретиці його індивідуальної історії чи абстрактного пізнавального “пристрою”, уніфікованого та позбавленого будь-яких індивідуальних характеристик). Подібний “дуплет”

відмічали й цитовані вище автори, наполягаючи на тому, що “маса” є “гетерогенною множиною”, в той час як “народ” уособлює “тотожність та однорідність”: “Народ забезпечує єдність волі та дії, незалежну від множини воль та дій мас і часто знаходиться з ними в конфлікті. Будь-яка нація повинна перетворити маси на народ” [153, 105].

Інакше кажучи, як відтворення Суб’єкта потребує абстракцій, які забезпечують “безперервність досвіду” та “самототожність суб’єкта” [86, 9] (тобто абстракцій “когіто”, передумов простору та часу, які організують наукове спостереження та завдяки їм світ може предстати у вигляді “явищ”), так і “нація” є “конструктом” в тій мірі, в якій вона є продуктом своїх, відповідних абстракцій (абстрактної території, абстрактної держави, абстракції однорідного “народу” тощо). Спільною між класичним трансцендентальним суб’єктом та “нацією” як ідеальною спільнотою є і висхідна *інверсія*, завдяки якій “продукт” певних технологій виступає як їх “причина”.

Так, характеризуючи сутність трансценденталізму як такого М.Мамардашвілі, писав: “Це припущення можливості кожного разу такої реконструкції процесів свідомості, відображення, знання, що ми можемо уявити автономного, незалежного суб’єкта в якості останнього і кінцевого джерела змістів, що ним висловлюються та стверджуються” [86, 46]. Аналогічно національна ідентичність не виступає як продукт приглушення соціальних конфліктів та “ідеологічного спрощення”, але виглядає як продукт “первинної єдності”. “Нація – пишуть дослідники, -- це образ суверенітету до історичного розвитку; або краще: історичний розвиток неможливий без висхідного прообразу. Іншими словами, нація зміцнює поняття суверенітету, стверджуючи, нібито передує йому” [153, 103]. (В контексті нашого порівняння трансцендентального суб’єкта та нації характеристика “суверенності” є однопорядковою з характеристикою “автономності”).

Після експлікації загальних принципів висхідної онтологічної єдності феномену “нації” (неважливо, що ця єдність існує в свідомості, оскільки свідомість має свою “онтологію”, свою “достовірність” та свою “очевидність”) необхідно ще раз акцентувати те, що ми з самого початку статті визначили як “штучність” і/або “конструктивність”. Очевидно, що процес вироблення з феодального підданого громадянина “національної держави” передбачав тривалий процес соціального виховання за допомогою “мережі апаратів та повсякденних практик” [10, 109] або коротше кажучи, те, що цитовані вище автори вслід за М.Фуко та Е.Балібаром називали “дисциплінарним порядком”.

Саме в осередді цього процесу ми можемо побачити проблематику “національної згоди”, яка не є простим психологічним процесом сприйняття реалій свого національного походження з боку індивідів; на відміну від такого спрощеного психологізму ми стверджуємо, що національна згода є складним процесом розрізнення свого буття в ролі емпіричній маси індивідів та згуртованій спільноти національних суб’єктів. Подібне розрізнення вимагає певної культури та певної звички (звичка до того, щоб, за словами І.-Г.Фіхте “зовнішні кордони стали внутрішніми кордонами”) і саме ця культура та звичка виховується національною державою.

Суть процесу такого виховання полягає не просто у вихованні підкорення індивіда новому дисциплінарному порядку, але у вихованні ілюзії того, що цей порядок він вибрав *добровільно*. Ця добровільність, тобто факт того, що національна спільнота створена в результаті *свідомого* вибору раціонально мислячих суб’єктів (що дозволяє цей вибір інтерпретувати не просто в категоріях “згоди”, але в термінах “суспільної угоди”), підкреслюється фактом *етизації* цього вибору (роль категорій “патріотизму”, “солідарності”, “громадянського обов’язку” тощо). Ця добровільність та свідомість як супутники висхідної національної згоди чітко прослідковуються в імперативі національного виховання, який, за думкою

Е.Балібара, полягає в тому, щоб “народ сам відтворював себе в якості національного співтовариства”[10, 110].

Після того як ми проведемо аналогії між класичним Суб’єктом та Нацією як штучним Суб’єктом та вказали на важливу роль держави та виховних стратегій як однієї з передумов виникнення національної спільноти ми зіткнулися з проблемою *різномірності* цих передумов. Одні з цих передумов знаходяться на рівні самосвідомості та переживання єдності певної спільноти, яка отримує конотацію “національна”. Саме цей рівень був відмічений Е.Канетті, в той час як на рівні філософії суб’єкта ці передумови мають аналогії на рівні концепту “свідомість” або абстракції “когіто”. (Наприклад, характеризуючи абстракцію “когіто”, М.Мамардашвілі писав наступне: “Термін або поняття “когіто”, правило “когіто” серед всієї сукупності явищ виділяє одну категорію явищ, які характеризуються або володіють властивістю безпосередньої достовірності, такої, що явище є зрозумілим само через себе і не потребує для свого розуміння ніяких додаткових припущень, не має потреби в тому, щоб ми розкладали його та вдавалися для пояснення його до інших явищ, зводили його до них; ми можемо розуміти його через нього самого. І саме головне – воно не має референта поза себе (самореферентне). Таким є феномен свідомості” [86, 7].

Наведена передумова “когіто” може бути кваліфікована як *картезіанська*, оскільки не виходить за межі свідомості та самосвідомості. В світлі пізнішого кантівського трансценденталізму стає зрозумілим чому Кант в цілому не сприймав філософію Декарта та вважав її чимось на кшталт “суб’єктивного ідеалізму”. Стає зрозумілим чому Е.Гусерль, автор проекту феноменології як такого, який продовжує лінію картезіанської “філософії свідомості”, не сприймав Канта. Обидві лінії неприйняття двох типів філософії суб’єкта пов’язані з тим, що Кант розглядав більш глибинний рівень передумов існування суб’єкта, передумов, що виходить за межі феноменологічних даностей свідомості, але таких, що задають певний “горизонт” цим даностям та можливостям свідомості мислити саму себе.

Хто з філософів класики був точнішим? Для відповіді на це питання висунемо припущення, що Суб'єкт також являє собою різновид паралаксу, який, однак не зводиться до “емпірико-трансцендентального” дуплету, зафіксованого М.Фуко. Цей паралакс лежить всередині трансцендентальних вимірів і може бути охарактеризований як паралакс свідомості/трансцендентальних передумов. В більш широкому контексті цей паралакс пов'язаний з різномірністю складових Суб'єкта, чия кінцева “єдність” є штучною та сконструйованою. Саме тому ми вважаємо, що цей паралакс не може бути остаточно “вирішеним”, але може лише бути врахованим філософською думкою.

Стосовно такого суб'єкта як “Нація” (який можна мислити по аналогії з класичним суб'єктом і в цьому аспекті), то інші його передумови полишають поле свідомості та виходять на рівень інституцій, які стосовно феноменології національної свідомості залишаються “поза кадром” (ці передумови ми зафіксували у вигляді національної держави, інституцій виховання тощо). Саме цей рівень передумов ми можемо назвати власне *кантіанським*. І основна наша гіпотеза полягає в тому щоб описуючи трансцендентальні передумови виникнення феномену нації та національної згоди, врахувати як її картезіанські так і кантіанські складові.

При цьому ми не вважаємо за доцільне спробувати знайти деяку метамову для опису цих різновидів складових, оскільки наше попередня формула про паралаксний характер феномену “нації” знаходить своє підкріплення у дуже влучному спостереженні над феноменом нації з боку Е.Балібара, який писав наступне: “...Передісторія нації складається з множини якісно несумісних подій, що відстають одна від одної в часі, ні одна з яких не є наслідком іншої”[10, 103]. По суті французький філософ в рамках свого концептуального апарату сформулював ідею паралаксу, і цими методологічними перспективами ми й будемо керуватися в нашому подальшому аналізі.

Для опису трансцендентальних передумов виникнення нації, передумов того, щоб члени певної спільноти дійшли згоди стосовно своєї належності до “Нації”, ми вважаємо за доцільне виокремити наступні типи передумов:

А. Передумови “національної свідомості” (когіто-передумови). Як ми вже зазначали, цей рівень передумов належить до тих, які ми назвали “картезіанськими” та які умовно співвідносяться з “національною ідентичністю”. Ці передумови розуміння нації як суб’єкта, який виступає продуктом та водночас причиною згоди можна чітко побачити у визначенні нації відомими українським істориком Омеляном Прицаком, який в роботі “Мій шлях історика” писав: “Моя тодішня дефініція нації була така: нація – це спільнота людей, що свідомо живуть тепер почуттям свого спільного зв’язку в минулому та свідомо хочуть жити в майбутньому, реалізуючи свої ясні спільні політичні цілі того майбутнього” [115, 70]. (Ми підкреслили слово “свідомо” як таке, що фіксує “суб’єктність” нації, що демонструє в феномені нації певний суспільний пакт суцільної соціальної згоди).

Наш аналіз національної ідеї як “згоди” підвів нас до висновку про те, що ця згода не є тотожною типам емпіричної згоди, до якої люди доходять в своєму повсякденному житті. Інакше кажучи, ця “згода” не має чіткого психологічного кореляту в масовій свідомості та її виявлення не завжди може бути виявлене через соціологічне опитування. Наша теза полягає в тому, що подібна згода спирається на певні трансцендентальні передумови, які можуть не усвідомлюватися (і частіше за все не усвідомлюються) носіями національної свідомості. Аналогічно ця згода не може бути зафіксована на рівні національних ідеологій, які лише закріплюють *post factum* те, що вже склалося на соціально-онтологічному рівні. І в цій своїй фіксації подібні ідеології можуть реалізовувати себе в залежності від конкретних традицій тієї чи іншої нації (тобто у вигляді спільності або етнічного походження, або політичних принципів, або національної легенди про минуле, або месіанського проекту в майбутньому, або всіх зазначених складових разом),

але наша теза полягає в тому, що всі аналогічні ідеологічні побудови мають *вторинний* характер. Вони виступають “надбудовою” над первинними онтологічними процесами націєтворення.

Але постулюючи цю тезу, ми знову повертаємося до проблеми співвідношення онтологічного та ідеологічного в проблемі національної згоди, яке визначає парадокс когіто-передумов як таких. Цей парадокс полягає в тому, що на згаданому рівні “національна згода” є згодою ідентичності або згодою на рівні національної свідомості. (Звернемо увагу на те, що у наведеній вище дефініції нації О.Пріцака акцентованим словом виступає слово “свідомо”). Звідси може виникнути ілюзія “пан-ідеологізму” феномену “нації”. Цю особливість стосовно такого граничного та радикального прояву національної ідентичності як “расизм” зафіксував Е.Балібар, коли наголосив: “Немає расизму без теорії (або теорій)” [10. 28].

Намагаючись вирішити наведену дилему та знайти трансцендентальну передумову національної згоди на рівні національної свідомості, висунемо гіпотезу про те, що такою передумовою знову ж таки виступає базове для людських співтовариств протиставлення “Ми/Вони”, “Свої/Чужі” (про яке ми багато говорили в попередньому розділі). На відміну від емпіричних проявів цього протиставлення, свідками якого ми виступаємо в реальному житті, на зафіксованому нами рівні це протиставлення є *трансценденталією* або чистою *формою*. (Зараз ми не будемо вдаватися до розгляду причин появи такої форми, як базової для існування людських колективів всіх рівнів протягом всієї людської історії. Відзначимо лише наявність такої форми як факт).

Повертаючись до такої форми як “Свій/Чужий”, “Ми/Вони” відзначимо, що будучи первинними стосовно будь-якої емпіричної конкретизації та “теорії”, вони не існують самі по собі без такої конкретизації, яка надає їм референтну групу, бо тільки в такій групі ця форма здатна існувати! (Таких референтних груп може бути велика кількість: плем’я, раса, футбольна команда, населення місцевості, етнос, нація). Саме

цей трансцендентальний рівень фіксував Е.Балібар в своєму аналізі расизму як “цілісного суспільного феномену”, коли писав про те, що основою цього явища “фантазм профілактики та сегрегації (необхідності очищення суспільного організму, збереження “своєї” або “нашої” ідентичності від змішування, метисизації, захвату “чужими” [10, 27])”. Однак згідно французькому філософу, цей фантазм не існує без “різних видів інтелектуальної обробки”.

Отже, спільною рисою між “національною свідомістю” та “расовими ідеологіями” є наявність згаданого фантазму (саме тому фермент “расизму”, як зазначає Е.Балібар, присутній у всіх видах націоналізму, мова йде лише про “дозу” цієї присутності [10, 48]). Однак, якщо в расизмі ознакою “чужерідності” виступають ознаки “ім’я, колір шкіри, релігія” [10, 27], то у випадку національної свідомості (чи “націоналізму” як її крайньої форми) таких ознак існує набагато більше. Ці ознаки мають системний характер і задати їх “списком” інколи є дуже важко, однак серед великої кількості “перемінних” існують і усталені ознаки, типові для національної свідомості: легенда про спільне походження, спільна мова, територія проживання, спільна держава, релігія тощо.

Наявність цих системних параметрів перетворює все населення національної держави на референтну групу ідентичності, яка отримує ім’я “нації”. Якщо всі згадані системні параметри залишити “за кадром”, то на рівні “масової свідомості”, безпосередніх психічних реакцій носіїв національної свідомості ми побачимо редукцію до рівня “Ми/Вони”, “Свої/Чужі”, яка й була проаналізована в роботі Е.Канетті.

Б. Структурні передумови “національної згоди”. Хоча досить важко відокремити передумови “національної свідомості” (“когіто-передумови”) від того, що ми називаємо “структурними передумовами”, оскільки у всіх згаданих передумовах задіяна свідомість, однак відмінності полягають в тому, що у другому випадку зростає роль не стільки ідеологій, скільки інституцій. При цьому необхідно зробити застереження стосовно спрощеного

розуміння ролі таких інституцій (таке розуміння має місце в деяких парадигмах націонал-конструктивізму), які “виховують” населення за допомогою “мережі апаратів та повсякденних практик” [10, 109]. Якщо сприйняти таке спрощене уявлення, то виходить така картина, що Держава як суб’єкт “національного виховання” має в уяві завершений образ “нації”, згідно матриці якої треба “виготовити народ” [10, 109] з емпіричного населення.

Високо оцінюючи внесок таких конструктивістів як Е.Балібар (якого ми неодноразово цитували), ми повинні зауважити, що сприйняття населення в ролі пасивного “пластиліну” в руках скульптора-держави є перебільшенням здібностей другого та “об’єктності” першого. Безсумнівно, неможливо знецінювати роль державних інституцій у вихованні національної свідомості, але необхідно розуміти, що успішність дій ідеологічного апарату держави буде мати місце тоді, коли трансцендентальні передумови національної свідомості *вже* мають місце. Крім того, не слід думати, що в своєму вихованні національної свідомості державні діячі та культуртрегери з самого початку мали готовий образ національної єдності, розуміння природи “національної держави” тощо. Подібні процеси йшли напівінтуїтивно, тобто не на рівні “раціональної дії”, більше нагадуючи роботу Гегелівського Абсолютного Духу.

Отже, структурні передумови національної згоди, на наш погляд, полягають:

А) в гомогенізації населення країни у вигляді спрощення на рівні народностей, етносів, мов та культур, що її складають. Ця уніфікація передбачає що все це різнобарв’я буде переплавлене в єдиному плавильному котлі “нації” (американська теорія “melting pot” як ілюстрація такого спрощення). Стосовно європейського сценарію націєтворення, ми можемо констатувати, що будь-яка країна західної Європи формувала свої нації з різних етносів (наприклад, етнічну основу самоназви “француз” склали колишні гасконці, бретонці, аквітанці, бургундці), причому деякі з цих

етносів на подібне спрощення “згоди” на давали (як це має місце, наприклад, в ситуації з басками чи каталонцями в Іспанії).

Б) в згоді ідентифікувати себе як єдину спільноту в межах певних територіальних кордонів (за умов наявності держави ці кордони є реальними, а за умов діаспорного існування спільноти – вони можуть набути віртуального характеру). Інакше кажучи кожен з індивідів, що складають населення, повинен за цих умов виконати цитоване вище побажання І.-Г.Фіхте про те, щоб “зовнішні кордони стали внутрішніми кордонами”. Прикладом останнього типу національної згоди може бути референдум 1991 року, на якому більшість населення України висловила свою думку стосовно незалежності України. Фактично, тим самим вони ідентифікували себе як “українці” (хоча б в межах проекту “громадянської нації”), і згода на зміну зовнішніх кордонів означала згоду на зміну ідентифікаційних основ.

В) у висхідній інверсії, згідно якій “народ” як певна штучна спільнота не є продуктом ідеологій та інституцій (передусім, національної держави), а виступає їх причиною. Цю інверсію можна назвати *ілюзією автономії*, яку ми аналізували, порівнюючи класичного Суб’єкта та Націю, згідно якої “народ повинен сам відтворювати себе”. Роз’яснюючи цю ілюзію, В.Малахов зазначав наступне: “В цьому сенсі “виникнення” нації співпадає з її (само)виголошенням. Нація засновується разом з проголошенням власного існування як єдиного суверена; її конституювання є самоконституювання, оскільки може здійснитися в акті власного само виголошення. Нація, народ є той, хто засновує, і той, кого заснують. Це означає також, що народ є і суб’єкт влади, і її об’єкт, і той, хто наділяє владою, і той, хто повинен буде її приписи виконувати” [85, 21].

Резюмуючи перелічені структурні трансцендентальні передумови національної згоди, ще раз підкреслимо, що на цьому рівні “згода” передбачає наявність складних операцій та складних абстракцій (таких, як “народ”), потребує досить складної форми соціальної поведінки і не може зводитися до простого емоційно-образного переживання національної

єдності, про яку писав Е.Канетті. (Наприклад, в рамках такої поведінки, член національної спільноти повинен розрізняти свій соціальний образ в якості Суверена та законослухняного громадянина, який підкорюється владі та державним інституціям, які нібито він заснував. І подібне існування між ідеологічною інверсією та соціальною реальністю потребує певної культури соціальної поведінки, яка залишається непоміченою в рамках повсякденних практик).

В. Соціальні та “статусні” передумови національної згоди.

Наявність зазначених передумов доводить, що національна згода не може зводитися лише до згоди стосовно ідентичності членів спільноти, але включає в себе і соціально-економічні та суто *політичні* параметри. Найважливіший з цих параметрів пов'язаний з нейтралізацією соціальних антагонізмів і полягає в згоді *не помічати* кричущих відмінностей в рівні доступу до суспільного багатства, різності цілей різних класів та прошарків населення та *погодитися* на те, щоб розглядати ці відмінності в рамках деякої вищої *єдності*. Соціально-економічна складова національної згоди може мати дві модифікації, які в різні періоди історії виходять на перший план.

Перша умовно може бути названа моделлю “правлячих класів”, яка, як ми тільки що зазначили, камуфлює соціальну нерівність. (Зокрема І.Валерстайн наводив приклад роману відомого англійського політика Б.Дізраелі “Сибіла”, в якому він постулював наявність “двох націй” – “нації багатих” та “нації бідних”. В контексті існування цих двох спільнот національна згода виступає як згода сприймати їх як *одну* спільноту, яка й отримує назву “нації”. Коментуючи таке пропагандистське завдання, І.Валерстайн писав: “Пропагандистські зусилля лібералів полягали в тому, щоб переконати небезпечні класи в ідентичності мети” [19, 176]. І знову ж таки І.Валерстайн розкрив суть *другої* моделі, яку можна умовно назвати моделлю “пригнічених класів”.

Додамо, що соціально-економічна домінантність ідей “справедливості” (куди органічно входить і ідея справедливого економічного розподілу) є основою всіх національно-визвольних рухів і всіх “великих революцій”, в яких, за точним спостереженням Валерстайна, соціальне завжди було пов’язане з національним.

Г. Комунікативні передумови національної згоди. Характерні особливості цього типу передумов національної згоди випливають з самої назви – вони фіксують більш експліцитний рівень національної згоди та мають відношення до всіх *консенсусних форм* соціальних відносин (тобто таких, за яких різні соціальні прошарки, які є за визначенням незгодними за багатьма позиціями, доходять згоди по окремим з них, внаслідок чого *різні* “домовляються” діяти спільно, утворюючи складовий Суб’єкт, який після цього в своєму самоописі може використовувати оператор “Ми”). Стосовно такої базової форми суспільної згоди як “національна згода”, на наш погляд, існує два основних типи згаданих комунікативних передумов:

А) Комунікативні передумови національної згоди на рівні “влада-населення”. На цьому рівні “згода” означає успішність інтерпеляції⁴ ідеологічно-пропагандистського апарату Держави до населення, відповідь якого, полягає у формуванні в його свідомості стану “ідеологічної віри” (в даному випадку, мова йде про віру в “спільну справу” Держави та Народу, віру в те, що обидва суб’єкти спільно зі всіма іншими прошарками та класами складають єдину спільноту – “Націю”).

Б) Комунікативні передумови національної згоди на рівні “владних еліт”. Стосовно базових пунктів національної згоди *консенсус* владних еліт (які, за всіма іншими позиціями, знаходяться в ситуації перманентної війни між собою) означає, що відносно цих пунктів еліти домовляються діяти згоди та репрезентувати себе суспільству згідно єдиним принципам, тобто як *національні еліти*. Ця передумова є настільки очевидною за умов існування

⁴ Термін “інтерпеляція” (який дослівно перекладається як “заклик”) в даному комунікативному контексті був введений та проаналізований Л.Альтюсером.

такої форми державності як “національна держава”, але досвід такої країни як Україна демонструє той факт, що подібний консенсус не “падає з неба” і в розвинених країнах є результатом історичної роботи протягом багатьох сторіч.

Очевидно, що без такого типу згоди “дискурс влади” буде постійно змінювати “ідентифікаційну матрицю” для населення (в залежності від того яка з еліт прийде до влади), що буде істотно заважати формуванню стійкої національної згоди в цілому.

Такими є основні трансцендентальні передумови національної згоди. Ми висуваємо припущення, що якщо весь згаданий набір цих передумов має місце в суспільстві, то суспільний стан може бути охарактеризований в термінах *злагоди*. Коли ж хоча б одна з наведених передумов відсутня, то ми маємо ситуацію відсутності “національної згоди” або “національної ідеї” як згоди. Тоді ми стикаємося з суспільною проблемою, яка кваліфікується як *розкол*. І безуспішність закликів до національної консолідації в таких умовах (такі заклики з боку влади постійно лунають, починаючи з самих перших років української незалежності) демонструє відсутність згоди на буттєвому рівні.

2.3. “Українська національна ідея” як проект національної згоди та побудови української державності.

В цьому завершальному підрозділі другого розділу ми не маємо на меті надати вичерпну історію розвитку української національної ідеї та історію національних згод (чи, можливо, зрад), які цю ідею супроводжували. Враховуючи обмаль місця та іншу направленість нашого дослідження, ми розглянемо лише деякі *реперні точки* існування “національної згоди” в історії України, які відповідають наведеній тільки що *типології трансцендентальних передумов*. Саме в такому річищі ми будемо

намагатися описати ідентифікаційну та комунікативну кризу в сфері національної згоди з метою надати цьому аналізу максимальної наукової безпристрасності та свободи від емоційного пафосу.

Одним з базових символів національної згоди в Україні, тобто згоди, яка санкціонувала відтворення української нації зі всіма її атрибутами (передусім, державності), є символ *соборності*, як найбільш багатого на тонкі конотації ідеологеми *єдності*. (Тема соборності як єдності чітко простежується в її поєднанні зі словом “злука”, яке символізувало об’єднання українських земель 22 січня 1922. Наслідком такого об’єднання і була “єдина соборна українська Держава”). Для того, щоб зрозуміти, що в українському дискурсі символ соборності не тільки мав відношення, але набув ключового значення для формування української національної ідентичності, достатньо співставити цей символ з ідею “соборності” на російському ґрунті.

Не вдаючись до глибокого аналізу зазначених відмінностей, можна відразу помітити, що в Росії “соборність” виникла в суто філософсько-релігійному контексті та перетворилася на концепт, в той час як “соборність” в українському різновиді функціонувала в рамках політичного та публіцистичного дискурсів у вигляді гасла, яке увібрало в себе квінтесенцію світопереживання, масових емоцій українців. Саме тому “соборність” в українському контексті не перетворилася на концепт, залишаючись на рівні метафори та ідеологеми з яскравими залишками “образного мислення”.

На відміну від українського вжитку концепт “соборності” в Росії виконував подвійну задачу: знаходження антитезу європейському (західному) мисленню на рівні метафізики (де “соборність” була протиставлена європейському індивідуалізму) та закріплення “духовних практик з пошуку істини” на інституті Церкви, яка не тільки формувала концепти для осмислення Істини, але й надавала можливість для безпосереднього колективного переживання контакту з Істиною. Отже, на російському ґрунті “соборність” виступала типовим “згущенням”, відомим нам з класичних робіт З.Фрейда. В цьому контексті “соборність” водночас

була: а) філософською антитезою європейському егоїзму та класичному когіто-Суб'єкту; б) основою для нового проекту пізнання, де під пізнанням мається на увазі “буттєве” переживання Істини замість “холодного” мислення абстракціями; в) проектом поєднання європейської духовної культури та російського православ'я шляхом формування “церкво-центричного” світогляду; г) проектом раціональної легітимізації руського общинного ладу, спробою представити його як універсальний принцип суспільного буття та російської державності.

Всі згадані характерні риси вже чітко представлені в роботах ранніх слов'янофілів, зокрема у О.С.Хом'якова. Саме він вводить термін “кафолічність” або “соборність”, розуміння якого потребує складної інтелектуальної роботи. Ця складність пов'язана з тим, що в концепті російського слов'янофіла представлені всі вищезгадані аспекти філософії соборності. Зокрема відомий російський філософ та теолог Г.Флоровський писав про теорію О.Хом'якова, що “кафолічність” не є простою механічною сумішшю індивідів, але виступає ознакою прилучення до “єдності благодаті” [149, 277].

З цієї висхідної тези О.Хом'яков виводить і “соборну етику”, і “соборну гносеологію”. Стосовно першої В.Зеньковський (російський релігійний мислитель українського походження) цитував його наступним чином: “..Всі життєдайні здібності розуму живуть та міцніють тільки в дружньому спілкуванні мислячих істот; розсудок же в своєму нижчому відправленні, в аналізі не потребує цього і він тому робиться єдиним представником мислячої здібності у спустошеній та егоїстичній душі” [59, 85]. “Синтетичність” доктрини філософського романтизму російського слов'янофіла приводила до того, що онтологія, етика та гносеологія були нерозривно пов'язані між собою, і висхідний етичний постулат органічно породжував “соборну гносеологію” (термін В.Зеньковського), згідно постулатам якої окрема людина не може бути суб'єктом та органом пізнання.

Про цю особливість теорії пізнання Зеньковський зокрема писав: “Недоступна для окремого мислення істина є доступною, пише він (тобто О.Хом’яков – Ю.О.), тільки сукупності мислень, пов’язаних любов’ю” [59, 86]. Соціальний аспект російської доктрини “соборності” – про який ми говорили вище -- у О.Хом’якова не представлений, але проповідь общинного устрою суспільного життя має місце у іншого представника раннього слов’янофільства, К.Аксакова, для якого “особа в общині не є пригніченою, але позбавлена буйства, егоїзму, виключності”, “вільна як в хорі” [59, 83].

Ми здійснили цей невеличкий історико-філософський екскурс не з метою поглибитися в генезис концепту “соборності” в російській філософсько-релігійній традиції, але для того, щоб продемонструвати відмінності функції цього концепту в російському та українському дискурсах. Нам непотрібно заглиблюватися далі в деталі розвитку цього концепту в творчості Володимира Соловйова, С.Булгакова, П.Флоренського, щоб показати, що в рамках цієї традиції концепт “соборності” виступав виключно як символ езотеричного знання, яке не виходило за межі кіл освіченої, рафінованої інтелігенції.

В цих межах згаданий концепт хоча і виступав як ознака російської національної традиції та “руськості” в філософії, але цей символ ніяк не був пов’язаний з російською національною ідентичністю, не став (та й не міг стати) набутком масової свідомості та ключовим символом російської національної ідентичності та національної згоди. (Сам тому метафора єдності, яка була складовою російського концепту, не виходила за межі вузької локальної групи; соціальним аналогом цієї групи була спільнота церковних прочан під час богослужіння). На відміну від російської версії “соборності” на теренах України він відігравав роль символу національної згоди, національного єднання як “матеріального” втілення висхідної ідеї української національної єдності.

В цьому контексті символ “соборності” на українському ґрунті виконував цілковито інші функції ніж в творчості російських мислителів. По-

перше, “соборність” мала конотацію зазначеної висхідної єдності українського народу та стратегію до Єднання в межах території української держави. Саме цей аспект ідеї соборності був задіяний в політичному концепті *злуки*, тобто воз’єднання українських земель, що входили до складу інших державних утворень (зокрема Австро-Угорської та Російської Імперій). Саме цей аспект “соборності” мався на увазі в Акті злуки між Українською Народною Республікою (УНР) та Західно-українською Народною Республікою (ЗУНР), проголошеного 22 січня 1919 року, після якого Україна стала “єдиною соборною Українською Державою”. Той факт, що в наведеному визначенні конотація “єдина” та “соборна” не вживається як повні синоніми (хоча й є вельми близькими за значенням), дозволяє припустити, що зміст метафори “соборності” не зводиться тільки до територіальної єдності в рамках єдиної Держави.

Відзначимо ще один важливий аспект національної згоди, в символічне супроводження якої був включений символ “соборності”. Мова йде про безпосереднє втілення ідеї згоди в конкретній *угоді* (про наближення понять згоди та угоди ми багато писали в попередньому розділі), якою і був Акт злуки між УНР та ЗУНР у 1919 році. Для нашої проблеми показовість цього акту може бути простеженою по багатьом аспектам. По-перше, в цьому акті ми спостерігаємо наявність когіто-передумов, тобто певна – хоча на рівні владних та культурних еліт -- спільнота відокремлює себе від “Чужих”, в ролі яких виступають як російські більшовики, так і поляки, формуючи національну спільноту як спільноту “Своїх”. По-друге, ми бачимо структурну передумову формування національної згоди, згідно якої вибудовується абстракція *єдиної* “української нації”, яка не приймає до уваги різність етносів, менталітету та культурних складових, передусім релігійних, українського Заходу та українського Сходу; в угоді 1919 року сторони “домовляються” вважати населення цих регіонів єдиним “українським народом”.

По-третє, в ідеологічних маніфестах Центральної Ради, наявна структурна передумова *інверсії*, за якої “народ” як певна абстракція починає виступати як безпосередня причина створення держави. Так, наприклад, у відомому Четвертому Універсалі з самого початку говориться: “Народе України! Твоєю силою, волею, словом утворилась на Українській Землі вільна Українська Народна Республіка. Здійснилася давня мрія Твоїх батьків, борців за волю і право робочого люду!” [73, 247]. По-четверте, в процесах формування української державності 1918 – 1921 рр. ми бачимо поєднання соціального та національного; тобто національна-визвольна боротьба співпала з революційним проектом, що зайвий раз підтвердило тезу І.Валерстайна про “статусну” функцію концепту “етнонації”. В цьому контексті цікавим є те, що формування української національної спільноти йшло не класичним (ліберальним) шляхом національного виховання в рамках “буржуазної” національної держави, але шляхом революційним, під гаслами “лівих” ідей. (Якщо почитати документи УНР першого періоду, то можна пересвідчитися в тому, що національне визволення є тотожним соціальному визволенню “робітників та селян”, які й формували субстанцію “українського народу”. В тільки що наведеній цитаті “Народ України” асоціюється з “робочим людом”).

По-п’яте, в проекті суверенності молодій українській республіці ми маємо випадок і “консенсусної” форми національної згоди, причому як і в формі консенсусу еліт, так і формі консенсусу між владною елітою та населенням. В цьому контексті цікавим є ситуація *аристократичної реставрації* в гетьманській державі П.Скоропадського, влада якого великою мірою прийшла на німецьких багнетах у жовтні 1918 року. Тому мала місце відсутність комунікативного консенсусу між українською культурною елітою (основу якого складало народницьке крило) та нової владою, яка виступала як “влада чужинців”. Крім того, була очевидна ситуація комунікативної незгоди між новою владою та населенням, що й спровокувало повстання С.Петлюри, встановлення влади Директорії,

повернення старої назви УНР (Українська Народна Республіка) та визначення спадкоємності з її національним та “лівим” проектом.

Такими, на нашу думку, є складові символу “соборності” як такої метафори, яка відображає основні аспекти “національної згоди”. Однак очевидно, що ідея “соборності” включає в себе ще й *духовний* аспект, який ще більше наближує символі “соборності” до концепту “національної згоди”. Цей зв’язок був точно підмічений В.С.Крисаченко в статті “Соборність України: погляд у майбутнє”, в якій він писав наступне: “Соборність духу постає як наявність в українському суспільстві національного консенсусу стосовно найважливіших питань суспільного життя, як єдність волі і зусиль народу, спрямованих на реалізацію загальних національних інтересів” [73, 275]. (Підкреслено нами з метою показати зв’язок символу соборності та концепту національної згоди – Ю.О.). Необхідно відзначити, що навіть конотація “духу” в символі “соборності” не перетворює цей символ на релігійний, оскільки не зважаючи на залишки релігійного дискурсу в термінології національної згоди цей символ аж ніяк не пов’язаний ані з Церквою ані з певною конфесією.

Враховуючи наявність в Україні двох церков (православної та греко-католицької) ідея соборності фактично проголошувала поза-церковну єдність всіх українців та містила передумову міжцерковного консенсусу стосовно базових цінностей та норм українського суспільства. І в цілому цей дискурс має відверто соціально-політичне забарвлення, тобто є цілком секуляризованим та квазі-релігійним на рівні пафосу світопереживання вищих національних цінностей: в цьому дискурсі місце Церкви займає сама Україна яка і є вищою (та майже сакральною) цінністю.

В якому контексті ми можемо говорити про “національну згоду”, інтерпретуючи історичні періоди існування тоталітарних утворень на теренах України, які були створені більшовиками та мали національне забарвлення? З нашої точки зору найбільш показовим є феномен *українізації* 20-років як за відносно великим часовим періодом, так і за ступенем заангажованості

частки української культурної еліти в цей проект. Не заглиблюючись в історичні деталі, можна припустити, що згадана українізація та культурне піднесення 20-років було наслідком збереження паростків національної згоди, до якої вдалося сталінське керівництво для вирішення своїх владних задач.

Однак незважаючи на причини цього явища, наявність елементів національної згоди не викликає сумніву, що можна побачити аналізуючи конкретні складові цієї згоди. Наприклад, очевидна спадкоємність соціального аспекту формування нації, тобто зв'язок між революційним та національним проектами. Радикальність революційних практик більшовизму, принцип права націй на самовизначення, задекларований Ленінін та іншими керівниками Радянської держави, необхідність створення національної номенклатури дозволяли правлячій комуністичній верхівці до певного часу підтримувати національний рух, направляючи його в потрібному для неї напрямку.

Подібна політика обумовила і загравання більшовистської влади з українською інтелігенцією (в тому числі з її емігрантськими колами), і приєднання колишніх націонал-демократів та прихильників українських національно-соціалістичних течій до більшовистської партії. Стосовно першого аспекту, який відображає елементи консенсусу між комуністичною владою та культурною елітою України (діячами Церкви, письменниками та вченими), яка за своїми переконаннями була “народницько-селянською”. Ліберальна політика тодішньої влади відносно цих верств населення і була свідомим подібного консенсусу, який був потрібен цій владі для досягнення своїх цілей. “Комуністи, -- писав М.В.Попович – намагалися зосередити в Україні найвизначніші культурні національні сили, тримаючи ситуацію під контролем” [110, 578].

Поєднання національного піднесення з комуністичною ідеєю викликало до життя такий цікавий соціально-культурний тип як націонал-більшовик, чий національний романтизм співіснував з романтизмом світової революції.

Серед багатьох таких типів ми можемо назвати, наприклад, Миколу Хвильового (росіянина за народженням), чиї твори позначені поєднанням комуністичної та шпенглеріанської міфології, за допомогою яких він обґрунтовує свою модель української національної ідентичності. Так, висуваючи суто шпенглерівські постулати про неминучість загибелі західної цивілізації та про “азійський ренесанс”, він пов’язує ці процеси з українським “національним відродженням” (термін самого М.Хвильового) наступним чином: “Але при чому тут Україна? А при тому, що азійське відродження тісно зв’язане з більшовизмом, і при тому, що духовна культура більшовизму може яскраво проявитися тільки в молодих радянських республіках... і в першу чергу під блакитним небом південно-східної республіки комун...Більш того – оскільки Євразія стоїть на межі двох великих територій, двох енергій, остільки авангардом четвертого культурно-історичного типу виступаємо ми” [155, 175].

Аналіз всіх проявів “національного відродження” (яке виявило себе в піднесенні літературної творчості, живопису, національного театрального та кіномистецтва, розвитку науки та освіти) 20-років дозволяє зробити висновок про те, що таке відродження було наслідком “національної згоди”. Цю згоду суттєво обмежувало те, що в ній “національне” було включене в проект “пролетарського інтернаціоналізму” (протиріччя між двома складовими соціалістичної революції призвело потім до розгрому національних сил, до того, що це відродження виявилось “розстріляним”) та радянської державності, в рамках якої місце класичної національної держави зайняв паліатив – “радянська республіка”. Тобто державне утворення з певної автономією але відсутнім суверенітетом, утворення яке було приречене залишатися Периферією по відношенню до Центру.

Подібна відсутність обумовлювала й неможливість використання *ілюзії автономності* Народу як Суб’єкта соціально-політичної дії та носія національної свідомості. Інакше кажучи, за умов тоталітарної влади населення залишається в статусі пасивного об’єкту в його комунікації зі

владою, чий меседжі зводилися до простого адміністрування “згори”. Отже, згадана ситуація не дозволяла використати в такій паліативній національній згоди концепт “Народу-Суверену” та структурний аспект територіальних кордонів, що призводило до *керованої українізації* замість повноцінного національного Відродження. Той факт, що ініціатором такої українізації виступала кремлівська владна верхівка для задач закріплення своєї владної монополії, добре показаний М.В.Поповичем: “Твердження про те, що політика “українізації” проводилася під тиском колишніх національно-соціалістичних (боротьбистських та винниченківських) елементів у КП(б)У або націонал-комуністів з більшовистського середовища, нічим не обґрунтовані. “Українізація” була елементом політики союзу з “світовим селом” і реформістської “непівської” політики, що її з кон’юктурних міркувань тоді підтримував Сталін із своєю клікою. Але характерно, що коли настав “великий перелом” і сталінське керівництво перейшло до відкритого терору проти селянства і інтелігенції, “українізація” ще довго слугувала прикриттям для тоталітарного повороту”[110. 579].

Наведена точна характеристика дозволяє чітко простежити межі національної згоди, яка мала місце в проекті “українізації” і якій був покладений край після початку сталінського терору. Націленість останнього на українське село, апофеозом якої виявився штучно влаштований Голодомор, означала те, що знищення українського селянства як основного носія української національної свідомості та як основного суб’єкта угоди між владою та населенням в конституюванні національної спільноти, означало й знищення самої української нації та національної згоди як її основи. Це зайвий раз підкреслює те, що за згаданих умов радянська влада теж не була суб’єктом національної згоди, вона лише *імітувала* її, поступово замінюючи консенсусні моделі організації суспільного життя на технології диктатури, репресій та жаху.

Інакше кажучи, замість національної згоди сталінський “великий перелом” запровадив методи залякування суспільства та правління на основі

принципу покори. Саме тому після кінця “українізації” ми не можемо інтерпретувати українську культуру та українську національну ідентичність (яка зазнавала переслідувань аж до початку “перебудови”) в термінах національної згоди до набуття Україною державної незалежності у 1991 році. Для теми нашого дисертаційного дослідження ця подія має великий інтерес, оскільки саме у референдумі цього року в Україні не просто відновилася самостійна державність, але й цей референдум виявився великим прикладом “національної згоди”.

Розглянемо цю відому і неодноразово проінтерпретовану подію з точки зору типологічних характеристики “національної згоди”. Зазначимо зразу, що результати референдуму виявили відразу декілька таких характеристик. По-перше, стало очевидним, що голосування за незалежність означало відмову від несuverенного статусу “радянської республіки” та повернення на колію розбудови суверенної “національної держави”, тобто визнання нових територіальних кордонів призвело до цілої низки наслідків. По-друге, результати голосування за державний суверенітет означали народження нового суб’єкта “національної згоди” – Народу-Суверену, нової “нації” з різних етносів, які *погодилися* вважати себе *єдиним народом* незважаючи на ці розбіжності. (В зазначеному контексті показовим було те, що у 1991 році українська нація почала формуватися саме як “політична нація”, оскільки незалежність була підтримана більшістю населення України, в тому числі й російськомовними українцями та етнічними росіянами).

По-третє, Референдум може розглядатися як приклад “національної згоди” у всіх її *комунікативних вимірах*. “Консенсусна” основа цієї події може бути проілюстрованою на прикладах консенсусу між “владою” та “населенням”. Інакше кажучи, на відміну від радянської моделі “українізації” в нових умовах заклик до розбудови “національної держави” та “української нації” (проект “національного Відродження”) йшов від самої влади, і така *інтерпеляція* була сприйнята переважною більшістю населення України. Крім консенсусу “влада/населення” в проекті Незалежності мав місце й

консенсус між більшістю частин владної еліти (зокрема між демократами на кшталт В.Чорновіла та таких представників комуністичної номенклатури як перший Президент України Л.Кравчук) та між владою та українською інтелігенцією націонал-демократичного спрямування.

Показовим в зазначеній “національній згоді” як проекту розбудови української національної ідентичності, формування національної держави та української нації, було те, що в її основі практично були відсутні елементи як ліберальної моделі національного будівництва, так і моделі революційної. Стосовно відсутності першої з моделей можна сказати, що така відсутність обумовлювалася відсутністю серйозного розшарування населення на рівні статків та суспільних “статусів” як результату цих статків (інакше кажучи на “класовому рівні”). Відносна “рівність-у-бідності” як результату обвального падіння рівня життя наприкінці перебудови обумовлювала “радянський субстрат” тодішньої націоналізації свідомості, тобто ту обставину, що з боку “владного дискурсу” проект створення нової нації був сформований фактично в рідніщі радянської “українізації”.

Сказане означає, що цей проект зводився до формування не стільки національної згоди в системному значенні цього слова, скільки до формування *національної свідомості* за допомогою *національної ідеології*. Іншими словами, робітники радянського партійного апарату використали для реалізації цієї задачі інструментарій *радянської пропаганди*, замінивши останню лише на рівні ідеологем (тобто ідеологема “пролетарського інтернаціоналізму” була замінена на ідеологему “державності” та “розбудову державності”), але не заторкуючи комунікативну матрицю відносин на рівні “влада/населення”. В рамках цієї комунікації акт інтерпеляції влади до пори до часу виявився успішним.

Стосовно революційного “проекту” можна відзначити, що його відсутність обумовлена відсутністю масового революційного руху, який би привів національно-демократичні сили до влади та змістив стару радянську номенклатурну еліту. Місце цього руху займали протестні настрої

української інтелігенції, виступи поодиноких дисидентів на кшталт В.Стуса та В.Чорновіла. (Саме ця основа була присутня в такій організації як “Народний Рух України”, який на перших порах позиціонував себе як суто громадська, а не політична організація і співіснував з КПУ в проєкті радянської перебудови). Іншими словами, на нашу думку, Народний Рух України більше міг бути розглянутий як частка “національної просвіти” (метою якої були зміна в “національній свідомості”), а не “національної боротьби”, яка б ставила задачу реальної зміни суспільних відносин та системи влади.

Замість національно-визвольного проєкту мала місце масова ілюзія моментального набуття щасливого та заможного життя за умов державної незалежності, утопія, що була вельми близькою до утопії комуністичної. Саме ця утопія займала місце революційної основи національної згоди як проєкту “перерозподілу матеріальних благ” (згадаймо тезу І.Валерстайна), і саме ця утопія була однією з найважливіших складових пропагандистського дискурсу тодішньої партноменклатури (перефарбованої на національні кольори), і сама ця обставина дала підстави пізніше говорити, що українська незалежність не була виборана, але нібито “впала з неба”. Безсумнівно, така теза є перебільшенням, але вона в чомусь зачіпає протиріччя та неповноту національного проєкту 1991 року.

Останнім прикладом “національної згоди” були “помаранчеві події” кінця 2004 року, які – хоча й зберігали елементи попередньої утопії -- за певними ознаками могли бути охарактеризованими якщо не як “революція”, то хоча б в термінах національно-визвольного руху. Зараз ми не будемо аналізувати так звану “помаранчеву революцію” (зокрема ми полишаємо питання чи був “Майдан” революцією) з точки зору соціально-політичної теорії, але зупинимося лише на темі “національної згоди”, прикладом якої можуть бути тодішні бурхливі події, оскільки саме національний підйом та спалах національного почуття та української національної ідентичності дають підстави для аналізу цього феномену саме в згаданому ракурсі.

(Наприклад, показовим в той час був факт, що багато людей в ті часи – особливо серед молоді – переходило на українську мову в побутовому спілкуванні, тим самим знаково демонструючи свою “українську ідентичність”).

Основна характерна риса “національної згоди”, яка відбулася на Майдані, є поєднання “національного” та “соціального”, тобто масова ілюзія, що лежала в основі цієї згоди, полягала в тому, що “погана влада” не є “українською” (але, навпаки, є анти-українською, про-російською), в той час як влада “українська” (у вигляді “народного президента”) буде нести цінності Добра та соціальної Справедливості. Якщо відкинути утопічні та мілленаристські складові “помаранчевої революції” та проаналізувати практичний соціальний зміст тодішнього протестного руху, то ми зможемо побачити, основні соціальні вимоги, які містилися (імпліцитно чи експліцитно) в гаслах Майдану та мали наступний вигляд: зміна політичного та владного режиму (її кримінальної основи у вигляді тотальної корупції, запровадження нових “комунікативних принципів” на рівні “влада/населення”), зміну форм доступу до розподілу матеріальних благ (подолання безодні між “багатими та бідними”, розвиток приватного підприємства та “середнього класу” як антитези пануванню олігархічних кланів, щасливе та заможне життя в Європейському Союзі, куди обіцяли привести Україну тодішні керівники).

В аналізі та оцінці політичної природи “помаранчевих подій” ми повиністю приєднуємося до точки зору, висловленій М.І.Михальченко, який писав: “По-перше, це не була революція ні за однією класичною ознакою. По-друге, це був керований трансформаційний рух, спрямований на політичну та економічну модернізацію, хоча елементи народного повстання в цьому русі наявні. По-третє, цей рух був ідеологічно та психологічно забезпечений і мав великі шанси на успіх” [93, 450]. (В наведеній цитаті для нас важливим є другий пункт, де ключовими словами виступають слова *“трансформаційний рух”* та *“народне повстання”*).

Крах як того, так і іншого обумовлював і крах помаранчевого проекту та “національної згоди”, на базі якої, він мав успіх на початку свого існування. Збереження олігархічного та номенклатурного режиму та зміни лише в політичному дискурсі, призвели до того, що цей проект знову ж таки залишився на рівні попередніх “українізацій” та не зміг зіграти роль об’єднуючої національної ідеї та інструментом національної ідентичності. Його провал призвів до нової кризи “національної згоди”, яка стала частиною всеохоплюючої кризи суспільної згоди як такої та всього українського суспільства.

РОЗДІЛ ІІІ

ПРОБЛЕМА ДОСЯГНЕННЯ СУСПІЛЬНОЇ ЗГОДИ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ

3.1. Теоретичні підходи до визначення загальнонаціонального консенсусу в сучасних суспільствах.

Переходячи до заключного розділу нашого дисертаційного дослідження, а саме, до висвітлення перспектив досягнення суспільної згоди в сучасних суспільствах, ми стикаємося з низкою методологічних проблем. Перша з них полягає в необхідності дійти певної узагальнюючої формули суспільної згоди, про різновиди якої ми писали в попередніх розділах. Друга проблема пов'язана з дослідженням специфіки формування “інтегральної суспільної згоди” за умов посткомуністичної державності (і в цьому контексті необхідно хоча б в загальних рисах окреслити специфіку так званих держав перехідного періоду).

Стосовно вирішення першої проблеми, тобто проблеми співвіднесення “національної згоди” та “суспільної згоди” необхідно зазначити, що їх відокремлення є досить важкою задачею, оскільки з другого розділу нашого дослідження є очевидним, що формування “національної згоди” йде згідно тим же принципам, що й конституювання суспільної згоди. Хоча ми не наголошували на пунктах цієї спорідненості (зафіксувавши лише важливість опозиції “свій/чужий” для формування національної ідентичності), ми можемо зараз констатувати, що національна згода складається в рамках функціональної тріади “орієнтація-інтеграція-агресія” та задіює всі наведені метафоричні схеми на рівні свого символічного “супроводження” (схему “сховища”, схему “стежини”, схему “сили” та схему “зв'язків”). Більш того, як ми намагалися показати в заключній частині другого розділу, національна згода включає в себе й соціально-статусні аспекти, тобто імпліцитно містить

в собі елементи суспільного консенсусу стосовно принципів розподілу матеріальних благ та статусних характеристик членів національної спільноти (тобто її можливості впливати на вироблення політичних рішень).

Що ж все таки відрізняє “національну згоду” від “суспільної згоди” та що в цьому контексті може бути розглянуте як базова категорія? Передусім, вважаємо за доцільне наголосити на тому, що у вживанні згаданих термінів спрацьовує певна конвенція, тобто певна домовленість стосовно змісту категорій “національна” та “суспільна”, яка пов’язана не з висхідним релятивізмом, але з полісемією засадничих понять (про яку йшлося в першому розділі дослідження). Зазначена полісемія, що міститься в терміні “національний”, наприклад, призводить до того, що ми можемо розглядати його або у звуженому сенсі (тобто в контексті суто національної ідентифікації), або в сенсі розширеному, який включає в себе аспекти державні, владні та, нарешті, соціальні.

В межах тих концептуальних дистинкцій, які ми проводимо в рамках нашого концептуального апарату, можна дати наступну інтерпретацію відмінностей між “національною згодою” та “суспільною згодою”. На нашу думку “національна згода” фіксує базовий рівень диференціації суспільної системи в період домінування “національної держави” як основної форми державності. Цей рівень передбачає відокремлення “своїх” від “чужих” та створення механізмів інклюзії/ексклюзії через нові державні інститути. (Мова йде, передусім, про такий усталений механізм такого відокремлення як інститут громадянства, який в рамках зазначеного концептуального апарату означає прийняття індивіда в число “своїх”, в спільноту, яка ідентифікує себе як “нація”).

Ця згода тісно зв’язана з метафоричною схемою “сховища”, в ролі якого виступає сама національна держава. В свою чергу ця держава уособлює схему “сили”, тобто гарантує захист національної спільноти від вторгнення з боку “чужих” і в цьому контексті долучає до проблематики національної згоди всю безпекову проблематику. Ця держава приймає на себе й схему

“стежини” та виступає в якості носія національної місії в світі, уособлює роль тієї чи іншої нації в історії. Таким чином, виходить, що національна згода використовує і всі три складових функціональної Тріади. Вона забезпечує орієнтацію членів спільноти (тобто виступає в ролі інструмента ідентифікації), їх інтеграції в рамках “сховища” (національної держави) та агресію відносно “чужих” (або захист від неї) в рамках схеми сили.

Відмінності між “національною згодою” та “суспільною згодою” містяться, на наш погляд, в схемі “зв’язків”. Наша гіпотеза полягає в тому, що національна згода – незважаючи на наявність соціального компоненту – діє переважно в ситуації відокремлення “системи” від “зовнішнього світу”, тобто в системі координат, де в ролі зовнішнього світу виступають інші національні держави та інші спільноти. Як ми вже зазначали в попередньому розділі, в рамках національної згоди члени спільноти на ім’я “нація” дають *згоду* на те, щоб розглядати спільноту як єдину *незважаючи* на різність інтересів, статусів, кричущу соціальну нерівність тощо (згадаємо формулу М.Михальченка про “кодекс згоди незгодних в окремому”, яка може бути наочною ілюстрацією особливостей національної згоди в цілому).

Стосовно ж особливостей “суспільної згоди” можна зазначити, що цей тип згоди діє переважно *всередині* соціальної системи і тому втягує в сферу свого “впливу” необхідність узгодження соціальних інтересів окремих груп, станів, класів, прошарків, окремих індивідів. Інакше кажучи, формула *консенсусу інтересів*, яка виступає формулою суспільної згоди в політичних суспільствах (про що ми багато писали в першому розділі нашого дослідження), формула на основі домовленостей з приводу розуміння соціальної *справедливості*, виступає основною специфікуючою характеристикою суспільної згоди, і може бути розглянута як її типологічна риса.

Внаслідок цієї фундаментальної відмінності національна згода може бути розглянута як висхідна *трансцендентальна* характеристика позиціонування спільноти, в той час як сценарій “консенсусу інтересів”

передбачає пошук змістовних характеристик соціальних домовленостей, як невід’ємних від запеклої боротьби, класового протистояння окремих соціальних груп тощо. Крім ситуативних зіткнень згаданих соціальних груп зазначена боротьба означає й боротьбу в сфері Символічного, в координатах якого йдеться про розуміння принципів соціальної справедливості, про *гегемонію* такого розуміння (тобто нав’язування такого розуміння, виробленого представниками певного класу чи прошарку всьому суспільству).

Як відомо, проблема “гегемонії” в ідеологічній сфері була розроблена в роботах класиків марксизму, а особливий акцент на виробництві пануючих в суспільстві символів був наданий в дослідженнях А.Грамші, в його роздумах про функцію інтелігенції – як основного виробника цих символів -- в суспільстві. Так, у відомих “Тюремних зошитах” в розділі під назвою “Формування інтелігенції” італійський ідеолог комуністичного руху писав: “Інтелігенти служать “прикажчиками” пануючої групи, використовуючись для здійснення підлеглих функцій свідомої гегемонії та політичного управління, а саме: 1) для забезпечення “спонтанної” згоди широких мас населення з тим напрямком соціального життя, який задається пануючою групою, -- згоди, яка “історично” породжується престижем пануючої групи (і, таким чином, наданою їй довіри), обумовленої її положенням та її функцією в світі виробництва; 2) для приведення до дії державного апарату примусу, який “законно” забезпечує дисципліну тих груп, які не “висловлюють згоди” ані активно ані пасивно; цей апарат, однак, заснований для всього суспільства на випадок критичних моментів в командуванні та управлінні, коли спонтанна згода зникає” [34, 129]. (Ми підкреслили слова, якими А.Грамші фіксує ситуацію боротьби інтересів, зіткнення яких далеко не завжди завершувалося ситуацією соціального консенсусу. Концепт “примусу”, який використовує теоретик, досить нечасто фігурує в проблематиці суспільної згоди, оскільки передбачається, що примус в

“справедливому” суспільстві використовується лише стосовно “анти-суспільних груп” з метою підтримання “суспільного порядку”).

Іншими словами, в роботах теоретиків (як в минулому так і в сучасності) проблематика “консенсусу” не передбачає розгляд можливих санкцій проти “не-згодних”; їх нібито і не існує або вони просто виносяться за скобки суспільного процесу. В цьому контексті показовою є робота сучасного французького соціального філософа Т.Ференчі “Захист та консенсус”, який вводить концепт “загальнонаціонального консенсусу” та вимальовує соціальну картину за умов такого консенсусу таким чином, що виникає досить ідилічне уявлення про подібну єдність. Хоча автор цієї роботи й заявляє про необхідність плюралізму думок, широкого поля для соціальних дискусій, про те, що тільки за умов демократії можлива дійсна соціальна єдність і що в ситуації тоталітаризму чи сучасного авторитаризму (наприклад, за умов “керованої демократії”), ця єдність лише імітується, однак при цьому відзначає важливість суспільної згоди в демократичному суспільстві. Більш того, він висуває тезу про те, що відсутність консенсусу в плані “політичного, економічного, соціального та дипломатичного курсу” здатна відіграти деструктивну для суспільства роль [174, 55].

Перед тим як надати критичний розгляд концепції Т.Ференчі, необхідно констатувати, що постулат про необхідність суспільного консенсусу є вкрай важливим для функціонування суспільства. Крім цього – в цілому досить очевидного положення – заслуговує на увагу концепт “загальнонаціонального консенсусу” (який за своїм змістом є дуже близьким до концепту “інтегративної ідеології”, який належить М.Михальченку та який ми розглядали в попередньому розділі нашого дослідження). Цей концепт є важливим для нас в тому сенсі, що він об’єднує в собі риси “національної згоди” та “суспільної згоди”, тобто виступає певним різновидом “інтегральної згоди”, яка включає в себе практично всі складові як зовнішнього позиціонування держави, так і внутрішніх аспектів функціонування суспільства, взаємодії держави та суспільства.

Так, важливу роль для Т.Ференчі цей консенсус відіграє в ситуації відносин з іншими державами (тобто в системній термінології Н.Лумана в координатах відносин на рівні “система/зовнішній світ”), або в ситуації можливого “деструктивного впливу “третіх держав”, спрямованих на послаблення ролі Франції у світовому та регіональному вимірах”. Очевидно, що в цій тезі акцентується безпекова проблематика та педалюється роль метафоричних схем “сховища”, “стежини” (національної місії Франції) та “сили” (її спроможності дати відсіч “чужим”). Про це він зокрема говорить, акцентуючи думку про те, що “консенсус у питанні стратегії національної безпеки є наріжним каменем консолідації суспільства у момент небезпеки”.

Однак, французький автор не обходить увагою і внутрішньополітичні аспекти консенсусу, коли висуває тезу про те, що “відсутність консенсусу є прямим шляхом до розхитування основ державності” [174, 59]. Розкриваючи що ж саме він має на увазі під терміном “основи державності” та яку роль в збереженні цих основ може відіграти консенсус, він говорить про те, що в ці “основи” входить “уніфікація правового простору”, “забезпечення законності та правосуддя”. І додає, що подібна уніфікація є неможливою без суспільного консенсусу. Крім цього він включає в сферу дії концепту “загальнонаціонального консенсусу” рівень діалогу між владою та суспільством, який запобігає “відчуженню першої від другої”.

В цілому з автором можна погодитися, однак залишаються без відповіді деякі питання. Перше з них полягає в знаходженні критеріїв консенсусу (при цьому критеріїв як кількісних, які передбачають відповідь про відсоток підтримки населенням “політичного, економічного та дипломатичного курсів уряду”, та про критерії змістовні, тобто про те, в яких, власне проявах цей консенсус може виразитися). Друге питання полягає в знаходженні технологічної можливості суміщення “плюралізму думок” (який передбачає можливість незгоди, при тому вельми серйозної зі згаданим офіційним курсом) та кінцевої згодою. По-третє, певні питання викликає досить звужене тлумачення проблеми суспільного консенсусу, який

зводиться або лише до “безпекових” характеристик діяльності, або до ототожнення “влади” з діючим урядом, в той час як в ситуації суспільного консенсусу або “консенсусної згоди” мова йде про більш фундаментальні речі, тобто про самі принципи відносин між “владою” та “населенням”, про засадничі передмові політичної комунікації, про можливість участі населення в роботі влади, що включає не тільки вплив на вироблення політичних рішень, але й можливість для кожного члена спільноти самому зайняти місце у владній ієрархії.

Нарешті, в характеристиках Т.Ференчі відсутня проблематика справедливості, необхідність узгодження інтересів різних суспільних груп, яка передбачає можливих жорстких соціальних зіткнень та потрясінь. Іншими словами, у нього відсутні проблемні вузли, які намічені в доробку “лівих” теоретиків (зокрема які мають місце у А.Грамші). Таким чином, в наведених положеннях французького філософа ми можемо побачити елементи етатизму, в рамках якого сама “державність” виступає як самоціль, але не як засіб створити населенню сприятливі умови для їх існування згідно з принципами Блага та Справедливості та в рамках якого декларації про необхідність дотримання принципів демократії виглядають як риторика.

Зокрема, за умов такої постановки питання без відповіді залишається одна з основних проблем сучасних спорів про соціальну справедливість, а саме, проблема як бути з інтересами меншості, як бути з їх незгодою з офіційним курсом уряду та як інтегрувати їх можливий протест в рамках суспільної згоди або загальнонаціонального консенсусу? Отже, основне питання полягає в тому на якій з платформ розуміння справедливості можливий цей консенсус, і це питання не є суто академічним, але вирішується кожного дня в конкретних політичних практиках. Ці принципи можуть бути стисло узагальнені в наступний спосіб:

1) Справедливість як “справедливість законів”. Ми вже торкалися цієї парадигми в першому розділі при розгляді поглядів Д.Роулза. Саме ця постать є цікавою для нас тим, що він зробив спробу відновити

контрактуалістське бачення проблеми справедливості, ввести в політичний та політологічний обіг концепт “суспільної угоди”. Ця теорія є вельми складною і її детальний аналіз міг би нас завести далеко в бік від нашої основної проблеми. Саме тому ми обговорюватимемо її лише найбільш репрезентативні пункти, які мають безпосереднє відношення до моделі соціального консенсусу. Ця версія справедливості спирається на декілька припущень. Перше з них можна сформулювати як передумову соціального партнерства або солідарності. (Сам Роулз проголошує цінності “партнерства, солідарності, єднання” [127, 455] як засадничі для суспільства). Дана передумова виключає базовий характер соціальних антагонізмів, тобто виходить з передумови того, що ці антагонізми можна подолати справедливим законодавством, тобто вирішити на рівні інституцій. (Звідси характеристика “процедурної справедливості”, яку часто приписують досліднику).

Таким чином, виходить, що дана теорія не відкидає можливість та масовий характер соціальних конфліктів, оскільки висуває на перший план інституції правосуддя, які виконують важливі арбітражні функції, тобто вирішують постійні соціальні конфлікти. Про цю особливість П.Рікер зокрема писав наступне: “Оскільки все суспільство виступає як система розподілу, будь-який розподіл виявляється проблематичним і відкритим для рівною мірою раціональних альтернатив; оскільки існує кілька допустимих способів розподілу переваг та збитків, суспільство є наскрізь консенсуально-конфліктним феноменом; з одного боку, будь-яке виділення частки може бути опротестоване, особливо, як ми це зараз побачимо в ситуації нерівного розподілу; з іншого боку, щоб бути стабільним, розподіл вимагає консенсусу стосовно процедур, необхідного для проведення арбітражу між конкуруючими вимогами» [128, 218]. (З наведеної цитати випливає, що процедурна модель справедливості має безпосереднє відношення до проблеми справедливого та стабільного розподілу. Ми підкреслили слова, які розкривають суть всієї парадигми процедурного розуміння справедливості).

Хоча модель Дж.Роулза протиставляється утилітаристським принципам соціальної справедливості, представленими іменами Дж.Ст.Мілля та Сіджвіка (та які вимагають “максимізації Добра для більшості населення”), ця модель спирається на спільну з утилітаристами передумову – передумову “згоди більшості”. А подібна передумова міститься у класиків договірної теорії, які сповідували принципи природного права. Подібна передумова має місце в концепція Альтузія, Пуфендорфа та Дж. Локка, які спиралися не просто на ідею контракту, але на передумову “подвійного контракту” – контракту між індивідами, які започатковують спільноту, та контрактом між спільнотою та врядуванням. (Фактично про другий контракт йшлося в наведених вище положення про загальнонаціональний консенсус Т.Ференчі, який передбачав згоду на проведення тієї чи іншої політики).

Стосовно принципу “переваги більшості” у Дж.Локка, автори “Історії політичної думки” писали наступне: “Ці два аспекти Локової теорії об’єднані – і, слід сказати, дуже ризиковано – гіпотезою, що функціонування спільноти визначається згодою більшості її членів. Консенсус, за яким кожна особа згоджується з іншими утворити державу, зобов’язує її підпорядкуватися більшості; як твердив Пуфендорф фікція суспільного контракту мусить доповнюватися ще однією фікцією одностайного консенсусу. Таким чином, згода більшості стає тотожною функціонуванню всього суспільства” [134, 473]. Вони наводять висловлювання самого Дж.Локка, у якого згадані пункти представлені вельми показово: “Все, що чинить усяка спільнота, вона чинить лише за згодою індивідів, що конче потрібно для єдиного загону, призначеного рухатися тим шляхом, куди його пориває могутніша сила, якою є згода більшості”.

Узагальнюючи сказане, відзначимо, що передумова “згоди більшості” є вельми сумнівною в якості загального пояснюючого принципу та імперативу соціальної дії. По-перше, вона є занадто умоглядною та невиразною в плані вирішення проблеми кількісної пропорції між більшістю та меншістю. По-друге, вони виносить за скобки проблеми вирішення інтересів меншості, яке

є надто важливими для формування справедливого суспільства та надання легітимного статусу загальнонаціональному консенсусу.

2. Утопія “рівного розподілу”. Як відомо, теоретики на кшталт Роулза (як і взагалі теоретики ліберального штибу) вводять базисну передмову висхідної нерівності на рівні матеріальних статків та розповсюджують принцип рівності лише на можливості участі громадянина в політичному житті. Про це сам Роулз зокрема пише: “В той час як розподіл доходів і багатства не обов’язково повинен бути рівним, він повинен бути направлений на отримання переваги всіма і той же самий час владні відповідальні посади повинні бути доступні всім” [127, 67].

На відміну від такого розуміння принципів справедливого розподілу утопічна модель передбачає конфіскацію залишків багатства у окремих індивідів та її розподіл між членами спільноти. Цей “майновий” егалітаризм став одним з наріжних каменів соціалістичної міфології та масової свідомості, яка її сприймала (стисла формула такої міфології була наочно представлена в ленінському заклик “Граб награвоване!”). Але ця модель тлумачення можливої соціальної справедливості фігурувала буквально у всіх соціальних утопіях, починаючи з найдавніших часів. (Зокрема утопія Платона хоча й не зводиться до чистої зрівнялівки, але передбачає радикальне обмеження власності, про що ми писали в попередньому розділі).

І саме в реалізації проекту розподільчої справедливості утопісти минулого бачили ключ до того, щоб позбавитися від всіх суспільних вад та пороків. Проект такого “справедливого розподілу” повторюється від теоретика до теоретика, кредо якого може бути сконцентровано висловлене в наступних словах Прудона: “Благоустрій в даному суспільстві не стільки залежить від абсолютної кількості накопиченого багатства, скільки від відношення виробництва до споживання, а особливо – від розподілу продуктів” [117, 3]. Подібним висловлюванням ми можемо знаходити безліч аналогів, однак суть основного егалітаристського принципу залишається незмінним.

Так, наприклад, Л.О.Бланкі зазначав: «Одна лише асоціація, замінюючи приватну власність і встановлюючи рівність, створює царство справедливості» [11, 114]. (Підкреслено нами – Дисертант). Стосовно земельної власності Бланкі поділяє стародавні сценарії *обмеження*, які, як ми вже зазначали, мали місце вже у Платона: “Отже, право першого, хто зайняв землю, обмежується тією ділянкою землі, яку він здатний обробити сам, своїми силами. Залишок – вже узурпація” [11, 260]. Цікавим різновидом подібної розподільчої стратегії думки є проект Т.Дезамі, сама робота якого (“Кодекс спільності”) демонструє не тільки план розуміння егалітарної справедливості, але й свій проект досягнення суспільної згоди у вигляді “гармонійного об’єднання всіх частин соціального організму” [38, 80]. Саме в принципі асоціації всіх членів спільноти (причому як виробничої, так і соціальної), яка передбачає згоду в неприйнятті соціальної нерівності, вбачав (спираючись на Мореллі) Т.Дезамі, про що він, зокрема й писав: “Що стосується мене, то я глибоко переконаний в тому, що нерівність, в якій би формі вона не представлялася, кінець кінцем завжди перетворюється у вбивчу виразку, в безкінечне джерело всілякої розбещеності” [38, 102].

Ми могли б довго цитувати інших представників даного утопічного проекту, однак ми не будемо цього робити, вважаючи нашу виборку репрезентативною для ілюстрації даної моделі соціальної справедливості та можливого консенсусу на її основі. Наприкінці нашого невеличкого історико-філософського екскурсу вважаємо за доцільне лише зазначити, що подібний проект не слід розглядати лише як умоглядний продукт абстрактного теоретизування. В цьому контексті наша теза полягає в тому, що певною мірою радянська модель економіки, державності та суспільної згоди відтворювала на практиці риси цього утопічного проекту, будучи цікавим історичним експериментом у створенні розподільчої суспільної моделі.

На цьому особливо послідовно наполягав відомий радянський дисидент О.Зінов’єв в роботах останнього періоду свого життя, в яких він

після певного розчарування в західному проєкті, вдався до апологетики радянської моделі. І в цій методологічній перспективі його міркування лежали осторонь штампів про радянський тоталітарний режим як результат “критично фальшивого образу комунізму” [60, 39]. Зокрема він зазначив, що “комуністичне суспільство є соціальною організацією великої кількості людей у єдине ціле, а не просто висмоктаний з пальця політичний режим. У Радянському Союзі воно склалося не за марксистським проєктом і не з волі марксистських ідеологів, а внаслідок дії об’єктивних соціальних законів...Реальний комунізм є не менш природним суспільним утворенням, ніж будь-який інший соціальний устрій, властиво й західний” [60, 40].

Підкреслені нами слова “єдине ціле” демонструють імпліцитну наявність моделі суспільної згоди, яка, за думкою Зінов’єва містилася в радянському суспільстві. І, виходячи з його базових припущень, ця модель ґрунтувалася саме на розумінні та прийнятті всіма членами спільноти принципів розподільчої справедливості при обмеженні можливостей участі індивідів в діяльності влади (з відповідною відмовою від західних прав та свобод). (Тема соціальної справедливості радянської системи була більш розгорнута в роботі “Горбачевізм”, але її не будемо торкатися в нашому викладенні). Зазначимо лише те, що історична пам’ять про гарантований прожитковий мінімум, що мала місце в радянській системі, живить ностальгічні почуття в країнах пострадянського простору, сприяють успіху тих політиків, які нагадують населенню радянське минуле. Подібна модель (чи її елементи) спричинюють популярність політиків на кшталт О.Лукашенка, який за типово радянським сценарієм придушив можливість політичного спротиву.

Однак білоруська модель з повним правом може бути розглянута як приклад загальнонаціонального консенсусу відносно “курсу уряду”, в рамках якого політичні права та свободи обмінюються на радянський гарантований мінімум. (Спадкоємність курсу сучасного білоруського керівництва відносно радянської моделі може бути простежена на основі сучасної теорії

“соціальної держави”, яка внесена в ранг “державної ідеології” республіки Білорусь).

3. Егалітарна модель в політичних практиках. Якщо намагатися стисло узагальнити цей сценарій інтерпретації соціальної справедливості (і він має місце в роботах сучасної європейської лівиці), то можна сказати, що його вістря націлене на принципи справедливості та суспільної угоди, що були сформульовані в моделі процедурної справедливості. Фактично, ця модель залишає осторонь проблематику розподільчої справедливості та робить акцент переважно на складовій *політичній рівності*. І в своєму радикальному утвердженні егалітарних принципів основні представники даної течії (передусім, мова йде про С.Жижека, а також про таких французьких соціальних філософів як А.Бад’ю та Ж.Ранс’єр) роблять послідовний перегляд всіх передумов версії “справедливості законів” як різновиду соціальної панацеї від нерівності та несправедливості, а також основи для єднання та суспільного консенсусу всіх членів спільноти.

Як всі ліві течії проаналізована парадигма успадковує основні марксистські постулати про невідворотність соціальних антагонізмів в суспільстві, а також класичну тезу К.Маркса про те, що будь-яке законодавство не може знищити факт класових антагонізмів, але може в крайньому випадку замаскувати його. В контексті сказаного характерним є полеміка С.Жижека з концепцією Лаклау та Муфф про перетворення “антагонізму в агонізм” в рамках сучасної демократичної моделі, внаслідок чого цей антагонізм перетвориться на “керовану гру політичного суперництва”. Коментуючи цей принцип, словенський філософ зазначає, що при цьому “затмарюється та обставина, що в кожному суспільстві антагонізм діє також в якості принципа, що виключає низку агентів з “легітимного” соціального тіла, тобто самоорганізація відлучених корінним чином від тих, чия ідентичність отримує визнання в рамках “легітимного” соціального тіла” [52, 119].

Якщо наведені міркування перевести на концептуальну мову системної теорії Н.Лумана (про яку йшлося в першому розділі нашого дослідження), то подібне вилучення певних соціальних агентів з “легітимного” соціального тіла може бути розглянуте в рамках механізму “інклюдії/ексклюдії” (недарма С.Жижек вжив вельми системний термін “самоорганізація”). В контексті дії цього системного механізму, що відділяє “своїх” від “чужих” соціальні агенти, що не вписуються в легітимне поле (наприклад, імігранти чи інші маргінали) автоматично виносяться в ранг “чужих”, внаслідок чого консенсус може означати й згоду (уявну чи реальну) “більшості” на утвердження меншовартості або нерівності “меншості”.

Отже, проект критики демократії «як формальному слідуванню букві закону» містить в собі ще одну важливу передумову – презумпцію рівних прав для вилучених або “outcasts”, які в своїх вимогах можуть парадоксально претендувати на універсальний принцип. Такий статус, з точки зору С.Жижека мав “демос” в Древній Греції, які за його думкою, були вилученими, маючи при цьому претензії на універсальність, на право представляти все суспільне Ціле проти тих, хто відстоює свої приватні привілейовані інтереси [53, 220-221]. На думку словенського теоретика подібний же парадокс “одиночно-універсального” уособлювали такі соціальні агенти як “третій стан” напередодні Великої Французької революції або дисиденти радянських часів.

В контексті наведених положень цікавим є інтерпретація проблеми соціального консенсусу в роботах найбільш радикальних представників проекту політичного егалітаризму (мова йде, передусім, про А.Бад’ю та Ж.Ранс’єра). Хоча ці мислителі знаходилися в стані певної інтелектуальної ворожнечі спільною рисою їх парадоксальної манери мислити політичне є заперечення будь-якого консенсусу в формуванні “політичного поля” як такої форми, яка прив’язана до конкретної форми держави. А більш точно, консенсус (або суспільна згода) заперечується тому, що вона має відношення

до “диктату більшості” стосовно вилучених за межі легітимного соціального поля.

Так, наприклад, Ж.Ранс’єр вважав, що на консенсусі заснована модель “охлократії” (більш того, консенсуальність є її ознакою). Протиставляючи принципи “політики” та “поліції” (або управління) філософ виголосив, що останнє є “організацією зібрання людей у співтовариство та консенсусу між ними” [119, 99]. (Ми підкреслили слово консенсус, який вживається Ранс’єром в ціннісному значенні, діаметрально протилежному значенню, яке надавав цьому концепту “державник” Т.Ференчі). Для того, щоб продемонструвати яким чином спрацьовує таке розуміння відмови від принципів консенсусної згоди стосовно “курсу держави”, наведемо приклад самого Ранс’єра. Мова йшла про страту алжирських повстанців у 1961 році, яку “більшість” повністю приймала.

Таким чином, якщо розглянути цю ситуацію в рамках функціональної тріади “орієнтація-інтеграція-агресія”, то ми можемо побачити, що в цьому прикладі орієнтація (тобто французька ідентичність), інтеграція (тобто об’єднання у спільноту “французький народ” внаслідок операції ексклюзії стосовно “чужих”) спричинили акт агресії (тобто страту алжирців). Руйнуючи ці консенсусні передумови, Ранс’єр зазначає: “Ми не могли ідентифікувати себе з цими алжирцями, але могли поставити під сумнів нашу ідентичність з “французьким народом”, від імені якого вони були віддані смерті” [119, 105].

Конкретний приклад антиконсенсусної поведінки спонукає Ранс’єра на більш радикальне узагальнення стосовно розбіжності понять «політика» та «консенсус», в рамках якого основної силою реалізації політики в суспільстві виступає не «сила єднання», але «сила розділення» (подібна лексика має приховані християнські конотації): «Характерна риса рівності, по суті не стільки в тому, щоб об’єднувати, скільки в тому, щоб декласифікувати, руйнуючи природність порядків, замінюючи її полемічними фігурами розділення» [119, 59]. Стосовно демократії як гарантії справедливості в сфері

законодавства філософ пише наступне: «Демократія не є ані саморегуляцією за допомогою консенсусу множини пристрастей, ані царство колективності, об'єднаних законом під сінню Декларації прав. В суспільстві має місце демократія постільки демос в ньому існує як сила, що розділяє охлос» [119, 59]. (Підкреслено нами – Дисертант).

Незважаючи на полеміку з Ранс'єром стосовно окремих положень його політичної теорії, А.Бад'ю повністю поділяє його анти-консенсуальний пафос, коли заявляє про те, що “політика є простором емансипації від консенсуальних форм держави” [8, 178], він послідовно заперечує всі спроби “консенсусного” визначення політики. Приклад А.Бад'ю для нас цікавий тим, що він розглядає в негативному ключі не тільки політичний аспект “консенсусу інтересів” (який він відкидає), але й аспект національної згоди, інтерпретуючи ці різновиди в певній системній єдності. (Подібна точка зору в методологічному плані є для нас цінною, оскільки ми можемо використати подібний сценарій системного мислення, утримуючись від надмірного радикалізму кінцевих висновків).

Отже, відповідаючи на питання “норми суб'єктивної співвіднесеності з державою” (а ця “норма” може бути проінтерпретована в категоріях суспільної згоди, оскільки в ній наявні такі складові функціональної тріади як “орієнтація” та “інтеграція”), французький філософ фіксує три таких норми – “економіка”, “національне питання” та “демократія”. Сфера економіки включає в себе все те, що має відношення до розподілу матеріальних благ та до того, що ми називали “розподільчою справедливістю”. Про це сам А.Бад'ю писав наступне: “Держава забезпечує мінімальне функціонування циркуляції або розподілу товарів” [8, 166]. Очевидно, що подібні норми є історично обумовленими в тому сенсі, що в кожному суспільстві та в конкретний історичний період змінюється норма того, що індивід вважає справедливим чи несправедливим. Наприклад, в сучасних західних “суспільствах споживання” є одна “норма” справедливого розподілу та “нормальної циркуляції”, а в радянській державі така норма

набувала цілковито іншого характеру, однак зазначена різниця в формах розподілу національного багатства не означає, що рівень суспільної згоди стосовно згаданих стандартів в одному випадку був більшим, ніж в іншому.

Стосовно національного питання А.Бад'ю зазначає, що передусім в цьому різновиді консенсусу йдеться про безпекові складові держави, а саме – про національну незалежність та представництво на світовій арені. Очевидно, що в констатації цього різновиду філософ фактично повторює положення роботи Т.Ференчі, оскільки вони відображають певні очевидні речі. В них задіюються метафоричні схеми “сховища” та “сили” та акцентується третя складова функціональної тріади – складова “агресії” (або захисту від неї, що в даному випадку є нерелевантним).

Нарешті, феномен “демократії”, згідно філософу, співвідноситься з такими характеристиками суспільного буття як “свобода думки”, “свобода асоціацій та рухів”, причому суб’єктивною нормою такої оцінки виступає її протиставлення “диктатурі”, “авторитаризму”, “тоталітаризму”. (Як ми вже говорили, “норма” демократії співвідноситься з метафоричною схемою “зв’язків”, яка підсилює операції орієнтації та подальшої інтеграції, в нову якість спільноти “Ми”, що протиставляється авторитарно-тоталітарним “Вони” (або “Чужі”).

(Трохи відхиляючись в бік, зазначимо, що цей пункт про демократію та “культ законності” став не просто аспектом суспільного консенсусу в середині тієї чи іншої країни, але перетворився на цивілізаційну ознаку позиціонування певної спільноти на рівні “ми/вони”, ознаку, яку сприймали як апологети “Заходу”, так і його критики. Останні в особі російських слов’янофілів констатували, що захід можна ідентифікувати з ідеєю законності, і ця критика цікава для нас тим, що в ній фактично йшлося про різні моделі формування суспільної згоди та загальнонаціонального консенсусу. Так, універсальний концепт “соборності” на теренах Росії – про який мова йшла в попередньому розділі – по суті означав ідею суспільної згоди на рівні “зв’язків”. І якщо, з точки зору слов’янофілів, “зв’язки” в західному

суспільстві базувалися лише на юридичних началах, тобто на людському егоїзмі, позбавленому тепла та любові, то “соборність” для них виступала такою формою соціального зв’язку, де основою ланкою соціальної взаємодії була любов, солідарність, діалог, спілкування тощо [59, 86])

Резюмуючи погляди А.Бад’ю на проблему консенсусу, який узагальнюється ним під ім’ям “капітало-парламентаризму”, вважаємо за доцільне сказати, що він системно та вірно виокремив основні форми консенсусної взаємодії індивідів в західному суспільстві. Однак його власний проект, обумовлений радикальним несприйняттям цієї моделі та лівими (або навіть лівацькими) політичними поглядами, перетворив його концепцію “політики” на утопію. Якщо “розподільча” утопія, як ми пам’ятаємо, передбачала рівність в отриманні виробленого продукту та відбирання залишків суспільного багатства, то егалітарна політична утопія передбачає аналогічну рівність в сфері прав людини. Однак оскільки за умов державності (будь-якої!) та будь-яких законів такої рівності досягти неможливо, то її досягнення можливо, на думку авторів даного напрямку тільки в рамках нічим не гарантованої, не обумовленої ніякою інституцією *одиночної події*, прецедент якої теж не дає ніяких підстав, що подібна подія може повторитися ще раз.

Таким чином, виходить, що реалізація принципів егалітарної політичної справедливості можливе лише *поза* всіма інституціями, законами, нормами, консенсусами тощо, що і дає підстави називати цей проект утопічним.

4. Популістські моделі суспільної угоди. Останній тип, який нам необхідно розглянути, є різновидом згоди між Лідером (Вождем) та народними масами (які завдяки такому корелятивному зв’язку отримують мандат на право називатися “народом”). В загальному вигляді цей тип корелятивного зв’язку досить точно був показаний С.Жижеком в його відомій роботі “Високий об’єкт ідеології”, де кореляція має наступний вигляд. Партійний Лідер, звертаючись до натовпу, імпліцитно надсилає

такий меседж: “Сам по собі я ніщо, я є всього на всього вираз, втілення вашої волі, її виконавець, моя сила – це ваша сила”. З іншого боку – і це є найголовніше в зазначеній ситуації – інстанції легітимності (чи то Народ, чи то Нація, чи то Клас) не існує без допомоги “фетишистської репрезентації цієї інстанції партією та її лідером” [50, 147].

Коріння такого типу згоду на рівні Лідер/Маси сягають архаїчних типів влади, які, за висловом М.Вебера, належать до “харизматичного типу” та характеризуються безпосереднім особистісним зв’язком, тобто поза-інституційним та “поза-законним”. Як відомо, цей тип влади Вебер протиставляв як традиційному (віра в священний порядок старих традицій) та раціональному (віра в неодмінність легальної установи у вигляді бюрократичних інститутів). На відміну від цих типів влади «харизматичне панування має за передумову особисту відданість, що виходить за рамки звичайної, викликані наявністю священного обдарування чи доблесті в якоїсь людини, і довіра до знайденого чи встановленого нею порядку” [4, 569].

Незважаючи на деяку приблизність концепції харизматичного правління (основні приклади якого він вбачав у давнині, в той час як історія представила безліч прикладів такого правління саме в ХХ сторіччі вже після смерті мислителя), постановка питання та базові принципи згаданого типу панування є правильними. Вірною виявилася і теза про різновид згоди, яка надає такому типу правління легітимності, яка в термінології Вебера носить ім’я “довіри”. Впевненість в домінуванні правління раціональної бюрократії не дозволила М.Веберу побачити, що епоха правління по типу Лідер/Маси не канула в Літу, але в чомусь тільки починається. І у відчутті цього більш точним виявився такий маргінальний в своєму часі мислитель як Ле Бон.

Саме він не просто констатував факт довіри мас до Вождя, але й показав на психологічному рівні переживання цієї єдності в “злитті індивідів в один розум та почуття” [98, 116]. С.Московічі, який аналізує внесок Ле Бона, по суті поділяє його основні методологічні установи, згідно яким зв’язок між

Лідером та Натовпом відбувається як різновид гіпнозу або навіювання. Подібна перебільшена психологізація звужує можливості нашого розуміння феномену популістського сценарію досягненню суспільної згоди, однак його робота надає цікавий емпіричний матеріал стосовно цієї моделі. Так, зокрема, порівнюючи концепції Ле Бона та Г.Тарда, теоретик показав, що вони відповідають різним стадіям відносин Лідер/Маси (власне, Ле Бон зафіксував феномен “демократії мас”, в той час як Г.Тард – “демократію публік”).

Різним виявляється і тип згоди, який притаманним згаданим типам: демократія мас, об’єднаних навколо Вождя, породжує технологію плебісциту як основної форми виразу “чесноти колективності”, в той час як “демократія публік” передбачає “консенсус індивідів”, об’єднаних навколо “ієрархії лідерів” [98, 258]. (Хоча при цьому С.Московічі відзначає, що обидва типи базуються на принципі вождізму).

Подібний емпіричний аналіз типів суспільної згоди є вельми цікавим, однак цим констатаціям не вистачає аналізу структури суспільної згоди, яка виникає в ситуації вирішення проблеми соціальної справедливості на рівні технології Лідер/Маси та трансформацій метафоричних схем та елементів функціональної тріади. Корелятивний зв’язок між взаємною легітимністю лідера та “народу”, говорить за те, що фігура Лідера виступає інструментом “орієнтації” та “інтеграції”. Частіше за все подібний тип орієнтації/інтеграції містить в своїй основі приховану агресію відносно несправедливості інстанцій та інститутів. Модель Лідер/Маси в цьому контексті виступає вельми привабливою альтернативою швидкої та безпосередньої справедливості, що здійснюється в обхід законотворчій тяганині. (На такій звабливій технології виріс авторитет таких лідерів як Робесп’єр, Ленін або Гітлер, які дозволяли люмпенізованому натовпу порушувати будь-які заборони у вигляді соціальних та моральних норм. Було дозволено вбивати аристократів, поміщиків та буржуїв, євреїв та повністю переглянути норми традиційної моралі, замінивши її класовою або расовою мораллю).

Вельми схожою виявилася й технологія того, що С.Жижек називав “пост-модерністський націоналізм” на прикладі С.Мілошевича, який призупинив дію моральної заборони та який, за словами А.Тижаніча, “перетворив повсякденність Сербії на одне безкінечне свято і дав відчутти нам всім можливість відчутти себе старшокласниками у випускний вечір, що значило – нема нічого, нічого взагалі такого, за що ти можеш бути покараний” [54, 139]. Анти-інституційний характер інтерпретації справедливості в популістському сценарії досягнення соціальної справедливості та згоди стосовно цього сценарію породжують показову технологію каналізації соціальних емоцій *агресії* проти вигаданих винуватців соціальної несправедливості, і в цьому контексті цей різновид згоди може бути названий “згода як *змова*”, тобто змова Лідера та Маса проти цих носіїв соціальної нерівності та соціальних антагонізмів.

Показовою формою такої каналізованої агресії виступає проєкції в нацистській Німеччині на фігуру Єврея всіх лих та негараздів.(Про штучне створення такої фігури С.Жижек писав наступне: «Євреї” не є причиною соціальної негативності, фігура “єврея” – це точка, в якій соціальна негативність як така отримує позитивний зміст» [50, 133]). В контексті акцентуації цієї технології як типової для популістського сценарію соціального консенсусу стає зрозумілим постійний пошук ворогів в період правління Сталіна (пошук, який з раціональної точки зору може здатися незрозумілим). В сталінському популістському проєкті постійна карусель “шпигунів”, “ворогів народу”, “шкідників”, розправа над якими “доводила” масам, що Лідер не тільки веде країну до “світлого майбутнього”, але й догоджає найбільш низьким інстинктам натовпу.

Аналогічну технологію використовував Мао (наприклад, в сценарії “культурної революції”), Ле Пен (який виставив фігуру “імігранта” як основного джерела сучасних соціальних проблем), В.Путін (в популістському сценарії якого в ролі “ворога” виступили спочатку “погані” олігархи, потім чеченські терористи). Окрему тему складає специфіка

популістського дискурсу, в якому Лідер імітує лексику певних страт населення, часто люмпенізованих та маргіналізованих (які ненавидять як владу, так і представників заможних або забезпечених шарів суспільства). Ця імітація виступає меседжем, в якому Лідер говорить цим верствам “Я-свій!”, пропонуючи їм сценарій “згоди як змови”.

Такими є, на наш погляд, основні різновиди суспільної згоди як “консенсусу інтересів”, які у сукупності з проектом “національної згоди” як “консенсусу ідентичностей” складають повний “комплект” типів загальнонаціональної згоди.

3.2. Основні сценарії досягнення суспільної згоди в пострадянських країнах та їх конкретизація в Україні.

Хоча в наш час інтерес до країн, що переживають “перехідний” період свого становлення дещо згас (як і взагалі до “транзітологічного” напрямку в політології, вельми модного в 90-ті роки минулого століття), проблематика суспільної згоди може суттєво пролити світло як на те, що собою являють ці перехідні суспільства (в нашому контексті термін “перехідним” майже збігається з терміном “пост-комуністичний” або “пост-радянський”), так і на те, яке місце в цьому “концерті посткомуністичних проектів” займає Україна.

Перед тим як викласти основні тези стосовно трансформації сценаріїв суспільної згоди в пост-комуністичних “перехідних” суспільствах, необхідно стисло нагадати основний еволюціоністський сценарій інтерпретації таких суспільств (та забігаючи вперед, додати, що аналіз форм суспільного консенсусу ще більше ставить під сумнів однобічну схему, що панувала ще десять років тому). Ґрунтовний аналіз транзітологічних міфів міститься в роботі Ю.Ж.Шайгородського, і саме тому ми в своєму викладі цих міфів багатою мірою будемо спиратися саме на неї. Методологічним підґрунтям “деконструкції” цих міфів буде виступати для нас критичний аналіз “теорії

стадій”, здійснений І.Валерстайном, яка вбудована у нього в більш загальну критику розгляду парадигми історичного процесу, яку вчений називає “девелопменталізмом”.

Надаючи експлікацію такого розповсюдженого стилю історичного мислення, І.Валерстайн описує “теорію стадій” наступним чином: “Найважливіша проблема при порівнянні “стадій” – визначити ті історичні одиниці, синхронічний опис (або, якщо завгодно, “ідеальним типом”) яких є “стадії”. І фундаментальна помилка а-історичної суспільної науки (включаючи а-історичні версії марксизму) полягає в “з-річ-авленні” частин цілісності в таких одиницях і порівнянні потім цих “з-річ-авлених” структур” [18. 22].

Прикладом такого “стадіального” мислення може бути і концепт “перехідного суспільства”, який розглядається не просто як момент якої системної трансформації, але трансформації еволюційної (тобто в напрямку більш прогресивної суспільної організації). Так, наприклад, В.Журавський (думка якого наводиться в дослідженні Ю.Шайгородського) дає наступне визначення “перехідного суспільства”: “Перехідне суспільство – це суспільство, яке здійснює свою еволюційну трансформацію від одного якісного стану до іншого” [56, 32]. (Ми підкреслили слова, які відображають еволютивні передумови розгляду “перехідного періоду”, тобто “стани суспільства”, які є *синхронічним* аналогом *діахронічному* виміру, який міститься в концепті “стадії”, фіксують певний етап розвитку суспільству на шляху його “поступу” та “вдосконалення”).

Якщо відтворити “історіософську” передумову транзитологічного міфу (тобто такої концепції “перехідного періоду”, яка стала домінуючою в 90-ті роки минулого століття), то ми побачимо, що вона спирається на неоліберальну версію “кінця історії”, за своєю структурою аналогічну версії марксистській. Так, якщо К.Маркс вважав комунізм неминучою стадією еволюційного розвитку людства, то нео-ліберали за таку стадію вважають “ринкову економіку” та демократичний устрій правління, що в своєму

сполученні дає підстави теоретикам цього напрямку вживати термін “ліберальна демократія”. (Зокрема, Ф.Фукуяма, який цей термін вживав, в своєму бестселері 90-х років зазначав, що ліберальна демократія є “кінцевим пунктом ідеологічної еволюції людства”, “остаточною формою правління в людському суспільстві” [150, 7]).

Конотація історіософії, яку ми співвіднесли з такою парадигмою бачення історії пов’язана не тільки з відродженням гегелівської ідеї “універсальної історії”, але й з її перетворенням на історію “священну”. І в цьому контексті є недивним, що Ф.Фукуяма поступово починає вживати слова, притаманні релігійному дискурсу, коли говорить про наближення до “Землі Обетованої ліберальної демократії” [150, 13]. Передумова обов’язковості приходу до зазначеної фінальної стадії історичного процесу визначає *напрямок* перехідного періоду посткомуністичних країн, який можна стисло охарактеризувати як напрямок “від тоталітаризму до демократії”. Структурні характеристики “перехідного періоду” цього типу повністю повторювали характеристики переходу від капіталістичних формацій до комуністичних в тому сенсі, що в обох випадках передбачався період “змішаних суспільств”, які несуть в собі елементи нового та “родимкові плями” старого.

В книзі Ю.Шайгородського наводиться приклад “наївного” тлумачення переходу, який здійснює Росія у 90-ті роки (книга Дж.Сакса), однак такий погляд поділяла переважна більшість тодішніх теоретиків. Зокрема Дж.Сакс в ті роки писав: “Перехід від диктатури до демократії, від імперії до нації, від економічного розпаду до оздоровлення і зростання. Жодна країна в історії людства не була змушена вирішувати усі три проблеми одночасно” [132, 7]. (Ще більш чітко концепт “залишків” старого сформулював Є.Гайдар, коли висунув радикальну вимогу: “Необхідно витягнути з живого тіла країни сталевий осколок старої системи” [27, 168]. Наведена «хірургічна» метафора була типовою для концепції радикальних реформ (а, в принципі і для реформ як таких); зокрема вона передбачала відносно простий шлях виходу зі стану

“перехідності” у вигляді а) послідовних ринкових перетворень (тобто відмову від принципів “номенклатурного капіталізму” на користь “нормальних” ринкових відносин) та б) закріплення демократичних політичних перетворень у вигляді фактичного копіювання західних моделей.

Спрощеність таких поглядів полягала в тому, що проект згаданої “ринкової лібералізації” не враховував суспільну інфраструктуру, форми суспільних зв’язків, що склалися, інерцію сценаріїв відносин між владою та населенням, моделі політичного дискурсу та сценарії “орієнтації-інтеграції-агресії”, які регулюють відносини країни з “зовнішнім середовищем”. Ті фантастичні економічно-суспільні “гібриди”, в які розвилися перехідні суспільства, не відповідали жодним уявленням тодішньої політичної теорії та продемонстрували всю ілюзорність “транзитологічного” міфу. (І в контексті сказаного цілком правий був Ю.Шайгородський, який зазначив, що “ці держави як літаки-невидимці зникали з радарів політичних наук, і у них не знайшлося концептуального апарату, щоб зафіксувати точне місцеперебування цих державних утворень на історико-еволюційній драбині, так само, як і не знайшлося жодних визначень, крім негативних (з використанням приставки “пост”), щоб відобразити їх політичну природу” [161, 214]).

Резюмуючи наш аналіз деяких уявлень транзитології 90-х років, необхідно зазначити, що основний недолік цих підходів до процесів трансформації та модернізації країн колишнього Радянського Союзу полягав у некритичному прогнозі *напряму* цієї трансформації: «Від тоталітаризму – до ринкової економіки та демократії». Як ми вже зазначали в першому розділі нашого дослідження, посилаючись на Н. Розова, більшість політологів, які вивчають сучасні суспільства на теренах колишнього СРСР, відмовляється від такої схеми напрямку еволюції пострадянських суспільств. Підставою для такої відмови є той факт, що елементи ринкової економіки та демократичних інституцій, які мали місце в пострадянських країнах, не привели до формування суспільств західного типу.

Натомість, в державах колишнього СРСР сформувалися стійкі *гібридні режими*, які, за визначенням таких американських дослідників як С. Левицький та Л. Вей поєднують риси авторитаризму та політичної конкуренції. Міра цього поєднання залежала від конкретної країни, її економічної інфраструктури, владних та культурних традицій. Наприклад, в республіках Середньої Азії політична конкуренція була відсутня взагалі. Практично аналогічна ситуація склалася у Білорусі, де така конкуренція була придушена з моменту приходу до влади О. Лукашенка. Дещо більш м'яким характером відрізнявся режим в Росії, але путінський сценарій «керованої» або «суверенної» демократії фактично звів існування опозиції до імітативних форм, а політичну конкуренцію перевів на поле різних груп правлячої еліти. Згідно теорії С. Левицького та Л. Вей типовим прикладом такого гібридного режиму була саме Україна, в якій були наявні як елементи авторитаризму, так і «політичної конкуренції», яка давала певний люффт для демократичних перетворень.

Використовуючи різний термінологічний апарат, більшість дослідників визнавала, що пострадянські держави пішли шляхом, що призводить до появи режимів, відмінних від західних демократій. Фактично, вони так чи інакше прийшли до висновків, які зробили вищезгадані американські дослідники. Так, наприклад, такий цікавий український дослідник як О. Фісун у низці своїх робіт [147] використовував термін «неопатрімоніальні режими», беручи його у Ш. Ейзенштадта, але надаючи йому іншу акцентуацію за умов пострадянської державності.

Як відомо, ізраїльський дослідник використовував цей термін відносно держав Латинської Америки як держав з постколоніальним минулим. В якості специфікуючих характеристик цих режимів він відзначав «монополізацію Влади та політичних ресурсів» з боку владно-бюрократичного Центру», обмеження доступу до таких ресурсів та позиціям контролю для основних груп населення» [169, 329]. Таким чином, концепт «неопатрімоніальності» виявився досить вдалим для пояснення специфіки

пост-тоталітарної державності, зокрема таких її тенденцій як «зміцнення вертикалі влади» (в термінології Ш. Ейзенштадта «Центру»), проектів «керованої демократії» чи «суверенної демократії» (в останніх етимологічних словосполученнях знайшло своє втілення монополізація Влади з боку «Центру»).

В роботах О. Фісуна показано які зміни відбулися в структурі неопатримоніальних режимів в новітній час, яким чином в них дивовижним чином поєдналися елементи демократизації, політичної конкурентності та авторитаризму, притаманного неопатримоніальному сценарію відносин між Центром та Периферією. (В працях інших авторів, які намагаються концептуально осмислити парадоксальну «гібридну» природу новітніх політичних режимів, використовуючи апарат С. Левицького та Л. Вея, вживається термін «маркетинговий авторитаризм». Наприклад, цей термін вдало використовується В.Е. Гончаровим [30]. При цьому поняття «маркетинговий» фіксує не просто елементи ринкової економіки, але й певну «маркетизацію» самої політики, наявність в ній популістської домінанти, неможливість для Лідера здійснювати дії, які можуть зашкодити його рейтингу та популярності).

Повертаючись від нашого невеличкого екскурсу в еволюцію поглядів стосовно пост-комуністичних (“перехідних”) суспільств до проблеми суспільної згоди в таких країнах, вважаємо за доцільне визначити, що аналіз цієї проблеми може допомогти пролити світло на природу цих суспільств. І наша попередня теза, з якою ми виходимо на інтерпретацію як того, так і іншого, полягає в тому, що сценарії суспільної згоди (які ми прописали в попередньому параграфі) функціонували в змішаних формах, формуючи той суспільний еkleктизм, який в одних системах концептуальних координат отримував назву “перехідного періоду” (з “родимковими плямами” та “сталевими осколками” старої системи), а в інших – чи не як пост-модерністські різновиди суспільства, що не вкладають в звичні рамки раціональності епохи Модерн.

З пост-модернізмом ці моделі споріднює гранична віртуалізація соціального буття, в рамках якої певні суспільні відносини існували лише в рамках дискурсу (в той час як старі відносини просто зникли), а подібний тип існування надавав величезну свободу в маніпулювання поняттями, в створенні дивовижних Керолівських об'єктів на кшталт “номенклатурного капіталізму”, “керованої демократії”, “освіченого авторитаризму” тощо. Подібну свободу в ідеологічній творчості посткомуністичних керівників у 1997 році зафіксував М.Томенко на прикладі Л.Кравчука, про якого він, зокрема, писав: “Ідеальним прикладом чи радше дзеркалом такої ідеологічної мобільності залишається Леонід Кравчук. Саме він як теоретик і політичний практик осмислив та намагався реалізувати на практиці за сім років усі відомі людству ідеологічні концепції” [144, 27]. (Підкреслено нами – Ю.О.). Зокрема автор називав такі напрямки, з якими ототожнював себе Л.Кравчук – комунізм, консерватизм, лібералізм, соціал-демократія.

Якщо приклад Л.Кравчука фіксує пошуки ідеологічної платформи, чий складові течії були відокремлені між собою, то інші приклади ідеологічних конструкцій на пострадянському просторі демонструють “поєднання непоєднуваного” в рамках однієї конструкції. Так, ще Є.Гайдар зазначав наявність синтезу “комунізму” та “націоналізму” (який в своїй радикальній формі тяжів до нацизму та фашизму). Незважаючи на певні перебільшення (зумовлені радикальною різницею в поглядах), суть ідеологічного еkleктизму лідера КПРФ Г.Зюганова він зафіксував досить точно. Зокрема він писав: “Комунізм тут виявився поєднаним з радикальним націоналізмом, а основна лінія еволюції КПРФ пішла не в бік соціал-демократії, а в бік націонал-соціалізму. Вся нацистська риторика 20-х – початку 30-х років прекрасно пристосувалася до пост-радянських реалій: текстові повтори окремих пасажів Гітлера в книжці лідера російських комуністів Геннадія Зюганова, безумовно, далеко не випадковість. Безумовно, будь-які аналогії умовні, коріння КПРФ суттєво інші, ніж у німецьких нацистів, але все ж головна тенденція її еволюції в 1991-1996 роках очевидна. Це партія

агресивного реваншу, що не прийняла для себе правил гри демократичного суспільства. Її перемога на президентських виборах погрожує тяжкою кризою ринкових та демократичних інститутів” [27, 540].

Аналогічну еклектику відзначають (і відзначали) не тільки політики в пилу полеміки, але й сучасні політологи. Так, наприклад, В.Малахов, в статті “Націобудівництво та його прораби” зафіксував феномен появи “екзотичних ідеологічних гібридів” в Росії, чия еклектика, на його думку, просто “зашкалює” [85, 29]. В цьому контексті він називає і Г.Зюганова, ідеологію якого він називає “гібридом сталінізму та націоналізму з імперсько-статистським відтінком”. Серед інших “синтезаторів” проекту “комунопатріотів та традиціоналістів” В.Малахов згадує пост-комуністів (С.Глаз’єв), жиріновців, нео-євразійців, “нових лівих” (Е.Лімонов). Серед Кероловських гібридів (тобто таких ідеологічних утворень, складові якого унеможливають один одного) автор згадує такі ідеологеми як “освічений авторитаризм” та “авторитарну модернізацію” Н.Нарочницької, “ліберальний націоналізм” А.Чубайса (зокрема його проект “ліберальної імперії”).

Яким чином, проаналізована тенденція відбилася на сценаріях суспільної згоди? Відповідь ми вже дали в нашій попередній тезі. В контексті сказаного ми можемо повторити її: “Ці сценарії мали еклектичний характер суміші проектів капітало-парламентаризму, радянської розподільчої утопії, популістських моделей, які співіснували в вищезазначених сценаріях». (Певне виключення складає “ліва” політична утопія в дусі А.Бад’ю – Ж.Ранс’єра-С.Жижека, але відсутність в її основі ідеї та навіть передумови будь-якого консенсусу, говорить за те, що вона могла циркулювати лише в невеличкому колі інтелектуалів, і на її основі неможливо вибудувати платформу для системи національної та суспільної згоди). Так, в риториці лібералів-демократів початку 90-х років основна ідея суспільної згоди була сформульована цілком в дусі формули «капітало-парламентаризму». Типовим представником цієї моделі суспільного консенсусу був такий теоретик як Є.Гайдар (якого ми вже неодноразово згадували в нашому

дослідженні). Якщо узагальнити основні передумови його праці «Держава та еволюція», то формула соціальної справедливості, яка виступає з його точки зору основою нового – в порівнянні з радянським – соціального консенсусу, може бути парафразом ідей Дж.Роулза (хоча його імені Гайдар ніколи не згадував). Отже, передумова «ринку + демократії», яка є альфа та омегаю ліберального дискурсу, передбачає здійснення основної формули справедливості Дж.Роулза – нерівність статків компенсується підвищенням загального добробуту, яке гарантується принципом священної приватної власності та вільним ринком, що функціонує без гальмуючого втручання держави. Другий бік цієї ліберальної формули (принцип «демократії») по суті є втіленням ідеї процедурної справедливості – справедливості законів у вигляді прав людини, її свобод, які повинні забезпечити можливу рівну участь громадян в політиці, тобто можливість вільно обирати та бути обраним.

В контексті сказаного необхідно відзначити, що подібна модель працює за умов а) високого рівня економіки та підвищення загального рівня життя; б) жорсткого функціонування законів, що регулюють розподіл статків (тобто наявність ефективної податкової служби, заходів проти корупції, запобігання перетворенню багатіїв в замкнену касту та «правлячий клас» в повному розумінні слова) та соціальну політику державу стосовно малозабезпеченим верствам населення; в) наявність «середнього класу», який є носієм демократичних чеснот такого суспільства та зацікавлений у функціонуванні демократичних законів та демократичних свобод. Нічого з перелічених складових не було в посткомуністичних країнах (зокрема в Росії та в Україні). Колосальне зубожіння населення, прірва між над-багатіями та над-бідними верствами населення, перетворення демократичного дискурсу на риторику (що незабезпечена відповідним законодавством та звичними політичними практиками) – всі ці реалії 90—х років обумовили крах гайдарівських реформ та ілюзій соціального консенсусу на основі проаналізованої моделі соціального консенсусу.

Цей крах сприяв появі еkleктичних проектів соціального консенсусу та суспільної згоди, який був дзеркалом тих самих ідеологічних гібридів, які отримали розповсюдженість на просторах колишнього СРСР. З нашої точки зору пануючою моделлю виступає популістська модель суспільного консенсусу, яка передбачає наявність Лідера за умов довільності принципів, на основі яких єднання навколо такої фігури стає можливим. (Як зазначав вже згаданий нами Р.Арон, ці принципи можуть бути вельми різними. Дійсно, фігури Наполеона, Муссоліні, Сталіна, Гітлера, Кемаля Ататюрка чи генерала де Голля вельми різняться між собою за їх програмними ідеологічними положеннями та технологіями, але за його думкою, всі вони використовують згадану популістську модель [4, 569]).

За умов російської реальності цей Лідер був зобов'язаний комбінувати принципи соціальної справедливості та програму суспільного консенсусу. Наприклад, Б.Єльцин загравав з демократичним та ринковим дискурсом, компенсуючи його провали диктаторськими моделями поведінки (війна в Чечні, розстріл Парламенту, риси звичного для російської свідомості автократа у поводженні з підлеглими (що надало підстави вживати на його адресу характеристику «Царя Бориса»), екстравагантна поведінка (вживання алкоголю, форми а-соціальної поведінки, що дозволяло люмпену ідентифікувати себе з цим Лідером). В цілому треба сказати, що суспільний запит на Лідера як «дзеркало масових проєкцій» знаходився в річищі очікувань інших форм соціальної справедливості, ніж справедливість, передбачену процедурною моделлю (і не дивно, що за цих умов з'являються спроби переглянути роль фігури Сталіна в російській історії).

Це модель розподільчої справедливості, у повернення якої вірила масова свідомість, це модель безпосередньої згоди проти чиновників та інших представників влади, які чинять несправдливості, прикриваючись законом. (Як ми вже зазначали, Лідер знаходиться поза законом та користуючись своїми надможливостями може здійснювати безпосередню справедливість). Крім того фігура Лідера ототожнювалася з метафорою

«сильної держави», яка забезпечує «безпеку» її громадянами (тобто задіює метафору «сховища»), в той час як її велич задіює метафоричну схему «шляху», месіанські почуття та «національну гордість». Запит на ці моделі призвів до того, що всі консенсусні проекти тодішньої Росії пов'язувалися з майже месіанським очікуванням появи Лідера.

Цікавим прикладом одного з таких проектів можна вважати фігуру В.Жириновського, який об'єднав в своїй постаті (хоча б і в дещо карикатурний манер) всі схеми формування згоди навколо Лідера. Популістська основа такої згоди якраз і виявила себе в суцільній еkleктиці його публічних висловлювань, в деконструкції ідеології як такої. Так, наприклад, він об'єднав традиційне російське державництво (що включало в себе весь імперсько-радянський комплекс) з ліберальним дискурсом (сама назва його партії «Ліберально-демократична» містить в собі ринкові та демократичні конотації), обіцянку відродження величі імперії та відверто шовіністичні та принизливі характеристики інших народів, епатажно-хамську поведінку, яка повністю відповідала очікуванням люмпена з його ненавистю до влади та тотальним нігілізмом. Певним чином, Жириновський був певним «темним» двійником правлячого Лідера, аттрактором та опудалом одночасно, який ледь не виграв президентські перегони у 1996 році.

Перемога В.Путіна на виборах 2000 року продемонструвала інші – у порівнянні з фігурою В.Жириновського -- технології національної та суспільної згоди, що була досягнута шляхом запровадження популістської схеми «Лідер-Маса». Ці технології пояснюють чому саме він переміг популіста Жириновського і вписався в символічну схему «Лідера нації». Отже, він вигідно вдірзнявся від нього своєю безсумнівною етнічною «російськістю» (на відміну від формули «мати – росіянка, а батько – юрист»). По-друге, Путін повністю відповідав радянським імперським очікуванням тим, що прийшов з лав спецслужб, внаслідок чого його декларації повністю відповідали статусу. (Крім алюзій зі Сталіним подібне позиціонування в

масовій свідомості було пов'язане з мас-медійним міфом Штірліца, романтизованим образом Надлюдини – дзюдоїста, літника, спортсмена-універсала).

Як ми вже говорили, він не просто задіяв міліарну риторику, але й розв'язав війну з «Чужими» (тобто чеченцями), які дозволили російському населенню здійснити операцію «інклюдії-ексклюдії» та згуртуватися в спільноті «свої». В рамках цієї чеченської кампанії він спромігся розіграти і карту апеляції до люмпенської ідентичності у славетному висловлюванні про бандитів, яких «ми будем мочить в сортире». (Таким чином, зігравши на полі Жириновського, він опустився до люмпена, застосувавши ненормативну тюремну лексику. Тим самим він «підморгнув» люмпену в його непристойності, яка дозволяє робити речі, що не передбачені Законом, запропонувавши модель згоди як «змови люмпенів» проти чистоплюйства правовиків та «інтелігентів»).

Особливістю «проекту» Путіна було й те, що він апелював не тільки до люмпена (і навіть не стільки до нього), але й до інтелігенції, створивши для неї досить привабливий образ інтелектуала, який володіє кількома мовами, говорить правильно та «без шпаргалки», має приємний ненав'язливий тембр голосу (який теж асоціюється з «інтелігентністю»), вміє слухати співбесідника тощо. Подібне загравання з інтелігенцією дійсно створило для В.Путіна широку соціальну базу підтримки, вигідно відтіняло його імідж у порівнянні з відвертим хамом В.Жириновським та давало змогу запропонувати себе на роль «освідченого диктатора», про якого мріяла певна частина російського інтелектуального істеблішменту.

Цікаві моменти можна прослідкувати в аспектах суто суспільної згоди, яка була частиною проекту Путіна. На відміну від Б.Єльцина, який на словах підтримував західні стандарти в політичних практиках та на відміну від В.Жириновського, який пропагував відвертий нігілізм та майже фашизм, проект Путіна був набагато тонкішим та вивіреним. Його демагогія була набагато тонкішою та мала велику кількість соціальних адрес, до який

дискурс Путіна звертався. По-перше, цей дискурс мав риси дискурсу революційного та мав претензії інтерпретувати його владу як революцію проти «олігархів». Декілька показових процесів (зокрема процес проти В.Ходорківського), екстрадікція найбільш одіозних фігур на кшталт Б.Березовського, Абрамовича та Гусинського надала можливість задіяти не тільки антисемітську карту, але й розіграти карту «розподільчої справедливості» (або хоча б натягнути на неї та тим самим нагадати про внутрішню радянськість, яка притаманна новій владі).

По-друге, дискурс Путіна мав риси дискурсу анти-ліберального в своїй основі, більш того, в російській публічній сфері (особливо після «помаранчевої революції») стали поширюватися тези про «ліберал-оранжизм» як те, що є чужим для російської політичної свідомості. В цьому пункті цей дискурс виступав ще й дискурсом «анти-західним», який повністю кореспондував з російським «націонал-патріотизмом», для якого лібералізм як ідеологія виступав інструментом послаблення Росії на світовій арені, способом її перетворення на другорядну державу. (Таким чином, антитезою «лібералізму» виступав проект «державництва», причому не завжди помічалось масовим користувачем ідеологічних продуктів, що лібералізм є концептом в основному економічним, в той час етатизм виступає проектом суто політичним). Внаслідок таких соціальних міфів, які кружляли над російським простором, «демократія» як і «лібералізм» виступала в якості західного експортного продукту, метою якого було розчинити Росію в числі західних демократій та потім підкорити потужним геополітичним гравцям на кшталт США.

З цих міфологій народилися такі цікаві ідеологічні продукти як «керована демократія» або її більш пізній двійник – «суверенна демократія» (вперше озвучений в так званих «лютневих тезах» В.Суркова). Що означав цей королівський конструкт в контексті проблеми національної згоди? Неважко помітити, що конотація «суверенна» відсилала до метафоричної схеми «Сили», до уявлень про велич Росії, про її нескореність перед лицем

Заходу. Автоматично, ця схема задіювала й схему «Стежини» або «Шляху», тобто стародавню міфологему про «особливий шлях» Росії, про її незбагненність засобами західного раціоналізму (до якого могла бути зарахована й демократія як «панування закону» та принципів правосвідомості). Крім того, вищезгадане «державництво» апелювало до схеми «Сховища», яка гарантувала спільноті безпеку, в той час як схема «Зв'язків» досягалася через постать національного Лідера, який «об'єднує Націю» та забезпечує національний консенсус та на основі цього консенсусу національну консолідацію.

Таким чином, на нашу думку, може бути описаний проект національної та суспільної згоди, здійснений В.Путнім (проект, який використав не тільки основні метафоричні схеми, але й всі елементи функціональної тріади – орієнтацію (російську національну ідентичність або «російську національну ідею» як ідею передусім «імперську»), інтеграцію (проект національного консенсусу та консолідації навколо фігури Лідера) та агресію (мілітаризація російського суспільного життя як в ідеологічному, так і в технічному, а також і в практичному напрямках у вигляді реальних військових конфліктів, в яких Росія брала участь). Мова йде передусім про чеченські війни, але в цьому контексті показовим є й російсько-грузинська війна в тому сенсі, що хоча вона і була розв'язана в період президентства Д.Медведева, але була використана для забезпечення третьої складової тріади – складової агресії, як могутнього чинника національної консолідації за російських умов.

(Крім того, ця війна була розпочата як спроба Медведева зайняти місце Путіна як національного Лідера, але необхідно констатувати, що витиснути Путіна з його Олімпу нового російському президенту не вдалося; він продовжує сприйматися як несамотійний політик, як креатура Путіна, як його маріонетка, що є симптомом кризи моделі національно-суспільної згоди, здійсненої Путнім. Ця криза (поступове падіння рейтингу російського экс-президента, незадоволення його соціальною політикою, яка не в змозі зупинити масове зубожіння населення) показує що в Росії

відбувається стагнація та спостерігається ситуація роздоріжжя, на якому ця країна зараз знаходиться. Стає очевидним, що Росія потребує змін, притому змін в проекті національно-суспільної згоди, але в цьому контексті очевидним є і те, що в розпорядженні у сучасних російських політиків іншого проекту, особливо інноваційного в економічній та соціальній сферах, просто немає).

Повертаючись до українських реалій, зазначимо лише важливість порівняльного аналізу проектів суспільної згоди в Росії та в Україні. Навіть побіжний характер такого аналізу дозволяє констатувати що спільним між Росією та Україною був лише принциповий еkleктизм складових національно-суспільної згоди, в той час як відмінності впливали з різниці статусів цих двох країн в рамках колишньої Імперії -- статусу Метрополії (Росія) та Колонії (Україна). Для ілюстрації цих відмінностей ми вважаємо за доцільне дати стислий опис проектів (притому, на жаль, невдалих або навіть провальних) такої згоди, пов'язаних з особистостями кожного з українських президентів.

1) Проект Леоніда Кравчука. Крім принципової еkleктики його ідеологічного позиціювання (яке є тільки вершиною айсбергу) цей проект може бути розглянутий з точки зору метафоричних схем та складових функціональної тріади «орієнтація-інтеграція-агресія». Отже, як ми вже зазначали вище, ідеологія Незалежності передбачала побудову «національної держави», чому й відповідала ідеологема «державності», яка стала головною ідеологемою початку 90-х. Цей аспект постійно акцентувався в промовах першого Президента України, головні з яких систематизовані у вельми цікавій двотомній роботі М.Михальченка та В.Андрущенка «Україна розділена в собі: від Леонідії до Вікторії». Зокрема саме там ми можемо прочитати деякі з висловлювань Кравчука того періоду стосовно державності:

«Я переконаний – Україна повинна бути незалежною державою. Правовою. Цивілізованою. Процвітаючою. Повторю: повинна бути. Це

бажання і переконання». (Цитата в книзі наведена з посиланням на газету «Київські відомості», 07.05.1994 р.). У висловлюваннях першого Президента тема державної незалежності України була не просто частиною політичного проекту, але перетворилася чи не найвищу моральну чесноту на різновид категоричного імперативу, що стає очевидним за його наступних висловлювань. «Державність для нас – святе, найвища мораль» («Шлях перемоги», 18.06. 1994, м.Львів). «Я поділяю людей так: хто за незалежність, а хто – проти» («Київські відомості», 28.04. 1994).

Очевидно, що як у будь-якій національній державі в основі її національної згоди кладеться метафорична схема «Сховища», яка виконує в спільноті функцію надання первинної орієнтації та інтеграції цієї спільноти в певну Єдність. Функція «агресії» в ситуації позиціонування України як колишньої колонії виступає не як завойовницький проект, але як можливість захистити свою державу від зовнішньої агресії. Саме тому поряд з темою незалежності йшла тема створення боєздатної армії, що за умов відмови від ядерної зброї було нелегко зробити. Однак ідея Л.Кравчука (яка, на жаль, не реалізувалася) полягала у пошуках альтернативи, яку він бачив в створенні високоточної зброї: «Виведення ядерної зброї з України – рішення, безумовно, правильнее, однак це не означає, що ми відмовляємося від пошуків високоточної зброї, що допоможе державі забезпечити свою незалежність». («Вільне слово», 17.06.1994. м.Житомир).

За згаданих умов проект безпеки (пов'язаний як зі схемою «Сховища», так і зі схемою «Сили») України полягав не в ескалації мілітаристської ідеології, але в акцентуації теми миру. І саме з ситуацією стабільного миру була тісно пов'язана одна з засадничих ідеологем Л.Кравчука – ідеологема «злагоди» (яка є одним з різновидів національно-суспільної згоди). Показовою в цьому контексті є наступне висловлювання Кравчука: «Немає в нас більш заповітної мети, ніж зберегти в Україні мир і спокій. Вийдемо з економічної кризи, забезпечимо державну незалежність... Я керуюся двома

принципами – щоб був мир в Україні і щоб ми не спровокували конфлікт між Росією і нашою державою». («Урядовий кур'єр, 09.09.1993. М.Київ).

Підбиваючи підсумки нашого стислого аналізу проекту Л.Кравчука, ми можемо зазначити, що основний його напрямок йшов до проекту національного консенсусу, який був визначений А.Бад'ю та який має три складових – «економіка», «національне питання» та «демократія». І весь парадокс проекту Кравчука полягав в тому, що він, будучи колишнім радянським функціонером, намагався позбутися цієї спадщини в своєму проекті розбудови держави та втілити ідеал та модель національно-суспільної згоди в рамках «капітало-парламентаризму». Саме тому в сфері економіки він запропонував проект, вельми схожий з проектом Є.Гайдара, положення якого знайшли своє втілення у доповіді на сесії Верховної Ради 20 травня 1993 року.

Коментуючи суть цієї доповіді, М.Михальченко та В.Андрущенко стисло називають її «шляхом радикальних реформ» та інтерпретують її наступним чином: «Еволюція, яку пройшов Л.Кравчук у сфері економічної стратегії за період перебування на посаді Президента на той час (приблизно 18 місяців) вражає: із прихильника адміністративної економіки він став прихильником ринку, але перекласти своє розуміння загальної стратегії на мову економічних програм він так і не зумів» [92, 200]. В останніх словах міститься чітка характеристика провалу проекту Кравчука на економічному напрямку, яке не могло не сказатися на формуванні загальнонаціонального консенсусу. Аналогічний провал спіткав його і в складовій формування «демократії», яка замість «правління законів» була фактично інституціоналізованою анархією з потенційно небезпечним перетворенням на проект панування нової номенклатури. (Ця небезпека містилася у вельми двозначній формулі «державності», яка мала в перспективі свого розвитку як відверто етатистські потенції на кшталт російських, так і можливість побудови «нормальної» європейської національної держави, однак можливості першої тенденції виявилися набагато вагомішими).

В рамках нашої теми ми можемо лише відзначити, що безперечною заслугою першого Президента України була спроба впровадження «української національної ідеї» в життя у вигляді ідеї державної незалежності, яка на деякий час була підтримана переважною більшістю населення України. Інакше кажучи, серед складових функціональної тріади Л.Кравчук зміг акцентувати лише вимір «орієнтації», отримавши фіаско в досягненні «інтеграції» та метафоричної схеми «зв'язків», без якої не може бути національного консенсусу. Аналогічний провал спіткав його і у вимірі схеми «Сили» (Україна залишалася беззахисною) та схеми «Стежини» (низький міжнародний статус України як держави-прокладки між Європою та Росією).

2) Проект Л Кучми. Стисло характеризуючи цей проект ми ще раз хочемо підкреслити, що не маємо наміри робити детальний політологічний аналіз «кучмізму» як владного режиму, але намагаємося лише виокремити з загальновідомих фактів те, що стосується нашої формули загально-національного консенсусу. Чим відрізнялися здобутки та провали проекту Кучми від аналогічних здобутків та провалів Л.Кравчука (який на «виході» отримав зубожене та дезінтегроване суспільство, страйкуючих працівників та населення, яке його зненавиділо та зробило винуватцем всіх соціальних гріхів)? Висунемо тезу про те, що він зміг створити ілюзію стабілізації економічної (припинення гіпер-інфляції, певний зріст виробництва) та державної системи України, чия централізація нагадала пересічному громадянину України нещодавнє радянське минуле.

Таким чином, він зміг забезпечити те, що А.Бад'ю називав «мінімальним обігом товарів» як передумову суспільного консенсусу. Однак засоби, якими це було зроблено, фактично перекривали можливість системної модернізації українського економічного та суспільного життя (та, таким чином, і поглиблення національно-суспільного консенсусу). Узагальнюючи цей висновок та наш порівняльний аналіз між проектами Кравчука та Кучми в річищі функціональної тріади, ми можемо зазначити,

що якщо Кравчук спромігся добитися певних успіхів на рівні «орієнтації» (отримуючи «дезінтегроване» суспільство), то Л.Кучма, навпаки, зробив певні зрушення в напрямку «інтеграції», однак отримав суцільно «дезорієнтоване» суспільство», яке не знайшло своєї ідентичності (саме за часів Л.Кучми стало можливим говорити про «розкол» українського суспільства по лінії «Захід-Схід», тобто за цивілізаційно-мовною ознакою). Отже, ці провали у формуванні загальнонаціонального консенсусу можна проаналізувати в наступний спосіб:

А. Рівень «національної ідеї». Конкретизація згаданого розколу як руйнування консенсусу, що притаманний національній ідеї, міститься також в книзі М.Михальченка та В.Андрущенка, де про це, зокрема, говориться про кризовий стан «національної ідеї» наступне: «Це стосується функціонування національної ідеї в Україні 1994-2006 років, коли члени «команди» Л.Кучми почали говорити про її вичерпаність досягненням незалежності. Національна необхідність, потреба, інтерес у цей час були перекручені, деформовані, внутрішня і зовнішня політика невиразні, з великими хитаннями. І це, безумовно відбилося на українській національній ідеї, регіоналізм почав виступати у формі сепаратизму чи ізоляціонізму. Почалися гострі дискусії навколо проблеми регіонів-донорів і регіонів дотаційних» [93, 166].

Крім згаданого регіоналізму (який фактично ставив під сумнів державно-територіальну цілісність України або відкидав схему «сховища», засадничу для національної держави та який наочно виявив в сепаратистських імпульсах часів «помаранчевої революції») розкол на рівні «національної ідеї» часів Л.Кучми виявив себе в більш глобальній кризі національної ідентичності. Саме в цей період під виглядом несприйняття «націоналізму» Україною прокотилася хвиля українофобії, несприйняття «галицького націоналізму», імпортовані з Росії концепції «общерусского мира», згідно «над-етносу, але просто «єдиним народом», штучно розділеним «галицькими націоналістами». Ці гасла мали не тільки великий дезорієнтційний вплив, але й досягнуто хитку інтеграцію в рамках

української національної держави. (І замість цієї інтеграції пропонувалася інша інтеграція в рамки відновленої російської Імперії).

Б. Рівень «демократії». В цій третій складовій, яка була запропонована А.Бад'ю, ми можемо спостерігати відкат в бік відвертого етатизму, який лише імітував демократичні стандарти, в реальності створюючи режим, який отримав назву «кучмізму». В своїй основі цей різновид етатизму частково нагадував радянську командно-адміністративну систему, що спирається на новий олігархічний принцип панування. Про це «нововведення» Л.Кучми М.Михальченко та В.Андрущенко писали наступне: «Отже, можна зробити висновок, Л.Кучма мав великий вплив на формування політичної та управлінської еліти. Але ще більш вагоме значення має той факт, що він сприяв формуванню кланових політико-економічних угруповань. Їх лідери набули усіх ознак олігархів і стали кадровою основою олігархічного режиму і в політичному, і в фінансово-економічному, і в державно-управлінському вимірах. І що стало ще найнебезпечнішим – громадська думка була сформована в річищі, що це нормально для України. Але ці олігархи (та й бюрократія) теж широко використовували Л.Кучму в своїх інтересах. Склалася олігархічна система взаємопослуг, взаємозабезпечення на чолі з Президентом України, корупція охопила усі сфери життя» [93, 138].

Саме відсутність консенсусу в соціально-суспільній сфері викликало до життя «помаранчеві події» 2004 року.

3) Проект В.Ющенка. Перед тим як більш детально розібрати цей проект в аспекті проблеми формування загальнонаціонального консенсусу, необхідно зразу ж зазначити, що цей проект якісно відрізнявся від проектів Л.Кравчука та Л.Кучми в тому сенсі, що він намагався задіяти популістську модель національної та суспільної згоди, тобто модель «Лідер-Маси», на яку у 2004 році в масовій свідомості був вельми сильний запит. (Очевидно, що як політики ані Л.Кравчук, ані Л.Кучма не могли претендувати на роль харизматичного Лідера та використовувати популістські технології на рівні

бзпосереднього звертання до мас). Причини цього запиту можна побачити в глибокому розчаруванні населення в олігархічно-кримінальній владі, яка була уособлена в ідеологемі «кучмізму». Будівля такої влади сприймалася цією свідомістю як абстрактний безособистісний апарат, антитезою якому в масових уявленнях виступав харизматичний Герой.

Ще однією особливістю такого усталеного сприйняття кучмізму було сприйняття його влади як а) антинародної, б) антиукраїнської (тобто як маріонетковий режим, підвладний Кремлю) в) анти-європейської (тобто такої, що в геополітичній сфері тяжіє до російської сфери впливу) та г) несправедливої (тобто такої, що порушує принципи справедливого соціального розподілу). В цьому контексті харизматичний Герой повинен був змінити всі згадані складові кучмізму, а особливо, він повинен був зруйнувати бар'єр між населенням та владою, який цементується прошарком бюрократії, внаслідок чого Лідер повинен безпосередньо спілкуватися з Масами, обминаючи інституційні рамки. І вся утопія «Майдану» полягала в театралізованій реалізації всіх згаданих складових, під час якої Лідер (В.Ющенко) дійсно спілкувався з «народом», видавав декрети, які не мали нічого спільного зі звичними юридичними процедурами та нормами та мали всі переваги «безпосередньої дії».

(Під час такої політичної вистави всі її учасники не замислювалися над тим, що ліберальна основа проекту Ющенка не мала нічого спільного не тільки з ідеалом розподільчої справедливості, але й навіть з її помірними соціал-демократичними версіями, відрізняючись граничним ліберальним монетаризмом. Не замислювалися і над тим, що за своїми характерологічними рисами В.Ющенко ніяк не відповідав харизматичному Герою, будучи неспроможним на рішучі, інколи навіть авантюрні кроки з метою зберегти імідж «народного президента». Наприклад, натовп чекав показових судових процесів над «злочинною владою», зокрема над вбивцями Гонгадзе, над організаторами сепаратистських зібрань в Северодонецьку та Харкові, нарешті, над «фальсифікаторами президентських виборів». Нічого з

наведеного по відношенню до «злочинців» (реальних та уявних) не було зроблено не тільки на рівні народних уявлень про справедливість, але й керуючись виключно «буквою Закону». Він просто пробачив своїх політичних опонентів та знаково підтвертив цей пакт правлячих еліт в своєму «Універсалі» та втратив повністю кредит довіри не тільки як Лідер, але й як політик, який декларував впровадження європейських норм в українське посякденне життя).

Таким чином, відразу ж після перемоги В.Ющенко відмовився від мантиї політичного Лідера та повністю відновив звичний кучмівський антураж бюрократичного правління. Як і за часів Л.Кучми реформи в економічній сфері були загальмовані, як і реформи в політичній сфері. Інакше кажучи, Ющенко не наблизився до реалізації системної модернізації українського суспільства, про яку М.Михальченко та В.Андрущенко писали наступне: «Проект нового модерну для України – це національна держава, громадянство, народ-суверен, нація як суб'єкт модернізації, входження у демократичну європейську співдружність» [93, 44]. Особливістю правління В.Ющенка було те, що з-за своїх еkleктичних уявлень (які, як ми зазначали, часто супроводжують популістські моделі національної згоди), він не зміг реалізувати ані проект розподільчої соціальної справедливості, ані проект справедливості законів (якій є складовою того, що називається «капітало-парламентаризмом»), ані забезпечити мінімальний рівень життя яке є обов'язком національної держави та основою консенсусу в ній.

Було б помилкою сказати, що в аспекті національної згоди правління Ющенка було абсолютно провальним. Можна навіть стверджувати, що на першому етапі певний консенсус був досягнутий на рівні національної ідеї та частково на рівні проекту «демократії». Якщо використовувати функціональну тріаду, то національна ідея часів В.Ющенка знову посіла важливе місце в публічному політичному дискурсі. Взагалі його перемога спричинила спалах української самосвідомості; більш того позиціонувати себе як українця стало модним (про що ми вже писали у другому розділу

нашого дослідження). Таким чином, ми можемо констатувати, що була задіяна складова «орієнтації» та «інтеграції» в спільноту української нації. Складова «агресії» була використана по відношенню до Росії як основної причини того, що українці як нація до цього часу не змогли зреалізуватися.

Агресія по відношенню до «старшого брата» була системною у всіх вимірах – ідеологічному (інтерпретація спільної українсько-російської історії), геополітичному, внутрішньополітичному тощо. (І в цьому контексті достатньо згадати не тільки проект входження України до НАТО, але й такі знакові антиросійські акції як «Голодомор» або нагородження С.Бандери званням Героя України). І спочатку вона знаходила певну підтримку у певній частини українського населення. І в цьому контексті «українізація» Ющенко радикально відрізнялася від «українізації» Л.Кравчука (останній, як відомо, всіляко уникав відвертого протистояння з Росією). Крім того В.Ющенко віродив український національний месіанізм, віродивши тезу про «Україну як регіонального лідера» в рамках проекту ГУАМ. Цей геополітичний виклик Росії на деякий час працював на формування національної згоди та на тлі підвищення міжнародного рейтингу України в перший рік президентства В.Ющенко, позитивно сприймався населенням України як симптом виходу зі статусу другорядної держави. Якими б поверховими та наївними не були ці акції, однак вони все ж таки здійснювали певні кроки в напрямку формування української національної спільноти, і в цьому контексті некритична відмова від них може розглядатися як крок назад до національної невизначеності населення України як організованої консенсусом «спільноти».

Стосовно виміру «демократії» як складової консенсусу національної держави згідно формулі А.Бад'ю можна сказати, що незважаючи на те, що за часів президентства В.Ющенко не вдалося досягти дійсної та ефективної політичної модернізації, однак спостерігалися певні зрушення (по відношенню до авторитарним вимірам проекту Л.Кучми). Переважно ці зрушення мали місце в царині свободи слова, в згортанні цензури в ЗМІ, в

зникненні так званих «темників» тощо. Цих особливостей було достатньо, щоб правління В.Ющенка вважалося «демократичним», а сам він – демократом, що на деякий час забезпечувало певний консенсус серед «ядерного» електорату экс-президента України.

Такими були основні проекти за часи незалежності України та моделі національного та суспільного консенсусу, які містилися в цих проектах. Ми розглянули лише загальні особливості цих моделей та причини того, чому в їх рамках національно-суспільна згода так і не була досягнута. В останньому параграфі ми намагатимемося дати системний опис кризових явищ в сфері національно-суспільного консенсусу, які залишилися після невдалих експериментів української влади в цьому напрямку.

3.3. Кризові явища в українській політиці та перспективи формування національно-суспільної згоди на сучасному етапі.

Основою метою цього заключного параграфу є спроба показати, що концепт всеосяжної кризи національної згоди та суспільного консенсусу в Україні є не фігуральним вираженням, але несе абсолютно точний зміст. Уточнюючи цю тезу, ми можемо зазначити, що цю кризу можна діагностувати яку б модель ми не взяли за основу – модель «національної держави» (та сценарій «капітало-парламентаризму», який притаманний цій моделі), модель радянської розподільчої справедливості, модель популістського консенсусу на рівні «Лідер-Маси» тощо. Повторюємо, що яку з цих моделей ми не взяли ми побачимо системну кризу згоди та консенсусу на всіх рівнях суспільного буття.

Загальний опис такої кризи вельми показово представлений в роботі М.Михальченка та В.Андрущенка та має такий вигляд: «Суспільство як певна спільнота, як свідома організація громадського життя в українському варіанті сприймається вельми приблизно як у політичному так і в

соціологічному значенні. Сьогодні в Україні існує конгломерат дезорієнтованих, неконсолідованих соціальних верств та груп, які погано усвідомлюють і виражають свої інтереси, не об'єднані в певну цілість, що здійснює міжгруповий проект майбутнього, реалізуючи якійсь програми, що пропонуються народові тою чи іншою соціальною верствою або громадським рухом. Ті загальні декларації, які закладені в Конституції України, не є конкретною програмою дій практично для жодного суспільно-політичного руху» [93, 55].

Як ми вже зазначали в попередньому параграфі, об'єктивною підставою для кризових явищ в сфері формуванні суспільної згоди був еkleктизм сценаріїв досягнення такої згоди, відсутність цілісної концептуальної основи проекту досягнення суспільного консенсусу (тобто того, що М.Михальченко називав «інтегративною ідеологією»), співіснування різних (а, рідко і взаємовиключних) моделей цього консенсусу. Ця риса є спільною між Росією та Україною, однак в Росії за часів правління В.Путіна такий консенсус був досягнутий. Ми не будемо зараз міркувати про те наскільки вдалим є путінський проект в довгостроковій історичній перспективі (скоріш за все, що він виявляється невдалим), однак нас цікавлять лише технології гуртування російської спільноти.

Отже, безсумнівним досягненням проекту В.Путіна у формуванні загальнонаціонального консенсусу була чітка формула «інклюзії-ексклюзії» для усвідомлення спільнотою фундаментальної опозиції «ми-вони». Це формула віртуальної перманентної війни Росії проти «них» («чужих», «ворогів»), мілітарна домінанта російського проекту, роль складової «агресії» в фундаментальній функціональній Тріаді «орієнтація-інтеграція-агресія». Саме ця складова виявилася зв'язуючою ланкою між сучасною Росією та імперсько-завойовницькими практиками російської Імперії та Радянського Союзу. (Саме ці практики дозволили створити еkleктичний узагальнюючий образ російської державності, яка навіть на рівні символіки увібрала в себе герб царської Росії, державний гімн Радянського Союзу,

формулу «православ'я-самодержавність як “єдинодержавність»-народність», культ Сталіна тощо).

Російська спільнота («Ми») формується в символіці осадженої фортеці, якій постійно загрожують внутрішні «чужі-вони» (чеченці, грузини, українці) та зовнішні «вороги» (реанімація міфу про НАТО як про «агресивний військовий блок»). Як ми вже говорили, фігура В.Путіна виявилася ідеальною для персоніфікації цього перманентного мілітаризму російської ідентичності, в рамках якого «орієнтація» (ідентичність) спільноти та її «інтеграція» досягається лише за допомогою мобілізаційних технологій «агресії».

Еклектизм інших складових сценарію національного об'єднання (особливо, еклектизм соціальних складових), наявність в їх конгломераті елементів сценарію “капітало-парламентаризму», сценарію відновлення радянської патерналістської державності, неможливість їх гармонійного поєднання призводили до того, що єдиною можливістю досягнення національно-суспільної згоди виявилася популістська модель «Лідер-Маси». (Використовуючи гегелівську мову, можна сказати, що «синтезом» цих суперечностей в цій ситуації була фігура харизматичного Лідера, який ілюзорно вирішував згадані протиріччя самим фактом свого існування. Гегелівські аналогії тут не випадкові, оскільки гегелівський етатизм, впевненість у тому, що держава є «поступ Бога на землі» є вельми близькими до російської етатистської традиції. Недивно, що Гегель вважав саме монархії найбільш довершеною формою держави. А стосовно ролі монарха в такій державі як «влади суб'єктивності» філософ писав як «про останнє вольове рішення, владу самодержця, в якій різні влади об'єднані в індивідуальну єдність і яка, таким чином, є вершина і начало цілого – конституційної монархії» [29, 311]).

На відміну від Росії за 20 років незалежності навіть такого досить крихкого та історично нетривкого загальнонаціонального консенсусу (як ми вже зазначали, такий консенсус тримається лише на наявності харизматичної

фігури з ризиком зникнути разом зі зникнення цієї фігури) Україні створити не вдалося. В Україні не створена чітко окреслена спільнота «Ми» ані у вигляді української етнічної нації, ані нації політичної. Населення країни може бути охарактеризоване дифузною мінливою ідентичністю, в рамках якої його конкретні індивіди можуть відносити себе або до українців, або до так званих «бі-етноре» (тобто змішаних етнічних типів), або до слов'янської спільноти», або до громадян віртуальної Радянської Імперії.

Зазначена невизначеність на рівні «ми» породжує невизначеність на рівні «вони», тобто блокує операцію «інклюзії-ексклюзії». В цьому контексті показовими є спори навколо проблеми членства України в НАТО, оскільки ця проблема є наслідком наведеної невизначеності. Оскільки певна частина населення України в якості «чужих» вбачає, передусім, Росію, то безпекове мислення розглядає таке членство як укріплення «національної держави» від зазіхань «Імперії». (Тут очевидне використання метафоричної схеми «Сховища», яке ототожнюється з цією національною державою). З іншого боку, інша частина населення у якості «інших» розглядає західний світ, який в заниженому дискурсі соціальних люмпенів асоціюється з «американськими персонажами» такого дискурсу. (Поняття «концептуального персонажу» введено в обіг французькими філософами Ж. Дельозом та Ф. Гваттарі [39]).

В контексті такої невизначеності проект «позаблоковості» України хоча і здається «діалектичним» та мудрим, але для населення України він не може виступати як основа для консенсусу, оскільки навіть на рівні масової свідомості відмова від членства в організаціях колективної безпеки означає руйнацію схеми «Сховища», негарантованості самого існування спільноти в рамках цього сховища, її незахищеності. (Аналогічним підривом цієї схеми національної безпеки виглядає подовжена присутність російського воєнно-морського флоту на території України, яка має навіть не стільки практичне, скільки символічне значення для ідентичності спільноти. Ця присутність на символічному рівні означає, що наші «кордони є відритими» для збройних

формувань іншої держави, і тому таке рішення не може сприяти досягненню загальнонаціонального консенсусу). Крім перелічених аспектів – негативних для формування національної згоди – ми можемо додати, що проект «позаблоковості» б'є не тільки по складовим «орієнтації» та «інтеграції», але по складовій «агресії», яка у випадку з Україною означає не експансіоністський проект, але спроможність їй протистояти.

В символічному аспекті ця позаблоковість руйнує не тільки схему «Сховища», але й схем «Сили» (оскільки позаблоковість за умов відсутності боєздатної армії та ядерної зброї означає фіксацію «комплексу меншовартості» держави, її закріплення в статусі геополітичної другорядності) та «Стежини» («Шляху»). Стосовно останньої схеми є очевидним, що визнання неспроможності на світовій арені сприяє уявленню про відсутність якоїсь значущості нації серед інших націй, її історичної місії, що викликає відсутність самоповаги серед українського населення. (В контексті сказаного вважаємо за доцільне зазначити, що важливість наведених схем для національного єднання може бути проілюстроване ситуацією «Тузли», коли на якійсь момент національне приниження з боку Росії та спроба дати йому відсіч на невеличкий проміжок часу об'єднала як більшість населення, так і більшість українського політикуму).

Ще одним важливим показником відсутності консенсусу по відношенню до основ державності виступає відсутність «консенсусу еліт» відносно цих основ. В цьому контексті важливо зрозуміти, що ця відсутність має не психологічну (хоча низька політична культура українського політикуму теж дається в знаки), але причину суто структурну. Мова йде про невизначність в формі державного устрою та розподіл владних повноважень між гілками влади, яка «дестабілізує державу і суспільство» [93, 49], спричинює значне послаблення дієздатності держави (тобто робить останню заручницею приватних інтересів правлячих еліт) та руйнування всіх форм суспільного консенсусу. (Опосередковано така невизначеність виявляє себе навіть в такому базовому поняття державного устрою на рівні опозиції

«унітарність-федеративність». Причому ця невизначеність має місце не тільки тоді коли з певною періодичністю виникає питання про «проект федералізації України», Але в протиріччях між унітарним статусом, закріпленим Конституцією України та фактом існування автономної республіки Крим в її складі, що є протиріччям не тільки на рівні формальної логіки, але й наочним виявленням політичної та юридичної некомпетентності правлячої владної еліти України. До цього ще треба додати, що наявність автономного інституційного анклаву в рамках унітарної моделі державності не може служити основою для загальнонаціонального консенсусу та фактором об'єднання української спільноти).

Неважко помітити, що всі провали в сфері суспільної згоди в проаналізованих аспектах заторкують не тільки схему «сховища» (тобто міцної «національної держави»), але й таку важливу основу соціальної єдності як метафорична схема «зв'язків». (Це фундаментальне «консенсусне» порушення в самих основах суспільного буття на іншій концептуальній мові може бути ототожене з тим, що М.Михальченко пов'язував з проблемою «дезінтегрованості» суспільства, з наявністю в ньому автономних конгломератів, незв'язаних між собою). Повертаючись до сюжету про протистояння гілок влади, необхідно нагадати, що таке протистояння не є ексклюзивною ситуацією у випадку протистояння В.Ющенка та Ю.Тимошенка. Як відомо, подібне протистояння мало місце буквально з перших кроків української незалежності, а саме в протистоянні Президента Л.Кравчука та тодішнього прем'єр-міністра Л.Кучми (1992-1993 рр.).

Проаналізована невизначеність в сфері вибору моделі державності призводить до розхитування всього «консенсусного поля» в Україні, до послаблення соціальних зв'язків, до автономізації та «атомізації» індивідів. У поясненні причин такої кореляції ми повністю згодні з висновком М.Михальченка та В.Андрущенка, які пишуть: «У такому слабо організованому суспільстві держава покликана відігравати роль інтегруючої, цементуючої сили. Але Українська держава, в свою чергу, перебуває чи в

стадії напівхаосу, чи то в політичній прострації. Вона малоефективно виконує свої функції, не забезпечує повноцінну дію законів (у тому числі Конституції), збір податків і соціальний захист населення, не виступає повноцінним арбітром у відносинах особистості і суспільства, в міжособистісних і між групових відносинах і т.д. Та організація, яку ми зовемо «держава», значною мірою стала полем битви кланів, мафій, груп еліт, що намагаються встановити свій політичний режим. Мета цих режимів – убезпечити себе від суспільства, підкорити його своїм цілям. Занепокоєння загальнонаціональною долею, майбутнім країни – не пріоритетні завдання режимів, а демагогічні димові заслони, оскільки у політичних режимів досі немає стратегічних відповідей на виклики XXI століття і на бажання мас вирватися із злигоднів» [93, 56].

Наведена велика цитата по суті містить в собі основні характеристики суспільного консенсусу, при тому демонструє чому в Україні системно відсутні складові такого консенсусу внаслідок слабкості української держави. (Зокрема, в цій цитаті названі такі «блоки» суспільного консенсусу, які було зафіксовані в наведених вище міркуваннях Ференчі. Так, нагадаймо, що французький дослідник вважав за важливе таку складову соціальної справедливості як судовий устрій та можливість захистити свої інтереси в суді. Констатація українськими дослідниками неспроможності держави бути арбітром в захисті населення говорить за те, що консенсусу в цьому аспекті в Україні не спостерігається. Крім цього аспекту вітчизняні дослідники збігаються зі своїм французьким колегою в важливості консенсусу між населенням та державою, при цьому також констатуючи, що в цих відносинах держава теж нібито відсутня та немає необхідної дієвості та її авторитету в очах суспільства).

(Корелятом такої слабкості держави виступає і слабкість «суспільства», оскільки його члени не мають можливості відчувати себе в якості громадян, які впливають на вироблення владних рішень. Показовим в цій констатації є те, що атомізація індивідів, які переслідують свої приватні егоїстичні інтереси

вельми вдало накладається як на нео-ліберальну парадигму, так і на олігархічно-кланову модель, в рамках яких держава є «приватизованим підприємством» певними мафіозно-криміналізованими групами. У своїх радикальних проявах як нео-ліберальний атомізм, так і атомізм пост-комуністичних держав не мають потреби в суспільному консенсусі, різновидах соціальної солідарності тощо. В цьому контексті певною альтернативою виступає проект партиципаторної демократії Б.Барбера, який намагається подолати крайнощі ліберального атомізму, яка для цілей нашого дослідження є цікавою тим, що вона вводить поняття «консенсусу» в основу політичних практик.

Це відбувається завдяки універсалізації концепту «громадянства» замість універсалізації концепту «індивіда» в класичному лібералізмі. Коментуючи цей концепт, О.Скрипнюк зазначає: «Таким чином, громадянство, за Б.Барбером, -- це формування специфічного типу спільноти, в якій окремі індивіди виступають як активні учасники спільного для всіх них процесу політичної участі, які на основі взаємної поваги шляхом переговорів досягають консенсусу» [137, 161]. З наведеної цитати стає очевидним, що модель партиципаторної демократії не зводиться до узгодження вузьких егоїстичних інтересів, але охоплює весь спектр взаємовідносин між членами спільноти. Цікавим в цьому процесі є імпліцитне відродження античних зразків політичного мислення (в якому крім прав індивідів, були присутні ще обов'язки між членами цієї спільноти). Усвідомлення цих обов'язків і відрізняє приватного індивіда від «громадянина», якого створює, за Ю.Габермасом, постійне творення та відтворення своєїрідної тканини щоденної громадської комунікації членів спільноти [151, 268]. Моральна відповідальність, етика обов'язку відрізняє консолідовану соціальну спільноту (яка поряд з Державою виступає головним Суб'єктом політичних практик та політичної комунікації) від дезінтегрованого населення, яке на жаль не тільки не сформоване у спільноту в посткомуністичних державах, але при цьому відсутня навіть ідеологія

необхідності існування такої спільноти. (Подібний різновид колективістського мислення є фактично викинутим за борт публічного дискурсу разом з ідею радянського колективізму).

Таким чином, ми перейшли до аналізу соціальних аспектів суспільного консенсусу у відносинах на рівні «держава-суспільство». І констатуємо відсутність такого консенсусу, вважаємо за доцільне висловити думку, що ця відсутність теж пов'язана не тільки з фактом існування «поганих хлопців» у вигляді неспроможних або криміналізованих еліт, але у відсутності засадничих проектів суспільного, державного та, можливо, і цивілізаційного розвитку держави та суспільства, в майже «пост-модерністському» еkleктизмі цих проектів (та залежних від них проектів суспільної згоди), про які ми вже писали. Уточнюючи наші загальні характеристики цієї еkleктики, опишемо сценарій суспільної згоди як певної «комунікаційної пропозиції» на ринку ідентичностей.

Цю комунікацію можна представити в рамках теорії «інтерпреляції», розробленої Л.Альтюсером (Докладно про цю теорію писав С. Жижек [50]). Згідно з тією теорією «ідеологічний апарат держави» звертається до населення з певним «закликом» з метою викликати у відповідь стан «ідеологічної віри». Цей заклик приймає форму програм, слоганів, обіцянок, аподиктичних тверджень, однак будь-які форми такої комунікації за допомогою сучасних мас-медіа засновуються на передмові, що «реципієнт» вірить в істинність такого меседжу. Масова віра в таку істинність і складає основу консенсусу між населенням та владою. Якщо концепт «істинності» і виглядає занадто сильним (оскільки мало хто реально вірить в буквальну істинність висловлювань політичної риторики), то поняття «ідеологічної віри» може бути заміненим на передумову «довіри» до Влади, проекції на неї образу «Суб'єкта, що за визначенням знає» (цей образ належить Ж. Лакану) та частково «Суб'єкта морального вчинку».

Якщо ці передумови зберігається, то окремі випадки незбігу владного дискурсу з реальністю не викликають відрази та не руйнують згаданого

консенсусу, який базується на метафоричних схемах «зв'язків» (на кшталт радянського гасла «Народ і Партія – Єдині!») та «стежини» («шляху»). Остання метафора в свою чергу передбачає, що влада має вести суспільство до певної мети (згадаймо відоме «Партія веде!» або більш побутове «Партія – наш керманіч»), і допоки суспільство вірить, що влада «знає» шлях, ситуація довіри буде зберігатися. Більшість передвиборчих обіцянок будується на метафорі «шляху». Наприклад, В.Жириновський вийшов зі слоганом «Я підніму Росію з колін» (тобто передбачалося, що Росія набуде свою колишню велич в міжнародному масштабі). В історії українських виборів можна згадати В.Ющенка, якій обіцяв в найближчий термін привести Україну до членства в Євросоюзі (таке членство в масовій свідомості асоціювалося з добробутом, соціальною справедливістю, майже «райським життям»).

Переможець виборчих перегонів-2010 В.Янукович переключив увагу виборця з міжнародного масштабу (НАТО, Євросоюз) на вирішення соціальних проблем та визначив «шлях» -- вихід зі всеосяжної економічної та політичної кризи, що знайшло своє втілення у плакатному салогані «Україна для людей!» та формулювання головної мети у вигляді пріоритету «боротьби з бідністю». (Інакше кажучи, в цих заявах мало місце натяк на знайому з радянських часів модель «розподільчої справедливості». Ці месиджі мали наступні передумови: а) Влада дбає про населення (патерналістська передумова), б) виборець вірить в те, що влада дбає про нього; в) соціально-політичні аспекти справедливості є менш важливими у порівнянні з розподільчою справедливістю, тобто можливою участю населення в політичному житті країни, можливість контролювати владу, користуватися «демократичними свободами», впливати на рішення влади тощо (в цьому контексті показовим є примат ідеологеми «стабільності» та «порядку» над політичною риторикою, в дискурсі якої основне місце займають демократичні цінності).

При цьому необхідно зазначити, що консенсус між населенням та владою в Україні (та в принципі і в Росії, де рівень довіри до В.Путіна

стрімко падає) є вельми сумнівним. Відсутність належної суспільної згоди пов'язана з наступними передумовами: а) загальним падінням довіри населення до будь-якої влади, до «влади як такої», що проявляє себе в соціальній апатії та навіть агресивно-негативного ставлення до влади (високий відсоток голосування «проти всіх» та невисока явка на вибори свідчать про цю тенденцію); б) поляризованістю електорату за регіональною ознакою, яка не дозволяє говорити про загальнонаціональну єдність, схильність українських президентів ідентифікувати себе зі своїм електоратом, а не з усім народом України; в) нестійкий консенсус серед прихильників політика-переможця, який зникає як тільки виборець розуміє, що передвиборчі обіцянки не виконуються. Ми були свідками того як швидко втратив кредит довіри В.Ющенко, який за своїми переконаннями ліберала-монетариста був вельми далекий від популістської розподільчої ідеології.

Аналогічна проблема існує і у нинішнього Президента України, в програмі якого міститься низка майже несумісних положень, тобто проект радикальних реформ (які можуть бути вельми непопулярними та призвести до ще більшого зубожіння населення) та обіцянки покращити життя малозабезпечених верств населення. У всякому випадку істотне підвищення комунальних тарифів та цін на газ для населення ставить під сумнів проект моделі розподільчої справедливості. Внаслідок цього можна прогнозувати (якщо не трапиться несподіваного економічного дива) істотне зниження консенсусу між досить великою частиною населенням та владою, який був досягнутий після обрання В.Януковича. А за умов руйнування такого консенсусу (та довіри населення до влади) ніякі меседжі влади та її інтерпеляційні заклики вже не викликають «реакції у відповідь» та виявляються марними. (Для ілюстрації цього достатньо згадати моралізаторський дискурс екс-президента В.Ющенка останнього періоду його президентського правління, його звертання до «нації», які вже «нація» не хотіла чути).

Повертаючись до теми еkleктичності проектів (та проектів національно-суспільного консенсусу), які були запропоновані правлячою елітою за роки незалежності України, необхідно констатувати, що протиріччя, що закладені в їх основах, спричинюють колапс суспільного консенсусу, оскільки взаємовиключність закладених в них напрямків та тез позбавляє ці проекти статусу реалістичних основ суспільної модернізації. Вони перетворюються на фразеологію, на декларацію про наміри, в той час як закладені в них концептуальні побудови позбавляються будь-якої референції відносно суспільної реальності. Якщо стисло сформулювати основні протиріччя цих проектів, то це буде протиріччя між «ринковою» та «державною» складовою в економіці та протиріччя між «ринковою» та «демократичною» складовою у взаємовідносинах між економікою та політикою. Цю несумісність чітко продемонстрував відомий шахист та політик-опозиціонер Г.Каспаров в своїй характеристиці В.Путіна – «Він хоче керувати як Сталін, але при цьому бути багатий як Абрамович».

Це фундаментальне протиріччя породжує такі – з точки зору проекту «нормального» капітало-парламентаризму» -- фантастичні економіко-політичні гібриди в посткомуністичних державах як «авторитарний капіталізм», «олігархічний капіталізм», «керована демократія», тощо. При цьому декларація про реформи підмінює самі реформи, оскільки ці реформи є не вигідні для українського правлячого класу. (Таку ситуацію чітко продіагностував М.Михальченко. коли писав, що «є об'єктивні підстави вважати, що така держава є подальшим гальмом подальшої суверенізації України. «Верхи» політичної влади не сформували принципової позиції щодо цілей та механізмів реформ» [93, 31]). Можна провести певні аналогії між ситуацією а) нагальної потреби в реформах та б) блокуванням цих реформ правлячою верхівкою, що склалася в посткомуністичній Україні та яка мала місце в інших авторитарних державах.

Цю ситуацію авторитарної псевдо-модернізації чітко проаналізував відомий російський історик В.Ключевський на прикладі хвиль такої

модернізації в історії Російської Імперії. Зокрема найбільш показовими видаються його характеристики так званих царів-реформаторів (Олександра I та Олександра II), в діяльності яких видна тенденція одночасного стимулювання та гальмування цих реформ. (Так, про Олександра II він писав наступне: «Однією рукою він дарував реформи, що збуджували в суспільстві найбільш відчайдушні очікування, а другою висував та підтримував слуг, які їх руйнували» [64, 439].

Точні характеристики російського історика є цікавими для нас не тільки своїм аналітичним та критичним потенціалом, але й тим, що він показав яким чином таке загравання з проектами реформ та модернізації призводить до повного руйнування суспільного консенсусу, а згодом – і до революції. Про це він також писав в своєму Щоденнику у 1904 році (тобто якраз напередодні першого революційного вибуху 1905 року): «Після Кримської війни російський уряд зрозумів, що він ні на що не здатний; після болгарської війни і російська інтелігенція зрозуміла, що її уряд ні на що не здатний; тепер в японську війну руський народ починає розуміти, що його уряд та його інтелігенція ні на що не здатні. Залишається укласти мир з Японією, щоб і уряд, і інтелігенція, і народ зрозуміли, що всі вони однаково ні на що не здатні, і тоді прогресивний параліч російської національної свідомості завершить останню фазу своєї еволюції» [64, 438]. (Відзначений істориком «консенсуальний колапс» суспільного буття як небезпечний пролог до революції є нагадуванням для наших сучасників чим подібна ситуація може закінчитися. В цьому аналізі показовим є те, що «хвилі» втрати загальнонаціонального консенсусу в Росії мали місце внаслідок програшу в черговій війні, тобто в ситуації провалу в складовій «агресії», яка дає можливість здійснюватися і «орієнтації» громадян і їх мобілізаційній «інтеграції» навколо «своїх». Видатний історик не встиг дописати, що війна 1914 року остаточно добила російську державність, причому не стільки знищила її інституційно, але, передусім, ліквідувала її як певну «Єдність», тобто на консенсусному рівні).

Повертаючись знову до кризи модернізаційно-реформаторських проектів в Україні, висунемо тезу про те, що буксування цих проектів залишають лише одну нішу для суспільного консенсусу – популістську модель суспільної згоди, проєкції на конкретного Лідера або на месіаністські очікування «справжнього» Лідера (у випадку розчарування в конкретній політичній фігурі). Очевидно, що після 2004 року в Україні місце «боротьби програм» в публічному політичному просторі займає «боротьба лідерів» тобто зміст конкретних висловлювань підмінився іміджологічним змаганням персон та виявився підпорядкованим цьому змаганням. Однак подібний різновид соціального консенсусу є глухим кутом, оскільки залишає люфт для найнебезпечніших соціальних експериментів з боку авторитарно налаштованих політиків. Про хибний шлях таких проектів суспільної згоди М.Михальченко пише наступне: «Виникає феномен фальшивої ідентифікації, коли люди голосують за лідерів, ситуативно об'єднуються на тимчасових солідарницьких основах (харизматичний лідер, популістська програма), не особливо уявляючи собі, наскільки це відповідає їх інтересам і загальному благу. Тому українське суспільство – скоріше конгломерація, яка або стане справжнім суспільством, або розпадеться під тиском дезінтеграційних процесів» [93, 56].

Таким чином, підбиваючи підсумки нашого аналізу системної кризи суспільної згоди в Україні, розкриваючи суть концепту «конгломерації» (який відображає цю системну відсутність), зазначимо, що ми можемо зафіксувати цю відсутність по всім параметрам функціональної тріади та метафоричним схемам. Так, в графі «орієнтація» ми можемо побачити лише «конкурс» дезорієнтаційних проектів на рівні а) національної ідентичності (відсутність української політичної нації, розкол по лінії «захід»-«схід»); б) державного суверенітету (конфлікт проектів «суверенізації»-«інтеграції»); в) цивілізаційної ідентичності («європейський напрямок»-«євразійський напрямок»); в) геополітичної ідентифікації та міжнародного позиціонування (від регіонального лідера до держави-прокладки).

Аналогічно в графі «інтеграція» ми маємо всі можливі форми руйнування суспільного консенсусу, які ми вище проаналізували (тобто консенсусу еліт, консенсусу між владою та населенням, загальнонаціональної згоди), стикаємося з ситуацією дезінтеграції та «конгломерації». Стосовно складової «агресії» слабкість України у військовому відношенні означає її сприйняття як другорядної держави та пасивний об'єкт зовнішньополітичних впливів, що підсилює у населення комплекс меншовартості. Ми вже розглядали консенсусні провали по лінії метафоричних схем суспільного єднання – схеми «сховища» (підрив суверенітету держави), схеми «стежини» та «сили» (відсутність месіаністського проекту України в історії та доказів здатності його реалізувати). Нарешті вимір глобальної дезінтеграції на рівні схемі «зв'язків» фактично збігається з дезінтеграційним виміром всіх форм суспільного консенсусу, який був нами зафіксований в складовій «інтеграції» функціональної тріади.

Такою є досить невтішна картина відносно реалій та прогнозів формування національної та суспільної згоди в Україні. В нашому дисертаційному дослідженні ми не ставили за завдання сформулювати якійсь рецепти виходу з цієї всеосяжної суспільної та, як наслідок, консенсуальної кризи, задовільняючись лише структурним аналізом такої кризи. На останок, ми можемо лише зазначити, що внаслідок слабкості суспільних зв'язків на рівні громадянського суспільства, прешим кроком подолання такого консенсуального колапсу, міг би бути «консенсусу еліт» (хоча за сучасних умов такий консенсус виступає поки що добрим побажанням). І тут ми знову можемо солідаризуватися з думкою М.Михальченка та В.Андрущенка, які писали про те наступним чином: «За відсутності реального консенсусу народу рушійною силою демократичного процесу може стати консенсус еліт, спрямованих до консолідації суспільства. В умовах України такий варіант можливий, але насправді його важко реалізувати» [93, 61].

ВИСНОВКИ

Аналіз проблеми національної згоди в Україні дозволив узагальнити теоретичний концепт «національної згоди», співвіднести це поняття з такими спорідненими поняттями як «суспільно-політична згода», «політичний консенсус» «національна консолідація» тощо. Внаслідок проведеного дослідження з використанням міждисциплінарної методології стало можливим узагальнити напрацювання в цій царині та сформулювати системні критерії наявності або відсутності національно-суспільної згоди в постсоціалістичних країнах взагалі та в Україні зокрема.

Результати дослідження узагальнені в наведених нижче положеннях.

1) “Згода” виступає як комплексний інтегратор різних форм суспільно-політичної організації, суспільної поведінки та політичної комунікації. На основі аналізу еволюції людських суспільств та застосування в ньому концептуального апарату системного підходу Н.Лумана доведено, що “суспільно-політична згода” має глибинний онтологічний характер та виступає основним системоутворюючим чинником суспільства, оскільки регулює механізми інклюзії/ексклюзії, які в свою чергу обумовлюють диференціаційні коди систем суспільства.

2) Це положення конкретизується за допомогою надбань теорії політичної лінгвістики та когнітивістики, які дозволяють розглядати опозицію “свій/чужий” та функціональну Тріаду “орієнтація-інтеграція-агресія” як основні смислоутворюючі структури політичного дискурсу. В свою чергу, теорія когнітивної метафори дає підстави конкретизувати згадану тріаду, вводячи метафоричні схеми “сховища”, “стежини”, “зв’язків” та “сили” и вибудовуючи на їх основі типологію форм суспільної згоди в історії суспільства.

3) В процесі типологічного аналізу (зокрема сегментарних, імперських та стратифікаційних суспільств) продемонстровано основні функції «згоди» в

згаданих суспільствах, виявлені корелятивні зміни в наведених метафоричних схемах, показані їх конфігурації, що конкретизують тип суспільної згоди в наведених суспільствах;

5) Особливий випадок суспільної згоди виникає в суспільствах, побудованих на феномені “політики” та “політичної комунікації” (античне місто-поліс, Римська республіка), які передбачають а) автономію суб’єктів суспільної дії та б) різність інтересів цих суб’єктів. Внаслідок цієї передумови необхідність узгодження цих інтересів спричинює появу ідеї суспільно-політичного консенсусу як гармонізації суспільних протиріч на основі принципу справедливості. Сценарій пошуку оптимальної моделі соціальної справедливості стає наріжним каменем історії західних суспільств і який продовжує діяти в наш час, не втрачаючи своєї актуальності.

6) На відміну від “національної ідеології” “національна згода” характеризується парадоксальною єдністю онтологічних та ідеологічних складових, антиномічність відносин яких дозволяє провести паралель між категорією “Суб’єкта” та категорією “Нації”. В контексті цього порівняння «національна згода» не є об’єктом рефлексії, але виступає смисловим горизонтом, який робить можливим появу всіх подальших рефлексій з приводу національної ідентичності та націєтворення. В контексті цього методологічного положення проаналізовані історичні різновиди “національної згоди” в Україні протягом ХХ сторіччя з точки зору розроблених типологічних критеріїв (модель “соборності” 1918-1921 рр., радянська модель “українізації”, референдум 1991 року та проект “Національного Відродження”, “помаранчева революція” 2004 року). Показано, що за умов сучасної кризи національної ідентичності та національної згоди вирішення цього питання в повному системному обсязі є питанням історичного виживання української національної спільноти.

7) Теоретичною базою для аналізу основних сценаріїв досягнення суспільної згоди в постсоціалістичних країнах послужила типологія «консенсусу інтересів», який спирається на трансцендентальну передумову

Справедливості. Ці типи можуть бути узагальнені у вигляді наступних формул «справедливого розподілу»: а) справедливість як «справедливість законів» («процедурна справедливість»); б) утопія «рівного розподілу» (соціалістична модель); в) егалітарна модель політичних практик, що враховує інтереси не тільки більшості, але й меншості; г) популістські моделі згоди як «змови» між Лідером та Масами. Особливістю проектів соціального консенсусу на теренах пост-соціалістичних держав (зокрема Росії та України) є еkleктичний характер таких проектів на основі «ідеологічних гібридів», в рамках яких пануючою моделлю виступає популістська модель суспільного консенсусу.

8) Розгляд основних проектів в сфері суспільної модернізації та досягнення загальнонаціонального консенсусу в Україні (проект Л.Кравчука, проект Л.Кучми, проект В.Ющенко) показав, що в їх рамках національно-суспільна згода не тільки не була досягнута, але, навпаки, після невдалих соціальних експериментів залишилася системна криза національно-суспільного консенсусу. Зазначена криза може бути охарактеризована в наступних параметрах: а) несформованості української нації (як в етнічному, так і в політичному різновидах); б) відсутності «консенсусу еліт» стосовно основ української державності, невизначеності у формі державного устрою та розподілу владних повноважень між гілками влади; в) провалу сценарію досягнення консенсусу між державою та населенням, відсутності довіри до держави, розповсюдженості настроїв соціальної апатії або утопічних месіаністських очікувань появи Лідера, що є наслідком висхідної еkleктичності суспільно-політичних проектів влади. Основний висновок з аналізу системної кризи національної та суспільної згоди полягає в тому, що першим кроком подолання такого «консенсуального колапсу» повинен стати «консенсус еліт» (хоча за сучасних умов такий консенсус поки що виступає лише добрим побажанням).

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аверинцев С. С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении средневековья / С. С. Аверинцев // Античность и Византия. — М. : Наука, 1975. — С. 268-292.
2. Аристотель. Политика. Метафизика. Аналитика / Аристотель ; [перевод с древнегреческого]. — Москва : Эксмо ; Санкт-Петербург : Мидгард, 2008. — 960 с.
3. Арістотель. Політика / Арістотель ; [пер. з давньогр. та передм. О. Кислюка]. — К. : Основи, 2003. — 239 с.
4. Арон Р. Этапы розвитку соціологічної думки / Р. Арон ; [пер. з фр. Г. Філіпчук]. — К. : Юніверс, 2004. — 688 с.
5. Арон Р. Опій інтелектуалів / Р. Арон ; [з фр. пер. Г. Філіпчук]. — К. : Юніверс, 2006. — 272 с.
6. Бабкіна О. В. Політологія : навчальний посібник / О. В. Бабкіна, В. П. Горбатенко. — К.: ВЦ, 2006. — 568 с.
7. Бабурин С. Н. Российский путь: утраты и обретения / С. Н. Бабурин. — М. : «Новатор», 1997. — 459 с.
8. Бадью А. Краткий курс метаполитики / А. Бадью ; [пер. с фр. Скуратова Б., Голубович К. ; под ред. Никифорова О.]. — М. : Логос, 2005. — 240 с.
9. Байбурин А.К. Обряды при переходе в новый дом у восточных славян (конец XIX-начало XX века) / А.К. Байбурин // Советская этнография. — 1975. — № 5. — С. 18-22.
10. Балибар Э. Раса. Нация. Класс. Двусмысленные идентичности / Э. Балибар, И. Валлерстайн ; [пер с фр. под. ред. О. Никифорова и П. Хицкого.]. — М. : Логос-Апльтера, 2003. — 272 с.

11. Бланки О. Избранные произведения / О. Бланки. — М. : Изд-во Академии наук, 1954. — 234 с.
12. Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман ; [перевод]. — М. : Моск. Филос. Фонд, 1995. — 322 с.
13. Бех В. П. Генезис соціального організму країни / В.П. Бех. — Запоріжжя : Просвіта, 2000. — 286 с.
14. Білий О. Воля до ідентичності (Штрихи до історії реальної української держави після 1945 року) / О. Білий // Політична думка. — 2000. — № 4. — С. 11-20.
15. Бодрийар Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийар ; [пер. с фр. С. Н. Зенкина]. — М. : Изд-во КДУ, 2006. — 389 с.
16. Борко Ю. А. От европейской идеи – к единой Европе / Ю. А. Борко. — М. : Деловая литература, 2003. — 248 с.
17. Бушанський В. В. Естетика політичної влади / В.В. Бушанський. — К. : Парапан, 2009. — 360 с.
18. Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире / И. Валлерстайн ; [пер с англ. П. М. Кудюкина под общей ред. Б. Ю. Кагарлицкого.]. — Спб. : Изд-во «Университетская книга», 2001. — 416 с.
19. Валлерстайн И. Конец какой современности? / И. Валлерстайн // Анализ мировых систем и ситуация в современном мире. — Спб. : Изд-во «Университетская книга», 2001. — С.166-187.
20. Валлерстайн И. Национальное и универсальное: возможна ли всемирная культура? / Валлерстайн И. // Анализ мировых систем и ситуация в современном мире. — Спб. : Изд-во «Университетская книга», 2001. — С.131-149.
21. Валлерстайн И. От феодализма к капитализму: переход или переходы? / Валлерстайн И. // Анализ мировых систем и ситуация в современном мире. — Спб. : Изд-во «Университетская книга», 2001. — С. 63-81.

22. Вебер М. Избранное. Образ общества / М. Вебер ; [пер. с нем.]. — М. : Юрист, 1994. — 704 с.
23. Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание / А. Вежбицкая. — М. : Русские словари, 1996. — 411 с.
24. Веймер Д. Л. Аналіз політики. Концепції і практики / Д. Л. Веймер, Е. Р. Вайнінг ; [пер. з англ. І. Дзюби, А. Олійника ; наук. ред. О. Кілієвич]. — К. : Основи, 2000. — 655 с.
25. Водак Р. Язык. Дискурс. Политика / Р. Водак. — Волгоград : Перемена, 1997. — 139 с.
26. Вознюк П. Ф. Консенсус як принцип сучасної демократії : автореферат дисертації канд. політик. наук: 23.00.01 / Вознюк Петро Федотович; Київський нац. Ун-т ім.Т.Г.Шевченка. — К., 2002. — 14 с.
27. Гайдар Е. Выбор / Гайдар Е. // Сочинения : в 2-х томах. — М. : «Евразия», 1997. — Т. 1. — С. 162-190.
28. Гат А. Возвращение великих авторитарных держав / А. Гат // Россия в глобальной политике. — 2007. — № 4. — С. 15-26.
29. Гегель Г. Ф. В. Философия права / Г. Ф. В. Гегель ; [пер. Б. Г. Столпнера ; ин-т философии коммунистической академии]. — М. : Мысль, 2001. — 524 с.
30. Гончаров В. Э. Маркетинговый авторитаризм / В. Э. Гончаров // Политическая экспертиза. — 2007. — № 3. — С. 28-36.
31. Гордон Д. Постулаты речевого общения [Текст] / Д. Гордон, Дж. Лакофф // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 16. Лингвистическая прагматика. — М. : Прогресс, 1985. — С.280-320.
32. Гусев С. С. Метафора и наука / С. С. Гусев. — Л. : Изд-во. Ленинградского университета, 1984. — 250 с.
33. Гоббс Т. Левиафан / Томас Гоббс. — М. : Мысль, 2001. — 480 с.
34. Грамши А. Тюремные тетради / Антонио Грамши ; [пер. с итал. ; вступ. ст. М. Н. Грецкого, с. 5-22]. Ч.1. — М. : Изд-во политической л-ры, 1991. — 480 с.

35. Громадянське суспільство в сучасній Україні: специфіка становлення, тенденції розвитку / [за заг. ред. Ф. М. Рудич]. — К. : Парламент. вид-во, 2006. — 412 с.
36. Губерський Л. Культура. Ідеологія. Особистість: методолого-світоглядний аналіз / Л. Губерський, В. Андрущенко, М. Михальченко. — К.: Знання України, 2002. — 577 с.
37. Данілов В. Ю. Солідарність і солідаризм / В. Ю. Данілов. — К. : Видавничий дім «КМ Academia», 2000. — 152 с.
38. Дезами Т. Кодекс общности / Т. Дезами ; [пер. с фр. : Э. А. Желубовская, Ф. Б. Шуваева, В. П. Волгин]. — М. : Изд-во АН СССР, 1936. — 546 с.
39. Делез Ж. Что такое философия? / Ж. Делез, Ф. Гваттари ; [пер. с фр. и послесл. С. Н. Зенкина]. — М. : Алетейя, 1999. — 384 с.
40. Демидов А. Идеология как инструмент коммуникации и власти / А. Демидов // Власть. — 1998. — С. 43-44.
41. Демкович-Добрянський М. Україна і Росія / М. Демкович-Добрянський. — Львів-Краків-Париж : «Просвіта», 1993. — 206 с.
42. Діброва В. Проблема збереження національної тотожності за умов тоталітаризму / В. Діброва // Слово і час. — 1991. — № 3. — С. 15-23.
43. Довгич В. Украинская идея в политической теории М. Драгоманова / В. Довгич. — К. : УМКВО, 1991. — 155 с.
44. Дубовик Н.А. Ідеї консенсусу в концепції політичних еліт : автореферат дисертації. канд. політ наук: 23.00.01 / Дубовик Наталія Анатоліївна; Київський нац. Ун-т ім. Т.Г. Шевченко. — К., 2003. — 15 с.
45. Дугин А. Основы геополитики. Геополитическое будущее России / А. Дугин. — М. : «Арктогея», 1997. — 608 с.
46. Дэвидсон Б. Африканцы: Введение в историю культуры / Б. Дэвидсон ; [пер. с англ.]. — М. : Наука, 1975. — 324 с.
47. Дэвидсон Д. Что означают метафоры / Д. Дэвидсон // Теория метафоры. — М. : Прогресс, 1990. — С.19-250.

48. Елисеєва С. М. Вийти из «Бермудського трикутника»: о методології дослідження посткомуністических трансформацій / С. М. Елисеєва // Політичні дослідження. — 2002. — № 6. — С.18-25.
49. Жаботинський В. Вибрані статті з національного питання / В. Жаботинський ; [переклад, вступительна стаття, примітки і коментарії І. Клейнера]. — К. : Республіканська асоціація українців, 1991. — 136 с.
50. Жижек С. Возвышенный объект идеологии / С. Жижек ; [пер. с англ. Владислав Софронов]. — М. : Худ. Журнал, 1999. — 236 с.
51. Жижек С. Интерпассивность или как наслаждаться посредством Другого / С. Жижек ; [пер. с англ.]. — СПб. : «Алетейя», 2005. — 155 с.
52. Жижек С. Ирак: история про чайник / С. Жижек ; [пер. с англ. А. В. Смирнова]. — М. : Праксис, 2004. — 218 с.
53. Жижек С. 13 опытов о Ленине / С. Жижек ; [пер. с англ. А.Смирнов]. — М. : Ad Marginem, 2003. — 254 с.
54. Жижек С. Хрупкий абсолют или почему стоит бороться за христианское наследие / С. Жижек ; [пер. с англ. В. Мазина]. — М. : Худож. журнал, 2003. — 178 с.
55. Жижек С. Устройство разрыва. Параллаксное видение / С. Жижек ; [пер. с англ.: Артем Смирнов и др.]. — М. : Изд-во «Европа», 2008. — 516 с.
56. Журавський, В.С. Політичний процес в сучасній Україні: політологічний аналіз : автореферат дисертації д-ра політ. наук: 23.00.02 / Журавський Віталій Станіславович; Інститут держави і права ім. Корещького НАН України. — К., 1996. — 32 с.
57. Журавський, В. Політична еліта України: теорія і практика трансформації / В. Журавський, О. Кучеренко, М. Михальченко. — К. : Логос, 1999. — 262 с.
58. Забужко О. Ф. Філософія української ідеї і європейський контекст / О. Ф. Забужко. — К. : Основи, 1993. — 125 с.

59. Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей / В. В. Зеньковский. — Paris. : Imca Press, 1926. — 292 с.
60. Зінов'єв О. Особливості посткомуністичної доби / Зінов'єв О. // Політологія посткомунізму. Політичний аналіз посткомуністичних суспільств. — К. : Політична думка, 1995. — С. 36-55.
61. Канетти Э. Масса и власть / Э. Канетти ; [перевод с нем. и предисл. Л. Ионина]. — М. : Ad Marginem, 1997. — 438 с.
62. Караганов С. Новая эпоха противостояния / С. Караганов // Россия в глобальной политике. — 2007. — № 4. — С. 29-37.
63. Кісь Р. Фінал третього Риму / Р. Кісь. — Львів : Кальварія, 1998. — 253 с.
64. Ключевский В. О. Литературные портреты / В. О. Ключевский ; [вступ. ст. А. Ф. Смирнов ; сост. А.Ф. Смирнов]. — М. : Современник, 1991. — 463 с.
65. Колодій А. Ф. На шляху до громадянського суспільства. Теоретичні засади й соціокультурні передумови демократичної трансформації в Україні / А. Ф. Колодій. — Львів. : Червона Калина, 2002. — 340 с.
66. Копійка В. В. Європейський союз: заснування і етапи становлення / В. В. Копійка, Т. І. Шинкаренко. — К. : Видавничий дім «Ін Юре», 2001. — 448 с.
67. Корнилов О. А. Языковые картины мира как производные национальных менталитетов / О. А. Корнилов. — М. : РГБ, 2003. — 341 с.
68. Корнієнко В. У пошуках консолідації українського суспільства: національна ідея чи політичний ідеал? / В. Корнієнко // Людина і політика. — 2001. — № 1. — С.16-28.
69. Корнієнко Н. Українська та російська ментальність: проекція в сучасне / Н. Корнієнко // Слово і час. — 1991. — № 7. — С. 3-9.
70. Котигоренко В. Етнічні протиріччя і конфлікти в сучасній Україні. Політологічний концепт / В. Котигоренко. — К. : Фенікс, 2004. — 252 с.

71. Кресіна І. О. Українська національна свідомість і сучасні політичні процеси / І. О. Кресіна. — К. : Вища школа, 1998. — 391 с.
72. Крістева Ю. Полілог / Ю. Крістева ; [пер. з фр. П. Таращука]. — К. : Юніверс, 2004. — 475с.
73. Крисаченко В. С. Соборність України: погляд у майбутнє / В. С. Крисаченко // Теорія та практика формування української національної ідеї. — К. : Фоліант, 2008. — С. 242-256.
74. Крюков М. В. Система родства китайцев (Эволюция и закономерности) / М. В. Крюков. — М. : Наука, 1972. — 270 с.
75. Культурно-цивілізаційний простір Європи: особливості становлення та сучасні тенденції розвитку / [керівник авторського колективу і редактор А.І. Кудряченко]. — К. : Університет «Україна», 2010. — 405 с.
76. Лакофф Дж. Женщины, огонь и опасные вещи. Что категории языка говорят нам о мышлении / Дж. Лакофф ; [пер. с англ. И.Б. Шатуновского]. — М. : Языки славянской культуры, 2004. — 792 с.
77. Латигіна Н. А. Демократія: реалії versus утопія [монографія] / Н. А. Латигіна. — К. : Київський національний торгово-економічний Університет, 2008. — 400 с.
78. Латигіна Н.А. Шляхи та структурні фази демократизації суспільства / Н. А. Латигіна // Політичний менеджмент. — 2005. — № 2(11). — С. 68-77.
79. Лебон Г. Психология масс / Г. Лебон // Психология толп : [перевод и предисл. И. В. Задорожнюка ; вступ. ст. В. Н. Дружинина]. — М. : Изд-во «КСП+», 1998. — С. 122-256.
80. Луман Н. Власть / Н. Луман ; [пер. с нем. А. Антоновской]. — М. : Праксис, 2001. — 256 с.
81. Луман Н. Дифференциация / Н. Луман ; [пер. с нем. А. Антоновской].— М. : Логос, 2006. — 320 с.
82. Луман Н. Общество как социальная система / Н. Луман ; [пер. с нем. А. Антоновской]. — М. : Логос, 2004. — 384с.

83. Луман Н. Реальность массмедиа / Н. Луман ; [пер. с нем. А. Ю. Антоновского]. — М. : Праксис, 2005. — 256 с.
84. Маланюк Є. Нариси з історії нашої культури / Є. Маланюк // Дніпро. — 1991. — № 1. — С. 148-177.
85. Малахов В. Понаехали тут...Очерки о национализме, расизме и культурном плюрализме / В. Малахов. — М. : Новое лит. обозрение, 2007. — 200 с.
86. Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности / М. К. Мамардашвили. — Тбилиси. : Мецниереба, 1984. — 84 с.
87. Мамардашвили М. К. Психологическая топология пути / М. К. Мамардашвили. — СПб. : Русский христианский университет, 1997. — 555 с.
88. Мамардашвили М. К. Путь к очевидности. Лекции по античной философии / М. К. Мамардашвили. — М. : Аграф, 1999. — 320 с.
89. Мамфорд Л. Миф машины. Техника и развитие человечества / Л. Мамфорд ; [пер. с англ.]. — М. : Изд-во «Тесей», 1995. — 538 с.
90. Михальченко М. І. Держава і громадянське суспільство України: взаємодія чи боротьба? / М. Михальченко // Культурно-цивілізаційний простір Європи і Україна: особливості становлення та сучасні тенденції розвитку. — К. : Університет «Україна», 2010. — С. 355-373.
91. Михальченко М. Україна як нова історична реальність: запасний гравець Європи / М. Михальченко. — Дрогобич. : ВФ «Відродження», 2005. — 488 с.
92. Михальченко М. Україна розділена в собі: від Леонідії до Вікторії : у 2-х т. / М. Михальченко, В. Андрущенко. — К. : ІПіЄНД ім. І. Ф. Кураса, 2009 — Т. 1. — 490 с.
93. Михальченко М. Україна розділена в собі: від Леонідії до Вікторії / М. Михальченко, В. Андрущенко. — К. : ІПіЄНД ім. І.Ф.Кураса, 2009. — Т. 2. — 458 с.

94. Михальченко М. І. Соціально-політична трансформація України: реальність, міфологеми, проблеми вибору / М. І. Михальченко, В. С. Журавський, В. В. Танчер. — К. : Логос, 1997. — 178 с.
95. Мовна ситуація в Україні: між конфліктом і консенсусом [колективна монографія] / [ред. кол.: О. М. Майборода, М. І. Шульга, В. П. Горбатенко та ін]. — К. : ІПіЕНД імені І. Ф. Кураса НАН України, 2008. — 398 с.
96. Мажаровський В. А. Соціальний конфлікт і консенсус: історико-політичний аналіз : автореферат дисертації. канд. соціол. наук: 22.00.01 / Мажаровський Володимир Анаталійович; Інститут соціології НАН України. — К., 1999. — 18 с.
97. Москаленко О. М. Конфліктно-консенсусна парадигма регулювання суспільно-політичних відносин : автореферат дисертації. канд. політ. наук.: 23.00.02 / Москаленко Олена Михайлівна; НАН України. Ін-т держави і права ім. В.М.Корецького. — К., 2000. — 17 с.
98. Московичи С. Век толп. Исторический трактат по психологии масс / С. Московичи ; [пер. с фр. Т. П. Емельяновой]. — М. : Центр психологии и психотерапии, 1996. — 478 с.
99. Нагорна Л. Поняття «національна ідентичність» і «національна ідея» в українському термінологічному просторі / Л. Нагорна // Політичний менеджмент. — 2003. — № 2. — С. 19-28.
100. Нагорна Л. Українська політична нація: лінії розламу і консолідації / Л. Нагорна // Віче. — 2000. — № 1. — С. 3-15.
101. Національна ідея і соціальні трансформації в Україні / [відп. ред. Б. В. Попов]. — К. : Укр.. центр духовної культури, 2005. — 328 с.
102. Нерсисянц В. С. Право и закон. Из истории правовых учений / В. С. Нерсисянц. — М. : «Наука», 1983. — 366 с.
103. Николаева Т. М. Качели свободы/несвободы: трагедия или спасение? / Т. М. Николаева // Речевые и ментальные стереотипы в

синхронии и диахронии : тез. конф. — М. : Институт славяноведения и балканистики, 1995. — С.83-88.

104. Опарина Е. О. Метафора в политическом дискурсе / Е.О. Опарина // Политическая наука. Политический дискурс: история и современность : сб. науч. тр. / [отв. ред. и сост. Герасимов В. И., Ильин М. В.]. — М. : ИНИОН, 2002. — С. 18-26.

105. Оссовская М. Рыцарь и буржуа. Исследование по истории морали / М. Оссовская ; [пер. с польск. , общ. ред. А. А. Гусейнова]. — М. : Прогресс, 1987. — 527 с.

106. Палагута В. И. Самоидентификация социального субъекта в дискурсивных пространствах / В. И. Палагута. — Днепропетровск : «Инновация», 2010. — 440 с.

107. Политический дискурс: история и современные исследования : сб. науч. тр. / РАН. ИНИОН, Ин-т сравн. политологии, Рос. ассоц. полит. Науки ; отв. ред. и сост. В. И. Герасимов, М. В. Ильин. — М. : ИНИОН, 2002. — 184 с.

108. Політична система і громадянське суспільство: європейські і українські реалії / [за ред. А. І. Кудряченка]. — К. : НІСД, 2007. — 396 с.

109. Поляков Л. Арийский миф: исследование истоков расизма / Л. Поляков ; [пер. на рус., под ред. М. Ю. Пристолова]. — Спб. : Евразия, 1996. — 353 с.

110. Попович М. В. Нарис історії культури України / М. В. Попович. — К. : АртЕк, 1998. — 728 с.

111. Попович М. В. Національна культура і культура нації / М. В. Попович. — К. : «Знання», 1991. — 64 с.

112. Попович М. В. Мышление древних славян / М. В. Попович. — К. : Науков думка, 1985. — 167 с.

113. Портрет солидаризма. Идеи и люди / [составитель В. А. Сендеров]. — М. : Посев, 2007. — 320 с.

114. Почепцов Г. Г. Коммуникативные технологии двадцатого века / Г. Г. Почепцов. — М. : «Рефл. Бук», «Вакслер», 1999. — 352 с.
115. Прицак О. Історіософія та історіографія Михайла Грушевського / О. Прицак. — Київ-Кембридж. : Акад. наук України, 1991. — 80 с.
116. Проді Р. Задум об'єднаної Європи / Р. Проді ; [пер. з італ. К. Тищенко]. — К. : «К.І.С.», 2002. — 140 с.
117. Прудон П. Бедность как экономический принцип / П. Прудон ; [пер. с фр.]. — М. : Посредник, 1908. — 28 с.
118. Райх В. Психология масс и фашизм / В. Райх ; [пер. с нем. Ю. М. Донец.]. — Спб. : Университетская книга, 1997. — 380 с.
119. Рансьер Ж. На краю политического / Ж. Рансьер ; [пер. с франц. Б. М. Скуратова]. — М. : Праксис, 2006. — 240 с.
120. Регіональні версії української національної ідеї: спільне та відмінне : зб. Статей / НАН України. Ін-т політ. і етнонац. дослід. — К. : Світогляд, 2005. — 186 с.
121. Редлих Р. Н. Об общественном идеале, утопии и солидаризме / Р. Н. Редлих // Посев. — 1995. — № 2. — С. 36-48.
122. Реєнт О. Проблеми реалізації української державності 1917-1921 рр. / О. Реєнт // Діалог. Історія. Політика. Економіка. — 2002. — № 3. — С. 13-25.
123. Розов Н. Двадцать лет спустя: назревшие сдвиги в понимании макросоциальной динамики постсоветских обществ / Н. Розов // Ойкумена. Альманах сравнительных исследований политических институтов, социально-экономических систем и цивилизаций. — Харьков, 2009. — Вып. 6. — С. 53-67.
124. Розумний М. Ідея і нація в інформаційну епоху / М. Розумний. — Харків. : “Майдан”, 2006. — 340 с.
125. Розумний М. Микола Хвильовий та українська ідея / М. Розумний // Генеза. — 1994. — № 1. — С. 18-21.

126. Розумний М. Національна ідея: етапи розвитку / М. Розумний // Наука і суспільство. — 1996. — № 1-2. — С. 13-22.
127. Роулз Д. Теория справедливости / Д. Роулз ; [пер. с англ. В.В. Целищева]. — Новосибирск : Изд-во Новосибирского Университета, 1995. — 535 с.
128. Рікер П. Від моральної автономії до фікції суспільної угоди / П. Рікер, Д. Роулз // Навколо політики / Рікер П. — К. : Дух і літера, 1995. — С. 207-228.
129. Рікер П. Навколо політики / П. Рікер ; [пер. з фр. ; наук. консульт. В. Андрушко ; відп. ред. А. Соболевський]. — К. : Дух і літера, 1995. — 360 с.
130. Рыклин М. Террорологии / М. Рыклин. — Тарту-Москва. : «Эйдос», 1992. — 223 с.
131. Рудич Ф.М. Політичний клас, правляча еліта, їх роль у визначенні й здійсненні внутрішньої і зовнішньої політики / Ф.М. Рудич // Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф. Кураса НАН України. — К., 2008. — Вип. 38. — С. 8-22.
132. Сакс Дж. Рыночная экономика и Россия / Дж. Сакс ; [пер. с англ.]. — М. : Экономика, 1994. — 254 с.
133. Самчук З. Світоглядні основи соціально-філософського дослідження ідеології: проблеми критеріїв та пріоритетів вибору [монографія] : у 2 т. — Д. : Арт-Прес, 2009. — Т.2. — 904 с.
134. Себайн Дж. Г. Історія політичної думки / Дж. Г. Себайн, Т. Л. Торсон ; [пер. з англ.]. — К. : Основи, 1997. — 838 с.
135. Серл Дж. Политика и гуманитарное образование / Дж. Серл // Отечественные записки. — 2002. — № 1. — С. 38-47
136. Сигеле С. Преступная толпа: опыт коллективной психологии / С. Сигеле ; [сборник : перевод, вступ. ст. В. Н. Дружинина]. — М. : КСП, 1998. — 320 с.

137. Скрипнюк О. Демократія. Україна і світовий вимір /О. Скрипнюк. — К. : Логос, 2006. — 368 с.
138. Скуратівський В. Л. Парадигми російської ідеології: історія і сучасність / В. Л. Скуратівський // Культурно-цивілізаційний простір Європи і Україна: особливості становлення та сучасні тенденції розвитку / [керівник авторського колективу і редактор А.І. Кудряченко]. — К. : Університет «Україна», 2010. — С. 194-204.
139. Соловьев Э. Ю. От теологического мировоззрения к юридическому (проблема церкви, государства и права в эпоху ранних буржуазных революций) / Соловьев Э. Ю. // Философия эпохи ранних буржуазных революций / [Т. И. Ойзерман, Д. Е. Фурман, В. В. Лазарев и др. ; редкол.: Н. В. Мотрошилова, Э. Ю. Соловьев (отв. редакторы)]. — М. : Наука, 1983. — С. 159-256.
140. Тард Г. Социальная логика / Г. Тард ; [перевод]. — Спб. : Соц.-психол. центр, 1996. — 427 с.
141. Теорія та практика формування української національної ідеї / [упорядник і ред. О. К. Шевченко; за заг. ред. О. С. Власюка]. — К. : Фоліант, 2008. — 300 с.
142. Тишков В. Забыть о нации. (Постнационалистическое понимание национализма) / В. Тишков // Вопросы философии. — 1990. — № 12. — С. 14-22.
143. Тишков, В. Отрицание России / В. Тишков // Отечественные записки. — 2005. — № 1. — С. 24-31.
144. Томенко М. Визначення політологічних координат сучасного українського лівого центру / М. Томенко // Лівоцентристська перспектива України : збірник експертних матеріалів. — К. : Інститут громадянського суспільства, 1997. — С.27-31
145. Україна в Європі: пошуки спільного майбутнього : [колективна монографія / за ред. д. іст. н., проф. А. І. Кудряченка ; Інститут європейських досліджень НАН України. — К. : Фенікс, 2009. — 535 с.

146. Утченко С. Л. Политические учения Древнего Рима / С. Л. Утченко. — М. : Наука, 1977. — 256 с.
147. Фисун А. А. Демократия, неопатримониализм и глобальные трансформации / А. А. Фисун. — Харьков : Константа, 2006. — 456 с.
148. Фисун А. А. Постсоветские неопатримониальные режимы / А. А. Фисун // Отечественные записки. — 2007. — №6 — С. 54-69.
149. Флоровский Г. Пути русского богословия / Г. Флоровский. — Paris. : Умса-Press, 1988. — 601 с.
150. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Ф. Фукуяма ; [пер. с англ. М. Б. Левина]. — М. : Ермак, 2004. — 588 с.
151. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас ; [пер. с нем.]. — Спб. : Наука, 2000. — 384 с.
152. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций ? / С. Хантингтон // Полис. — 1994. — № 1. — С. 33-48.
153. Хардт М. Империя / М. Хардт, А. Негри ; [пер. с англ. под общ. ред. Г. В. Каменской]. — М. : Праксис, 2004. — 434 с.
154. Харахаш Б. Націоналізм як філософська концепція і політичний принцип / Б. Харахаш // Розбудова держави. — № 1/2. — 1998. — С. 5-14.
155. Хвильовий М. Україна чи Малоросія? / М. Хвильовий // Вітчизна. — 1990. — № 1. — С. 181-188.
156. Хевеши М. А. Феномен «толпы» в трактовке философии XX века / М. А. Хевеши // Философские науки. — 1999. — № 2. — С. 35-44.
157. Цветков В. В. Суспільна трансформація і державне управління в Україні: політико-правові детермінанти / Цветков В.В., Кресіна І.О., Коваленко А.А. — К. : Концерн «Видавничий Дім Ін Юре», 2003. — 534 с.
158. Цуладзе А. Политическая мифология / А. Цуладзе. — М. : Эксмо, 2003. — 384 с.
159. Чилтон П. Э. Метафоры безопасности: дискурс холодной войны от сдерживания к общему дому / П. Э. Чилтон // Политическая наука.

Политический дискурс: история и современные исследования. — М. : РАН ИНИОН, 2002. — С. 125-138.

160. Чувардинський О. Г. Громадянське суспільство в Україні: становлення, функціонування, перспективи розвитку / О. Г. Чувардинський. — Київ-Ніжин : ТОВ «Видавництво «Аспект-Поліграф», 2006. — 276 с.

161. Шайгородський Ю. Ж. Політика: взаємодія реальності і міфу / Ю. Ж. Шайгородський. — К. : «Знання України», 2009. — 400 с.

162. Шаповаленко М. И. Политическое развитие современных переходных обществ: теоретические подходы и современные тенденции / М. И. Шаповаленко. — Харьков : Изд-во Харьковского Университета, 2007. — 340 с.

163. Шафаревич И. Русофобия / И. Шафаревич // Есть ли у России будущее / И. Шафаревич. — М. : Сов. писатель, 1991. — С. 24-41.

164. Шевченко О. К. Стратегії формування національної ідентичності на пострадянському просторі / О. К. Шевченко // Сучасна українська політика. Політики і політологи про неї. — К. : Український центр політичного менеджменту, 2009. — С. 320-330.

165. Шевченко О. К. Українсько-російські культурні зв'язки: міфологеми та реалії сьогодення / О. К. Шевченко // Культурно-цивілізаційний простір Європи і Україна: особливості становлення та сучасні тенденції розвитку. — К. : Університет «Україна», 2010. — С. 179-193.

166. Шевченко О. К. Методологічні та концептуальні основи формування української «національної ідеї» / О. К. Шевченко, О. М. Андреева О.М. // Теорія та практика формування української національної ідеї. — К. : “Фоліант”, 2008. — С. 105-123.

167. Шейгал Е. Семиотика политического дискурса / Е. Шейгал. — М. : ИТДГК «Гнозис», 2004. — 326 с.

168. Шморгун О. О. Солідаристсько-корпоративна парадигма антикризового розвитку України / О. О. Шморгун // Культурно-

цивілізаційний простір Європи і Україна: особливості становлення та сучасні тенденції розвитку. — К. : Університет «Україна», 2010. — С. 389-402.

169. Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций / Ш. Эйзенштадт [пер. с англ. А. В. Гордона ; науч. ред. пер. Б. С. Ерасов]. — М. : Прогресс, 1999. — 416 с.

170. Яворська Г. М. Непевний об'єкт бажання: ЄВРОПА в українському політичному дискурсі / Г. М. Яворська, О. В. Богомолов. — К. : Видавничий дім Дмитра Бураго, 2010. — 136 с.

171. Яворська Г. М. Європа в українських медіа-текстах: “учитель”, “начальник”, “сусід” / Г. М. Яворська // Вісник Черкаського університету. Сер. Філологічні науки. — 2008. — Вип. 140. — С. 3-10.

172. Citron S. Le Myth rational. L'histoire de France en question / S. Citron. — Paris. : Edition Ouvriers, 1987. — 318 p.

173. Ferenczi T. Defence et consensus / T. Ferenczi. — Paris. : Flammarion, 1992. — 280 p.

174. Geography and national identity — Oxford, England; Mass. : Blackwell, 1994. — 391 p.

175. Guiomar J.-Y. L'ideologie nationale. Nation. Representation. Propriete / J.-Y. Guiomar. — Paris. : Edition Champ Libre, 1974. — 286 p.

176. Leclercq J.-M. La Nation et son ideologie / J.-M. Leclercq. — Paris. : Edition Anthropos, 1979. — 352 p.

177. Levitsky St. Competitive Abthoritarianism: The Origines and Evolution of Hybrid Regimes in the Post-Cold Era / St., Levitsky, L. Way. — New-York. : Cambridge University Press, 2009. — 458 p.

178. Rawls J. A theory of justice / J. Rawls. — Oxford : Clarendon Press, 1972. — 607 p.

179. Ricoeur P. Lectures on ideology and utopia. — NY: Columbia University Press, 1986. — 384 p.

180. Stebelsky I. National identity of Ukraine / I. Stebelsky // *Geography and national identity*. — Oxford, England; Cambridge, Mass. : Blackwell, 1994. — p. 254-272.