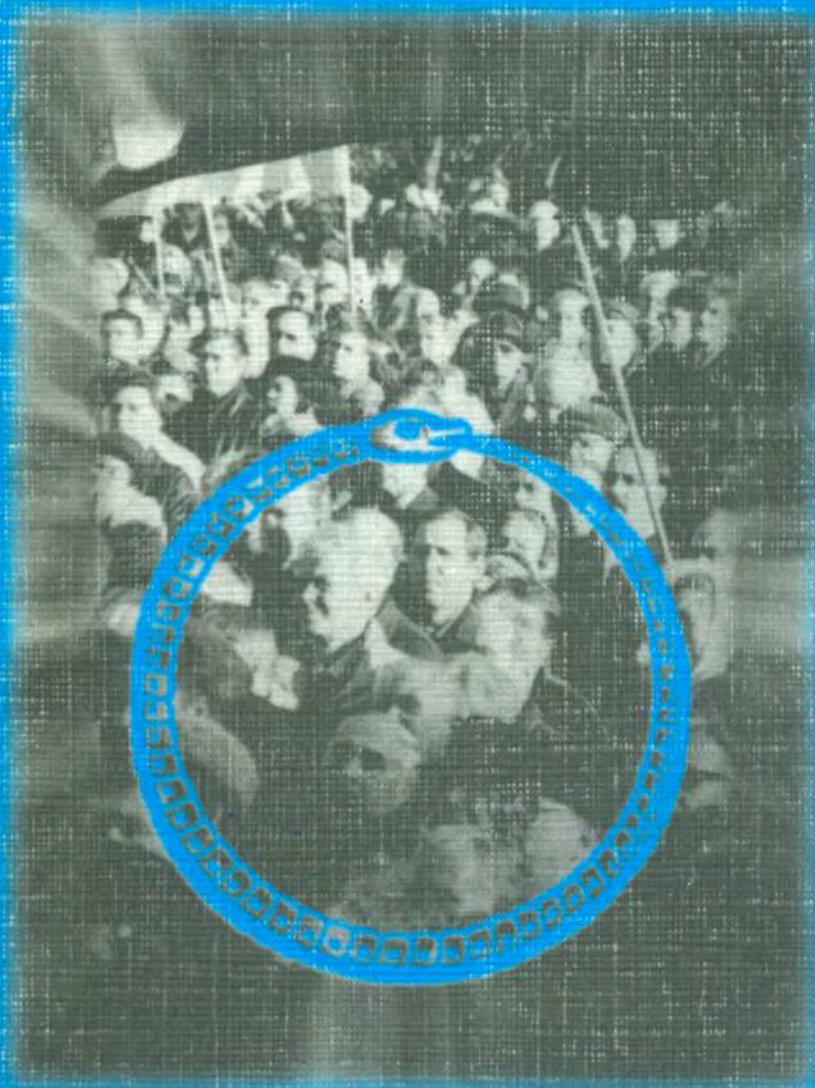


Тетяна Метельова

Людина в історії:

ПОШУК СИСТЕМНИХ
ЗАКОНОМІРНОСТЕЙ



The monograph is devoted to the problems of the human society in the process of its development from the very beginning to the modern stage. The Author reconstructs the antroposociogenesis as the unavoidable result of the development of the Universe with the communication appearing as a new way of its self-organization. Such an approach to the problem allows the Author to discover the reasons of the difference between the Western and Eastern societies and their ways of functioning. Also the Author correlates various types of the social development to the difference in the outlooks and cultural peculiarities put in these societies' logical fundaments.

Тетяна Метельова

Людина в історії:

ПОШУК СИСТЕМНИХ ЗАКОНОМІРНОСТЕЙ

Рекомендовано до друку Вченою радою
НУХТ 2.07.2002 року.

«Українська книга»

УДК 141.2

ББК 87

М54

Метельова Т. О.

Людина в історії: пошук системних закономірностей – К.: Українська книга. – 448с.

ISBN 966-743-391-9

У книзі здійснено спробу теоретичної реконструкції процесу виникнення й розвитку суспільства в контексті системних закономірностей. Автор розглядає виникнення суспільства як закономірний результат розвитку Всесвіту від неживого до живого і, нарешті, до людини. У зв'язку з цим значну увагу приділено проблемі антропо-соціогенезу, причину якої закорінено у виникненні ще в межах органічного світу нового способу організації життєдіяльності – комунікації. Застосований підхід до суспільства як специфічної системи й звернення до здобутків комунікативної філософії дозволили авторові прояснити причини існуючих розбіжностей між "східним" і "західним" способами функціонування суспільства та виявити кореляцію різних логік суспільного розвитку зі світоглядними й культурними особливостями їх представників.

Книга становить інтерес для науковців, студентів, а також усіх, хто цікавиться проблемами виникнення людства та його перспективами, проблемою свідомості, світоглядних та культурних особливостей представників різних суспільств.

Рецензенти:

Доктор філософських наук, професор,
член-кореспондент НАН України,
директор Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди
Мирослав Володимирович Попович

Доктор філософських наук,
Державний експерт Національного Інституту
проблем міжнародної безпеки
Олексій Костянтинович Шевченко

ISBN 966-743-391-9

© Тетяна Метельова

Замість передмови

«Ми дерзаємо виявити лише своє про щось і не дерзаємо бути чимось» – писав Микола Бердяєв у «Філософії свободи». Усю минулу епоху – радянську епоху – офіційна філософія свято дотримувалася неписаного закону бути «про щось». Традиційне «про щось» друкувалося, викладалося, задало відповідні вимоги для філософування, канонізувало їх. Ті ж тексти, що були «чимось», писалися чи то для душі, чи для затишних глибин у шухлядах письмових столів. Але й їх було мало, до щему в серці мало.

Минуло понад десятиліття, як віджила систему зруйновано. Зростають нові політичні інституції, розбудовується й міцніє тіло громадянського суспільства. Отже, минуле – минає? Отже, є надія, що вивільнена з-під гніту зашкарбухлих ідеологічних приписів, розкута філософська думка вибухне віками стримуваною енергією й розродиться чимось нечуваним, істотно новим і глибоким, яскравим і величним? Чи хоча б просто свіжим, позбавленим набридлого з радянських часів присмаку вторинності, примітивної – на рівні побутового сприйняття – описовості (типу «вода має діалектичний характер: з одного боку вона є льодом, з другого – парою») й менторсько-методологічних розумувань.

І справді, дедалі більше з'являється оригінальних, цікавих робіт, титулованих і добре відомими й новими іменами. Стрімко виникають нові, незнані раніше напрямки осмислення власного історичного минулого, сьогоденного місця людини у світі, майбутніх шляхів людства. Роздуми шановних метрів, сповнені якоїсь дивовижної сердечної ширості, сказати

ї, юнацької – у найкращому сенсі слова – свіжості світосприйняття, зрілі й глибокі роботи філософської молоді займають на полицях книгарень належне місце поруч із найкращими зразками світової філософської літератури, долучитися до якої ще кілька років тому було хіба що мрією. Усе це справді з'явилося, справді стало можливим і доступним.

Та водночас є щось тривожне в тому, що долучення української думки до духовних скарбів як людства загалом, так і власної минувшини, щойно звільнившись від нав'язуваних ззовні ідеологічних путів-приписів, дедалі більше набуває ознак іншої регламентованості, несхожої, шоправда, на попередню, однак від того не менш жорсткої, не менш обмежувальної. Дедалі більше вітчизняна філософська думка вдається до якоїсь новітньої «койномови», такого собі англосуржика, відсутність якого в тексті негласно визнано моветоном, а вживання перетворилося на обов'язкову умову визнання колегами за «свого».

Корпоративна койномова – не єдина данина *моді*, що, прийшовши на наші обшири разом із сучасною світовою філософською літературою, підмінила собою зниклий ідеологічний дороговказ. Видається, «критичний період», коли відбувалося бурхливе й «агресивне» вивільнення думки від тоталітарних стереотипів, був надто нетривалий, щоб набути імунітету проти всіх і всіляких дороговказів. За відсутності звички бути вільним, *мода* стала тими костурами, якими змістовно квола думка рада себе підперти, і вже таким чином, через наявність зовнішньої атрибутики легітимізуватися «рівною серед рівних».

Вітчизняній думці не пощастило: вона, як і політична держава, отримала звільнення як дарунок долі – несподівано для себе і майже незалежно від власних прагнень. Накинувшись на свого багаторічного поневолювача – марксистську ідеологію, вона вмить зреклася колишнього підневільного кохання. Однак стан свободи був занадто незвичний, щоб довго залишатися «неодруженою». Загальна світоглядна розгубленість від втрати ненависного, але такого звичного й... зручного ідеологічного ланцюга, чий порух позбавляв потреби в моральному зусиллі задля буття самим собою і задавав напрям «творчих пошуків», фемінне відчуття несаможитності й жага спертися на міцне плече – видається, таким був стан неофітки свободи. Недивно, що, вийшовши «у світ», перше-ліпше знайомство з популярними постатями сприйняла вона як запрошення до шлюбу.

Вітчизняній думці не пощастило: їй було даровану свободу саме в той час, коли світ потрапив до ситуації постмодерну, і її закордонні колеги, усвідомлюючи свою місію як поклик до звільнення від усіляких авторитетів (під якою маскою б вони не ховалися – політичною, системотворчою, науково-доказовою, логофонічною тощо), заповзялися деконструювати все, що потрапить під руку. Розчищення поля свободи від усіх різновидів репресії, у тому числі й соціоконституювальних чинників власне людського як репресивного, далєбі і – від культурних і світоглядних репресорів і особі всієї багатотисячолітньої філософської спадщини – стало модним.

Вітчизняній думці не пощастило. Те, що для Заходу було *модю*: нехай потужним і вимогли-

вим, однак лише ігровим способом самовияву, усвідомлюваним нею як ігровий, на сході, з усією жагою опертя, перетворилося на спосіб легітимації, на обов'язковий і неунікний припис, проти якого цю моду й було спрямовано. Запанувавши на вітчизняних обширах, мода, тим, хто її з полегшенням сприйняв, подарувала відчуття належності до «світового контексту».

Якнайдоречніше став тут у нагоді й потяг філософського постмодернізму до ствердження права особи на вибудову своєї самості за довільно-обраними найрізноманітнішими світоглядними зразками у межах будь-яких ціннісних ієрархій, на життя-як-гру-за-власними-правилами, потяг, здійснюваний ним у спробах ствердити необмежену свободу людини. Цей потяг на практиці обертався розчиненням «патерналістиської» особистості в безлічі впливів і контекстів, перетворенням її на невикорінювано вторинну від мовленого й мовлення. Стан вторинності від загалу, не самочинності посттоталітарною філософською думкою був ще не забутий. Втрачене «почуття єдності з усім радянським народом», що дозволяло почувати себе в безпеці й під захистом «батька-коханого», швидко відтворилося у вигляді сурогатного атрибутивного приєднання до Європи.

Як підліток прагне задля визнання однокласниками надягнути на себе модні штани і не шкодує власного тіла, нещадно пірсингуючи його, а простіше – роблячи в ньому дірки, куди буде повтикано залежні від плинності моди символи вікової належності, так вітчизняна філософська думка, подеколи гамуючи зойк, нещадно пробує наштовхати у своє тіло модні прикраси постмодернізму. Різниця лише у виг-

ляді символів: замість сережки в носі – «деконтекстуалізація», замість тату на плечі – Гайдегер з Деррідою. Нинішня мода нав'язала своїх кумирів: визнати сьогодні нелюбов до Гайдегера і його претензійного і беззмістовно-багатослівного копірвання в етимології, відсутність захвату Мішелем Фуко з його невинуватими термінологічними зловживаннями означає чи не привселюдно сповідатись у достойному презирстві й усілякого осуду збоченні – у непристойному невігластві і відсутності належного смаку.

На жаль, потреба в ідеологічному підперті, в існуванні спільної для всіх, загально схвалюваної (легітимної (!) Легітимної соціально, навіть не світоглядно...) «світоглядної» позиції, має стійкість єгипетських пірамід. Відповідні давно минулому схеми-вимоги до філософської думки, мислеконструкції, сформовані ним, і простіше – звички мислення не роз'їдаються саморефлексією. Ми наштовхуємось на них, як на зручний фундамент, на підвалинах якого так природно «зростають» нові теми.

Відкриваючи світову філософію, ми захоплено розмірковуємо про те, як треба підходити до розв'язання тієї чи тієї проблеми, що саме необхідно розв'язувати в першу чергу, як це досліджується в Бодрійяра чи Габермаса на відміну від Ліотара або ж Гьоссле. І все це – замість того, щоб досліджувати й розв'язувати.

Нові імена, нові поняття, нові терміни і нинішня філософія в більшості своїй мережить хрестиком за старою схоластичною канвою з виразним ухилом до методології, прикриваючи своєю вірністю заповітам Системи (часто-густо й не усвідомлену) мавпуванням західної стилістики

сьогодні вже американізованого на вербальному рівні і французького за «стратегіями» зразка.

Варто було б приміряти те, що пасує й подобається самій людині. А проте, ми чомусь вперто одягаємо вчорашнє лахміття *second-hand*, аби лише здаватися собі схожими на «справді цивілізованих», залучених, нарешті, до Європи. Що поробиш: звички мислення.

Хоч би як ретельно розроблялися методологічні принципи осмислення якоїсь проблеми, зодягнені у пишномовні вербальні шати, хоч би як намагалися ми запозичити жаданий ключ до її розв'язання в когось, хто на сьогодні послуговує нам за приклад для наслідування, зосереджуючись при тому на дослідженні самого ключа (способу філософування, методологічних прийомів та підходів), ми все одно перебуватимемо в межах тієї самої філософської парадигми, яка «про щось», а пекуча проблема, розв'язання якої потребує від мислителя «буття чимось», такою й залишається, і пече собі до кращих часів, очікуючи вільніших у думці своїй дослідників.

На жаль, для новітніх прихильників «життєвого світу» й пошукувачів «коренів буття» мудрагель Гегель і ще більший мудрагель Кант безнадійно застаріли, і деякі їх думки, може через те, що давно вже сприймаються як загальнозрозумілі тривіальності, вперто ігноруються. Серед них і та гегелівська, де йдеться про єдино можливу форму філософського доказу. Заповзятості в ігноруванні класичної спадщини – від Фалеса до Ніцше і Фройда, не кажучи вже про Маркса, додає обов'язкова модна зневага до Модерну з його тоталізуючим нарративом, тотально впроваджуваний імператив звільнення від будь-якої тотальності.

А Георг Вільгельм Фрідріх говорить між тим цілком справедливі речі: «Довести, – каже він – означає у філософії показати, як предмет через самого себе і з самого себе робить себе тим, чим він є». І це його твердження є само собою зрозумілим – і не в теорії, а на практиці – для всього природознавства, суспільство- і навіть мистецтвознавства. Тобто не для науки як окремого доказово-аргументованого способу побудови знань, що у вигляді раціонально-теоретичного став панівним для Модерну, а й для будь-якої пізнавальної царини, що має справу з *процесом*. Лише розглядаючи процес у всіх його якісних переходах як необхідний, отримуємо істинну картину, в якій методологія стає способом саморуху, а не ззовні заданою, штучною мережею, через яку філософ просіюватиме фактичний матеріал.

До того ж наукова форма доказовості, побудови системи доказів, не є єдиною, за якої досліджуваний «предмет через самого себе і з самого себе робить себе тим, чим він є». Переконливість художнього твору, без якої твору як такого немає, а є виріб духовного ширвжитку, низькопробна попса (що її хоч би як урівнювати в правах з Твором, залишається попсою), нічим не схожа ані за способами побудови, ані за вжитими засобами на наукову. І тим не менше вона або є, або її нема.

Тут варто зробити істотне застереження щодо авторських позицій у питанні толерування Іншого. Ігрове кредо постмодерну: «на тім стою, а можу як завгодно» для мене цілком прийнятне. Я визнаю право Іншого бути Іншим. Я визнаю за ним відкрите в постмодерновій ситуації право не лише на його цілковиту

свободу, а й на рабство, не лише на освіту, а й на неосвіченість, не лише на добро, а й на зло. Однак залишаю за собою таке ж необмежене право перешкоджати йому вповні користуватися негативною, на мій погляд, системою цінностей. Це – моє, настільки ж невід'ємне право, як право іншого бути Іншим.

Звідти й вище висловлена позиція: так, усе існуюче має право на існування. Так, прихильники попси нічим не гірші за прибічників високохудожніх зразків мистецтва. Однак моє право – бачити різницю між духовною жуйкою й витвором мистецтва, між філософським словоблуддям і філософським Текстом. Бачити цю різницю і стверджувати її, маючи за критерій розрізнення той надзвичайно простий і повсюдний факт, що розвиток Універсуму здійснюється від простого до складного, хоча за всіма фізичними законами мало б бути навпаки; що з погляду фізичних законів життя неможливе, однак воно таки є і є таким чином, що спосіб його самоздійснення є незрівнянно складнішим, ніж неорганічних утворів; що людське буття не виводиться з і не зводиться до органічного існування і, у свою чергу, є складнішим за останнє, чим і спричинено його відмінність і – попри всі новомодні твердження – вищість щодо інших. Отож те, що сприяє розбудові, ускладненню внутрішнього світу людини, те діє в напрямку Усесвітнього Універсального Поступу – «неприродного» поступу вгору, якому і зорі небесні, і все живе, й сама людина завдячують своїм існуванням. Вектор дії того, що сприяє ускладненню внутрішнього світу людини, що, вириваючи її з неструктурованої стихії природного, робить її

людиною – усесвітній вектор від поцейбічного до трансцендентного. Його і ціную.

Та повернімося до методології. Вона не може бути самоціллю. Не є вона й чимось зовнішньодовільним щодо предмету дослідження, таким, що вимагає примірювання, накидування на предмет без дослідження самого предмету. Звичайно, питання методології може виокремлюватися й ставати самостійною філософською проблемою. Та висунення на перший план питань методологічного гатунку саме зумовлено не лише логікою розвитку знання як такого й способів його отримання, а й передусім онтологічними зрушеннями, глибинними змінами в структурі світу людського існування.

Подібна переорієнтація філософської уваги є не лише свідченням певної кризи панівної філософської парадигми й народження нової, доказом невідповідності поширених пізнавальних прийомів нововиниклим потребам, неадекватності способу мислення (і, відповідно, мислення філософського) його об'єкту дослідження, що змінився – людині та її світові. Вона також засвідчує тим більшу необхідність не декларативного повернення філософії до онтологічної й антропологічної царин, що знову – попри всі гасла й заклики, попри запевняння в любові до людини та її світу – стали для неї terra incognita.

«Антропологічна криза»? «Смерть людини»? І це провіщають ті, хто за будь-що намагається вирвати культурний ґрунт з-під ніг людини, тим самим позбавляючи її того, з чого зростає людськість, людяність! Влада мови? Репресія культури? А хіба виховання-викохування немовля, яке лише й перетворює можливість людини на людину, надає їй богорівності Свободи Вибо-

ру, не являє собою нав'язування системи дозволів-заборон? Хіба виникнення людини-екзистенції в долюдській, нелюдській стихії буття не є наслідком акції відокремлення себе від всього іншого, що не є твоя самість, тобто – наслідком самообмеження, встановлення кордонів посеред безмежного? Хіба не завдяки «репресії» людина стає людиною? Хіба Свобода як онтологічний феномен не є антропологічним наслідком, продуктом самообмеження людини? Позбавте людину необхідності встановлювати границі між собою і світом і ви знищите її. Знищите як онтологічний феномен. Знищите ту нову якість світу, до якої він, цей світ, доростає з появою людини. То хто там надривно волає про смерть людини? Хто її так щемливо оплакує? Чи не той, хто із закликком -до необмеженої свободи й нищення всіх репресій і влад сумлінно рие її могилу?

Отож, досить бавитись у іграшки антропологічних криз («Діти, у вимирання гратиметеся пізніше!» – суворо зауважив маленьким тапірчикам батько-тапір з мультфільму «Льодовиковий період»). Антропологічні кризи – настільки ж природне філогенетичне явище на зламі епох, наскільки кризи онтогенетичні вікові – під час дорослішання особи. Час займатися справою – уважно придивлятися до того нового світу, якому йдемо назустріч, час кризь відповідне нове світосприйняття осмислювати сучасне й минуле.

Непізнана земля минулого-сучасного-майбутнього потребує не міркувань про те, яка методологія зараз найпопулярніша, чим вона краща за інші та яким чином слід щось досліджувати, щоб не зрадити чийось найновітнішим заповітам, а вимагає дослідження, розуміння,

заглиблення в предмет та єднання з ним – способом, відповідним самому предмету, таким чином, яким предмет дозволяє. Бо ж не кожен ноумен стає феноменом: ноуменальне «щось» не прозоре для раціоналістичного пізнання, а процесуальність несе в собі власні гносеологічні кордони. За її межами лежить позадзеркальний світ, де діє інша логіка, правочинні інші закони. Там пізнання обертається осягненням, рух – нюансуванням станів. У такому світі ми прожили понад сімдесят років. І ось уже з десяток років намагаємося вийти з позадзеркалля у простір і час людської спільноти, гурто-житку, збагачені досвідом буття в «антисвіті», повністю зректися якого неможливо та й, як на мене, непотрібно.

Нагальнішим є подолати успадковану особисту одновимірність, різноманітне сплавити в єдність, по-новому випробовуючи раціональністю власну ірраціональність і навпаки. Так окреслюється шлях до нової філософії нового світу. Якою вона буде? – Відповідною йому – безперечно. А поки що... Поки що ми перебуваємо на перехресті, чи, радше, у процесі переходу через нього. На перехресті висить табличка «Постмодерн». Сприймаймо її саме так.

І то вірно не лише для вітчизняної філософії і – ширше – світоглядної думки. Найпопулярніша в нинішньому філософському співтоваристві, та й, видається, на світових обширах, постмодерністська філософія не дарма ідентифікує себе не як щось справді нове й окремішне, а як «пост», тобто таке, що заперечує попереднє, і тим обмежується. Нічого справді нового позитивного замість заперечення уже існуючого....

Розділ 1

Постановка завдання

На зламах епох філософія в пошуках нової точки опертя приміряє безліч личин: то підносить себе до ігрового абсолюту мистецтва заради мистецтва, то принижується в самозапереченні. У цьому вона вся – від світу цього настільки ж, наскільки не від світу. І якщо народжується філософема, що успадковує традиції звичного дискурсу, філософема, яка претендує на те, щоб бути «чимось», а саме – теоретичною реконструкцією процесу саморозгортання соціальності, то це означатиме лише те, що світ «ratio» себе ще не вичерпав вповні. Однак, завдяки своєму позадзеркальному досвіду, він бачить свої кордони й прагне достойно підбити власні підсумки, розчистити шлях новому, що – він це теж усвідомлює – вже народжується.

Хоч би якою дивовижною, подеколи «зарозумілою», часто-густо фантастичною і відірваною від проблем буденного життя видавалася для непідготовленого читача та чи та філософська концепція, вчення (філософема), хоч би які «далекі від життя» проблеми вона розв'язувала, хоч би як самий творець концепції уявляв собі свої завдання, насправді будь-який мислитель, незалежно від того, чи дає він собі в цьому звіт, у кінцевому підсумку вирішує найголовніше для будь-якої людини питання – питання про виправданість, мету, сенс нашого людського існування – існування кожного з нас окремо й усіх спільно.

Філософія може вибудовувати сухі логічні схеми, може вишукано, з ювелірною точністю

розрізняти поняття, доводити до неймовірної досконалості етимологічні розшуки, може долучати людину до божественного або позбавленого Бога світу, може вилучати її звідти й розводити світ і людину по різні боки прірви – в кожному разі серцем живої філософії б'ється одне питання: «навіщо Я есмь?» Це волає самотня, невблаганною Божою волею або законами природи, не менш невблаганними, або ж грою сліпого випадку закинута у світ Людина, голосом філософа, Словом Філософів волає Людина – позачасова, позапросторова, просто жива й смертна.

Та час і простір своїми властивостями модулюють форму її запитування, підказують їй особливі слова й свою інтонацію. Відчути, схопити, осмислити цю особливість – теж завдання філософії, завдання, яке виконати тим складніше, що вона, філософія, повинна при тому весь час давати собі звіт про наявність власної інтонації і дослухатися власного серця.

Незалежно від кола явно окреслених питань, чи то чітко усвідомлених завдань дослідження, будь-яка філософія перебуває у сфері «запитування про сенс». Ціннісно-сенсова настанова спрацьовує у висхідному пункті, і філософія апіорі виходить зі світобачення, почерпає з нього свої передумови, спирається на аксіоми та постулати, що не доводяться в межах цієї філософемі, навіть якщо потім вони виявляться її доведеним результатом. Їхню правочинність забезпечено суголосністю з іншими філософемами, в яких вони виводяться з інших положень, посиленнями на наукові факти, вписаністю в загальнокультурний, загально світоглядний краєвид.

Декартове «cogito» як початок філософування неможливе для янгольського доктора Фоми, для якого «мислю — отже, волю до Бога», рівночасно як фіхтеанське «Я» не може стати відправним пунктом ні до того, як діюче раціональне «Я» відособилося й проявило свою творчу активність у дійсному світі соціальності, ні після того, як виявилось, що таке голе безчуттєве «Я» далеко не завжди є творцем, і та ріка, що з нього витікає, може стати Ахеронтом.

Та, однак, крізь усю різнобарвність філософських конструкцій, крізь усі звиви світоглядної думки, крізь усі несподівані повороти зі зміною магістрального курсу і позірними тематичними лакунами, виразно проглядає єдність філософії, її тяглість і наступність. Проглядає певна закономірність у настанні саме таких, а не інших змін, виникнення такої, а не іншої провідної проблеми в ту чи ту історичну добу. Філософія — самосвідомість епохи. З цим гегелівським її визначенням важко сперечатися. Та й не варто. Маючи за свій «робочий матеріал», «сировину» світоглядні змісти епохи, філософське мислення в самому тому матеріалі знаходить базове підґрунтя, конститутивні складники, на яких після філософської обробки здіймуться добре структуровані конструкції Філософем. І в них історико-культурна епоха побачить себе як у дзеркалі.

Цей факт — тяглість філософська як світоглядна — примушує визнати: єдність людського розвою існує. Історія — єдиний і спільний потік. Він має свої відгалуження, подеколи розбивається на потоки й ручаї, щоб зреш-

тою, злитися знову в єдине могутнє річище. Однак він — є.

Щоб зрозуміти, в якій ріці опинилися, куди пливемо, до яких берегів можемо пристати, філософія мусить звертатися до себе, як до свідка світу, яким народжена, і до самого світу, передусім — до самого світу, і в ньому шукати відповідь. У нового світу — нову-стару відповідь. Проте питатиме філософія не в того об'єктивного світу, яким насильницьки, терористично весь час намагається оволодіти наука. Залишмо науці її іграшки, нехай дитина бавиться, ламаючи ляльки й дошукуючись «що там, у середині» іграшки, такої, «як вона є сама по собі», без людини й поза людиною. У цьому захоплюючому занятті малеча забуває, що без людини іграшка просто не існувала б.

Отож філософія мусить, полишивши методологічно-переповідні вправи, вивести їх за межі позитивного тексту, віддаючи належне власним передумовам, вихідним моментам і аксіоматичному багажеві в передмовній частині, і, нарешті, звернутись обличчям до світу, подивитися на нього розплющеними очима, весь час пам'ятаючи про те, що очі її бачать світ таким, яким він дозволяє себе бачити, однак і світ народжується таким, як він є, лише в цьому баченні й завдяки йому. Спробуємо піти цим шляхом? Спробуємо ще раз (як багато разів це було зроблено перед нами і скільки ще буде зроблено після нас!) запитати світ про те, що сьогодні турбує найбільше. А що турбує?

Давній Схід запитував у світу про своє, найболючіше: підкажи, Світе, що мені робити, щоб сягнути затишку, такої-сякої узгодженості з

Тобою чи, принаймні, втекти від твоєї непевності і твоїх жорстокостей. Для Давніх Індії, Китаю, Єгипту, Месопотамії самоочевидними були могутня непроникність буття і нездоланне його панування над людиною. Єдина надія – у підпорядкуванні себе «вимогам» світобуття. Таким і було спрямоване до світу питання. І, що найдивовижніше (та не безпричинне), вектор допитливості людини Сходу залишився таким і понині.

Для античної людини світ став «колегою», Іншим, однак співмірним з нею. Людина – частка дружнього буття питала в нього: що ти є, Світе? З чого складаєшся, яким чином збудований? Що і як Ти мені відкриваєш про себе?

Середньовіччя, заснувавши світ на силових лініях добра і зла, любові й віри, гріха і спокути, закорінило людину в трансцендентному, усунувши онтологію зі сфери своїх зацікавлень як неістотну. Не у світу питає вона про своє наболіле, а у вищої трансценденції, у джерела буття: якщо Ти всеблагий, то звідки ж у створеному Тобою світі взялося зло? Ти створив людину за своєю подобою – де межі цієї подібності? Наскільки я вільний?

Відродження продовжує низку питань ще одним: де межі моєї творчої потуги?

Модерна доба, повернувши онтологічний вимір світові, знову питатиме про співмірність, однак саму співмірність покладе під сумнів. Наскільки я можу знати тебе, Світе, як Іншого? Наскільки ти проникний для пізнання? Як я можу щось про тебе дізнатися і чи можу? На цьому шляху народжені будуть грандіозні і всеохопні (тотальні) філософські системи.

І лише тут людина, раніше органічно включена в системність, до болю відчує свою винятковість. Вона – не системна, не лише системна. Є в ній дещо таке, проти чого вороже налаштоване її системне буття, яке – от трагічний парадокс! – було й є її ж джерелом. Воля до влади, життєвий потік, екзистенція – те, що робить її нею самою, а не сукупністю суспільних стосунків, не абстрактним носієм Абсолютної Ідеї, не просто розумною, а й живою й неповторною людиною. Відтак до свого кінця Модерн підходить з усвідомленням того, що головна проблема людини – проблема її самої.

Людина... над розв'язанням цієї загадки всіх загадок битиметься. філософія ХХ-го століття з постмодернізмом включно. Цю проблему минуле сторіччя, поставивши на порядок денний, адресує нам.

Отож людина. Вона сьогодні є конститутивним центром проблематизації самого світу. І, задаючи питання світові, про що б ми його не спитали, ми – хочемо того чи ні, усвідомлюємо чи ні – питаємо передусім про людину. Завважмо на цю обставину і рушаймо далі.

Що винесли ми з проробленого шойно мікроекскурсу в історію філософії, чи, радше, у світоглядну історію? А винесли ми наступні надзвичайно прості й прозорі факти. Світогляд – ця конгломератна сукупність уявлень людини про світ і себе в ньому має історичний характер, тобто – світоглядні змісти змінюються від епохи до епохи. Філософія, яка з ним працює, нічого не вигадує, а лише добре обґрунтовує, структурує, аргументує, систематизує самий світогляд.

Зміни світогляду мають бути чимось спричинені. Пам'ятаючи про те, що й буття людей в різні епохи організоване по-різному, ми маємо можливість припустити, що існує певна кореляція між архітектонікою людського буття й світоглядними орієнтаціями кожної епохи.

Аби більше зрозуміти нинішнє буття людини у світі, треба не лише «попрацювати» зі світоглядними змістами сучасності. Цього замало. Треба виявити загальну кореляцію (якщо вона є) між способом організації людського буття й світоглядними векторами, орієнтаціями, засадами в різні історичні періоди і встановити механізм такої кореляції. Треба виявити механізм змін самої кореляції (якщо він є). І вже на основі такої кореляції та її нинішніх особливостей можна більш підставово міркувати про сучасність — її особливості, напрямки подальшого розгортання тощо.

Слід одразу зробити ще кілька застережень. Перше. Я виходжу з того, що така кореляція є. До численних фактів, що засвідчують її наявність, я звертатимуся в подальшому тексті.

Друге. У цій роботі я свідомо роблю наголос на системному складнику людського буття, хоч до нього воно не зводиться і ним воно не вичерпується. Усе, що виходить за межі системності і не є конче потрібним для розв'язання таким чином сформульованого завдання, як було зроблено щойно, залишиться за рамками цієї роботи і буде розглянуто іншим разом і в іншому тексті.

Третє. Оскільки йтиметься про процес, яким є людська історія, я вдаватимуся до тих філософських «технік», що були випрацювані для розгляду процесуальності і, зокрема, про-

цесуальності самої історії — до надбання Німецької Класики (Кант, Фіхте, Шеллінг, Гегель) і посткласики (передусім Маркс, деякою мірою Шопенгауер і Ніцше). Я свідомо обираю той невідомий постмодернізму дискурс, який він цілком підставово пов'язує з наукою і необхідністю доказовості і засуджує через його репресивність. Що поробиш — системність репресивна за своєю природою, адже вона — той загальний, який неодмінно панує над одиничними своїми складниками, їх визначає і їм призначає належне місце. Інакше вона не система, а купа чи конгломерат. Я свідомо обираю науковий спосіб розгляду, незалежно від того, скільки образливих і отруйних стріл було послано на його адресу впродовж минулого століття. Адже, як зазначалося вище, на моє глибоке переконання, яке я поділяю з системниками Гегелем і Марксом, кожен предмет лише в тій методології піддатний дослідженню, яка відповідає логіці його самоздійснення. Оскільки історія розглядається в цій роботі з боку її процесуальності, поступу, логіки, остільки й «техніка» її дослідження має бути «технікою» процесуальності, логікою процесу — раціоналістичною «технікою» і логікою.

Четверте. Маю надію, що в згоді з найзагальнішими позиціями постмодернізму (хоч він здебільшого самий їх не дотримується), серед яких засадничим є визнання правочинності будь-яких світоглядних координат, а обрання тієї чи тієї світоглядної позиції (чи форми нарації) є справою особистого смаку, мої колеги — прибічники найновітнішого світогляду дарують мені мій анахронізм.

П'яте. Оскільки постсистемна, постраціоналістична філософія, якою через звернення до позасистемного складника людського буття стала філософія ХХ століття, неодноразово з великою увагою зверталася до проблем історичного розвитку людства, не торкнутися цих філософем (принаймні побіжно та поверхово – в аспекті виявлення їх потягу до змішування системного та позасистемного, надсистемного) неможливо.

Шосте. Задля виявлення зазначених вище кореляцій, необхідно розібратися: що, власне, і з чим корелює. Необхідно розібратися з самим людським буттям: що воно є? Що воно є не саме по собі, не як річ-у-собі, а як складник самого Всесвіту, його породження і якісний етап його розвитку.

І, нарешті, сьоме. Остання позиція остаточно окреслює той предмет, на якому зосереджуватиметься головна увага – виникнення й становлення людського буття у світі: антропогенез і соціокультурогенез.

Згідно з зазначеною раніше необхідністю не переобтяжувати зміст роботи доведенням власних вихідних позицій, першим кроком буде окреслення того, що становить для даної роботи аксіоматичну базу, певний методологічний, або ж, краще, світоглядний ґрунт, обговорення якого в межах даної роботи перетворило б її якраз на засуджувану мною ж вправу. Деякі положення можуть видаватися науково надто спірними, деякі, навпаки, – банальними. Проте й ті й ті вельми важливі для розуміння всього подальшого викладу. До того ж вони непогано узгоджуються як між собою, так і з сучасним науковим баченням сві-

ту, зокрема, з даними таких міждисциплінарних наукових галузей, як теорія систем, кібернетика, синергетика. Отож визначимося з вихідними позиціями.

І. Універсум (світ у цілому) є єдністю, системою, якій притаманний саморозвиток. Він є суб'єктом власної історії (він «сам її творить») і в процесі саморозгортання й самовизначення проходить певні вузлові точки, «дозріває» до певних якісних станів, які для нас виступають як системні визначеності – форми руху, рівні розвитку Універсуму.

Більшість післяенштейнівських космологічних моделей розвитку Всесвіту неминуче включають сингулярність (просторово-часову згорнутість) і концепцію Big Bang'у (Великого Вибуху) як своєрідного початку нашого Всесвіту. Започаткована ще абатом Леметром у ХІХ ст., у ХХ ця концепція несподівано втратила свій статус своєрідного теоретичного парадоксу й знайшла підтвердження у зв'язку з астрономічними – суто фактуальними! – відкриттями Габбла – Гьюмаса (20-ті роки минулого століття), розрахунками Гамова в 50-х рр. та відкриттям мікрохвильового фонового випромінювання (1965 р.). У межах пізніших гіпотез, що намагаються пояснити неспростовні фізичні факти на ґрунті інших астрофізичних процесів, можливість фізичного «початку» Всесвіту теж не є виключеною. Не виключається вона й за більш широкого підходу, запропонованого масштабнo-інваріантною теорією тяжіння (Гойл і Кембгаві), що виходить за межі загальної теорії відносності Ейнштейна, а тому припускає й структурно-просторово-часову зміну фізичного світу, його історичний харак-

тер. І це за умови, що до уваги не береться, крім фізичного рівня, існування «біо» й «соціо» рівнів розвитку.

Отож для сучасної науки є само собою зрозумілим, що світ у цілому, Універсум (а не один з його складників) розвивається і ускладнюється.

2. Розвиток Універсуму як системи є постійною феноменацією (узовнішненням, перетворенням на наочне) співвіднесеностей, взаємо- й самовідображень його елементів. Відношення, оскільки воно виникло, спричиняє формування структури власного матеріального носія, накладає обмеження на ймовірності майбутнього, речовинно-енергетичний процес стає чинником об'єктивування й матеріалізації функції. За словами О. Богданова, «Всесвіт... виступає перед нами як безупинне розгортання тканини форм різних типів і ступенів організованості, від невідомих нам елементів ефіру до людських колективів та зоряних систем».¹ Процес розвитку є зміною характеру руху за рахунок його збагачення на відображення, а вже потім – відбудовою носія, відповідного рухові, що виникнув.

3. Форми руху Універсуму знаходяться, відтак, не в стосунках рядопокладеності одна з одною (вони не є однопорядковими, рівнозначущими), а є генетично й функціонально детермінованою ієрархією, де кожна наступна ступінь становить необхідний наслідок розвитку попередньої та її заперечення (подяка старому Гегелю за його діалектику, нині математично транскрибовану синергетикою). Кожна якісна визначеність руху Універсуму (форма руху – неорганіка, органіка та соціальність) базується на новому типі співвіднесеності-відоб-

раження елементів. Тому такі визначеності самі являють собою певні цілісності, яким притаманний саморозвиток і для нас вони виглядають як системи і мають усі властивості системних утворів.

4. У процесі розвитку (будь-якого розвитку – як локального, притаманного окремим явищам, утворам тощо, так і глобального, універсумного) панівну роль відіграє функціональне відношення. Лише «у стійких процесах, що повторюються, речовинно-енергетичні зв'язки домінують над функціонально-рефлексивними, структура визначає функцію», – зазначає дослідник цього питання В. Кашперський.² А в системах, що розвиваються, як він довів і як засвідчує синергетика, характер детермінації протилежний. Специфіка функціонально-відображувального інформаційного відношення, його керівна роль у закріпленні в структурах виступає чинником, який і визначає спрямованість розвитку шляхом обмеження поля його можливостей, і є рушійною силою самого процесу. Функціональне відношення зрушує систему в часі й формує це зрушення у вигляді структурування простору.

5. Соціальна форма руху є найвищою, тобто має найбільш складну функціональну організацію. Соціальність як окремий рівень розвитку Універсуму, теж являє собою систему, яка підлягає універсальним, системним законам розвитку (саморозвитку). За таких умов спосіб її розвитку – від функції до носія, від ідеального до матеріального – не випадає із загального універсального ряду.

Останнє твердження доводитиметься текстуальним розгортанням роботи, в якому воно

виступить вже не апріорною передумовою, а висновком, базованим на фактичному матеріалі.

6. Як і будь-яка система, соціальна на своєму історичному шляху теж проходить певні етапи, свої вузлові точки чи, за Гегелем, «моменти зміни міри». Маркс назвав такі якісно розрізнені етапи суспільно-економічними формаціями.

Маркс сьогодні «вийшов з моди». Однак його непопулярність на вітчизняних теренах ще не скасовує його правоти в деяких питаннях. І, зокрема, у вченні про суспільно-економічні формації, вченні, що має, ясна річ і свої обмеження в застосування, і свої хиби. Однак *системний* бік буття соціальності справді, як буде видно з подальшого розгляду, специфікується у вигляді економічного, знаряддево-предметного буття людини. І саме так його розглядає Маркс і ніхто інший. І на тому шляху доходить до надзвичайно важливих спостережень і висновків, актуальність яких не втрачено й понині. Той же факт, що він не взяв до уваги, а радше грубо проігнорував інший, надсистемний вимір людського буття, не зменшує його заслуг як дослідника систем, соціальної системи, зокрема.

Системником Маркс був послідовним і високофаховим. А системний складник людського буття є надто істотним, надто відчутним і, як довела історична практика, надто загрозливим для самого ж буття людини, щоб дозволити собі задля примх тимчасової філософської моди забувати про нього.

Тут доречно зробити ще кілька загальних зауважень щодо марксизму й не тільки.

Розділ 2

Соціальність як система: Маркс і його опоненти

Ніхто, мабуть не наважиться геть-чисто відкидати вчення Платона на тій підставі, що античне суспільство виявилось історично не вічним і з нашого погляду далеко не ідеальним у соціальному відношенні. Як ніхто не стане заперечувати філософської, світоглядної цінності філософії Ніцше через те, що його погляди активно використовувались у соціально-політичній практиці побудови однієї з тоталітарних систем у ХХ ст. А проте марксизм у постсоціалістичних країнах відкидається більшістю інтелектуальної еліти від першої до останньої літери і з відчайдушністю, достойною правовірних послідовників того ж таки марксизму-ленінізму.

У тому немає нічого дивного: у часи соціальних потрясінь та ідеологічних катастроф набувається той «комплекс невдалої сакралізації» (Л. Талько), за якого «все, що раніше було віднесено до «інституту сакрального», після десакралізації не може стати нейтральним, а обов'язково переходить до розряду «антицінностей».

У сучасному «спокійному» світі, для якого буремні епохи соціальних революцій і політичних катаклізмів лишилися далеко позаду, у світі, де якісна зміна суспільства є нормальною ознакою нормального життя й розвитку, у такому світі й до власної спадщини ставлення спокійне і вдумливе. Там і марксизмові знаходиться належне місце як філософемі, не гіршої й не кращої за інші, не більше зловісної, ніж, скажімо, вчення Шопенгауера, з якого теж дехто може зробити не вельми втішні для себе й для інших

практичні висновки, чи різних напрямків екзистенціалізму з його озвученим Камю позірним резюме «життя заради якомога довшого життя».

Не приправлений екзистенційними острахами чи шаленством бездумно-обожнювального захоплення, спокійний погляд на марксизм дозволив би, нарешті, й нам вивести його з ряду літературно-філософського табу і побачити, що містить він, як будь-яка інша філософська концепція, не лише негативи та помилки, а й дещо позитивне, над чим варто поміркувати не меншою мірою, ніж над сучасним звучанням аристотелівського ейдосу, або ж міркуваннями Еріугени, суголосними вже згаданим сучасним гіпотезам «Великого вибуху».

Йдеться, власне, не про марксизм як такий. Йдеться про тверезе й активне ставлення до всієї історико-філософської спадщини, повсячасне утримання її в силових лініях сучасності, заглиблення в неї, як у світ сьогодення. Сучасне прочитання історико-філософського змісту очима, вільними від залякано-ідеологічних окулярів, уможлиблює не лише збагачення нинішньої філософської думки через актуалізацію минулого, його повернення до сьогодення (це — нормальний культурницький, навіть «лікнепівський» акт, необхідно здійснюваний кожною культурною людиною, це, власне, обов'язкова умова здійснення процесу мислення як окультурення особи).

Возз'єднання філософської спадщини з найновітнішою архітектонікою мислення народжує нові змісти, нові сенси світобудови, і, таким чином, становить культуротворче, і більше — світотворче діяння. Воно ж дозволяє зрозуміти новостарі сенси й змісти, відчути тяглість

змінюваність людської думки, а з тим побачити культурну істинність, абсолютну цінність кожної філософемі, кожного вчення. На відміну від істин науки, філософські істини не є минулими. Хоч як прикро це прозвучить для adeptів наукового підходу, приборників матеріалізму, позитивізму та інших наукоподібних «ізмів» з їхньою непереможною вірою у відносність будь-якої істини, вони, філософські істини, одного разу схоплені, мають властивість з часом лише збагачуватися, розвиватися і — лишатися абсолютними, такими, що назавжди.

Марксизм як філософема, одна серед інших, не становить винятку. Потрібен лише не викривлений ідеологічними пристрастями погляд, щоб побачити і його, марксизму, неперехідну цінність, і ті «центри тяжіння» істини, що мають абсолютне значення, і ті абсолютизації, зумовлені архетипово невідворотним для мешканця саме тієї історичної доби піднесенням позірного аксіоматично-беззаперечного й обмежено-часового до рангу неминущого й вічного, словом, треба розрізнити абсолютне та абсолютизоване в ньому.

Спробуємо з урахуванням висловлених застережень схематично, у кількох абзацах окреслити здійснене Марксом в галузі розгляду логіки людської історії (до марксистської версії антропосоціогези звернемося дещо пізніше). Цілком у згоді із загальносистемними вихідними своїми позиціями, органічно засвоєними Марксом від Гегеля, він виходить з такого бачення людської історії, за якого:

1. Історія виступає як суцільний рух людства від єдності — потенційної, а згодом і актуальної — від «зародкових» до розвинених форм, де єдність ця стає наочним фактом і виявляє себе

передусім у формуванні всесвітніх економічних зв'язків:

2. Історія виступає виключно як історія трансформацій способів спілкування людей з приводу процесу виробництва, які оголошуються і розглядаються як залежні і похідні від рівня розвитку засобів виробництва. Історія за Марксом – це передусім економіко-виробнича історія;

3. Відтак історія є передусім історією розвитку продуктивних сил (матеріальної сторони виробництва і тому – статичної), яким, у згоді зі свідомо обраною матеріалістичною позицією, було приписано здатність саморозвиватись, у той час як виробничі стосунки (динамічна сторона виробництва, стосунки між людьми і знаряддями праці та між самими людьми з приводу здійснення виробничого процесу) оголошено інертними – «гальмом на шляху розвитку продуктивних сил».

4. Упосліджені верстви населення («експлуатовані», представники безпосередньої фізичної праці) завжди прагнуть змінити своє місце в соціальній системі, а отже, і існуючу ситуацію. Панівні верстви («експлуататорів», тих, хто не займається фізичною працею, а має відношення або до організації самого виробничого процесу, або до організації суспільного й державного життя) їхній спосіб життя і суспільний статус цілком влаштовує й вони схильні за будь-яку ціну зберегти існуючу ситуацію. Тому експлуатовані верстви об'єктивно виступають соціальними «виразниками інтересів» продуктивних сил, що весь час розвиваються, а експлуататори – «виразниками інтересів» інертних виробничих стосунків. Назрілий конфлікт між розвиненими продуктивними силами й застарілими, не-

відповідними новому рівневі розвитку сил виробничими стосунками набуває вигляду, маніфестується як політичний конфлікт класів. Відтак історія стає історією боротьби класів.

Лише в такій іпостасі – як виразників системно-загальних «виробничих сил» і не менш системно-загальних виробничих стосунків цікавили Маркса люди. Людина в такій системі, як і в Гегеля, фігурує виключно як носій певного системного «інтересу», виразник потреби в розвитку якогось істотного для функціонування системи складника.

5. Момент, коли системний «конфлікт» набуває класово-політичного вигляду (тобто – коли буттєва новація активно шукає адекватної форми об'єктивації й уречевлення), Маркс услід за Гегелем називає переривом неперервності, стрибком, що змінює якість соціального буття (спосіб функціонування системи), або – через його політичний вигляд – часом соціальних революцій.

6. Власне, згідно з автентичним ученням Маркса, саморозвивається система як така, соціальна цілісність і розвивається у згоді з відкритими Гегелем законами системного розвитку: через постійне «мерехтіння», взаємообернення суб'єктного й об'єктного, тобто – ідеального й матеріального, чи, як би ми сказали сьогодні, в термінах синергетики й інформатики – обернення й взаємопереходів динамічного й статичного, функції та її уречевлення. У Гегеля кожна з новацій в розвитку ідеї знаходить свою об'єктивацію в маніфестованих формах (найяскравіший приклад – інобуття Абсолютної Ідеї унаявнюється в природі). У Маркса ж взаємозв'язок протилежний: «динамічні продуктивні сили» ма-

ють маніфестуватися у відповідній «устатичненій» їх формі – у «стосунках».

І там і там маємо виявлену класичну дію закономірностей в розвитку відкритої системи. І там і там маємо й авторську обмеженість у застосуванні цих виявлених системних закономірностей. У Гегеля вона виринає тоді, коли він тлумачить людське мислення такою формою об'єктивації Абсолютної Ідеї (чи, радше, суб'єктивації її природної об'єктивованості), яка не потребує власної об'єктивації; у Маркса похибка закладена в самий «фундамент» філософії – у той свідомо обраний матеріалізм, який його примушує форми об'єктивації (остатичнене структурне втілення функції) оголошувати динамічними і первинними щодо того, що об'єктивується (щодо функції, відношення, способу руху).

7. Як системник, Маркс безперечно правий. Усі системні «вимоги» в його схемі історичного розвою дотримано. Не правий він як матеріаліст. «Саморозвивається» (збагачується на зміст за рахунок співвіднесеностей наявних сторін відношення) саме «функція», у той час як її об'єктивована (матеріалізована) маніфестація є статичною, а отже, інертною.

Перегорнувши намальовану Марксом схему на ноги (він свого часу пишався, що зробив це з системою Гегеля, натомість він у певному сенсі лише погіршив гегелівські зразки системного мислення), матимемо, імовірно, картину, близьку до реальної. Треба, щоправда, з'ясувати, чи справді «виробничі стосунки» є динамічною, функціональною стороною соціальності як системи, а, якщо й так, то чи є вони справді єдиним провідним чинником розвитку соціальної системи.

У рамках здійсненого Марксом системного аналізу розвитку соціальності абстрагування від того, що виходить за межі системності, є і виправданим, і потрібним. Отож ігнорування ним і культурно-духовного пласту людського життя, і того факту, що, на відміну від інших, не соціальних систем для останньої одиничності людського існування набуває принципової значущості, навряд чи можна кваліфікувати як дослідницьку – наукову чи то філософську несумлінність.

8. У проміжках між стрибками розвитку відбувається «еволюційно», поступово, «кількісно» (без зміни матеріальних носіїв функції). Історичний етап, коли здійснюється еволюційний розвиток, а продуктивні сили й виробничі стосунки відносно «задовольняють» одне одного, Маркс назвав суспільно-економічною формацією. В історії людства він нарахував п'ять таких формацій: первісно-гуртова (доісторична), рабовласницька, феодальна, капіталістична та комуністична. Останньої ми торкатися не будемо, оскільки зараз нас не цікавлять політичні уподобання та футуристичні конструкції Маркса. Про них ітиметься у належному місці і то конспективно, мірою потреби подальшого викладу.

Однак не лише зазначена матеріалістична плутанина становила істотну ваду марксових міркувань. Якщо на Заході мінніючий дискурс поблажливо ігнорував формаційні пустощі молодого Маркса, то марксистській (карикатурно спрощеній і підпорядкованій ідеологічним потребам) філософії, щоб канонізувати «теорію п'яти формацій», доводилось ігнорувати не лише «буржуазну», тобто – всю післямарксовську

філософію, агресивно заперечувати її наробки й здобутки, а й заплющувати очі на два суттєвих моменти: на справжню історію людства, яка неспростовно засвідчує відмінність євро-американського і так званого азійського шляхів поступу, та на вельми недвозначну характеристику, що її «священний отець» комуністичної системи світовлаштування дав предмету свого дослідження.

У першому випадку йдеться про те, що формаційна концепція зовсім не спрацьовувала на ґрунті розвою азійського світу (так званого Сходу) і за жодних зусиль не «накладалася» на історію цієї частини людства. У другому — йдеться про самий предмет дослідження, як його сформульовано в самого Маркса. Предметом тим, за словами Маркса, є людський світ, **прирівняний до однієї капіталістичної країни** (виділення тут і далі моє — Т.М.).

«Для того, щоб предмет нашого дослідження був у чистому вигляді, без побічних обставин, що заважають, ми повинні весь торгуючий світ розглядати як одну націю та припустити, що **капіталістичне виробництво закріпилося повсюдно** й оволоділо всіма галузями виробництва...» — пише він у підготовчих до «Капіталу» матеріалах. «Немає назагал багатьох країн, є одна капіталістична країна (нація), що охоплює весь світ».⁴

Через таке свідомо обране абстрагування від розмаїття справжньої історії, через обмеження поля дослідження рамками сучасної йому європейської форми організації суспільного життя, індустріальної форми виробництва й розподілу Маркс не міг не екстраполювати дію законів тієї форми (формації), спосіб її самоздійснен-

ня на інші форми, етапи розвитку суспільства.

Під кутом європоцентричного погляду на людство, за якого всі суспільні утвори, принципово відмінні від європейської моделі є вкрайшому разі аномаліями, коли не атавізмом, під дією підсвідомої настанови на прогрес, притаманної всім мешканцям індустріального суспільства під час його бурхливого розвитку, під впливом уявлення і поняття про розвиток, сформованого за аналогом того ж європейського способу саморозгортання соціалу, відбулася неусвідомлена підміна соціогенези — капіталогенезою, або, користуючись сучасною термінологією, — індустріогенезою.

Змістовна не насиченість формаційної гіпотези, її обмеженість євро-американськими масштабами та відвертий економічний редуціонізм у всьому, що стосується питань духовності й культури, не зумовлюють, проте, її цілковитої непридатності і не повинні примушувати нас кинутися в іншу крайність — до заперечення будь яких значущих закономірностей суспільного поступу. «Спроба структурувати історію, поділити її на низку періодів завжди веде до грубих спрощень, однак ці спрощення можуть послугувати за стрілки, що вказують на суттєві моменти».⁵

На думку самого Маркса, його завдання полягало у відкритті об'єктивних законів руху, які, як панівні, прокладають собі шлях в історії людства. Оцінювати успішність реалізації покладеного завдання можна по-різному. Не можна не визнати його заслуги в обґрунтуванні існування об'єктивних, незалежних від волі, бажань, намірів, поглядів окремої особи законів розвою соціальності в її системно-цивілізаційному аспекті.

Завважмо також, що на відміну від філософських супротивників Маркса (того ж таки Шпенглера чи Тойнбі) і навіть його послідовників, які намагалися синтезувати здобутки сучасної екзистенційної, фрейдистської чи антропологічної думки з марксовою (їдеться передусім про франкфуртців), з презумпції єдності людського світу і його історичного поступу виходив і такий далекий від «системників» Маркса і Гегеля філософ, як К.Ясперс. Його свідомо обрана позиція полягала в тому, щоб «прагнути створення єдиної узагальнювальної картини світу в його цілісності: тоді виявляється наявність різноманітних культурних сфер та їхній розвиток; вони розглядаються окремо й у взаємодії; осягають їхню спільність у постановці сенсових проблем і можливість їх взаєморозуміння; і, нарешті, розроблюють деяку сенсову єдність, у якій усе це розмаїття одержує своє місце».⁶

Точка відліку «вісьового часу» якраз і є тією крапкою, з якої починається спільна історія людства, «що має єдині витoki й спільну мету»⁷, а також, зрозуміло, єдині закони розвою. Цим, однак, — визнанням єдності історії, а ще таким характерно модерним проголошенням існування основоположної для людини, субстанційної універсальної її сутності, і обмежувалася ясперсова данина гегелівській системності. Уже початок «вісьового часу» закорінено «в доісторії — загальній основі»⁸ і спричинено трансцендентністю, як, утім, і спосіб перебування людини в часі.

Ясперс вельми сучасно й влучно ставить питання, які намагатиметься розв'язувати на шляхах свого екскурсу в історію і, попри всі власні застереження щодо непізнаваності останньої, —

у передісторію. Від універсальної сутності до унікальної екзистенції, а звідти — до трансценденції — таким є, за Ясперсом-екзистенціалістом, смислова послідовність заглиблення в історичні товщі. Варто привести вихідні питання Ясперса, які не ставилися і не могли розв'язуватися системником-Марксом.

«У природі людини справді глибоко закладено чинні сили часів її формування. ... Якщо б ми були спроможні проникнути в передісторію, нашому розумінню стала б доступною субстанційна основа людської природи, оскільки ми б побачили її становлення, умови й ситуації, які створили людину такою, як вона є».⁹ І питання до передісторії були б такими: «якими є первинні мотиви людини, які її життєві імпульси? Що з них залишається незмінним за всіх часів, а що змінюється? Чи можуть бути вони трансформовані? ... Чи прориваються вони взагалі час від часу або ж, принаймні, у певних ситуаціях, чи розривають кайдани, що їх сковують? Коли й як це відбувалося?»¹⁰ — ось неповний перелік питань, які переконливо засвідчують: Ясперс у розгляді історії людства акцентував увагу на людині.

Не тій живій, чуттєвій і природній істоті, яка була предметом розгляду, скажімо, Фюербхаха, не на живій істоті з її природними потребами, що задовольняються **неприродним** чином, з якої виходив Маркс і про яку благополучно й надто швидко забув, шойно віднайшовши системну специфіку «задоволення потреб». Крапкою відліку для Ясперса є жива і заздалегідь надприродна (сказати б — трансцендентна) людина, яка важлива йому (і, відповідно, визначальна щодо всього іншого) не через свої сис-

темно-людські ознаки – розумність, виробничий спосіб буття тощо, а через надсистемні, через значущість своєї життєвої одиничності. І саме це робить концепцію Ясперса – марксова спільника за вихідними позиціями і, здавалося б, однодумця його опонентів за ознакою звернення до духовно-культурного буття людини – однаковою мірою альтернативною для обох опонуючих сторін.

А ще така позиція доводить, що антропологічна орієнтація мислителя зовсім не виключає тверезого його бачення спільних шляхів розвитку людства, не виключає визнання наявності історичної тяглості й єдиних для історії закономірностей здійснення – законів розвитку людства. Маркс людиною свідомо знехтував, засліплений величиною потуги системних законів. Та, однак, чи означає це автоматично, що описана ним дія системних законів у соціальному утворі є також хибною?

«Скасування» філософами Маркса чи то Гегеля, а чи Декарта, а чи Аврелія Августина лише на тій підставі, що будь-яка генералізація є «примусом», на тій підставі, що тотальне пояснення всього з позицій одного принципу заздалегідь засвідчує хибність концепції – несерйозно. Адже, по-перше, йдеться не про істинність в останній інстанції здійснених мислителем експлікацій свого відкриття на різних змістовних площинах, а про саме відкриття, щодо меж застосовуваності якого, якщо воно засвідчило свою евристичну здатність, можна, ясна річ, сперечатися. Однак обмеженість будь-якого здобутого знання не є підставою для цілковитого заперечення самого знання. І, по-друге, хіба не є вимога відкидати всі генералізації, такою ж

генералізацією, тобто – експлікацією єдиного принципу на усі можливі й неможливі сфери?

Хоч би якою геніальною і владноможною була якась одна особа чи група осіб, хоч би могла вона зруйнувати, знищити власне суспільство, а могла неймовірно розширити його просторові кордони, вона все одно не може скасувати системних законів розвитку, і створена завойовником імперія житиме за законами існування імперій, яку б іншу – величну й сяючу – мету не поклав перед собою політичний діяч чи «батько всіх народів». Історія з Марксом – цим великим дослідником суспільної форми загальносистемних закономірностей це однозначно підтверджує.

Успадкований від німецької класики в цілому й від Гегеля зокрема погляд на розвиток, у тому числі розвиток суспільства, як на саморозвиток цілісності, системи, був тим зернятком, з якого зросли всі позитивні й усі негативні сторони марксизму. Згубний потенціал раціоналістичного підходу з його домінуванням загального над одиничним, зведенням одиничного до рівня незначного, мимущого моменту, відчутий Фюєрбахом, відчувався ще Марксом. Однак і в того, і в того це відчуття зреалізувалося в посиленні нібито (принаймні, на їхній погляд) матеріалістичного наголосу. Остання обставина зумовила не лише бачення соціальної системи як рядопокладеної іншим, а й редукування її до речовинних елементів, серед яких опинилась і людина як звичайнісіньке матеріальне тіло. За такого підходу неминучою ставала абсолютизація знаряддево-цивілізаційного аспекту розвитку соціальності.

Далеко не завжди усвідомлений, однак від того не менш дієвий, принцип домінування загального над одиничним у питанні про джерело та спосіб саморуху суспільства вилився в тезу про первинність продуктивних сил як об'єктивно щодо людини існуючого втілення її ж родових сил. Проте, у Маркса присутня спроба подолати межі матеріалізму в розумінні продуктивних сил: у своїх творах 1853-1857 років він усіляко намагається розтлумачити їх як єдність матеріально-речовинного й об'єктивно-ідеального моментів. Виробничі сили в розумінні Маркса – це єдність живого руху роду в його перманентній матеріалізації, нерозчленованого на змертвілі складники. Та вже в його послідовників, рівно ж і критиків, ця Марксова спроба залишилася за кадром, і продуктивні сили мають лише одне тлумачення, виступаючи сукупністю, довільним набором виключно матеріалізованих результатів і чинників родового руху – знарядь і предметів праці та робочої сили як механічної потенції.

У такій сукупності людина не лише рівнозначна зі знаряддям, сама є його різновидом, а й – відповідно до настанови на первинність загального, та ще й утіленого, зматеріалізованого загального – цілком йому, знаряддю, підкорена, ним однозначно визначається (як тут знову не згадати наведене трохи раніше Марксове: «капіталістичне виробництво закріпилося повсюдно!»). Конкретна одинична людина – це ж бо (зовсім як у Гегеля!) історична випадковість з такими ж випадковими суб'єктивно-психологічними домішками, тоді як знаряддя акумулює досвід усього попереднього розвитку і, уніфіковане, не страждає на психологізм та унікальність.

з'явиться нова, задоволення якої часто-густо вимагає нових знань і нових засобів.

Щоправда, незрозумілим залишався один загальновідомий етнографічний факт: що ж спричинило відсутність перманентного виникнення все нових і нових потреб у племен, які благополучно доіснували до нашого часу, не розвинувши знарядь праці до рівня машинного виробництва? Хіба що за своєю біологічною суттю вони, на відміну від тих, хто розвинув, були позбавлені потреб? Щось таке припущення віддає расизмом...

Є в цієї системи світоглядних координат ще одна істотна вада. Зростання природно-біологічних потреб завжди пов'язане з виходом за їхні ж межі і тому не відбуватиметься без уже наявних суто людських духовних якостей. Проте духовні якості й духовні потреби з біологічних не виводяться, навіть якщо припустити можливість містичного кількісного зростання останніх.

Так марксизм, як і будь-якого гатунку матеріалістична філософема, витоково й фундаментально викреслив духовність з царини своїх зацікавлень, а культуру звів до проявів цивілізації. Рафаель і Мікеланджело, яких так часто згадували класики марксизму, виявилися побічним ефектом дії ткацького верстату, а духовність – перетвореною, завдяки «переходу кількості в якість», формою біологічної потреби.

Усіма силами намагаючись позбавитись гегелівської спадщини, Маркс потрапляє в типову для всіх матеріалістів ситуацію, коли пошук джерела та рушійних сил суспільного поступу за неможливості побачити їх в усталеному матеріальному світі (виявити рух в усталеному,

конгломераті, де його нема, справді незрівняно складніше, ніж його наявність там проголосити) штовхає врешті до вимушених спроб пов'язати його з саморозвитком мислення людини-індивіда. Це він, людський індивід, що поступово і повсякчасно розумнішає внаслідок спілкування з природою у процесі виробництва, на якомусь етапі раптом здійснює технологічне відкриття, яке тягне за собою складні соціальні наслідки.

Джерело саморозвитку суспільства, від початку розшукуване в природі й у стосунках з природою, непомітно для самих шукачів пересунулося, таким чином, до ігнорованої ними сфери — до царини розуму й духовності. Так матеріалізм, саме через дотримання наукових вимог дослідження, через прагнення до абсолютної об'єктивності, не забрудненої присутністю людського духу, здійснює навколосвітню подорож і повертається врешті-решт до того, від чого чимдуж утікав.

Матеріалістичні настанови Маркса не є довільно обраною передумовою, результатом світоглядної примхи мислителя. Вони — наслідок вірності їх творця ідеалу системності гегелівського зразка. Як і пильна увага Маркса до подій, що відбуваються на зовнішніх кордонах соціальності, у сфері взаємодій людини й природи — вона живиться з того самого джерела. Обидва філософи-системники цілком підставово розуміють системність як процес саморозгортання цілого через його взаємодію з іншим. Однак взаємодії на зовнішніх кордонах соціальності, на боці, зверненому до неосоціального, до природи, урівнюють соціальність з іншими системними утворами — з органікою й неорганікою.

з'явиться нова, задоволення якої часто-густо вимагає нових знань і нових засобів.

Щоправда, незрозумілим залишався один загальновідомий етнографічний факт: що ж спричинило відсутність перманентного виникнення все нових і нових потреб у племен, які благополучно доіснували до нашого часу, не розвинувши знарядь праці до рівня машинного виробництва? Хіба що за своєю біологічною суттю вони, на відміну від тих, хто розвинув, були позбавлені потреб? Щось таке припущення віддає расизмом...

Є в цієї системи світоглядних координат ще одна істотна вада. Зростання природно-біологічних потреб завжди пов'язане з виходом за їхні ж межі і тому не відбуватиметься без уже наявних суто людських духовних якостей. Проте духовні якості й духовні потреби з біологічних не виводяться, навіть якщо припустити можливість містичного кількісного зростання останніх.

Так марксизм, як і будь-якого гатунку матеріалістична філософема, витоково й фундаментально викреслив духовність з царини своїх зацікавлень, а культуру звів до проявів цивілізації. Рафаель і Мікеланджело, яких так часто згадували класики марксизму, виявилися побічним ефектом дії ткацького верстату, а духовність — перетвореною, завдяки «переходу кількості в якість», формою біологічної потреби.

Усіма силами намагаючись позбавитись гегелівської спадщини, Маркс потрапляє в типову для всіх матеріалістів ситуацію, коли пошук джерела та рушійних сил суспільного поступу за неможливості побачити їх в усталеному матеріальному світі (виявити рух в усталеному,

конгломераті, де його нема, справді незрівняно складніше, ніж його наявність там проголосити) штовхає врешті до вимушених спроб пов'язати його з саморозвитком мислення людини-індивіда. Це він, людський індивід, що поступово і повсякчасно розумнішає внаслідок спілкування з природою у процесі виробництва, на якомусь етапі раптом здійснює технологічне відкриття, яке тягне за собою складні соціальні наслідки.

Джерело саморозвитку суспільства, від початку розшукуване в природі й у стосунках з природою, непомітно для самих шукачів пересунулося, таким чином, до ігнорованої ними сфери — до царини розуму й духовності. Так матеріалізм, саме через дотримання наукових вимог дослідження, через прагнення до абсолютної об'єктивності, не забрудненої присутністю людського духу, здійснює навколосвітню подорож і повертається врешті-решт до того, від чого чимдуж утікав.

Матеріалістичні настанови Маркса не є довільно обраною передумовою, результатом світоглядної примхи мислителя. Вони — наслідок вірності їх творця ідеалу системності гегелівського зразка. Як і пильна увага Маркса до подій, що відбуваються на зовнішніх кордонах соціальності, у сфері взаємодії людини й природи — вона живиться з того самого джерела. Обидва філософи-системники цілком підставово розуміють системність як процес саморозгортання цілого через його взаємодію з іншим. Однак взаємодії на зовнішніх кордонах соціальності, на боці, зверненому до несоціального, до природи, урівнюють соціальність з іншими системними утворами — з органікою й неорганікою.

Дослідження таких взаємодій унеможливує виявлення специфіки соціальності як системи серед інших систем, оскільки зовнішні стосунки приховують у собі спільний знаменник системності будь-якого рівня, становлять універсально-системну основу соціальної форми руху. Системний підхід у дослідженні соціальності безумовно і виправданий, і необхідний. Він, проте, не повинен виключати з уваги дослідника й ті складники людського буття, які виводять його за межі соціально-системного, не урівнюючи, а впротилежнюючи не лише людське буття, а й саму соціальність іншим системним формам Універсуму. Принаймні, за свідомого абстрагування від таких складників слід давати собі звіт у здійснюваному спрощенні й схематизації. Щоправда, системник Маркс не міг цього зробити. Хоч і намагався.

Завдяки витриманому принципу системності Марксу вдалося (з поправкою на притаманні будь-якій формі матеріалізму вади та обмеженість розгляду одним історичним типом суспільства) відобразити поступ суспільства як цілого-системи. При цьому за кадром, природно, залишилося те, що не підпадає під закони системного розвитку, йому не підпорядковано. За кадром лишилася людина-індивід — не та, яка дякуючи раптовому прозрінню (як ото Ньютон через яблуко, що впало йому на голову) винаходить нові знаряддя праці, але екзистенційна людина, людина-творець особливого світу культури. Хоч би які дифірамби не виспівувалися на її адресу Марксом, людина-творець в межах застосованого ним системного підходу об'єктивно і неминуче усувається з по-

ля філософського зору, або ж віддається на по- талу родовій стихії матеріального виробництва.

Філософські побудови Данилевського, Шпенглера, Тойнбі, Ясперса, до певної міри Гумільова альтернативні марксистській. У них наголос робиться не на системно-знаряддево- му, техніко-технологічному (цивілізаційному, за виразом Шпенглера, або ж системному – за нашим визначенням) виміру соціальності. Проте й вони страждають на односторонність, впадають в іншу крайність, абсолютизуючи специфіку соціальності як позасистемного ут- вору. Їх головною заслугою є розрізнення цивілізаційного та культурного аспектів соціальності.

Культурологічно орієнтовані філософеми намагаються висмикнути людину зі знеособле- ної структури матеріалізованого родового жит- тя, надати їй унікального змісту й значення. Зворотнім боком наголосу на культурному чинникові, «своїм іншим» втечі від системності стає ігнорування загального, всезагального, що веде до втрати необхідності розвитку. При цьо- му спрямованість розвитку раптом виявляється сумним результатом гри випадку, впливу зовнішніх стихій (природних, соціальних чи навіть трансцендентних, як ото в Ясперса), не підпорядкованому будь-якому закону. Прини- жена необхідність мстить за себе тим, що за- хоплює владу під машкарою випадковості: філософія, яка зростає з заперечення об'єктив- них і необхідних законів розвитку суспільства, людства в його єдності та єдиносутності, одно- рідності, приречена на безсилля перед пита- нням «чому?»

Чому такий прасимвол цієї культури, а

Дослідження таких взаємодій унеможли- лює виявлення специфіки соціальності як сис- теми серед інших систем, оскільки зовнішні стосунки приховують у собі спільний знамен- ник системності будь-якого рівня, становлять універсально-системну основу соціальної фор- ми руху. Системний підхід у дослідженні соціальності безумовно і виправданий, і не- обхідний. Він, проте, не повинен виключати з уваги дослідника й ті складники людського буття, які виводять його за межі соціально- системного, не урівнюючи, а впротилежно- ючи не лише людське буття, а й саму соціальність іншим системним формам Уні- версуму. Принаймні, за свідомого абстрагу- вання від таких складників слід давати собі звіт у здійснюваному спрощенні й схематизації. Щоправда, системник Маркс не міг цього зро- бити. Хоч і намагався.

Завдяки витриманому принципу систем- ності Марксу вдалося (з поправкою на прита- манні будь-якій формі матеріалізму вади та обмеженість розгляду одним історичним типом суспільства) відобразити поступ суспільства як цілого-системи. При цьому за кадром, природ- но, залишилося те, що не підпадає під закони системного розвитку, йому не підпорядковано. За кадром лишилася людина-індивід – не та, яка дякуючи раптовому прозрінню (як ото Ньютон через яблуко, що впало йому на голо- ву) винаходить нові знаряддя праці, але екзис- тенційна людина, людина-творець особливого світу культури. Хоч би які дифірамби не виспівувалися на її адресу Марксом, людина- творець в межах застосованого ним системного підходу об'єктивно і неминуче усувається з по-

ля філософського зору, або ж віддається на по- талу родовій стихії матеріального виробництва.

Філософські побудови Данилевського, Шпенглера, Тойнбі, Ясперса, до певної міри Гумільова альтернативні марксистській. У них наголос робиться не на системно-зряддево- му, техніко-технологічному (цивілізаційному, за виразом Шпенглера, або ж системному – за нашим визначенням) виміру соціальності. Проте й вони страждають на однобічність, впадають в іншу крайність, абсолютизуючи специфіку соціальності як позасистемного ут- вору. Їх головною заслугою є розрізнення цивілізаційного та культурного аспектів соціальності.

Культурологічно орієнтовані філософеми намагаються висмикнути людину зі знеособле- ної структури матеріалізованого родового жит- тя, надати їй унікального змісту й значення. Зворотнім боком наголосу на культурному чинникові, «своїм іншим» втечі від системності стає ігнорування загального, всезагального, що веде до втрати необхідності розвитку. При цьо- му спрямованість розвитку раптом виявляється сумним результатом гри випадку, впливу зовнішніх стихій (природних, соціальних чи навіть трансцендентних, як ото в Ясперса), не підпорядкованому будь-якому закону. Прини- жена необхідність мститься за себе тим, що за- хоплює владу під машкарою випадковості: філософія, яка зростає з заперечення об'єктив- них і необхідних законів розвитку суспільства, людства в його єдності та єдиносутності, одно- рідності, приречена на безсилля перед пита- нням «чому?»

Чому такий прасимвол цієї культури, а

уподібнюються самостійним соціальним ор- ганізмам. Однак ньютонівський детермінізм, що живе в точці перетину системності та мате- ріалізму, і тут бере гору, і, на відміну від шпенг- лерівських самодостатніх і таких, що саморозви- ваються, утворів, самостійні організми Тойнбі виявляються позбавленими самовизначення. Саморозвиток утрачено, самостійність обернено на замкненість, а рух зосереджено на зовнішніх кордонах соціалу.

Речовинний принцип стосунків – де- термінізм причини-наслідку – тріумфує. Зако- номірність саморозвитку непомітно обертаєть- ся на випадковість зовнішнього впливу, мате- ріально-речовинну (зовнішньо-просторову) детермінацію. Матеріалізм ще раз торжествує, а разом доводить свою родинну прив'язаність до розсудкового раціоналізму.

У питанні про саморозвиток та його ме- ханізми Маркс безсумнівно глибший за своїх опонентів та послідовників. Всупереч загаль- ним настановам на матеріалістичне прочитан- ня історії йому вдається схопити внутрішньо- системні закономірності розвитку, осмислити дійсні підвалини руху суспільства, побачити джерело його динамізму в живій діяльності, у буттєвій комунікації самих індивідів (елементів системи) у процесі реалізації їх життєдіяльності як процесі самоздійснення суспільства.

Лінія прогресу, співвідносна лише з техніко- технологічним буттям людства, справді прохо- дить по загальносистемним параметрам со- ціальності і припускає порівняння за принци- пом «більше-менше», «краще-гірше». У загаль- носистемних параметрах самоздійснення со- ціальності, як і решти систем, виявляє себе в

такій послідовності (що її було помічено ще на початку ХХ століття нашим видатним співвітчизником О.О. Богдановим): спочатку формування нового типу співвіднесеності між вже існуючими елементами і, як наслідок самої співвіднесеності, поява нової функції, а вже потім «осідання» виниклої функції у структуру, у речовинну тканину у вигляді нових органів. Маніфестація нової функції, доведена до виникнення відповідних саме їй органів, і становить переструктурування самої системи, її подальший крок на шляху розвитку-ускладнення.

Цивілізаційний або техніко-технологічний бік соціальності є виявом її матеріально явленої сутності, тієї особливої системної сутності, притаманної лише соціальним, і жодним іншим системам. Іншими словами, техніка являє собою узовніщення соціальності, її зовнішній бік, границю, на якій здійснюються стосунки соціального утвору з несоціальним, природним світом. Як зовнішня, така границя передбачає, по-перше, правочинність причинно-наслідкового детермінізму, а, по-друге, розгляд суспільства як єдиного суб'єкта та абстрагування від носіїв цієї суб'єктності.

В умовах прогресуючого розвитку індустріальної форми суспільства (за термінологією Маркса – капіталістичної) з її чітко окресленим внутрішньо системним протистоянням суб'єкта й об'єкта, філософія марксизму цілком адекватно відображала системну процесуальність (діалектика марксизму). Якщо ж взяти до уваги той факт (більш докладно і доказово ми звернемося до нього пізніше), що логіка суб'єкт-об'єктного протистояння демонструє такий напрям його розв'язання-зняття, у підсумку

уподібнюються самостійним соціальним організмам. Однак ньютонівський детермінізм, що живе в точці перетину системності та матеріалізму, і тут бере гору, і, на відміну від шпенглерівських самодостатніх і таких, що саморозвиваються, утворів, самостійні організми Тойнбі виявляються позбавленими самовизначення. Саморозвиток утрачено, самостійність обернено на замкненість, а рух зосереджено на зовнішніх кордонах соціалу.

Речовинний принцип стосунків – детермінізм причини-наслідку – triumфує. Закономірність саморозвитку непомітно обертається на випадковість зовнішнього впливу, матеріально-речовинну (зовнішньо-просторову) детермінацію. Матеріалізм ще раз торжествує, а разом доводить свою родинну прив'язаність до розсудкового раціоналізму.

У питанні про саморозвиток та його механізми Маркс безсумнівно глибший за своїх опонентів та послідовників. Всупереч загальним настановам на матеріалістичне прочитання історії йому вдається схопити внутрішньо-системні закономірності розвитку, осмислити дійсні підвалини руху суспільства, побачити джерело його динамізму в живій діяльності, у буттєвій комунікації самих індивідів (елементів системи) у процесі реалізації їх життєдіяльності як процесі самоздійснення суспільства.

Лінія прогресу, співвідносна лише з техніко-технологічним буттям людства, справді проходить по загальносистемним параметрам соціальності і припускає порівняння за принципом «більше-менше», «краще-гірше». У загальносистемних параметрах самоздійснення соціальності, як і решти систем, виявляє себе в

такій послідовності (що її було помічено ще на початку ХХ століття нашим видатним співвітчизником О.О. Богдановим): спочатку формування нового типу співвіднесеності між вже існуючими елементами і, як наслідок самої співвіднесеності, поява нової функції, а вже потім «осідання» виниклої функції у структуру, у речовинну тканину у вигляді нових органів. Маніфестація нової функції, доведена до виникнення відповідних саме їй органів, і становить переструктурування самої системи, її подальший крок на шляху розвитку-ускладнення.

Цивілізаційний або техніко-технологічний бік соціальності є виявом її матеріально явленої сутності, тієї особливої системної сутності, притаманної лише соціальним, і жодним іншим системам. Іншими словами, техніка являє собою узовніщення соціальності, її зовнішній бік, границю, на якій здійснюються стосунки соціального утвору з несоціальним, природним світом. Як зовнішня, така границя передбачає, по-перше, правочинність причинно-наслідкового детермінізму, а, по-друге, розгляд суспільства як єдиного суб'єкта та абстрагування від носіїв цієї суб'єктності.

В умовах прогресуючого розвитку індустріальної форми суспільства (за термінологією Маркса – капіталістичної) з її чітко окресленим внутрішньо системним протистоянням суб'єкта й об'єкта, філософія марксизму цілком адекватно відображала системну процесуальність (діалектика марксизму). Якщо ж взяти до уваги той факт (більш докладно і доказово ми звернемося до нього пізніше), що логіка суб'єкт-об'єктного протистояння демонструє такий напрям його розв'язання-зняття, у підсумку

якого – обернення суспільства на тоталітарну єдиноцільність, можна стверджувати, що виправданим виявляється й марксовий матеріалізм.

Адже «ззовні», для «стороннього спостерігача» згорнуте, замкнене суспільство зі знівельованими відмінностями в собі, такий собі єдиний суб'єкт (усередині якого через відсутність відмінностей не працюють закони системного співвіднесення елементів між собою, або, що те ж саме, діалектичні закони) і являтиме собою непроникну, «тверду» і без'якісну «матерію». Саме такий напрям розвитку-структурування індустріального суспільства, наочно демонстрований уже в часи Маркса виробничою дійсністю, розвиток, що невідворотно вів до «згортання» суспільства, перетворення ринкового середовища його ж власною логікою на жорстко централізоване, абсолютизував Маркс, накинувши його всьому розвитку людства, оголосивши кінцем і вінцем історії.

Цікаві тут не абсолютизаторські потуги Маркса. Цікавим тут є збіг системних закономірностей з... раціоналістичними. Як суспільство вільної конкуренції у силу «природних» для нього системних законів самоздійснення неминуче йде до економічної монополії (справді неминуче і настільки, що без свідомої протидії цим законам воно таки доходить до неї), так і філософський раціоналізм, що зростає з онтологічно розгорнутої суб'єкт-об'єктності, не може не завершитися філософією опредмеченості, тотальності. Такою є логіка будь-якого системного розвитку.

Процесуальність з усіма її відтінками, переходами одного в інше, взаємооберненням протилежностей, процесуальність як така (не лише

соціальна), як спосіб здійснення і наслідок взаємостосунків суб'єкта й об'єкта, знайшла своє повноцінне відображення у філософській системі Гегеля. Твердження Енгельса, радо підхоплене всіма марксистами, про те, що Гегелем завершується філософський раціоналізм, має сенс. Однак, усупереч оголошеному запереченню гегелівської системи, поруч зі сприйняттям діалектики саме її, систему, як результат здійсненого процесу, як цілковиту об'єктивованість бере марксизм своєю відправною крапкою.

У намаганні зберегти найцінніше, на його думку, – діалектику, яка не може «працювати», не є чинною в умовах усталеності, Маркс уміщує її туди, де та спроможна вижити й утриматись – на зовнішні кордони соціальності. Там же, де діалектика як методологічна вимога накладається на аналіз подій всередині системи, вона зраджує себе. За словами Г.Маркузе, «марксове розрізнення (Marx's distinction) між історичним процесом визрівання та «справжньою історією» людства призводить до обмеження діалектики».¹³

Філософія завершеного руху набуває есхатологічного характеру. Есхатологічні мотиви марксизму – не результат помилки, злої волі, або ж обмеженості мислення його творців. Усупереч твердженню М.Бердяєва, запозиченого в нього і його знавцями та послідовниками, не є вона наслідком впливу на марксизм християнського есхатологізму. Не християнські традиції Європи спричинилися до його, есхатологізму, органічного відтворення в марксизмі, – вони хіба що сприяли останньому, будучи вторинними щодо певного стану соціала, який і відтворює Марксова філософема. Есхатологічне світоба-

якого – обернення суспільства на тоталітарну єдиноцільність, можна стверджувати, що виправданим виявляється й марксовий матеріалізм.

Адже «ззовні», для «стороннього спостерігача» згорнуто, замкнене суспільство зі знівельованими відмінностями в собі, такий собі єдиний суб'єкт (усередині якого через відсутність відмінностей не працюють закони системного співвіднесення елементів між собою, або, що те ж саме, діалектичні закони) і являтиме собою непроникну, «тверду» і без'якісну «матерію». Саме такий напрям розвитку-структурування індустріального суспільства, наочно демонстрований уже в часи Маркса виробничою дійсністю, розвиток, що невідворотно вів до «згортання» суспільства, перетворення ринкового середовища **його ж власною логікою** на жорстко централізоване, абсолютизував Маркс, накинувши його всьому розвитку людства, оголосивши кінцем і вінцем історії.

Цікаві тут не абсолютизаторські потуги Маркса. Цікавим тут є збіг системних закономірностей з... раціоналістичними. Як суспільство вільної конкуренції у силу «природних» для нього системних законів самоздійснення неминуче йде до економічної монополії (справді неминуче і настільки, що без свідомої протидії цим законам воно таки доходить до неї), так і філософський раціоналізм, що зростає з онтологічно розгорнутої суб'єкт-об'єктності, не може не завершитися філософією опредмеченості, тотальності. Такою є логіка будь-якого системного розвитку.

Процесуальність з усіма її відтінками, переходами одного в інше, взаємооберненням протилежностей, процесуальність як така (не лише

соціальна), як спосіб здійснення і наслідок взаємостосунків суб'єкта й об'єкта, знайшла своє повноцінне відображення у філософській системі Гегеля. Твердження Енгельса, радо підхоплене всіма марксистами, про те, що Гегелем завершується філософський раціоналізм, має сенс. Однак, усупереч оголошеному запереченню гегелівської системи, поруч зі сприйняттям діалектики саме її, систему, як результат здійсненого процесу, як цілковиту об'єктивованість бере марксизм своєю відправною крапкою.

У намаганні зберегти найцінніше, на його думку, – діалектику, яка не може «працювати», не є чинною в умовах усталеності, Маркс уміщує її туди, де та спроможна вижити й утриматись – на зовнішні кордони соціальності. Там же, де діалектика як методологічна вимога накладається на аналіз подій всередині системи, вона зраджує себе. За словами Г.Маркузе, «марксове розрізнення (Marx's distinction) між історичним процесом визрівання та «справжньою історією» людства призводить до обмеження діалектики».¹³

Філософія завершеного руху набуває есхатологічного характеру. Есхатологічні мотиви марксизму – не результат помилки, злої волі, або ж обмеженості мислення його творців. Усупереч твердженню М.Бердяєва, запозиченого в нього і його знавцями та послідовниками, не є вона наслідком впливу на марксизм християнського есхатологізму. Не християнські традиції Європи спричинилися до його, есхатологізму, органічного відтворення в марксизмі, – вони хіба що сприяли останньому, будучи вторинними щодо певного стану соціала, який і відтворює Марксова філософема. Есхатологічне світоба-

реження соціального світу, системно-стабілізовані відношення дійсності», – стверджує Габермас.¹⁴ Авжеж, системно-стабілізовувальна функція є однією з найголовніших для соціальності-системи. А проте, на перший план вона висувається там, де структура визначає функцію, а не навпаки, тобто – в суспільствах усталених, тих, що не розвиваються, а функціонують, не продукують нове, а репродукують існуюче. Власне, йдеться про стабільне суспільство, яке функціонує в межах якоїсь історичної форми і за ці межі не виходить, – таку собі Марксову суспільно-економічну формацію в стадії еволюційного розвитку, в рамках відповідності «продуктивних сил» «виробничим стосункам».

З таких висхідних позицій пояснення не лише культурних відмінностей між суспільствами, а й факту їх технологічного розвитку унеможлиблюється. Беручи за визначальний чинник системного існування соціальності «системно-стабілізовані відношення дійсності», Габермас грішить тим, у чому звинувачує Маркса: щоб пояснити зміну історичних форм суспільств, він змушений або вибудовувати досить довільні, штучні конструкції та знов апелювати до випадковості, або ж відкидати саму ідею еволюційного розвитку.

Габермас вбачає слабкість марксизму в розумінні ним прогресу як збільшення складності. Залежно від того, за яким параметром визначається складність, вважає він, змінюється й оцінка ступеня прогресивності суспільства. Отож на думку Габермаса, технологічний процес обов'язково тягне за собою збільшення тиску на особистість та зростання соціальної нерівності. Якщо розглядати ускладнення сус-

пільства з погляду пригноблення та експлуатації мас, зростання чого супроводжує зростання й ускладнення продуктивних сил, то «класове суспільство необхідно вважати регресивним (has to be considered retrogressive) порівняно з рівнем значення соціальної нерівності, яку допускає родова система».¹⁶

З прийняттям за вихідну основу інституціонального аспекту Габермас не долає тієї ж заданості, запрограмованості індивіда загальним, проти якої змагається з марксизмом. Ба більше: в нього, на відміну від Маркса, індивід визначається вже не динамічними, а соціально структурованими, «стабілізованими» модальностями.

За такого тлумачення жорстка детермінація сучасного минулим, яким є структурований соціальний простір, лише посилюється. Інтерсуб'єктивний характер соціального простору, щоправда, дозволяє певною мірою розглядати його як культурний феномен. І це надає Габермасові можливість з культурологічних позицій говорити про обмеженість поняття суспільно-економічної формації. Згідно з ним, це пов'язано з критеріями виділення перехідних і змішаних соціальних форм. «Існує лише кілька прикладів, коли економічна структура специфічного суспільства збігається з окремим (single) способом виробництва».¹⁷

Головні питання, що їх Габермас спрямовує суспільно-економічній формації: як відрізнити палеоліт від неоліту? Що являє собою азійський спосіб виробництва з позицій суспільно-економічної формації — універсальний чи особливий етапи суспільного розвитку? Чи проходили неєвропейські цивілізації етап феодалізму? Як розрізняються архаїчна і розвинута

цивілізація? Чи являє собою постіндустріальне суспільство останню фазу старого, або це перехід до нового? — ось неповний перелік моментів, на які вказує Габермас, критикуючи Марксове поняття суспільно-економічної формації за його обмеженість і неспроможність розв'язати подібні проблеми.

Зафіксуємо цю обставину: практично всі питання Габермаса справді торкаються болючого місця марксизму, влучають у безмовність його культурологічної порожнечі. Однак самі «культурологічні» концепти, як було показано раніше, грішать тим самим — розглядом культурно-духовного й світоглядного складника людського буття як системного. І як системному йому, у згоді з раціоналістичними настановами Модерну, приписують («а як може бути інакше?») чинність принципу, визначального для всіх систем, — принципу підпорядкування одиничного (окремого елемента, складника, компонента, носія) загалові (цілісності, спільності, єдності тощо).

Парадоксально, але факт: минуле століття, відчувши, а після Бухенвальда й ГУЛАГа й наче побачивши згубність есенціальних моделей людського буття, здійснило нарешті фундаментальний поворот від системи до людини. Та навіть найсучасніші філософські концепти й концепції, ті самі постмодерні, які всюди вбачають репресію й панування й нібито лише те й роблять, що це панування повалюють, воюють з чим завгодно — з метанаративами, репресивною владою мови («логофоцентризмом»), з раціоналізмом, з усіма панівними примарами й фантомами, однак не з джерелом усіх централізмів, «ізмів» і «пресій», не з системністю

як такою. Навпаки: «повалюючи» метанарацію Модерну, вони її ж протягують у власні текстуральні побудови у вигляді обов'язкової «контекстуальності».

Отож, враховуючи позитивний і негативний досвід попередників і сучасників, автор свідомо визначає для себе наступну мету: проаналізувавши системні механізми саморозвитку суспільства (взаємопокладання і взаємопереходу функції та її уречевлення, комунікативності й знаряддевості), з окреслених у попередньому розділі апріорних для нього позицій, виявити, чи приречена людина на ніцшеанське «вічне повернення»? Чи справді єдиним способом існування людини в суспільстві є її похідність, вторинність від якогось спільного загальника суспільного буття — чи то економічної системи, чи то комунікації, чи культури як системи, а чи ще чогось, але обов'язково системного? Чи є щось у людському бутті, здатне перешкоджати вічному перетворенню людини на «елемент системи», підпорядкований системній єдності? І, якщо є, чи здатне це «щось» нарешті вивести людське буття на обрії само-чинності, якщо хочете — безмежної свободи? Заявлене раніше питання про антропосоціогенез і соціокультурогенез набирає, зрештою, несподіваного вигляду: як можлива свобода. Вічне питання, епікурівсько-августинівсько-ляйбніцевсько-кантівське...

Випереджаючи позитивне розгортання тексту, одразу зазначу: під час здійснення дослідження автор прийшов до таких висновків.

1. У процесі системного розвитку соціальність проходить якісно своєрідні етапи, в яких відбувається трансформація її загальносистем-

них визначень. На етапі антропосоціогенезу процес становлення людства повсюдно має єдині закономірності. З моменту виникнення цивілізації (у загально-вживаному сенсі цього слова — як наступної за архаїкою форми суспільної організації) процес соціогенезу в його історичній тяглоті подвоюється на формаційний та формоутворювальний процеси. Кожна з моделей соціогенезу і кожен з етапів їхнього розвитку мають власні форми і функціонального і структурного компонентів. Мають вони і свої особливості стосунків загального (системи-соціальності, загалу, громади) та одиничного (людини).

2. У соціальності вперше виникає суттєва нерівність загального і одиничного, що ставить носія соціального руху в унікальне становище абсолютної свободи вибору власної сутності. З цією обставиною, яка для соціальної системи має принципове, фундаментальне значення, пов'язане виникнення феномену культури як специфічно соціального феномену, який виводить соціальність зі сфери панування системних залежностей, перетворює її на позасистемне, надсистемне явище. Саме цей момент ігнорується у філософемах, що тяжіють до загальноносистемного аналізу.

3. Загальносистемний характер соціальності феноменаційно визначається як її цивілізаційний вимір. Він, однак, жодною мірою не пояснює феномен культури, не стверджує його необхідності. Як, між іншим, культурологічне дослідження залишає загадковим факт розвитку суспільства. Щоб подолати однобічність обох підходів, слід провести вододіл між загально-системним та надсистемним складниками

соціальності, досліджувати окремо її системні закони і не намагатися культурний світ людини підтягнути під них.

5. Для культурного складника буття людини системні закони не чинні. Назагал говорити про розвиток культури можна вельми умовно. Культурний світ існує за законами творення і як такий – трансцендентний. Вихід за межі системних законів забезпечено існуванням стосунків загального та одиничного в соціальності. Іншим системам властива лише одна форма цих стосунків – цілковита похідність носія системних стосунків (одиничного) від самої системи.

6. Людина – висхідно носій системних стосунків, є передусім відкритість до вибору, суттєво неспеціалізована і тому – потенційно надсистемна істота. «Людина спеціалізувалася до деспеціалізації» – як влучно зауважив Е.Майр.¹⁸ В особі людини Універсум вперше приходить до відокремленості і протиставлення матеріального та ідеального, індиферентності інформації до характеру побудови субстрата носія.

7. Цивілізаційний та культурний виміри соціальності не можуть ані підмінити, ані прямолінійно-однозначно визначати один одного. Однак цивілізаційний (техніко-технологічний та інституціональний) бік соціальної життєдіяльності являє собою динамічне, об'єктивно існуюче щодо окремого індивіда буття і забезпечує прогресивний (такий, що веде до ускладнення) розвиток людства, зміну історичних етапів. Останні, своєю чергою, складають ґрунт для зміни світобачення, накладаючи, таким чином, чіткий відбиток на форми культурного життя того чи того суспільства.

8. Світоглядні надбання того чи того суспільства в певний історичний момент починають відігравати роль визначального для напрямків подальшого розвитку соціальності чинника. З того часу починається історичний вихід людства за межі системного буття.

Відстежування цивілізаційних і культурних залежностей в їх історично визначених модифікаціях задає і форму подання матеріалу – у вигляді теоретичної реконструкції становлення і розвитку соціальності в цивілізаційному і світоглядно-культурному аспектах. Причому, якщо цивілізаційний бік забезпечує суголосність людського буття з законами розвитку Універсуму і передбачає детермінованість індивіда з боку загально-системи, то включеність особи до сфери культури визначає ступінь її свободи і виводить соціал за межі системного виміру буття. На другому – культурницькому аспекті людського буття я зупинятимуся меншою мірою, це – окрема цілісна проблема, що потребує іншої методології й іншого способу викладу. Мета цієї роботи – дослідити саме системні закони розвитку соціальності та їхню обмеженість через вплив світоглядно-антропологічного й культурного чинників.

Теоретична реконструкція соціогенези в її найзагальніших визначальних рисах являє собою відтворення логіки саморуху соціальності від її зародження в надрах природи як частки природи, через вихід з природного буття, набуття власної сутності, до нашого часу, коли соціальність підійшла до чергового рубежу у своєму розвитку.

Наостанок кілька слів про синергетику, до виявлених якою закономірностей розвитку ди-

сипативних систем збиратиметься часто апелювати автор. Звернення до неї – не данина моді. Як відомо, синергетика – міждисциплінарна галузь, що вивчає загальні закони поведінки будь-яких нестабільних систем, які зазнають розвитку і самоорганізуються. Наскільки це взагалі можливо в науці, у синергетиці долається недостатність традиційної каузальності, потреба в чому давно відчувалося філософією.

«Третій світ» (за термінологією К.Поппера, який надає йому значення незалежної від окремої людини системи знань), світ об'єктивно-ідеального у різних його формах окреслює межі можливостей нашому суб'єктивному розвитку, збагачує суб'єкта-індивіда і через це збагачення розвивається сам.¹⁹ Такий «третій світ» є лише соціальною модифікацією того універсального передування нового динамічного змісту його матеріалізації, що дістав у синергетиці назву функції. Твердження К.Поппера чи нашого видатного співвітчизника О.Богданова (в його «Тектології» були висловлені задовго до появи природничо-наукових підтверджень) були у свій час філософським відкриттям, у синергетиці вони – констатація природного факту.

Є відчутна різниця між застосуванням терміну «функція» у загальній теорії систем і в синергетиці. Перша надає йому суто матеріалістичного змісту: функція вторинна щодо існуючої структури, її речовинно-енергетичних елементів, і забезпечує самовітворення, репродукцію існуючого. Зміст поняття функції тут набирає консервативного характеру. У другому випадку функція не лише прогресивна, вона

активно формує майбутнє і минуле, обмежує варіабельність сучасного. Тут вона виступає як несилове, не речовинно-енергетичне управління, а як «актуальна інформація». У синергетиці негнучкість матеріалізму долається не стільки філософськи, скільки природничо-науковим чином.

Гегель був нескінченно правим, кладучи в основу сушого ідею, яка розвивається за власними законами. Помилка і неправота будь-якого ідеалізму не в тому, що він покладає первинним ідеальне, а в тому, що він у цьому завжди виявляється непослідовним, «не повністю ідеалістичним», зрікаючись, як правило, власних же позицій (як-от це трапилося з Гегелем) там, де йдеться про мислення, історичний розвиток чи ще щось, особисто важливе для мисленника й найбільш поціновуване ним. «Функціональне відображення, – як справедливо пише Кашперський, – ідеаліст підмінює уявною духовною субстанцією».²⁰ Неспроможний утримати ідеальне як постійну пульсацію стосунків, він прагне спіймати його у тенети усталеного буття, де ідеальне обертається у різновид тієї ж матерії, співвіднесеність елементів якої завжди носить зовнішній, каузальний, причинно-наслідковий характер.

Мабуть, лише у філософському прориві, здійсненому Ляйбніцем, схоплено момент не субстаціонально-ідеального, чию наперед установлену гармонію прирівнюють до силової когерентності.²¹ «Відношення, – пише Ляйбніц, – у дійсності знаходиться поза суб'єктами, ... воно має бути чисто ідеальним, оскільки не є ані субстанцією, ані акциденцією».²²

Структурний детермінізм має своєю світоглядною підвалиною стихійний чи природничо-науковий матеріалізм. З позицій стихійного детермінізму розвиток здійснюється таким і лише таким чином, що вже існуюча матеріально-речовинна структура задає спосіб та напрям руху системи, і, перш ніж з'явиться новий спосіб руху, мусить сформуватися, структурно визначитися носій цього майбутнього способу руху. На сьогодні в межах природничих наук такий детермінізм вичерпує свої евристичні можливості. Він є окремим випадком, абстракцією дійсного розвитку, схемою, придатною для стабільних систем, що не зазнають розвитку як ускладнення, подібно до того, як ньютонівська фізика є окремим випадком ейнштейнівської, а геометрія Евкліда – спрощенням неевклідових геометрій Лобачевського-Рімана.

Такий детермінізм «не працює» як пояснювальний принцип щодо систем, які самоорганізуються, самокеруються, так званих відкритих або дисипативних систем. З позицій такого структурного детермінізму не лише людина є наслідком випадкової зустрічі мавпи з палицею, а й життя виявляється можливим лише як «прикрий» виняток із загальних фізичних правил, який не можна нічим пояснити. Субстанційний, речовинно-енергетичний вплив (а la відбір за Дарвіном) – не єдиний і навіть не переважний спосіб взаємодії та взаємодетермінації речей. Сьогодні природознавство дійшло висновку: в аналізі розвитку «неможливий детермінізм Ньютона. Однак недостатній індетермінізм».²³

Проведений з позицій силового де-

термінізму аналіз історичного розвитку людства перетворює хід цього розвитку, як і самий феномен людини, у сліпу гру життєвих сил природи, знецінює універсумно-онтологічне значення людини. Людина – факт буття і логіка розвитку людства визріває в надрах логіки розвитку Всесвіту, є продовженням і модифікацією останньої. Відтворити суттєвий зв'язок людини й Універсуму і не втратити при цьому її принципово іншої сутності, розкрити системну і позасистемну специфіку людського буття можливо лише шляхом такої теоретичної реконструкції соціогенезу, де буде враховано можливість не лише силових, детерміністських зв'язків і взаємодій, а й несилових, «функціональних», якщо хочете, «телеологічних». Наскільки це вдалося авторові, нехай судить читач з подальшого.²⁴

Якщо людина з'явилася у світі, значить, логіка розвитку Універсуму веде до людини. І варто пошукати відповідь на питання: як дія цілком природних законів може призвести до появи надприродного, протиприродного (!) явища – людини. Які природні чинники зіграли вирішальну роль у перетворенні несвідомого на свідоме, безпосереднього на опосередковане, тваринного на людське? Саме в цьому, вихідному пункті людської історії заховано «вузол», де поєднано до-людське, загально універсумне й людське, надприродне, саме тут розташовано чарівну браму, через яку природа виходить за власні межі. Отож таїна людини – в її початках, в антропосоціогенезі. До неї і звернімося.

Розділ 3

Комунікативність чи знаряддевість?

Теоретична реконструкція початку людського буття – антропосоціогенези – здійснюється, як правило, у рамках природничих наук. Завдання філософського дослідження цієї проблеми завжди (за окремими винятками) вбачалося в розробці методології розв'язання питань антропосоціогенези. Однак природничо-наукова розробка проблеми хвибує на принципові труднощі.

Власне кажучи, головна складність теоретичної реконструкції антропосоціогенези полягає в тому, що в моменті якісної зміни, «стрибка» з живої природи до соціальності, змістовним розгортанням якого є антропосоціогенеза, як і в науковому відображенні цього процесу, ув'язані воедино природничі та історичні науки. У межах історичної науки проблема «початку людини» є нерозв'язуваною саме тому, що свій власний відлік історичні дисципліни беруть з моменту, коли людина вже є людиною, нехай найпримітивнішою, однак з усіма її людськими ознаками, що мають матеріально зафіксоване відбиття. Історія людини потребує щонайменше наявності самої людини. А відтак «початок людини» є точкою відліку наук про людину. Він, як будь-яка передумова, принципово не може бути дослідженим і відтвореним у межах наук про людину.

Не може «початок людини» й бути предметом дослідження науки про живе – біології, позаяк людина виходить за межі просто живого, тваринного світу. Феномен людини є протиприродним з погляду науки про живе. Тому в зародку людського буття, який народжується

ще в межах сфери чинності законів існування й розвитку тваринного світу, приховано таїну людського буття як такого. У початку людської історії, у самому механізмі «стрибку» від природи до людини закладено принцип подальшого розвитку соціальності, руху сутнісних сил людини.

«Людський початок» – не пройдений етап, цей початок разом з людиною перейшов з антропогенези в історію. Те, що було чинником виділення суспільства з природи, стало основою історичного розвитку суспільства. Взятий з боку зовнішньо-причинної зумовленості, факт виникнення людини є випадковістю, реалізацією одного з багатьох можливих шляхів розвитку органіки. Однак, з позиції саморозвитку він – необхідний і закономірний.

Як уже зазначалося, недостатність природничо-наукової (ньютонівської) каузальності при дослідженні антропогенези давно вже усвідомлювалася представниками нефілософських дисциплін. У цьому сенсі надзвичайно прикметною стала чудова робота доктора історичних наук С.В. Смирнова «Становление основ общественного производства: материально-технический аспект проблемы», що побачила світ ще на початку 80-х років минулого століття. Спираючись на докази діяльності первісної людини, фіксовані суто природничо науковим чином – археологічні артефакти палеолітичного часу, однак розглядаючи їх поетапні зміни як процес розвитку технології, сукупних штучних продуктивних органів людини, засобів її виробництва, автор доходить висновків, які заслуговують на особливу увагу. Зокрема, він аргументовано, мож-

на сказати філософськи аргументовано, обґрунтовує тезу, що етапом власне становлення людини, своєрідним «стрибком», розтягненим на мільйони років, є період від моменту появи «ненавмисно оббитих гальок» до верхнього палеоліту.

Не лише фахівцям-історикам, а й усім, хто цікавився доісторичним розвитком людства, відомо, що саме для верхнього палеоліту характерна поява не лише різноманітних знарядь праці, типологічно чітко вирізняваних за функціональним призначенням, а й таких спеціально вироблених знарядь, призначенням яких є саме виробництво знарядь. Виникнення двочленної структури знаряддевої діяльності того типу, що зберігся в незмінному вигляді до наших днів, і стає, за Смирновим, матеріально фіксованою ознакою появи «*homo sapiens*».

У роботі С.Смирнова висловлено чимало плідних ідей, які за своєю суттю є конкретизацією розробок, що їх упродовж 70-х–80-х років було здійснено групою вчених київської філософської школи – В.П. Івановим, В.Г. Табачковським, І.Н. Молчановим, М.Ф. Тарасенком, Є.І.Андросом та іншими. Слід зазначити, що в подальшому до питання філософського розгляду антропосоціогенези на вітчизняних теренах, як, утім, у світі ніхто більше не звертався. Виняток становить лише робота Ю.М. Бородая, яка побачила світ у 1996 році. До його надзвичайно стрункої і переконливої концепції ми ще матимемо нагоду звернутися пізніше.

Найбільшою заслугою філософів Київської школи стало ствердження суголосної несилловому детермінізмові думки (щоправда, далеко не завжди чітко висловленої) про виникнення

нового типу зв'язку, нової форми руху ще на основі попередніх речовинних елементів. Лише після того, як виник новий тип зв'язку, під його впливом набувають якісно нової визначеності «старі» елементи, тобто зв'язок цей фіксується матеріально-речовинним чином. Прикметно, що ця думка, висловлена філософами щодо процесу антропосоціогенези без опертя на дані синергетики, повністю узгоджується з ними.

Однак за всієї безсумнівної значущості роботи Смирнова, вона якнайкраще висвітлює недоліки, притаманні традиційному детерміністському підходу, який надає визначальну роль у процесі антропосоціогенези його матеріально-речовинній складовій. С.Смирнов цілком правомірно виділяє хронологічно вельми довгий перехідний період, що відділяє долюдський світ від людського. Своєю чергою у межах цього періоду виокремлено кілька етапів, на яких діяльність передлюдини набуває різної якісної визначеності. Однак саме в питанні про народження соціального, про перехід інстинктивної діяльності тварини в усвідомлену людську вихідна позиція, яка віддає пріоритет знаряддевості, зіграла свою негативну роль.

Вододіл між твариною і передлюдиною, за Смирновим, пролягає на етапі первісної обробки гальки (олдувайських артефактів). «Обробка гальки здійснювалась у рамках суто біологічних форм розвитку, однак як побічний результат цих форм являє собою явище вже надбіологічне»,²⁵ – стверджує він. Існування випадково підправлених гальок ще не підриває тваринну діяльність зсередини, не перебудовує

її якісним чином. «Однак подальший розвиток (виділено мною — Т.М.) предметної діяльності і відповідно розширення масштабів використання випадково підправлених гальок вносить в неї ґрунтовні зміни. На певному етапі розвитку використання випадково оброблених гальок з випадковості перетворюється на необхідність».²⁶

До логічно чіткого ходу міркування увірвалися такі знайомі носіям «гордого звання радянського студента» енгельсівські кількісне «накопичення досвіду» і «перехід кількості в якість». Посилання на «подальший розвиток», яке нічого не пояснює, камуфлює під повне розв'язання проблеми тривіальний приклад зі шкільного підручника суспільствознавства 1960 — 1990 років на тему «законів діалектики». Проблема якраз у тому й полягає, що «подальший розвиток виробничої діяльності» неможливий у тваринному світі і є ознакою становлення людини. Що ж спричиняє цей «подальший розвиток» там, де він є неможливим?

У архантропів (австралопітекових), як і у всіх вищих приматів, були сотні тисяч років досвіду маніпулювання камінням та палицями. У останніх цей «досвід» продовжується і в наш час. Однак лише щодо презинджантропа ми підставово можемо говорити про початок людського початку.

Посилання на те, що постійно повторювана випадкова дія набуває зрештою характеру звички, ясна річ, не позбавлене підстав. Однак питання полягає не в тому, чи перетворюється дія, повторювана окремою особиною, на звичку. Питання в тому, за яких умов уможливується ускладнення, розвиток, вдосконален-

ня цієї «звички», яким чином набута окремим індивідом звичка передається наступникам-нащадкам і з яких причин звичка маніпулювати знайденими в природі предметами перетворюється на цілеспрямоване їх виробництво.

Логіка, за якою повсякчасне повторювання твариною якоїсь дії зрештою призводить до її, тварини, фізіологічних змін, це ламарківська логіка, і з її погляду нез'ясовним дивом видаватиметься той факт, що коннекторна діяльність приматів не перетворилася в них на інстинктивну, таку, що передається у спадок органічним шляхом у вигляді природженого рефлексу, позбавленого потенційної можливості ускладнення. Примати — це лише особливий вид тварин, і, як на всіх тварин, на них поширюється дія законів органіки. Отож набутий досвід маніпулювання камінням і палицями мав би закріпитися таким чином, щоб передаватися у спадок шляхом біологічного наслідування.

У вищих приматів так воно й є. У них коннекторна діяльність має вже настільки складний характер, що це надає можливості спеціалістам говорити про наявність у них «ручного мислення». «Ручне мислення» дозволяє не лише використовувати посередник, а й розв'язувати двофазні завдання.²⁷ Чому ж діяльність австралопітекових не перетворилася на інстинктивну? Чому в якійсь момент починає розвиватися сама діяльність, не закріплюючись у вигляді природженого рефлексу, що передається біологічним шляхом?

За зауваженням самого Смирнова, технологічні зв'язки відомі й тваринам. Однак лише в антропогенезі виникає соціально-утворю-

вальний чинник праці.²⁸ Що він собою являє? Саме по собі використання знаряддя і навіть «виробництво» його, засноване на інстинктивних тваринних діях, не відокремлює тварину від природи, не створює можливостей для надприродного існування й розвитку. Презумпція знаряддєвості передбачає, що діяльність людини, як і оперування твариною природними предметами, є *індивідуальною* діяльністю – адже будь-яке знаряддя використовується одноосібно, ані кам'яною палицею, ані верстатом, ані, навіть одним і тим самим комп'ютером скільки зараз не користуються. Одноосібна, індивідуальна дія з предметом-коннектором може бути лише біологічною, оскільки особина – будь-яка особина, чи то слон, що бере до хобота гілку, щоб дотягнутися до недосяжного плоду, чи то мавпа, яка розбиває каменем кокос, діє за законами свого роду. Однак біологічна, позасвідомо діяльність індивіда сама собою не зможе трансформуватися у свідому, з випадкової перетворитися на необхідну. І хай би мавпа щоденно лише те й робила, що каменем довбала по горіху, хай би це робили цілі полчища мавп одна поруч іншої, від того їхня «виробнича» діяльність не ускладниться ні на йоту.

Справді, «ненавмисне оббиті гальки, – як це блискуче довів С. Смирнов, – є результатом закономірного розвитку предметної діяльності тварин».²⁹ Однак між ненавмисно оббитими гальками і гальками, що оббиті навмисно, пролягає прірва якісного переходу, яка і потребує свого осмислення.

Відокремлення від природи не може відбутися як результат накопичення досвіду, як

наслідок ненавмисностей, які раптом перетворюються на навмисність індивідуальної дії. А знаряддєва діяльність є саме індивідуальною, тобто дією біологічної істоти, її життєдіяльністю – не більше. Як така, вона може розвиватися і розвивається біологічним шляхом – через варіативні зміни окремих представників роду (відбір), що стають органічним надбанням усього роду. Закріплення цього розвитку-«досвіду» теж йде шляхом органічних змін.

Щоб діяльність змінила свій універсумний статус, щоб вона вирвалася за межі органічного, вона повинна перестати бути пов'язаною з окремою живою істотою і стати самодостатньою, чимось відокремленим від життєдіяльності одноосібної живої істоти, чимось незалежним від життєвих проявів її тіла. Щоб одна особина, що діє яким завгодно складним чином, втратила свій безпосередній зв'язок з середовищем, у яке вона «вплетена», частиною якого вона є, необхідно, щоб виникло щось, що відірве її від того середовища, опосередкує її стосунки з ним.

Таким посередником не може послугувати коннектор: для окремої особини, що діє з ним, він – додаток до органічного тіла, єдиною функцією якого є такий самий зв'язок особини з зовнішнім середовищем, який забезпечено її тілом, утілено в ньому. Спосіб, яким особина здійснює свою життєдіяльність як саме життя, задано структурою її тіла, тобто – її родовими ознаками. Тіло особини – її родовий притулок, що цілком і повністю задає її спосіб життя. Використовуваний коннектор становить лише випадковий момент самого способу життєдіяльності тіла і використання його

уможливлене тією мірою, якою це дозволяє структура тіла. Відтак зміна коннектора, якщо така *випадково* мала б місце, була б не лише похідною від зміни в структурі тіла (а значить, зміна коннектора можлива лише як його *переміна*, перехід до іншого коннектора, використанняваного іншою особою). Зміна коннектора задана логікою тіла користувача, нею ж задані і її межі. І свідомість, на ґрунті якої можлива цілеспрямована діяльність, ціль як образ майбутнього, для ситуації, де рух тіла є причиною, а зміна коннектора — наслідком, є цілковито зайвим додатком. Коли особливе використання коннектора уможливується особливою ж структурою тіла, будь-який коннектор не впливатиме на рух тіла, не визначатиме його.

Отож «знаряддевість», дія зі знаряддям (чи прото-знаряддям, коннектором), усупереч обстоюваній матеріалістами позиції, не може бути вихідним чинником перетворення тварини на людину. І це не залежить від того, чи така дія здійснюється однією особою, чи однакові дії зі знаряддям-коннектором проробляють «колективно», разом усі члени роду (стада, зграї тощо). За однакових дій з «універсальними знаряддями», узятими з природного довкілля, всі вони є знаряддями одноосібного користування, а дія з ними — одноосібною дією, незалежно від того, скільки особин її здійснюють одночасно, чи послідовно, чи раз-по-раз.

Дослідити сутність цього горезвісного «подальшого розвитку», на який можна посилатися, коли не здатен сказати чогось конкретного — ось у чому проблема. Оце «раптом», коли ненавмисність перетворюється на усві-

домлену дію, може народитися в такому русі, який відділивши тваринну потребу від її задоволення, покладе між ними динамічний зв'язок, який потім знайде свій уречевлений вираз у знарядді праці.

Задля справедливості потрібно сказати, що Смирнов і не брав собі за мету розкрити суть переходу біологічного в соціальне, він вирішував — і вирішив! — свою задачу — дослідив потаїність розвитку технології перехідного періоду і розкрив сутність кожного з етапів під кутом зору природничо-історичної науки. Звернення до його роботи зумовлено двома обставинами. Передусім тим, що саме в ній, такій логічній та ґрунтовній, надто різким дисонансом прозвучав «подальший розвиток», що й зробило цілком наочним безрезультатність такого підходу, який вважає за провідний момент антропосоціогенези лише саму знаряддевість. По-друге ж тим, що виділені ним етапи розвитку знарядь праці щоразу надто добре збігаються з часом появи новацій в артефактах, і це дозволяє припустити, що досліджена ним логіка знаряддевого розвитку певною мірою відображає дещо значно суттєвіше, ніж зміну знарядь праці.

Однак у сучасній філософській літературі ще за часів панування так званої марксистської філософії позначився й інший шлях розв'язання проблеми антропосоціогенетичного стрибку. Поряд з традиційним рішенням, що бере за вихідний момент знаряддеву, предметну діяльність, та деяких оригінальних, однак редуccionістських концепцій, у межах яких саму соціальність було розглянуто як різновид біологічного, починаючи з 80-х

років було помітно переорієнтацію у поглядах на соціогенезу з розгляду знаряддевого чинника як провідного на єдність колективності (комунікативності) та знаряддевості.³⁰

Однак зміщення акцентів зі знаряддевої діяльності до колективності, комунікації, надання останній пріоритетного статусу, за цілковитої правомірності такого підходу, багате на негативні моменти. Зокрема, на абсолютизацію цього разу вже колективності. Розуміння колективності як зв'язку особин в життєдіяльності, цілком, до речі, справедливе розуміння, теж не може стати в нагоді для розв'язання загадки людського початку. Саморозвиток колективної життєдіяльності, її ускладнення жодним чином не пояснює виникнення знарядь праці. Не дивно, що наголос на саморозвитку колективності призводить до висновку про неможливість зафіксувати цей зв'язок в емпіричній даності. Саме до такого висновку приходять представники Київської філософської школи, як, утім, і сучасні представники природничих галузей знання.

Абсолютизація колективності, як і надання провідної ролі знаряддевості, веде до неможливості розв'язання проблеми виникнення «соціо» з «біо». Колективність, обрана за єдиний чинник антропосоціогенези, примушує дослідників самий механізм виникнення нової якості вбирати в малозрозумілі шати «накопичення досвіду», тренування здібностей і поступового формування свідомості внаслідок «опору середовища». Якісне перетворення в такому разі знову зводяться до кількісного поліпшення — або знаряддевих дій, або впливу колективності на індивіда. Розвиток самої лише колек-

тивності у тваринному ще середовищі не виключає можливості його подальшого біологічного закріплення і передачі «розвиненого надбання» нащадкам виключно біологічним шляхом. А таку можливість демонструють нам і бджолина сім'я і стадо мавп.

Чому ж відбувся перехід до людини? Чи міг бути він зумовлений випадковим збігом обставин в житті органічного світу (а отже, його витoki мають виключно органічне походження і є чимось на кшталт раптово розвиненого — під впливом виняткових кліматичних умов, винятково виниклої «харчової ніши», як ото у Б.Поршнева, розуму чи якоїсь космічно спричиненої тілесно-мозкової мутації)? Чи виникнення людини — цілком не лише закономірний, а й невідворотний процес ускладнення самого живого до того ступеня, коли воно, живе, виходить за межі власної визначеності, стає чимось більшим, ніж просто живе?

Власне, в такому зіставленні двох гіпотетично можливих (і теоретично припущених) варіантів виникнення людини з нелюдського світу проблема людини постає з наочною очевидністю і гостротою: чи є людина обов'язковою закономірністю всесвітнього, космічного розвитку, а чи вона — щасливий (або прикрий — кому як) виняток, наслідок «пікніку на узбіччі»? Виявлення чинників, що «збіглися», якщо схилитися до другого варіанту, становить виключно теоретичний інтерес для науковців — цікаво ж з'ясувати, а як воно відбувалося. У разі обрання за робочу гіпотезу варіанту антропності всесвіту пошук відповіді набуває значення філософського, смисложиттєвого, позаяк не

випадковість людини у світі надає їй шанс на виправдання власного існування, не лише на спричиненість, а й на доцільність його, його телеологічність. І такий пошук потребує вже не лише виявлення «чинників», а й визначення сутності живого, органіки, тієї сутності, за межі якої і виходить нововиникла людина.

Теоретична реконструкція антропосоціогенези — це найважливіший, з погляду необхідності виявлення механізму антропосоціогенетичного процесу, крок до теоретичного відтворення саморозвитку соціальності, яка на першому етапі свого становлення є *однією* з природних систем. І як така, вона цілком визначена системними залежностями, вписана в розвиток Універсуму і підпорядкована його загальним законам. Проте розгортання самої системності, модифікованої у соціальність, несе в собі потенції виходу за межі системності взагалі, звільнення з-під дії системних законів.

Простежити «роботу» натурально-системних законів під кутом зору взаємопокладання і взаємозумовленості функції та її уречевлення, ідеального відношення та його матеріалізації (що стосовно соціальності визначаються як комунікативність та знаряддевість) та виявити межі, за якими починається самовичерпання системних залежностей — головне завдання теоретичної реконструкції «початку початків» соціальності, антропосоціогенези. У тому моменті, коли соціальність з'являється ще як феномен суто природний, але вже потенційно збагачений на суттєво інше майбутнє, закладені витоки як способу її розгортання, якісних визначень її етапів, так і неминучість набуття нею надприродних ознак.

Розділ 4

Від хаосу до життя:

кілька слів про загально системні закономірності розвитку Універсуму

Яким є наочно сприйманий, очевидний розвиток будь-якої системи? Згідно з усталеною і цілком справедливою традицією, за систему ми прийматимемо таку сукупність елементів, за якої вона функціонує як єдине ціле, і ця цілісність і змістовно і формально визначає спосіб функціонування кожного з елементів. У системних стосунках зреалізовано принцип вищості цілого за будь-який зі складників і підпорядкованість кожного з них цілому.

Універсум (тобто Всесвіт, узятий з боку його фізичного існування) є системою. Усі фізичні тіла підпорядковані загальносистемним закономірностям, є елементами фізичної системи-Універсуму. Яким же є вектор і спосіб руху-розвитку Універсуму-системи?

Розвиток здійснюється від простого до складного, його показником є ускладнення — структурне й функціональне, — цей тривіальний факт відомий кожному. Менше відомим, однак для сучасної людини не втаємниченим є факт того, що розвиваються лише такі системи, які взаємодіють з середовищем, з зовнішнім щодо системи світом. Без взаємодії немає існування. Навіть фізичні сингулярності не позбавлені «обов'язку» взаємодіяти — хоча б через гравітацію (на чому й засновано астрофізичний метод їх виявлення). Отож взаємодія забезпечує розвиток-ускладнення. Однак яким чином забезпечує? Що спричиняє той розвиток?

Можливо, відповідь знаходиться на поверхні, варто лише уважно подивитися на звичайні речі,

наприклад, на найпростішу до примітивності процедуру взаємодії якогось тіла з іншим. Тож розгляньмо елементарну «акцію», шомиттєво здійснювану фізичними утворами будь-якої складності — акцію взаємодії. І для прозорості прикладу звернімося до найпростішої її форми — механічної взаємодії двох тіл, що рухаються.

Нехай траєкторії двох тіл, що рухається назустріч одне одному, перетнуться. Тобто — тіла наштоткнуться одне на одне. Що відбудеться? А відбудуться фізичні зміни з кожним з них, зміни їхніх параметрів. Обидва: змінять швидкість, напрям руху, здеформуються, зросте швидкість руху молекул, з яких складено ці тіла, тобто — підвищиться їхня температура. Можна продовжувати перелік змін, які відбуваються з тілами внаслідок зіткнення, однак можна обмежитися й уже наведеним. З нього видно, що зіткнення фізичних тіл, така собі груба механічна взаємодія, хоч і не призводить до наочного ускладнення тіл, однак обов'язково є джерелом збагачення кожного з контрагентів на інформацію *про іншого*. Оці самі зміни, що відбуваються з тілом, є «суб'єктивованою» ним, вкарбованою в його тілесність інформацією про зовнішній світ, який на момент зіткнення уособлювало інше тіло. Отож наслідком акції або процесу взаємодії навіть у її найпримітивнішому вигляді буде інформаційне збагачення кожного тіла. Причому момент обміну інформацією є моментом зміни структури самих тіл, що обмінюються. Запам'ятаємо цю просту та вкрай важливу обставину — збіг, тотожність за часом процесу інформаційного обміну та процесу зміни структури неорганічних тіл. Запам'ятаймо і зробімо деякі висновки з наведеного прикладу.

По-перше, за своїм змістом процес взаємодії є процесом обміну інформацією. І саме інформаційні надходження, які миттєво «осідають» у структуру неорганічного тіла, призводять до зміни (ускладнення) тіла, що взаємодіє. По-друге, отримана «порція інформації» є інформацією про те, з чим провзаємодіяло тіло, є відображенням того, що «віддало» інформацію про себе. Відтак процес взаємодії є відображувальним процесом.

Уже з цього зрозуміло: в тому, що розвитку зазнають лише системи, відкриті для зовнішніх впливів, такі, що взаємодіють з довкіллям, немає нічого дивовижного. Розвиток і є інформаційним збагаченням, яке відкладається в структурні зрушення, результується в такі собі «тектонічні процеси» в системі. Унаслідок інформаційного «збурення» системи змінюється її простір, його топологія.

А час? Як свідчать, ні, навіть не теорія Ейнштейна, що воедино зв'язала час і простір, а фактичні дані не лише космології чи релятивістської фізики³¹, а й біології³², за зміни структури чи то простору, час теж має зазнавати змін. Можна тут згадати й гегелівський вислів, що не втратив свого конкретно-наукового звучання й сьогодні: «рух є процесом, переходом часу в простір, і навпаки, а матерія являє собою відношення між простором і часом як їх тотожність, що перебуває в спокої».³³

Дозволю собі зробити тут похідне припущення: не час зазнає змін. Те, що відбувається в неорганіці, має дещо інший сенс. Так само, як інформаційно-відображувальні процеси породжують топологічне збагачення простору, так вони ж породжують часові зрушення, час як фізичний феномен. Звідси й «збіг» акції інформаційного обміну з акцією її вкарбовування в структуру.

Та повернімося до системних ознак неорганіки, якими ми шойно займалися. Чи можна весь світ фізичних тіл, абстрагуючись від надфізичних – органічних, соціальних тощо «додатків», вважати системою? Гадаю, так. Оскільки всі неорганічні тіла пов'язані між собою (хоча б тим самим часом, простором та тяжінням) та іншими універсальними фізичними взаємодіями, і не лише пов'язані, а й однаково підпорядковані цілій купі чинних для них законів. Вони, ці закони, й утворюють системну основу для сукупності матеріальних тіл, Систему, що панує над її носіями-тілами.

На рівні неорганіки все розмаїття одиничного через підпорядкованість універсальним, усюди чинним законам нівелюється. Система «суб'єкт» та сукупність носіїв системних закономірностей («предикатів») тотожні в тому сенсі, що кожен з «носіїв» «користується» одним і тим самим способом «відображення». Він полягає, як уже було зазначено, у тотожності самої відображувальної «процедури» та перебігу спричинених нею структурних змін того, що взаємодіє.

Простіше кажучи, на неорганічному рівні відображення **не спричиняє** зміну структури тіла, а є **нею** – є зміною структури самого тіла. За способом відображення всі фізичні тіла незалежно від їхньої складності – від елементарної частки до зоряних систем є рівними, рядопокладеними.

Розвиток неорганічного – будь-якого неорганічного утвору призводить до розбудови його структури, або, коректніше, результується в розбудові структури і жодним чином не відбивається на способі самого відображення, не специфікує, не ускладнює його. Відтак зміна якогось неорганічного утвору не є надбанням якоїсь окремої частки неорганіки, якогось її відрубного

сегменту, а є безпосереднім «розвитком»-зміною неорганіки як цілого, як системи. Тут родова належність утвору, що змінюється – це належність до неорганічного в цілому, а не до «роду зірок» чи «роду каменів». Локальні особливості «роду каменів» залежать від таких властивостей цих фізичних утворів, які лише для нас, дослідників, що пізнають, виглядають особливостями, за котрими ми їх вирізняємо в різні «роди».

Вибудований нами «ієрархічний зв'язок» між «родом електронів» та «родом галактик» – то лише зручна епістемологічна вигадка. Адже вже сьогодні лише мала дитина чи вже надто неосвічена людина може уявляти собі, що складність взаємодій у мікро-світі елементарних часток, мезо-світі каменів і мега-світі космічних об'єктів розрізняється ієрархічно, є десь більшою, а десь інде – меншою. Усе воно складне. Однак на будь-якому «рівні складності» в межах неорганіки процес взаємодії як процес обміну інформацією призводить до одного й того самого наслідку – зміни фізичної просторово-часової визначеності того, що змінилося і, відтак, зміни неорганіки в цілому.

Передача «родового досвіду» (якщо таки вважати різні фізичні об'єкти «представниками» різних «родів»), передача накопиченої інформації в неорганіці йде шляхом структуризації, ускладнення не якоїсь особливої модифікації буття, окремого, специфічного роду в межах неорганіки, а всієї сфери неорганічного, втілюючись у плинну одиничність моменту-носія. Інформація як відбиток події, зміни, що відбулася, автоматично є надбанням всієї неорганіки. З руйнацією одиничної структури-носія тотожна його структурі інформація зникає, залишивши опісля себе лише «пам'ять» у вигляді плинну часу.

Оскільки інформація закріплюється в структурі, зливається з нею, то і вплив її виявляє себе як загальна детермінованість процесів з боку структури, речовинно-енергетична детермінованість³⁴, детермінованість «від структури до функції». Минуле завжди визначає майбутнє, жодної «сваволі» окремого «роду», тим більше – одиничного представника нема й бути не може (помилявся-таки Епікур, хоч і з благими намірами: не ухиляються атоми «свавільно» від «заданої траєкторії», а лише «з дозволу» «системи-розпорядника», Універсуму як такого, до способу функціонування якого «включено» й випадковість). Специфіка неорганіки – у безумовній втіленості руху в структуру носіїв: за цією ознакою кожен з носіїв неорганіки є повноцінним представником неорганіки в цілому.

Попри свою суттєву тотожність, або радше – завдяки їй, носії неорганіки співвідносяться один з одним як цілісні системи. Якщо кожен камінь підпадає під дію тих самих фундаментальних законів, що й інші матеріальні тіла, якщо жоден «рід» не випадає з загальної системи детермінацій «від структури до функції», то кожен камінь – це ціла система неорганічного, і щодо інших каменів чи зірок (чи людської голови як фізичного тіла) він виявляє себе як цілісність. І як цілісність він контактує з усім іншим лише своєю, наверхнутою назовні «поверхнею». Це – зовнішнє відношення неорганіки «до себе», або спалах світової події на межах дотику «поверхонь» речей, завдяки якому реалізується універсальний рух як такий. Іншими словами, кожне фізичне (неорганічне) тіло взаємодіє з довкіллям як система, яка зазнає від довкілля інформаційного «вторгнення» (у вигляді «тиску», «удару») з боку інших систем.

Що ж то за таємничі переструктурування відбуваються в самій системі внаслідок її взаємодії з середовищем, навіть якщо за систему править звичайнісіньке фізичне тіло? А відбуваються зміни взаємодій між елементами цієї системи – їх ускладнення чи спрощення, а чи зміна їх типу. У наведеному раніше випадку з окремими фізичними тілами сталося пришвидшення руху молекул. У випадку з системами, що самі складаються з різноманітних тіл, та ще поєднаних між собою різноманітними стосунками, – зміна таких стосунків. Придивімося й до такої зміни.

Система, якщо вона *взаємодіє* з довкіллям (відкрита система), розвивається, ускладнюється. Чи можна вважати те, що відбулося з каменем, після того, як він наразився на собі подібний і розсипався на шматки, розвитком? Адже ускладнення не відбулося. Навпаки, маємо наочний процес руйнації цілого.

Та це лише позірність. Хіба поява замість одного каменя кількох таких самих, лише інших за параметрами, є руйнацією? Хіба вона не є *кількісним* ускладненням неорганіки? Так, зв'язки між складниками каменя – молекулами кремнію чи ще якоїсь речовини, з якої його складено, справді у деяких місцях урвалися. Натомість з'явилося значно більше тих «системних поверхонь», за якими камінь як «модель» неорганічної системи системно контактував зі Всесвітом. Видається, питання про руйнацію каменя не є таким вже безспірним.

Та облишмо камінь. Погляньмо краще на системи, що ускладнюються – ускладнюються поза всяким сумнівом навіть з нашого дослідницького погляду. Що, власне, ускладнюється і в якому напрямку? Яким є вектор ускладнення, або які

зміни матимемо в системі внаслідок ускладнення?

Узагалі, якщо брати до уваги внутрішній «перебіг подій» у системі, можливі лише два принципово протилежні способи співвіднесеностей будь-чого, будь-яких її складників: предметів, речей, істот, людей. Перший, уможливлений самостійністю контрагентів взаємодії, базовано на інформаційному взаємообміні між ними, який може виглядати як обмін речовиною чи енергією, а у випадку з людьми чи їхніми угрупованнями – і як обмін товарами, цією зматеріалізованою інформацією про спосіб життєдіяльності виробника. Унаслідок такої взаємодії (відношення) інформаційно збагачуються і, відповідно, ускладнюються обидва її контрагенти. Умовою такого типу стосунків є рівнозначущість елементів в інформаційному обміні, їхня «власна системність» а отже – їхня «самостійність» один щодо одного, відмінність одне від одного.

Загалом система, що складається з принаймні двох різних елементів – неврівноважена система – зазнає розвитку, ускладнення. Інформаційну відмінність елементів цієї системи забезпечено саме «зовнішніми втручаннями», впливами ззовні, що сприймаються не одночасно всією системою (що природно), а окремими її частинами. **Відкритість системи визначає її нерівноважність. Нерівноважність забезпечує «горизонтальні» інформаційні обміни між складниками.** Наслідком їх є розвиток-ускладнення системи.

Відкрита система, таким чином, базована на «горизонтальних» співвіднесеностях її елементів, взаємини між якими можна визначити як відношення. Отож відношенням є такий процес внутрішньо системної взаємодії, за якого

здійснюється взаємний обмін інформацією між її елементами. Причому обмін речовиною та енергією є лише окремими випадками обміну інформацією, а саме – такими, де інформація має «зв'язаний» вигляд, де її «вкарбовано» в *структуру носія так, що структура носія і репрезентує інформацію про носія*. Тобто – **речовинно-енергетичний обмін є різновидом інформаційного, типом інформаційного обміну, властивим неорганічним системам.**

Протилежним типом системної побудови є замкнені утвори, що інформаційно не взаємодіють із зовнішнім середовищем. Складники такої системи пов'язані між собою як супідрядні, а інформаційні процеси всередині системи набувають однобічного вигляду – «згори до низу», від системної цілісності через ступені зменшення представництва такої цілісності до таких «носіїв системності», які цілком підпорядковані всім іншим, що перебувають на «вищому шаблі».

Вихідний не рівноважний стан таких систем, незалежно від характеру системи – чи то фізичної, чи живої, а чи соціальної – прямує до врівноваження цілком у згоді з «другим законом термодинаміки». Однак дія цього закону доволі обмежена. Обмежена, зокрема, тим, що навіть в неорганічному світі цілковито ізольованих систем не існує. Створені штучно, вони за одним чи іншим фізичним параметром взаємодіють з довкіллям. Однак ця взаємодія принципова відмінна від взаємодії відкритих систем. Це інформаційний обмін з довкіллям не окремих, доволі самостійних елементів системи, а «дотик» самої системи як цілого до того, що не є нею. Далі ми розглядатимемо особливості такої «взаємодії» і наслідки, до яких во-

на призводить, на прикладі соціальних систем, позаяк до-соціальні – неорганічні (фізичні) та органічні в дійсності не існують як ізольовані.

Замкнена фізична система є ідеальним утвором, теоретичною конструкцією, зрозуміло, її реальне існування неможливе. Виняток складає Всесвіт як система, якій немає з чим співвідноситися на своїх «зовнішніх» кордонах. Про парадокси замкненості Всесвіту і те, як вони спричиняють логічні «глухі кути» філософської думки, йтиметься в наступному розділі. Зараз же важливо констатувати, що доволі «страшний» не лише для науковців, а й для філософів, та зручний для демагогів усіх мастей другий закон термодинаміки, яким стверджено зростання хаосу, односторонності внутрішнього складу ізольованих систем, чинний лише для таких штучних, ідеально-теоретичних утворів. Його можна сформулювати й іншим чином: ізольована система припиняє якісно змінюватися, стагнує, а відтак деградує від складного до простого й найпростішого – хаосу, цілковитої неупорядкованості й однорідності.

У випадку з системою, складнішою за неорганічну, з органічною системою, такою, наприклад, як живий організм, це виявляється чи не миттєво й наочно: ізольований від речовинно-енергетичного обміну з довкіллям організм помирає, припиняє бути живим. У випадку з органічною системою, яка на речовинно-енергетичному рівні в принципі не може бути ізольованою від довкілля, однак може бути ізольованою від аналогічних систем, від типу «родового інформаційного обміну» (як це відбувається з певною частиною виду, відлученою від загалу), смерть особин не настає. Однак з плином часу рід починає деградувати і зрештою приречений якщо не

на вимирання (внаслідок накопичування генетичних негараздів через кровозмішування), то на стагнацію (припинення видозмін, розвитку) – напевне (згадаймо, лишень, фауну Австралії).

Ситуацію, коли замкненою є соціальна система, ми розглянемо в наступних розділах. Там же буде здійснено детальніший розгляд внутрішніх зв'язків між елементами будь-якої замкненої системи. Нагадаю лише, що **замкненою ми вважатимемо систему, позбавлену контактів (інформаційних обмінів) із подібними собі за способом перебігу інформаційних процесів.** Однак перед тим, як приступити до розгляду особливостей функціонування органічних утворів і органіки як системи, час торкнутися проблеми розвитку самого Універсуму. Адже Універсум, Усе-світ не може бути «пересічною» відкритою системою, йому, як уже наголошувалося, немає з чим обмінюватися інформацією, окрім як з самим собою.

Чи може Універсум розвиватися? Здавалося б, питання безглузде, адже сама дійсність демонструє нам наявність найрізноманітніших – від простого до найскладнішого форм, що найрізноманітнішим чином співвідносяться одна з одною. А отже, розвиток здійснюється. Однак не так усе просто. Можливо, в межах Універсуму (у його безмежності) розвитку-то й немає? А є, *уже існує*, завжди існувало й існуватимемо все, що може бути. Таким, наприклад, уявляв собі Космос-буття Парменід. Таким, за деякими винятками, уявляють його собі матеріалісти, особливо ті, що за загальної прихильності до матеріалізму вважають себе ще й діалектиками – так звані діалектичні матеріалісти, що в явному чи прихованому вигляді ще збереглися не лише на пострадянських просторах, а й у світі.

Розділ 5 Розвиток Універсуму чи «кипіння бульйону»?

Навряд чи для філософської полеміки чинним є принцип «не бий лежачого». Однак, можливо, варто було б, дотримуючись його, не звертатися до підзабутого вже «діалектичного матеріалізму» (чи то пак – марксизму, не як філософської концепції самого Маркса, а як ідеологізованої його послідовниками форми «вчення»), нашвидкуруч відкинутого більшістю філософського співтовариства на пострадянських обширах, якби не вилізли стереотипи того редукованого до догми мислення в деяких сучасних наукових і філософських працях уже останніх років. І то не лише в Україні чи звільнених від тоталітаризму країнах, а й у світі, де, нібито, не мав він особливої шани й поширення. Та йдеться, власне, не так про марксизм як соціоцентричне чи економічне вчення, як про його світоглядно-філософську базу – матеріалізм.

Авжеж, як і будь-яка світоглядна позиція, матеріалізм має право на життя, має свої підстави, має власні плюси й мінуси. І, можливо, залишайся він у межах, де може бути плідно застосовуваним – у межах прикладних досліджень, не варто було б про нього згадувати в контексті цієї роботи. Однак проблема єдності Універсуму, розв'язання якої повсякчасно намагаються узурпувати представники цього світогляду, вимагає й критичного звернення до «роботи» матеріалістичних світоглядних засад на ґрунті граничних проблем фізики. І саме тут, на місці стику науки й філософії – чи пов'язаний стик з проблемами неорганіки, чи органіки, чи то соціальності – виявляє ма-

теріалізм, хоч би тричі він називав себе діалектичним, свою прихильність виключно до статичної структури і ворожість іншим виявам реальності, а особливо – руху-розвиткові.

Нещодавно трапилася мені нагода ознайомитися з яскравим зразком творчості одного з нинішніх послідовників традиційного діамату, до того ж – у його школярському варіанті. Власне, робота ця нічим не відрізнялася б від сотень і тисяч її «філософських» попередниць доби панування «єдино вірного вчення», якби не була вона, по-перше, народжена вже в наші дні, звільнені від обов'язку вчених під страхом якщо не фізичної, то соціальної смерті кожним рядком доводити відданість ідеологічній доктрині, а, по-друге, не була настільки яскравою ілюстрацією хибності природознавчих формул марксизму, філософська й наукова обмеженість яких усе ще справляє свій вплив – адже декларація зречення не тотожна переосмисленню й змістовно-критичному ставленню до того, чого зрікаєшся. Отож і виходить, що свідомо відкинута та не переосмислена догма, залишаючись мисленневим шаблоном, накладає свій виразний відбиток на стратегію пізнавального пошуку.

Намагання спростувати закони природи через їх невідповідність на віру сприйнятій, улюбленій чи просто засвоєній концепції – неважливо якого гатунку: релігійного, наукового чи філософського – річ вельми невдячна. Автор, прізвище якого тут не суттєве, узявся власноручно розправитися з другим законом термодинаміки і, керуючись принципами діалектичного матеріалізму, вивести «проблему теплової смерті всесвіту з того глу-

хого кута, в якому вона перебуває понад століття».

Завдання благородне і навіть героїчне, оскільки виконавцеві його розв'язання довелось би спростовувати не лише філософські інтерпретації висновків з природничо наукових фактів, не лише деякі визнані положення природничих наук, а й самі факти, на яких базовано спростовувані положення. А не влаштовує його передусім той висновок щодо майбутнього Всесвіту, який роблять фізики, а вслід за ними філософи, ґрунтуючись на загальновідомих фактах та їхньому теоретичному осмисленні. А факти такі.

1824 року Саді Карно, працюючи над суто прикладною проблемою вдосконалення теплових машин, розробляє графічний метод дослідження їхнього коефіцієнта корисної дії і формулює принцип незалежності ККД від виду робочого тіла (тобто того «агента», який здійснює корисну роботу, наприклад, газу) і його зв'язку виключно з різницею температур.

1850 року було здійснене і його математичне доведення. Розглядаючи роботу Карно з позицій механічної теорії тепла, Рудольф Клаузиус доводить справедливість її засадничих положень, а заразом, дещо уточнюючи твердження попередника, пропонує сформулювати їх у вигляді двох принципів. У першому фіксується *засвідчена досвідом* еквівалентність спожитої кількості тепла та здійсненої роботи. Другий принцип має також цілком емпіричне походження і додає до першого обмеження, за яких роботу взагалі можна отримати за рахунок еквівалентної кількості тепла. Робота ж здійснюється при переході тепла від гарячого тіла до холодного. Зворотній процес у природі не існує, і це факт. У форму-

люванні Клаузиуса це звучить так: тепло не може саме по собі переходити від холодного тіла до гарячого. Клаузиус і став засновником одного з розділів фізичної науки – термодинаміки.

Математично виражені, ці принципи цілком узгоджувались з емпіричними фактами, а саме: лише деяка частина тепла, що передається робочому тілу, перетворюється на роботу, інша частина безповоротно витрачається на «обігрів» довкілля. Ця частина є тією тепловою енергією, яка принципово не перетворюється на інші види енергії через здійснення роботи робочим тілом.

У кінцевому підсумку Клаузиус висновує наступне. В оборотних процесах (ідеальних, які в природі не існують) сума всіх перетворень теплової енергії дорівнює нулю (скільки її перетворилося на інші види, стільки ж «повертається» назад). У реальних процесах сума всіх її перетворень завжди менша на якусь кількість не перетвореної енергії, яка так і залишається у вигляді теплової, розсіяної у просторі, не зосередженої і не корисної, тобто такої, яка, оскільки самочинно ніколи не зосередиться (імовірність її випадкового зосередження – флуктуації – дуже мала, практично дорівнює нулю), то вже ніколи не зможе через виконання роботи перетворитись на іншу. Оцю вироджену і безсилу енергію Клаузиус назвав ентропією.

З наведених, ні, не роздумів, а *констатацій фактів*, впливав висновок: хоч би як енергія перетворювалась, її кількість лишається незмінною, проте кожне перетворення збільшує сумарну частку «знесиленої» енергії. Коротше, кількість енергії у світі залишається незмінною, а ентропія світу зростає і прямує до максимуму.

А отже можливим є час, коли ентропія того максимуму досягне. Припущення можливості досягнення Всесвітом такого кінцевого стану і отримало у фізиці та космології назву гіпотези теплової смерті Всесвіту.

Цей висновок струсонув науковий світ. Твердження Клаузиуса були зустрінуті вельми й вельми критично. Минуло понад півтори сотні років, та критика ця не вщухає й дотепер — надто вже приголомшливими були висновки з банальних фактів. Авжеж, у межах фізичного, неорганічного світу діє — і це повсякчасно засвідчує досвід — другий закон термодинаміки: для того, щоб відбулася якась подія, якась зміна, якесь ускладнення-розвиток, потрібна витрата роботи. Однак результатом ускладнення буде сумарне збільшення «руїни», тобто неструктурованої енергії, того хаотичного руху молекул (теплоти), яке вже в принципі не ускладнюється.

Водночас той самий життєвий досвід доводить, що у світі існують-таки природні, самочинні процеси, що ведуть до ускладнення — їхнім наслідком є наше людське існування, як існування принаймні всього живого. Отож саме життя — і в буденному, і в біологічному сенсі слова — нібито спростовує висновок Клаузиуса.

Фізики не залишилися осторонь від самого початку епопеї з ентропією. Больцман, зокрема, у намаганні узгодити два ряди фактів — фізичні та біологічні — висуває гіпотезу про можливість флуктуацій енергії. Якби всі температурні різності нівелювалися, то не могла б виникнути й жодна розумна істота, — висновує він. Однак це ще жодним чином не спростування Клаузиуса, а знову лише констатація факту.

Грунтуючись на ймовірнісному тлумаченні еволюції Всесвіту та атомістичному розумінні його будови, Больцман апелює до його нескінченності. На нескінченних обширах ймовірність флуктуацій буде не такою вже малою.

На відміну від діалектичного матеріаліста Енгельса, науковець Больцман намагається віднайти скасування вироку, винесеного Всесвіту ентропією, на шляху виходу за рамки фізики і звертається до нестикування двох істотно відмінних згаданих вище рядів фактів. Енгельс же стверджує можливість розв'язання проблеми в майбутньому засобами самої фізики і закликає, по-перше, до «здорового матеріалістичного глузду», за яким усе, що існує «насправді», є матерією. Оскільки матерія охоплює геть усе, оскільки «у світі немає нічого, окрім матерії, що рухається» (не можна втриматись, щоб не запитати: а думка є?), то вона «в усіх своїх перетвореннях залишається вічно однією й тією самою» і «жоден з її атрибутів не може бути втраченим». Саме через свою безкінечність матерія-всесвіт, за твердженням першого з марксистів, «з тією ж залізною необхідністю, з якою вона колись знищить на Землі свій вищий цвіт — мислячий дух, вона повинна буде його знову породити десь у іншому місці й у інший час».³⁵

Власне тут і виринає типова для матеріалістів будь-якого гатунку й марксистів зокрема деталь: таке уявлення про матерію-всесвіт, у якому — як у все-світі — жодна кількість і якість не може «кудись подітися» і, щоб не відбувалося, нічого не змінюється істотно. Лише на підставі такого уявлення другий закон термодинаміки, який засвідчує постійну і необоротну зміну всесвіту,

його еволюцію, розвиток може сприйматися емоційно-негативно і поборюватися. Самото- жному світові, де все — назавжди, другий за- кон термодинаміки якось не пасує.

Дивний світ елейців — не матеріалістів і не діалектиків дивовижно оживає раптом у діалек- тичному матеріалізмі. Парменід, щоправда, був філософськи послідовніший, позаяк заперечу- вав можливість будь-якого руху в такому стало- му, мертвому світі. Діаматівець же, виходячи з абсолютної незмінності матерії (і в даному пи- танні, попри всі своє закиди на адресу ме- ханістичного матеріалізму, виявляючи при- хильність саме до нього), дивовижно (діалек- тично?!) поєднує цю незмінність з постійним рухом, який не призводить до зміни якості, от- же — з рухом виключно механічним. Чи не на- гадує марксистський космос-матерія той самий клаузиусівський Усесвіт майбутнього, в якому ентропія вже сягнула максимуму: рух у ньому є, але це вироджений рух космічних тіл, еле- ментарних часток тощо, нездатний до усклад- нень, до еволюції? І лише больцманівські флуктуації подеколи виривають цей застиглий світ з летаргічного сну...

Розуміння теплоти як хаотичного руху мо- лекул дозволило по-іншому подивитися на фізичний сенс ентропії — вона виявилася мірою хаосу, неструктурованості системи, мірою наближення її до того стану, який є кінцем усього, остаточним завершенням будь-якого процесу — мірою «смерті». Хіба не такий напрямок існування демонструє нам природа? Хіба не є прямування до смерті природним напрямком усіх процесів? Гіпоте- за «теплової смерті» теж, зрештою, апелює до

«здорового глузду»: до глузду фізичних наоч- ностей.

Саме Больцман пов'язав ентропію з понят- тям імовірності стану статистичних систем. У 1872 році він формулює й доводить свою зна- мениту Н-теорему, згідно з якою ізольований газ, що знаходиться в не рівноважному стані, з часом сам собою перейде до стану рівноважно- го. Дещо забігаючи наперед (понад сімдесят років мине з моменту виходу у світ робіт Больцмана, і лише тоді, після виникнення но- вої науки — кібернетики — виявиться змістов- ний зв'язок ентропії з безпорядком), можна по- яснити цей зв'язок і так: різновага, розмежо- ваність, структурованість є нестійким, мало- ймовірним станом системи, яка жодним фізич- ним (силовим, речовинно-енергетичним) чи- ном не взаємодіє із зовнішнім середовищем (а отже, таке твердження в першу чергу чинне са- ме щодо Всесвіту, якому нема з чим взає- модіяти, крім самого себе), на той час як уні- фікованість, утрата будь-якої структурованості, одноманітність-хаос є найстійкішим, отже — найімовірнішим станом.

Фізики майже одразу розпочали пошук тих умов, за яких уможливується довільна концен- трація виродженої енергії і виникнення різноваги хоча б у якихось локальних межах. Так у 1871 р. народжується чудернацький Демон Максвелла — теоретично-казкова істота, яка стежить за кож- ною з молекул, що хаотично рухаються в перего- родженій навіл посудині, і, знаючи швидкість кожної, може відкривати казкові дверцята у пере- городці лише перед швидкими або лише перед повільними молекулами. Таким чином у різних частинах посудини можуть накопичуватися мо-

лекули з різною швидкістю, тобто — створювати-ся різниця температур, температурна різновага.

Демон, хоч і прижився в царині теоретичної фізики, де мешкає вже друге століття, однак доволі успішні спроби розправитися з ним здійснювалися неодноразово. Істота ця, по-перше, сама складається з молекул, як і дверцята, що ними вона оперує. І, маючи молекулярну структуру, Демон сам виконує роботу з розподілу молекул, а отже загальна сума ентропії мусить-таки зростати (аргумент польського фізика М.Смолуховського, 1912 рік). Демон виявляється підпорядкованим другому закону термодинаміки.

По-друге, Демон не бачить у цілковитій темряві і змушений користуватись чимось для освітлення або ж визначати параметри молекул за іншими ознаками, що теж веде до збільшення ентропії (аргументи Л. Бриллюена, одного з творців теорії інформації, 50-ті роки ХХ ст.). У будь-якому разі хаос, внесений у більшу систему, обов'язково перевищує порядок, встановлюваний у меншій системі. Так що в цілому світі «хаос», «ентропія повинна лише зростати, попри те, що в окремих його частинах може встановлюватися порядок».³⁶

По-третє, Демон узагалі не є необхідним для виникнення флуктуацій, оскільки другий принцип Клаузіуса має виключно «статистичне значення і є справедливим лише в макроскопічних масштабах; він не втручається в явища, що відбуваються на молекулярному рівні. ... Другий принцип не забороняє суворо виникнення такої різниці (температур — Т.М.), він обмежується твердженням, що поява різниці надто малої ймовірна, оскільки число молекул у посудині зазвичай дуже велике».³⁷

Можна згадати і по-четверте, і по-п'яте, проте в даному разі це неістотно. Істотно зазначити сам факт прискіпливого підходу науковців до проблеми ентропії та можливості антиентропійних явищ. Фахівці не можуть і не збираються брати на віру чийсь твердження і навіть факти. Однак не роблять цього не тому, що це не узгоджується з якоюсь догмою чи чийсь особистими поглядами, а тому, що самі факти і підтверджують чинність другого закону термодинаміки, і спростовують його — факти фізики і факти біології та соціології. Звернімося до їхніх міркувань з цього приводу.

Батько кібернетики Ноберт Вінер: «Можливо, що ферменти є метастабільними демонами Максвелла, які зменшують ентропію».³⁸ Уже згадуваний Л. Бриллюен: «Принцип Карно є смертним вироком; він грубо й безжально застосовується в неживому світі, який вже заздалегідь мертвий. Життя тимчасово скасовує цей вирок. Воно використовує ту обставину, що смертний вирок оголошено без зазначення терміну виконання».³⁹

З ними суголосні й міркування філософів. Анрі Бергсон: «Усі наші аналізи показують зусилля життя піднятися на схил, яким спускається речовина... Звісно, життя, що розвивається на поверхні нашої планети, пов'язане з речовиною... Воно прикуте до організму, який підпорядковує його загальним законам інертної речовини. Проте, все відбувається так, ніби воно прагнуло б звільнитися від цих законів. Воно не в змозі обернути напрям фізичних змін, як його визначає принцип Карно. Однак веде себе подібно до сили, яка, якби була звільнена, діяла б у зворотному напрямку. Неспроможне зупи-

нити хід матеріальних змін, воно все ж у змозі уповільнити його».⁴⁰

Генріх Ріккерт: «Дійсність невичерпувана не лише інтенсивно, а й екстенсивно, тобто її різномірна безперервність безмежна не лише в кожній її малій частині..., а й у сенсі цілого. А цим виключається і можливість застосування до світового цілого закону, який передбачає обмежені, вичерпувані кількості. Тому й поняття «теплова смерть» втрачає свій сенс, щойно ми застосовуємо його до необмеженої кількості енергії. Цей висновок (про обмеженість дійсності – Т.М.) перебуває знову ж на цілковито неприпустимому раціоналістичному змішуванні реальності з нашими поняттями, яке передбачає, що дійсність узгоджується з наукою також і у відношенні своїх змістовних визначень. Фактично ж можна зробити лише той висновок, що *фізичний світ не є ще всією дійсністю* (виділення моє – Т.М.) і що як перший, так і другий закон термодинаміки застосовуються до світового цілого виключно лише в тому сенсі, що кожна його *частина* підпадає під них як родовий екземпляр. ... Закон ентропії... має значення лише для будь-якої замкненої частини світу. Він нічого не каже нам про одиничний перебіг або історію світового цілого. ... Ані матеріальне ціле світу, ані історичне ціле не бувають цілковито замкненими, відтак закон ентропії в історичному сенсі не має жодного значення».⁴¹

Нарешті Ілля Пригожин: «Згідно з класичними уявленнями друге начало термодинаміки виражає збільшення молекулярного хаосу... Однак у біології й соціології основний сенс еволюції діаметрально протилежний: еволюція

описує перехід на більш високі рівні складності. Чи можна якимось чином установити зв'язок між настільки різними розуміннями часу – часом як рухом у динаміці, часом, пов'язаним з необоротністю, в термодинаміці, часом як історією в біології та соціології? Ясно, що встановлення такого зв'язку – завдання не з легких. І все ж ми живемо в єдиному Всесвіті, і щоб досягти узгодженої картини світу, частиною якого ми є, нам необхідно відшукати спосіб, який дозволив би переходити від одного опису до іншого».⁴²

Отож «обмеженість застосування чинного для частин закону до світу як цілого», «необмеженість терміну виконання «ви року», «життя як чинник уповільнення дії законів неорганіки» – ці та інші фактори й умови «уникнення» чинності другого закону термодинаміки для світу, що самим феноменом життя демонструє відшукувану обмеженість, шукають природничі науковці й філософи. Однак жоден не прагне скасувати саму термодинаміку як підрозділ фізичної науки. Жоден, крім представників діалектичного матеріалізму.

Що ж не влаштовує діаметрівців-усіх часів у висновках термодинаміки та її засадах? У ній, як ніде-інде, мимоволі виявлено ті засади, на яких побудовано весь діамат, ту світоглядну аксіоматику, сприйняття якої є апріорним і беззаперечним для носія даного світогляду і яку може бути виявлено лише філософським аналізом. Існування цієї аксіоматики, сприйнятої релігійно-емоційно, на віру, і такої, що за будь-яких умов не може бути поставленою під сумнів, доводить ідеологічну, а не філософську природу діамату. Адже покликання філософії –

обґрунтовувати всіма можливими засобами правомірність і дійсність світогляду, а це неможливо здійснити без подиву та сумніву. Там, де засвоєна, суб'єктивована аксіоматика стає «об'єктивною реальністю», реальнішою за будь-що інше, з якою мають узгоджуватися життєві факти, маємо певну світоглядно-свідомісну форму — міфологію, мистецтво, релігію, ідеологію, навіть науку — що завгодно, проте, не філософію. Призначення філософії — виявляти незбіг отих фактів та світоглядної, світовідображувальної форми, певний зазор між ними. Звідти і подив, і сумнів.

Отже йдеться про ідеологічно навантажену аксіоматику марксизму. Усесвіт, оскільки він і матерія — одне й те саме, не має початку і кінця в часі, тобто існує вічно. Позаяк його вічне існування означає, що його змістом (як і змістом позбавленої речовинності аристотелівської Форми всіх форм), є все — усі речі, їхні змісти, дії й події, усі кількості і якості, усі переходи й зміни, усі сутності й явища тощо, то послідовник такого уявлення про першоначало повинен, не може не дійти до висновку, як це зробив і Арістотель, про непорушність Форми... перепрошую — матерії. Вічна, самототожна й усеохопна причина всіх причин матерія-Бог пантеїстичного гатунку вийшла і в Енгельса.

«Узята в цілому, матерія не розвивається», «матерія неісторична», — таким є глибинне, засадниче переконання марксистів від Енгельса до сучасних його послідовників. Як тут не згадати «наш світ — найкращий з усіх можливих світів», а якщо й не найкращий, то єдиний можливий, бо в ньому є все, що взагалі може бути. Авжеж, і в Гегеля світ інобуття, природа, ма-

теріальне зазнають не розвитку, а лише зміни формоутворень. За Гегелем, розвивається не матерія, а ідея. Власне, те, що розвивається, отримало назву «ідея» саме тому, що воно розвивається. Матеріалізація автоматично є устатиченням, зупиненням руху-розвитку; зв'язуванням його в структурі (яка таким чином набуває ускладнення), перенесенням руху на зовнішні, чуттєві, матеріальні кордони речей, перетворенням руху, що веде до зміни якості, у механічний, вироджений рух.

Недарма діамат джерелом своїм має Гегеля. Десь, не усвідомлюючи того, він і матерію уявляє за Гегелем. Однак у того матерія — як не здатна до розвитку, і як наслідок розвитку, котрий і є «першоосновою» — цілком логічно-послідовно оголошується вторинною, похідною від розвитку. Для матеріалістів саме матерія, яка завжди дорівнює сама собі, є первинною, а рух — похідним, одним з її атрибутів. Розвиток, таким чином, теж цілком справедливо, вилучається з матерії, і стає не внутрішньою її характеристикою, а «зовнішньою», такою, що здійснюється на зовнішніх кордонах матеріальних речей. Це, власне, не розвиток, а якесь кипіння бульйону, усі складники якого змінюються, а безпосередньо бульйон лишається бульйоном. (Однак, якраз самототожний бульйон для того, щоб бути самим собою, щоб кипіти і потребує докладання сили ззовні, зокрема — роботи тепла.)

Диво та й годі: найбільше дратує діаматівців те, що мало б бути найкращим аргументом на користь діалектичного матеріалізму (адже діалектика — це, якщо мені не зраджує пам'ять, і є теорія розвитку), того матеріалізму, який

справді поєднував би матерію і рух-розвиток, дозволяв би їй саморозвиватися, а не лише механічно кипіти. «Стихійне», фактами стверджене уявлення про Всесвіт, здатний до саморозвитку, до якісних змін, є для них неможливе і неприйнятне. Проте, матеріалістичній хворобі несприйняття розвитку можна було б ще зарадити, навіть залишаючись у межах такого покаліченого діамату, у якого від діалектики лишилося тільки формальне поєднання не-поєднуваного. Можна зарадити, якби визнати, що матерія як неструктурована, абстрактна, беззмістовна (своєрідне гегелівське буття, позбавлене ін-форма-ційного насичення), якою вона завжди й виступала в історії філософії і якою лишилася й у діаматі, не тотожна Всесвітові як структурованому, оформленому і такому, що весь час перебуває в процесі структурування й оформлення. Однак тоді довелось би явно визнати те, що діамат приймає приховано, неререфлектовано – абстрактність матерії. І, тим самим, визнати свою матеріалістичну канонічність і безпідставність власних претензій на діалектичність. А це й є для діаматівців неприпустимим за жодних обставин. Як бояться вони «смерті матерії», проголошеної, нібито, термодинамікою! Бояться, не помічаючи того, що їхня вихідна матерія заздалегідь є мертвою, і те, що для фізиків є гіпотетичним кінцем розвитку, діаматівцями оголошується його початком та першопричиною. Усесвіт діамата – це Всесвіт, де розвиток себе вже вичерпав і настало «подовження», «тривалість», за якої жодні новації вже неможливі, усе вже здійснено і світ судомить в агонії вічного помирання.

Цікаво, що Гегелю вдалося помітити те, чо-

го не помітили не лише матеріалісти і діаматівці, а й значна частина науковців: розпад результатів будь-якого процесу на два протилежно спрямовані ряди – структурне ускладнення, яке зв'язує інформацію, що до того «висвічувалась» у самому процесі та «вироджений» залишок у вигляді механічного руху. Дуже схожий цей залишок на горезвісну ентропію. Не менш цікавим є й те, що таке «зовнішнє», «механічне» і матеріалізоване існування завжди є й прямуванням до загибелі, до спрощення і руйнації як найбільш імовірного стану.

Утім, для авторитетних науковців така подвійність процесуальних наслідків не складає таїну. Вони, не роблячи з цього трагедії, констатують: «утворення зірок і галактик з рівномірно розподіленої речовини відбувається зі зростанням ентропії».⁴³ Тобто, ускладнення світу та його спрощення є двома сторонами одного процесу розвитку.

Ентропія як міра неструктурованості системи вперто ігнорується й сучасними марксистами – відвертими й спадково-приховуваними. Однак зміст поняття ентропія, справді вперше виявлений у термодинаміці, уже давно вийшов за рамки останньої і не зводиться виключно до теплової його іпостасі. Нині ентропія ототожнюється з тепловим рухом молекул лише на тій підставі, що останній – найпростіший, позбавлений будь-якої структурованості і оформленості рух, у якому інформація мінімальна не тому, що щодо такого стану та параметрів молекул ми не можемо нічого визначити напевне, не тому, що наше знання про них принципово зведене до мінімуму, а тому, що до мінімуму зведено впорядкованість, структурованість самого

феномена. «Теплова» смерть Усесвіту — це не смерть від перегріву (інакше до чого тут були б холодні планети?), як її розуміють діаматівці. Це смерть як розпад структур, де-формація (втрата оформленості, форми — вкарбованої, застиглої в структурі інформації), за якої неможливі вже й ті схолонувші планети. Інша річ, чи можливим є такий результат еволюції Всесвіту, якщо виходити із законів розвитку самого Всесвіту, а не з ідеологічних підстав.

Факт руху й розвитку впливає з наявності у Всесвіті різноваги, забезпеченої якраз існуванням *різних* часток і утворів, що тяжіють. Бо там, де відсутня різниця, там нема чому відноситися, а отже — рух відсутній. Чи будемо ми мати без докладання зовнішньої сили рух води, якщо немає перепаду висоти, або ж спрямований рух заряджених часток (електричний струм), якщо немає різниці потенціалів? Наслідком різноваги є співвіднесення *різного*, інформаційний обмін між *різностями* (у фізичному світі він, нагадаю, завжди такий, що водночас має форму силовий, речовинно-енергетичної взаємодії), який результується в інформаційному збагаченні обох контрагентів взаємодії. А останнє, своєю чергою, через «вкарбованість» інформації в речовинно-енергетичні носії, матеріалізується як ускладнення структури того, що взаємодіє.

Факт якісних змін Всесвіту є в межах термодинаміки висновком, зробленим на підставі факту існування необоротних змін узагалі, серед яких ентропія — один з показників необоротних змін. Іншим є час. До дивовижного збігу термодинамічної та часової стріл долучається ще один космологічний факт — розши-

рення простору, яке, принаймні в частині Всесвіту, що піддається спостереженню, теж виявляє себе як необоротний процес. Опі досвідом засвідчені факти примушують науковців визнавати еволюцію Всесвіту. Ентропія ж супроводжує плин часу й збільшення простору. Ба більше: «Ніщо в статистичних властивостях сукупності не здатне виділити стрілу часу, якщо цього не здатна зробити ентропія» (Еддингтон).⁴⁴ «У галузі фізики стріла часу є властивістю ентропії і лише її одної».⁴⁵

Однак, якщо про розширення простору, як космологічне свідчення еволюції всесвіту, діаматівці, як правило, не згадують, мабуть, вважаючи його несуттєвим, то згадки про час, як доказ наявності феномену необоротності (а отже і необоротних змін, тобто — розвитку Всесвіту, еволюційного чи інволюційного) та його дивовижний зв'язок з ентропією вони, видається, намагаються уникнути свідомо. Зрозуміло, чому. З ентропією ще можна поборотися, використовуючи неоднозначність як самого явища, так і його тлумачень, можна погратися у формули і справити враження інтелектуальними випадками проти неї. А от проти необоротного часу як шомиттевої дійсності нашого емпіричного буття не повоюєш. І тому вказувати на їхню міцну спорідненість незручно.

На щільний зв'язок між часом та ентропією звертали увагу ще з часів Еддингтона. Коли термодинамічна система досягає найбільш стійкого (і найбільш імовірного) стану термодинамічної рівноваги, стріла часу для неї також зникає, зауважував Еддингтон у роботі «Природа фізичного світу». «Це не означає, — пише з цього приводу Шамбадаль, — що система стає

грозачасовою, позаяк атоми продовжують свої коливання, що дозволяє вимірювати швидкості й тривалості. У такій системі час, отже, не зник, але втратив свою стрілу. Час стає схожим на простір, оскільки він простягається, але не просувається».⁴⁶

Гіпотези про зв'язок розширення простору та стріли часу вже не є новиною. Подібну позицію обстоював, зокрема, той же Еддингтон і Ф. Гойл. І, може, варто було б припустити, що зв'язок цей значно різнобічніший і ширший, до нього залучено дещо більше складників? Може подивитись на розвиток як на такий процес якісного ускладнення, у якому ускладнення інформаційної структури необхідно є спрощенням, деградацією структури речовинно-енергетичної, а самий перехід від менш складних, менш структурованих (і менш інформаційно насичених) утворів до більш впорядкованих (що, до речі, має наслідком збільшення різноваги світу і, отже, потенціалу світового розвитку), генерує простір і час як побічні ефекти?

Може розвиток світу, його інформаційне ускладнення приводить до вивільнення інформації від однозначної речовинно-енергетичної визначеності носія, адже лише в неорганіці інформаційна структура речі тотожна її тілесній, матеріальній структурі, а вже в органіці ця тотожність порушується? І наслідком такого вивільнення є існування не лише негентропійно спрямованого органічного світу, а й передусім виникнення тієї форми організації світу, за якої речовинно-енергетична структура носія вже є несуттєвою і довільною щодо структури інформаційної – світу людини.

Ентропія як показник інволюції засвідчує, власне, не інволюцію світу, а трансформацію його речовинно-енергетичної (силової) форми в інформаційну (несилову). Деструктуровану енергію, мірою якої і є ентропія, (і не лише вона, а й час, і простір) можна тоді розуміти як zdeградований залишок, «відхід», «осад» від процесу інформаційного структурування-розвитку Всесвіту, який самому розвиткові нічим не загрожує.

Це, зрозуміло, надто загальні припущення. Однак, навіть такі божевільні припущення є евристично пліднішими, ніж заклики до дотримання матеріалістичної незайманості. Проте, діаматівці – свідомі й несвідомі – ніколи не підуть шляхом дослідження і «божевільних» припущень, ніколи не визнають необоротних змін світу в часі, не визнають розвитку як якісної зміни самого Всесвіту, оскільки таке визнання примусить їх відмовитись від іманентних механістичних уявлень на користь власне діалектики, не діаматівської і не матеріалістичної. Це не визнання викриває облудливість самого діамату, який пишається своїм поєднанням матеріалізму й діалектики. Не визнання розвитку ставить під сумнів і принципову можливість такого поєднання.

Отож можна лише подякувати сучасним послідовникам віджилої концепції за пророблювану ними фундаментальну роботу з викриття діаматівських ілюзій. Можна подякувати за демонстрацію розвитку Всесвіту як ускладнення, еволюцію доведенням від протилежного. Усесвіт, Універсум як ціле розвивається. Вектор його розвитку – від неорганіки через органіку до соціальності, до людини. І далі? Куди?

Розділ 6

Від живого до приматів

З появою органічної форми руху — життя модифікуються й простежуються інші закономірності існування систем. Універсальний розвиток взагалі являє собою процес становлення єдності через диференціацію. На органічному рівні хід еволюції роздвоюється на розвиток-зміну *всередині окремих родів* і розвиток-ускладнення *від роду до роду*, тобто *справжню* ієрархізацію самої органіки. За такого подвоєння розвиток-урізноманітнення органічних утворів усередині певного роду не пов'язаний зі зміною типу інформаційних обмінів з довкіллям. Розвиток, що призводить до урізноманітнення самих «родів», є таким, за якого збагачується за формами й тип взаємодії з довкіллям, збільшується його варіативність.

У неорганіці відношення як функція виникає внаслідок акції відображення і, зливаючись зі структурою, зумовлює функціонування системи. Тут ідеальне (перенос інформації) надійно ховається в часі-просторі як їх зрушення, і структура посідає панівне місце, визначаючи функціонування системи. В органіці ідеальне вже просвічує в якісних змінах руху від роду до роду, які зумовлюють структурні зміни носіїв. З появою органіки Універсум від абстрактно-загального, нерозрізненого в собі розвивається до родової особливості. Як побачимо, це вкрай важлива зміна, наслідком якої стане зародження «поля свободи», що її не знає світ неорганічних утворів.

Накопичена родом інформація передається завдяки фенотиповому втіленню, завдяки зміні тілесного устрою без якісного усклад-

нення способу руху при переході від генерації до генерації у межах окремого роду.⁴⁷ Як структурне надбання, інформація не зникає з розпадом тіла окремої особини, генетично залишаючись у роді. Внаслідок нагромадження інформації здійснюється якісна зміна способу руху, перехід до іншого особливого роду в рамках самої органіки. Тут фенотипова зміна сама є лише наслідком зміненого руху, виникненням нової функції несилового відношення.

Роди органічно розрізняються між собою за рівнем ускладненості руху їх одиничних представників. Ієрархія органіки — це ієрархія родів, а не особин. Життєдіяльність будь-якої живої істоти, незалежно від її родової належності (за тими винятками, про які йтиметься далі) абсолютно одинична, у ній реалізується специфікована особливим родом сутність органічного. Жива істота «в собі є загальне, рід, і, однак, безпосередньо вона існує лише як одиничне».⁴⁸

Відношення тварини до природи, її життєдіяльність є споживанням, обміном речовин з оточуючим середовищем, і «кожен новий акт споживання тільки повторює якісно один і той самий процес. Будь-яке споживання по суті своїй індивідуальне...».⁴⁹ У споживанні природні істоти — представники одного якогось роду — незалежні один від одного, зв'язок між ними відсутній. Життєдіяльність живої істоти спричинено потребами її тіла. Воно ж, тіло, є єдиним засобом, знаряддям задоволення потреб. У цьому передусім і полягає безпосередність існування будь-якої, крім людської, істоти: локалізація її потреб збігається зі «знаряддям» їх задоволення. У людини такий збіг відсутній.

Саме тому, як зазначав у своїй роботі С. Смирнов, «у біологічному світі предмети, штучно створювані деякими видами тварин, завжди мають стійку форму, характерну для даного виду. Ця стійкість форм предметів спирається на генетичну наперед заданість, закріплену в інстинкті. Життєдіяльність тварин спеціалізована, і стереотипність створюваних ними предметів залишається практично незмінною в межах часу існування біологічного виду. Зміни у видоутворенні тварин призводять до відповідних змін у формах виготовлюваних предметів».⁵⁰

Збіг місця зосередження потреб з засобом досягнення їх реалізації спричиняє важливий наслідок. А саме той, що надане тварині (рослині, будь-чому живому) «знаряддя праці» заздалегідь «сконструйоване», «вироблене» природою за «моделлю» роду. А це означає, що спосіб дії живого від народження визначено структурою (закодовою в тілесність родовою інформацією) її тіла.

Можете скільки завгодно вчити цуценя чи лоса лазити по деревах, ваші зусилля витратяться марно, оскільки конструкція їхніх тіл не дозволяє їм проробляти такі вправи. І навпаки: навіть якщо маленьке кошеня, яке ви вигодували зі сліпого ще віку, ніколи не бачило, як хлебчуть молочко його дорослі родичі, вам не буде потреби демонструвати йому, як це робиться, задля того, щоб навчити його пити з блюдця. Все необхідне для такого досвіду підкаже саме зголодніле тіло.

Відтак, для живої істоти немає потреби проходити серед родичів вишкіл виживання. Потрібну для життя інформацію вже закодовано в структурі самого тіла — в безумовних рефlekсах і здатності до формування умовних. Виживання живої істоти через це є одноосібним, таким, що не пот-

ребує Іншого, собі подібного. Це, ясна річ, не означає, що жива істота нічому не вчиться. Однак, задля осягнення азів родової життєдіяльності вона не потребує навчання з боку подібного собі, представника того самого роду. Ба більше: будь-яке навчання з боку Іншого є тим, що виводить живу істоту за межі її родового буття, надає їй, якщо хочете, універсальних ознак.

Тією мірою, наприклад, якою жива істота — собака, кішка, кінь, білка, курка, їжак, змія, пацюк тощо втягнені в людські стосунки, «проходять навчання» в школі людськості, тією ж мірою вони відрізняються від своїх не соціалізованих родичів, тією ж мірою вони олюднені, з поправкою, зрозуміло, на родову межу засвоєння ними універсального способу людської діяльності, задану родовою ж структурою їхнього тіла.

Тіла, а не мозку! Спіноза, обгрунтувавши думку про мислення, здійснюване тілом, був значно більше правий, ніж усі купую взяті філософи-матеріалісти, для яких мислення — функція високорозвиненого мозку. Тіло задає межу засвоєння особиною способу дії, притаманного іншому роду. Однак не є нездоланною перешкодою для самого засвоєння, уподібнення Іншому. Настільки, наскільки ставлення до тварини з боку її хазяїна є поважливим, людським, ціннісним, таким, як до *самоцінної істоти*, як до людини, настільки ж тварина сама стає здатною на вчинок, на самообмеження і, відтак, на виділення себе, *одиночної*, з потоку буття, стає істотою *мислячою*.⁵¹

І нехай це мислення відрізняється від людського за формами, в яких воно здійснюється, нехай воно не понятійне, а цілковито емоційно-образне, воно — мислення, позаяк в ньому узагальнюється даний у потоці «одиноч-

но-точкових» відчуттів світ, позаяк його джерело не в мозку і навіть не в тілі (хоч світ суб'єктивується через тіло і об'єктивується з його «допомогою»), а в системі комунікацій, що лежать за межами тіла і в які тіло втягнене.

Відзначимо цей вкрай важливий момент. Рівень тілесного («тілесно-мозкового») розвитку живої істоти накладає межі на можливості її втягнення до іншої – зокрема, людської – комунікативної системи. Він, відтак, грає роль обмежувальну щодо соціалізації істоти, визначає міру можливої соціалізації. *Та не є нездоланим бар'єром на шляху до виходу тварини за власні тваринні межі. Перехід на надорганічний щабель буття відкритий для кожної живої істоти.*

І залежить він не від самої істоти, а від організації її комунікативного, життєдіяльностно-спілкувального середовища. Надорганічне завжди і надорганізмне, воно – за кордонами одиничної тілесності, воно – в організації динаміки буття, позбавленої «обов'язку» структурного втілення, вивільненої від зрошеності з тілом-носієм.

Рід живої істоти, закодований в її тілі, є її тягарем на шляху до виходу за межі до родового буття Іншого. Лише той втілений рід, який передбачає Іншого, відкриє вільний доступ до універсального буття. Тіло тварини надає їй можливість «користатися всіма принадами» (і вадами) її родового буття в повному обсязі. Так, як камінь (зірка, елементарна частка), підпадаючи під дію фізичних законів (і вичерпуючи свою сутність ними), репрезентує увесь світ фізичних тіл, так жива істота, чий дії організовано за законами життя роду, чинними для кожного представника цього роду, репрезентує (і вичерпує) весь свій рід. Однак не вичерпується

ним! Не вичерпується саме тому, що на відміну від каменя-зірки-частки – фізичної системи, є родовим *особливим* в межах органічної системи.

Отой проміжок між системою органіки в цілому та її особливими за способом реалізації органічного буття формами, є проміжком варіативності в межах органічного, є проміжком *свободи*. У тому проміжку мерехтить можливість перетворення на Іншого, позаяк Інший уже існує – нехай лише в особливому, родовому вигляді як інший рід, чий спосіб життя частково, з обмеженнями, накладеними родом-тілом, може бути засвоєним твариною.

Собака, вихований серед котячого прайду, навчиться і нявкати, і спати по-котячому, і сприймати котів цілком дружньо за «своїх» – усупереч власним інстинктам. І те, що вихований вами собака, якщо він для вас справді *друг*, один-єдиний і неповторний, а не іграшка для розваги чи знаряддя праці, дивитиметься на вас людськими очима – не художнє перебільшення, не наслідок вашої бурхливої антропоморфізуючої уяви. Він-таки дивиться на вас очима, сповненими любові, розуму – свого особливого, однак привнесеного вами в нього розуму-свідомості, запаленої вами любові і натхненої вами індивідуальності.

Ми несемо відповідальність за того, кого приручили. Не тому, що приручили. А тому, що зі створеної Богом чи природою – *не нами!* – істоти, ми – *ми самі!* – творимо розумну й люблячу. Тому, що з істоти, приреченої, попри власну індивідну відмінність від інших істот її роду, на розчинене в роді буття, ми творимо *індивідуальність*, неповторне творіння. Тому, що виконуємо креативні й деміургічні функції. Тому, що стаємо щодо «приреченої істоти» – *створеної на-*

ми Нової Істоти — Богами. І відповідальні за це в повному обсязі.

Природа не дарує живій істоті індивідуальності — лише індивідність, лише можливість бути неістотно відмінним від інших представником її роду. Індивідуальність живого — наслідок спалаху нами дарованих любові й розуму. «Любов і розум правлять світом»... Любов і розум як зв'язок між Іншими, Інаковими, спочатку — подаровані любов і розум, потім — виникнення Іншого. Таким є закон родового буття у світі живого. Будь-якого родового буття в органіці. Крім того, де сама особина у згоді з законами свого родового буття стає Іншим щодо світу в цілому, відірваним від нього. Крім того, де її індивідне-родове тіло вже не послуговує їй за єдину зв'язувальну ланку з родом і світом. Крім того, де індивідна одиниця «силоміць», законами самої природи буде водночас і вплетена в родовий загал потужними динамічними зв'язками і відірвана від нього. У світі птахів, коней, мишей, їжаків, собак і котів, у їхньому світі, позбавленому втручання людини, це неможливо.

Проблема людини полягає в тому, що неможливе стає дійсним. Як уможлиблюється неможливе? Як рід «виходить» за межі одиничного, індивідного тіла? Як родове буття виокремлюється з тілесного буття?

Оскільки єдність (родова єдність) завжди є результатом диференціації за діяльністю, остільки рід тварин є зовнішнім, байдужою, за вдалим висловом Гегеля, «німою» єдністю, представники якої зв'язані лише статевими стосунками. Однак органіка, як і Універсум в цілому, з боку своєї сталої форми подібна (за словами А.Кастлера), до системи ланок, «що мають властивості дволикого Януса: лице, звернене у бік нижньої ланки, є ав-

тономним цілим, а лице, звернене до вищого рівня, виступає як залежна частина».³² (Влучна, до речі, характеристика будь-якої замкненої системи!). «Послідовне сполучання» органічного дає підстави розглядати систему органіки за принципом ієрархічної підпорядкованості.

Одинична істота сама теж являє собою субординовану систему, що її елементами виявляються окремі органи. Але субординація організму суттєво відрізняється від субординації органіки в тому сенсі, що структурні одиниці організму функціонують на ґрунті хімізму, їх взаємини не сягнули рівня власне органічного, коли урізноманітнення руху не пов'язане з обов'язковою зміною фізичної структури її носія, а позначається лише в наступних генотипних відмінностях. Напрямок цих змін веде загалом до зростання системних ефектів. І життя «являє собою зростаючий центр впорядкованості у менш впорядкованому Всесвіті».³³

За думкою В.Новака, всі живі істоти, минулі і сучасні, можна поділити на кілька (він нараховує п'ять) ступенів. Еволюція кожного ступеня з асоціації особин попереднього нижчого ступеня проходить одні й ті ж, для всіх ступенів однакові послідовні етапи: нероздільності, диференціації, виникнення внутрішнього середовища, виникнення кореляційних механізмів, інтеграції в особину вищого ступеня. Непогано аргументована концепція Новака, по-перше, свідчить на користь необхідності ієрархічної єдності органіки і, по-друге, вказує на її сутність, яка полягає в інтеграції попередніх ступенів у наступні шляхом становлення єдності попереднього ступеня через диференціацію його складових.³⁴

Органи тіла, хоч і є органічними утворами, не

можуть, однак, вважатися такими елементами структури організму, що мають якусь ієрархічну підпорядкованість, оскільки вони всі «підпорядковані» системній єдності організму як цілому. З утратою тієї функції, що є функцією цілого, орган припиняє своє існування як такий. І це було зрозуміло вже в античні часи. «З утратою зору око — вже не око, хіба що за найменуванням, як око з каменю або намальоване око»³⁵, — писав Арістотель.

Організм є системою, однак його цілісність забезпечено не органічними зв'язками. В його основі — хімізм. Лише в сукупності організмів, розрізнених за діяльністю, природа сягає самозумовленості, перетворення «німої єдності» на динамічну, справжню.

Функціональна розрізненість, спеціалізація особин за діяльністю існує в угруповання комах (мурашнику, бджолиній сім'ї) та в стаді приматів. Завдяки такій спеціалізації об'єднання цих істот набуває єдності та ієрархічної супідрядності. Однак, у комах діяльнісна спеціалізація не веде до універсалізації тіла. Навпаки. Спеціалізація комах, подібно до спеціалізації органу живого тіла, жорстко пов'язана зі структурою її тіла, закріплюється в структурі її тіла. Особина сама стає органом своєрідного «надоргану».

Тут діяльнісна особливість набуває формального характеру, відливаючись у форму тіла особини-органу. Особливість руху перестає бути власне рухом і стає його наперед заданою формалізацією. У мурашнику чи то бджолиній сім'ї відтворено позірно чинну для природного світу, детермінацію «від структури до функції», тут тіло, *спеціалізоване тіло, знову задає спосіб руху особині.*

Відтак, у русі особини не відтворюються особливості довкілля, рух не є його відображенням

і суб'єктивізацією, а являє собою лише стереотип, формальність. Ситуація, яка провокує початок руху, є лише його пусковим гачком, самий же рух змістовно з нею не пов'язаний, його змістовність уже наявна в тілі особини. Тож дія особини, що потрапила до певної ситуації, не є обміном інформацією з довкіллям. Не довкілля «відображено» в спровокованих ним діях особини, а родова програма, яка й без того вже присутня в її тілі. І спеціалізована діяльність особин не є обміном діяльністю між ними, не навантажена інформаційним змістом. Вона «не враховує» іншої особини цього роду, «впритул її не бачить», а «бачить» лише родову потребу, що перебуває в ній самій, у її тілі ж. Ані кожна особина щодо іншої з її роду, ані ціла сукупність особин, з яких рід утворено, не є Іншим, інформація про якого відбивалася б і тим суб'єктивувалася в русі окремої особини. За межами тіла мурашки немає сповненого Іншими або цілим її родом простору, а є лише набір «вмикачів» для вже готової дії.

Закріплення дії в тілесній структурі виключає відношення, за якого відбувається збагачення на нову інформацію. Відтак, тілесна спеціалізація, хоч і перетворює об'єднання комах на цілісність-систему, стає нездоланною перешкодою для подальшого розвитку особин. Розвиток же самої Системи-роду уможливується появою все більш спеціалізованих і тілесно інших «органів»-особин. Інформаційна ізольованість особин всередині роду, опосередкованість дії кожної з них родовою єдністю (щодо якої вона — лише орган) призводить до ізольованості самої системи.

Звернімо увагу на цю залежність: **особина, виключена з інформаційного обміну з собою подібними → система, що набуває ознак замкне-**

ної → стагнація самої системи в сенсі припинення ускладнення руху, репродукування набутих форм руху → подальша диференціація окремих ланок життєдіяльності, що призводить до все більшого «нюансування» тілесного розмаїття та розбудови ієрархічності системи. Ми ще матимемо змогу побачити, як окреслена закономірність спрацьовує і в замкнених соціальних системах.

У хребетних це обмеження диференціації руху рамками тіла, цей глухий кут органіки переборюється появою « нової форми закріплення досвіду тварин, закріплення у формі руху ». ⁵⁶ Цілісність стада не-приматів (копитних, вовків, дельфінів тощо) не є цілісністю за життєдіяльністю, а лише за одним з моментів останньої – або за відношенням до іншого (зграя вовків, яка об'єднується задля прохарчування ⁵⁷, або за ставленням до себе (народження нащадків, статевий інстинкт, як сила, що об'єднує копитних у стадо).

Єдність за життєдіяльністю, забезпечену розподіленими між різними особинами « функціональними обов'язками » стадо набуває з появою вищих приматів. « Інструментом, що забезпечує внутрішній лад у стаді, згуртованість його членів, є система домінування, тобто система ієрархічного розподілу окремих особин у стаді ». ⁵⁸ І такого ієрархічного розподілу, за якого *статус* особини прирікає її на здійснення певних функцій, не притаманних особині з іншим статусом.

Наразі вже доконаним є той факт, що в мавп, які живуть у природних умовах, спостерігається відмова від особистих потреб на користь стадних. Особини приматів є *однотипними за морфоструктурою*, однак за способом підпорядку-

вання себе родовій єдності, інтересам гурту як цілого вони нагадують комах і мурашок. У працях дослідників сучасних приматів – Дж. ван Лавік-Гудол, К.Е. Фабрі, Л.А. Файнберга, Н.Н. Ладигіної-Котс, Л.В. Алексеевої ⁵⁹ можна знайти безліч прикладів тому. Так, навіть за сильного голоду й спраги, окрема особина не дозволить собі задовольняти свої потреби до того, як такий дозвіл буде отримано від вожака, який веде стадо до місця годування чи водопою. І коли той поведе стадо назад, разом з іншими підуть і ті, хто з якихось причин не встиг напиться й наїстися. Ба більше! Навіть фізіологічні процеси в особин піддаються регулюванню у відповідності до потреб загалом. « Якщо в самиці пологи, що почалися вночі, затягуються до ранку, пологова діяльність припиняється і поновлюється знову вже ввечері, коли стадо розташовується на ночівлю ». ⁶⁰

Крім підпорядкування особин спільноті, спільній потребі, в стаді приматів відбувається поділ його членів за виконуваними функціями, причому принцип поділу не пов'язаний виключно з біологічно визначеними (за статтю і віком) ознаками особин. Неабияку роль при цьому грають і її інтелектуальні здібності. ⁶¹ Завдяки такому поділові стадо стає єдиним супідрядно організованим цілісним утвором, тобто – отримує форму природи, органіки як цілого. Однак, тут, у стаді, одне одному підпорядковані не роди, а окремі особини та їх групи.

На рівні стада приматів органіка як система стає спроможною до відображення власної цілісності у самій собі. Безпосередність її « стосунків » зі своїми елементами втрачається через їх підпорядкованість цілісному особливому й опосередкованість ним, а функціональна спе-

ціалізація особини вже не пов'язана лише зі структурою її тіла. «Намагаючись» повернути втрачену «безпосередність стосунків» і рядопокладеність особин у роді, природа «вмикає» механізм стрибка.

Свідченням розвиненості системи, її сталості як цілого є факт виникнення такого способу подальшого ускладнення руху, коли система від самодиференціації «переходить» до породження особливих форм, що самі є змістовно-динамічно диференційованими. При цьому конструктивні елементи особливого втрачають свою визначеність як елементи загальної системи (у даному розглядуваному разі – системи органіки), стаючи елементами особливого новоутворення. Однак, тоді вже особливе дістає визначеність системи, структурне і функціональне уподібнення своїй «матері». Система-«мати», система-матриця, таким чином, «віддає» власну цілісність тому, що є її повторенням, її подобою, і відношення до чого є її ставленням до себе. У цьому – поновлення її тотожності самій собі, у цьому ж – її самозаперечення.

Момент повернення системної визначеності елементам системи і, таким чином, виходу системи за свої якісні межі є тим, що в синергетиці зветься точкою біфуркації, а її аналог в діалектиці має назву стрибка. У неорганічній формі руху поява такої «точки біфуркації» спричиняється зовнішніми стосунками між сторонами, що взаємодіють, тобто – потребує відкритого характеру системи.

Оскільки на неорганічному рівні взаємодіють завжди рівносуттєві, рядопокладені одне одному складники, остільки стрибок в одному й тому самому відношенні зумовлений і як необхідний

наслідок саморозвитку системи (явище, що іманентне її рухові), і як детермінований причинно-наслідковими стосунками між різними сутностями. Іманентність цього процесу тут прихована збігом родової форми руху неорганіки та її безпосередньої матеріалізації у структурі одиничних носіїв.

На рівні органіки ситуація змінюється. Коли рухливі, динамічні інформаційно-обмінні стосунки між представниками живого світу не «осідають» у структуру їхньої одноосібної тілесності, коли вони існують у нез'язаному, вільному вигляді за межами тілесної побудови, тоді народження тієї ланки всередині самої системи (органічної системи, світу органіки як системи), яка за способом інформаційно-обмінних процесів та їх матеріалізації тотожна «системі-матері», органічному загалові, виявляє себе як наслідок власне саморозвитку, не спричиненого випадковими впливами довкілля.

З набуттям нерівноцінного стану особин у стаді органічний характер особливого не втрачається. Приклад – стадо приматів. За формою руху, за життєдіяльністю, яка носить безпосередній характер і зводиться до «обміну речовин» з оточуючим середовищем, стадо приматів не випадає з ряду органічних утворів. Відношення стада як «дзеркала живої природи» до самої живої природи ще не становить загального відношення: в органічній діяльності особинності стадності явлена лише структурна подоба органіки, а не її сутність як руху, не функціональні ознаки. Іншими словами, структурно стадо являє собою певну субординовану організацію. Однак, та рядопокладеність особин, їхня тотожність за способами

дії, що притаманна будь-якому роду живого, внаслідок ієрархізації стада у ньому зникає.

Субординаційне уподібнення стада органіці йде за рахунок втрати іншої суттєвої родової риси динамічного гатунку — рядопокладеності за дією, рівноцінності у своїх природних виявах. Лише тоді, коли система якимось чином «поставить» своїх «знахабнілих носіїв» на місце, поверне їм родову ознаку — рядопокладеність, буде досягнуто тотожності частини органіки (стада) з цілим, з самою органікою, тотожності і структурної і функціональної.

Популяція (певною мірою рід, особливе) є єдністю «в собі», такою, в якій життєдіяльність має характер зовнішньої тотожності. Особини всередині якогось роду не пов'язані між собою за діяльністю, функціонально і, відтак, у здійсненні своєї життєдіяльності не потребують один одного, не пов'язані одна з одною жодними стосунками (крім періодично здійснюваних статевих), у яких сторони, що вступають в них, виконували б різні функції. Віднайдення такої «тотожності за рядопокладеністю», тотожності як спільної ознаки і загальної основи єдності роду можливе лише через людину, яка пізнає її класифікує і, відтак, сама є чинником узагальнюючого об'єднання істотностей, не пов'язаних між собою дійовим чином. Лише людина за низкою притаманних особинам ознак виділяє їх сукупність, жодними, крім статевих зв'язками не пов'язаних між собою, в окремий рід.

Натомість стадо приматів розвинулося вже до рівня цільності, єдності-для-іншого в межах органіки. Завдяки функціональній відмінності членів стада воно набуває реальної динамічної єдності, за якої розпочата одним з них дія про-

довжується іншим так, що життєдіяльність цілого роду реалізується не кожним з його представників одноосібно, а лише в їхній єдності.

На відміну від ситуації в угрупованні комах, діяльність розрізненість особин у приматів не закріплюється тілесно, лишаючись динамічною, пластичною різницею форм рухових навичок, які не лише набуваються індивідуальним шляхом, а й передаються від особин до особин не генетично, а через поведінкове наслідування (наслідувальний рефлекс). Особини обмінюються діяльністю, біологічно *відносяться* до зовнішнього середовища, не безпосередньо кожна, а опосередковано через інших особин, які в даний момент мають безпосередній контакт з відповідним чинником середовища. «Індивід відповідає на дію чинника оточення, який впливає не на нього, а на іншу тварину, причому реакція обох індивідів на дію зовнішнього фактора адекватна».⁹²

Однак пластичність індивідуальної дії, можливість її уподібнення дії Іншого є лише передумовою сприйняття особиною родової дії, спрямованої на зовнішній щодо цього особливого роду світ. За рахунок біологічної диференціації діяльності окремих особин у роді цілісне відображення будь-якої природної ситуації можливе лише на родовому рівні. Відображення світу, що постає перед родом як природна ситуація, відбувається у динамічній родовій життєдіяльності як зв'язаному цілому.

Рух роду — це своєрідна біологічна ідеальність, динамічний простір між індивідом та ситуацією. Стаючи єдиноцільністю, особливий рід перетворюється на своєрідний суб'єкт, щодо якого все інше, природа в цілому (як агрегат одиничностей) підлягає відображенню, стає об'єктом. Для окре-

мого індивіда родовий рух-відображення є такою ідеальністю, яка існує цілком об'єктивно.

Прояснімо мовлене на образному матеріалі. Як одинична особина – представник будь-якого роду інформаційно контактує з довкіллям, відображує його? – Через зміну руху (його конфігурації, вектору, швидкості) власного тіла, через зміну розташування його та його складників-органів у просторі. Тож відображення є одноосібним за своєю природою і безпосереднім за способом здійснення.

Ось біжить лісом вовк на полювання – їсти хоче. Його потреба в їжі є потребою його тіла і безпосередньо переживається ним. Він шукає поживи і всі його рухи зорганізовані на пошук: він принохується, слухає, вдивляється – шукає. Раптом на галявину вистрибує зайчик. Ситуація змінилася. Вовк його побачив! Як реагує голодний вовк на інформаційні новачії в ситуації? Зрозуміло, як. Він припиняє пошук і прищільно намагається спіймати зайчика. Відповідно змінюється характер його руху: він пришвидшується, набуває іншої «траєкторії». Змінюється і ритміка, характер м'язових скорочень тіла вовка, зазнає змін хімізм його організму. «Структура роду», яким є одноосібне тіло вовка, набула іншої динамічної визначеності, ніж до зміни ситуації (появи зайця).

Усі зміни, що відбулися в русі вовчого тіла, складають біологічний відбиток ситуації, органічно (біологічно) суб'єктивований інформаційний образ реального зайця на реальній галявині. Як і в будь-якої іншої живої істоти, у нашого вовка цей образ безпосередньо спричинено самою ситуацією і відтворено в русі одноосібного тіла за законами роду, заданими структурою

самого тіла. Вовкові немає потреби «думати головою», приймати рішення, уявляти майбутню вечерю зайчатинкою – за нього думає й приймає рішення його «рід», його тіло з розгалуженою мережею рефлексів. Питання варіативності поведінки різних вовків в подібній ситуації, значущості відмінностей між одиничними особинами, питання цілеспрямованого характеру дії (а отже, вияву «некласичної» детермінації, детермінації сучасного з боку бажаного майбутнього) ми в даному разі лишаємо осторонь.

Цілком відмінним є перебіг відображувальних процесів, коли зі зміною ситуації стикається представник такого органічного роду, де існує функціональна спеціалізація окремих особин та їхніх груп, яка не закріплена в структурі тіла особин. Тут зміна ситуації спричиняє різні за способом руху тіла реакції в особин з різною спеціалізацією. Причому дії особин не спричинені потребою задоволення безпосередніх тілесних потреб окремого тіла. На зміну ситуації рід (стадо мавп, наприклад) реагує як єдиний організм. І саме його потреби – потреби виживання, самозбереження цілого визначають поведінку кожного з його членів. Родова потреба відокремлюється, таким чином, від потреби одиничного тіла- «роду», виноситься за його межі.

Подивімося, як реагують ті ж мавпи на виниклу небезпеку. Нехай мавпячий колектив затишно розташувався на сонячній галявині. Діти граються, дорослі шукають одне в одного бліх чи просто сплять. І в цю іділію вторгається незваний гість – ворог, джерело небезпеки, чужий. Можливо, лев чи слон. Перший, хто помітив небезпеку, сполоханими криками попереджає родичів про неї. У стаді – тривога. Од-

нак, втеча не має вигляду панічного руху натовпу. Особини не рятують своє життя кожен окремо. Функції родового руху спеціалізовані. Матері хапають дітей, вожак владними діями «координує» відступ, «чоловіки-одинаки» (самці) не біжать попереду «жінок» (самок) — вони прикривають їхній відхід. Стадо реагує на зміну ситуації як єдиний організм, рухи «органів» якого централізовано єдністю самого організму.

Однак тоді окреме тіло безпосередньо відображає не ситуацію, не інформаційну зміну довкілля. Зміну довкілля відображено ним опосередковано — через її суб'єктивований зміною родового руху «образ», через ту динамічну модель реакції роду-стада, яка сама є спільним родовим відображенням ситуації. Тіло окремої особини відображає не ситуацію, а відображення, відтворення ситуації в динамічній моделі організації руху роду. Таке відображення на рівні окремої особини є відображенням відображення — відображенням тієї інформаційної моделі, яка, існуючи наочним життєво-відчутним чином, усе ж стосовно окремої особини є об'єктивним, об'єктивно-ідеальним (оскільки вона — відображення) утвором.

Інша річ, що це об'єктивно-ідеальне дане в життєдіяльності індивіда-особини лише частково, у якійсь одній своїй ланці. У своїй цілісності воно переживається особою лише як необмежене панування загальної потреби над нею, її тілесними потребами, як сліпа природна сила, що нею керує. Утім, такою сліпою природною силою воно й є насправді. Природною силою і водночас — ідеальним, не силовим утвором.

Завважте: на ґрунті цілком органічних елементів — живих істот виникла функціональна новація, щось таке, чого до того не існувало —

інформаційна модель ситуації, витворювана самим життєдіяльним рухом тваринної спільноти — стада, модель, до якої безпосередньо і органічно (та без жодного хімізму чи тілесних змін) вбудовано, вписано життєдіяльність особини. Новація ця пов'язана з виникненням несилової взаємодії, такої, де рід виступає наочним цілим щодо окремої особини і несиловим чином «примушує» її до часткового самоздійснення і самообмеження на користь спільноти. І, як функціональна новація, вона може знайти і обов'язково знайде, «підшукає», породить свого матеріально-тілесного відповідника-носія.

Ним не може стати органічне тіло особини — новація вийшла за його межі, вона тим-то й прикметна, що не потребує якогось жорсткого тілесного закріплення. Вона динамічна й пластична, тут інформація нарешті відірвалася від «змертвіння» у «тілі» — неорганічному чи органічному. Початок першої інформаційної революції, наслідком якої стане поява людини, покладено: з появою в межах самої органіки феномену відображення самого відображення інформація набула свого вивільненого, плинно-мерехтливого, хоч і цілком наочного й відчутного виразу.

Відомо, що функціональні зміни в процесі еволюційних перетворень випереджають зміни в морфоструктурі.⁶³ Ускладнюючись, функції, які мають позитивний для родової діяльності характер, закріплюються у роді через генетично успадковувану зміну морфоструктури окремої особини. Відображення твариною (органічним утвором) зовнішнього світу є відображенням через зміну руху особини, хоч би яким чином цей рух визначати — чи то як фізичний

рух, переміщення, чи то як речовинно-енергетичну взаємодію його складників (органів, клітин тощо). Тому генетично така зміна якщо й закріплюється, то лише завдяки зміні тілесності особини.

У стаді ж зміна руху, що відбувається внаслідок зіткнення стада як цілісності із зовнішнім середовищем, є не надбанням окремої особини, а позатілесною зміною зв'язку між багатьма особинами. Тому й закріплюється вона не в тілі, а поза його межами.

У відображувально-інформаційному характері родового руху прихована можливість уречевлення «випрацьовуваної» родом ідеальності. І ця можливість перетворюється на дійсність у знарядді.

Знаряддя виступає як оформлення, втілення змісту родової діяльності. Оперуючи знаряддям, індивід розпредмечує зміст родового руху, суб'єктивує його, а змінюючи, вдосконалюючи знаряддя, він створює своє родове життя.

Те, що саме примати організовані в стадо за способом супідрядності в ньому, почали діяти коннекторно — не випадковість. І не результат дії зовнішніх чинників — зміни клімату, радіаційних впливів, непристосованості приматів до силової боротьби з іншими представниками тваринного світу, тобто їх «слабкістю». Мавпа справді примушується до коннекторної діяльності, але не містичною силою і не зовнішніми, матеріально-силовими причинами, а самим способом свого стадного, органічного існування.

Вихід органіки за власні межі спричинено закономірностями системного розвитку самої органіки, які виявляються за певних умов, зок-

рема, коли вичерпані можливості якоїсь форми руху. Показчиком того, як уже згадувалося, стає поява структурно-функціональної тотожності між частиною цілого і самим цілим. У момент самоототожнення системи «не через заперечення іншого, а через заперечення самої себе»⁶⁴ шляхом народження рівної їй її ж частини відновлюється абстрактна єдність членів стада за рухом, втрачена ними в диференціації їх функцій у стаді.

Поява коннекторної діяльності повертає особин до стану органічної рядопокладності дій — їхні дії знову набувають функціональної тотожності. Причому коннекторна діяльність визначається як життєдіяльність тварин, усе ще органічна, така, що спричиняється тваринною, біологічною потребою і здійснюється все ще як рефлексорна. Однак її появою відновлено функціональну рядопокладеність носіїв системності зі збереженням структурної субординованості системи. **Отож у стаді приматів, що діють коннекторно, органіка «доростає» до появи відношення до себе.**

Стадо, члени якого діють коннекторно, являє собою структурно-функціональну модель органіки, у якій остання вперше набуває характеру для-себе-буття. Саме тому стадо приматів, що діють коннекторно, перебирає на себе визначеність всієї органіки. У ньому природа переступає через себе, робить крок на шляху до самозаперечення, до людини.

Якісний перехід від органіки до надорганічного, протосоціального розгортається в процесі вивільнення нового утвору з-під законів органічного світу, які над ним панують. Процес антропогенезу все ще підвладний при-

родному відбору, виживанню найбільш пристосованих, змінам морфології тощо. З його початком марнотратна природа вводить у бій усі свої ресурси й у «пошуках» такої тілесної структури особини, що була б найпридатнішою для нововиниклого способу дії, випробовує безліч варіантів. Неможливість однозначно узгодити дані палеоантропології, які свідчать про наявність різних гілок гомінідів (австралопітекові тип А і тип R, група габілісів, *Homo erectus* та ін), розташувати наявні знахідки залишків передлюдини в одній послідовній низці від мавпи до людини-кроманьйонця – краще тому підтвердження.⁶⁵

Навіть на пізнішому етапі, у другій половині ашелю і в мустьє, тобто з появою розвиненішого порівняно з архантропами неандертальця, процес відбору продовжується. Як відомо, існує кілька різновидів неандертальців⁶⁶, один з яких, так званий класичний, практично співіснував з кроманьйонцем. Принаймні, предком останнього він не міг бути з огляду на дуже невеликий проміжок часу між появою того й іншого (настільки малий, що природа ніяк не змогла б встигнути здійснити морфологічну трансформацію). Природа активно шукає можливості найкращого матеріального вияву виниклих функціональних новацій, і на тому шляху можливі і найдивовижніші звиви і глухі кути. Лавиноподібний потік змін у морфології діючих коннекторно приматів, потік, що розбивається на найрізноманітніші ручаї, – явище, яке супроводжує антропосоціогенезу на всіх її етапах – від моменту появи перших коннекторів архантропа й до... А, власне, до чого?

Факти палеоантропології свідчать: тілесні

зміни практично припиняються з появою кроманьйонця – людини сучасного типу. Саме на цей час припадає перехід передлюдини до двочденної структури знаряддевої діяльності сучасного типу – «винайдення» спеціально виготовлених засобів виробництва, призначенням яких є виготовлення засобів виробництва. З появою «засобів виробництва групи А» структура знаряддевої діяльності отримує вигляд такий, який вона зберегла до сьогодні: засоби виробництва для виготовлення засобів виробництва – засоби виробництва для виготовлення предметів споживання. На цю вельми важливу обставину було звернено увагу радянським антропологом Я.Я.Рогинським ще 1947 року. «У верхньому палеоліті, – писав він, – з'являються у величезній кількості знаряддя цілком іншого характеру: це інструменти, спеціально призначені для виготовлення знарядь... Метою стає засіб, який потім послуговуватиме засобом для кінцевої мети».⁶⁷

Чи випадковий цей збіг за часом двох вельми прикметних подій, що належать одному типові живих істот, а, проте, різним сферам буття – органічній і надорганічній? Чи випадково поява нової, остаточно людської структури знаряддевої діяльності збігається з раптовим закінченням кількамільйонолітніх і надзвичайно швидких змін у морфології істот, що почали використовувати у своїй життєдіяльності знаряддя праці?

Поява всередині органіки тотожній їй «моделі» – стада приматів, що діють коннекторно, стає своєрідним каталізатором розвитку органіки. Однак стає не тому, що дивним, майже містичним чином активізує зміни морфології

приматів. Усе значно природніше. З перетворенням знайденого в природі коннектора на виготовлене передлюдиною знаряддя саме до останнього переходить потенціал розвитку Універсуму. І переходить тому, що в ньому зматеріалізовано, уречевлено, унаочнено принципово новий тип динамічного зв'язку, не пов'язаний з обов'язковим вкрабовуванням у структуру носія. Нововиникла в межах органіки функція, та функція, що виводить органіку за її власні межі, та функція, що переводить звичайне стадо звичайних тварин у статус «моделі» органіки в цілому, у статус системи, стає «вістрям», флагманом універсального розвитку. Вона й починає не силовим чином організовувати «перебіг органічних подій», задаючи вектор морфологічних змін тварин, що опинилися в цій винятковій ситуації.

Іншими словами, виниклий новий спосіб життєдіяльності, докорінно відмінний від притаманного всім органічним утворам одноосібно-тілесного, модулює майбутнє його носіїв, активно формує «потрібну» йому, годящу для його існування тілесність: і як органічне тіло коннекторно діючої тварини, що живе колективно⁶⁸, і як неорганічне – «тіло» самої знаряддєвості, «тіло» знаряддя.

Становлення, перехідний етап – це й формування соціальності, яка продукується, ліплення адекватних їй елементів та пошук найбільш відповідного їй субстрату для нової форми руху. Пошуки припиняються лише тоді, коли соціальність витвориться на власній основі, відірветься од пуповини матері-природи. З цього моменту становлення «відливається» в наявне буття: соціальність як найвища форма

руху Універсуму стає тоді визначальною щодо всього, *покишеного позаду себе*. Перетворення мавпи на людину сьогодні неможливе саме тому, що воно **вже відбулося**, тим самим визначивши не тільки майбутні шляхи розвитку Універсуму, а й його минуле.

Поява і комунікативності, і знаряддєвості як визначальних чинників соціальності є закономірним і необхідним наслідком системного розвитку органіки. Загальні системні закони, головний серед яких – передування зміни способу руху його закріпленню в структурі, чинні для всіх рівнів Універсуму, а їх ускладнення спричиняє появу нових ступенів розвитку світу.

У неорганіці одиничне збігається із загальним, оскільки ускладнення руху носія є водночас ускладненням його структури. З виникненням функціонального розрізнення в одному з родів органічного виникає ситуація, коли це особливе починає виступати повною цілісністю, суб'єктом органічної дії. Стосовно одиничного зміна руху цілісності не стає зміною життєдіяльності особини-носія, яка могла б закріпитися шляхом біологічного наслідування. **Протокомунікативність у вигляді стосунків особин у стаді матеріалізується в протознарядді, що знаходиться за межами окремого одиничного тіла.**

Взаємозв'язок комунікативності та знаряддєвості є суттєвим і не може бути кваліфікований як наслідок випадкового збігу обставин, зумовлений зовнішніми причинами. Їх єдність, у якій головує комунікативність, є лише соціально модифікованою універсальною єдністю ідеального і матеріального, динамічного і статичного, функції та структури, а її пульсація становить рушійну силу розвитку соціальності

Розділ 7

Від приматів до людини

Час звернутися до згадуваної раніше роботи Ю. Бородая «Еротика – Смерть – Табу»⁶⁹, присвяченої проблемам антропосоціогенези. Навряд чи буде достатнім чи відповідним будь-який переказ витонченої і переконливої концепції антропосоціогенези цього великого мисленика, концепції, усю глибину якої, безперечно, ще буде оцінено належним чином. Роботу Ю. Бородая треба читати в повному обсязі. Проблеми, заторкнуті ним, виходять далеко за межі антропосоціогенези як такої. Однак без побіжного огляду запропонованої ним концепції нам також обійтися не можливо, позаяк за межами цієї довершеної і, здавалося б, вичепної роботи залишилося одне малопомітне, однак важливе питання. Віддана на суд читачеві моя робота і є спробою контурно окреслити відповідь на нього. Та спершу, ніж звернутися до самого питання, спробуємо надзвичайно конспективно і схематизовано викласти суть концепції Ю. Бородая, яку з певною мірою спрощення можна кваліфікувати як здійснену в річищі неофройдизму.

Вихід за кордони природного буття і народження буття надприродного, людського автор пов'язує з вимушеним самообмеженням приматів, що самою природною особливістю їхнього існування були поставлені перед дилемою: або самовинищитися, або знайти той природою «дозволений» спосіб реалізації своїх біологічних потреб, який задовольняв би згубну для них потребу без загрози для життя. Такий спосіб було знайдено. Ним стала заборона на реальне задоволення однієї з найпотужніших біологічних потреб – статевій, задо-

волення, яке для «агресивних і повсякчас сексуально збуджених» самців-приматів було не лише пов'язане з загрозою загибелі, а й практично означало вірну смерть від «рук суперників». Заборона уможливилася витісненням реальної потреби (природною підставою для чого послуговував витоковий для органіки, як доводить автор, аутизм як реакція на відсутність), заміщенням об'єкта потреби річчю, яка через це набувала сакрального характеру, і сублімацією потреби у вигляді ритуальних дій з річчю-заступником. Виникла ситуація призвела до надзвичайно важливих наслідків.

По-перше, сакральна річ-заступник ставала, таким чином, символом, який репрезентував не себе, а дещо інше, ставала багатовимірною, ідеальним. Заборона дії з нею поза межами ритуалу – табу, яке поширювалася і на саму річ – символ забороненого, долалася за умови завойовницьких дій з боку іншої спільноти. Для неї річ-символ, річ-тотем не була сакральною, а отже її можна було використовувати з утилітарною метою.

З цих позицій, по-друге, виникнення людини являє собою наслідок передусім морального вчинку – самозаборони на задоволення потреби, яке (задоволення) стає з того часу засуджуваним і можливим лише в соціально дозволених і вкрай ритуалізованих формах. Відтак існування людини закорінене в моральний ґрунт.

Тут ми не торкатимемося тих глибоких і життєзначущих висновків, яких доходить автор концепції. Читачеві ж лише ще раз можемо порадити звернутися безпосередньо до роботи Ю. Бородая, про що читач, напевне, не пошкодує. Нам же важливо відзначити наступне.

Оригінальна, масштабна і небезпідставна концепція, у якій елегантно й аргументовано реконструйовано процес антропосоціогенези, докорінно змінює погляд на чинники цього процесу: з трудових чи комунікативно-трудова моральні. Та є тут маленьке і вже згадуване одне «але». Автор не обходить стороною питання про умови й надані самою органічною формою руху передумови, за яких уможливився «крок через прірву» — від рефлекторних реакцій, включення яких потребує «пускової кнопки» у вигляді зовнішнього подразника, до ствердження аутичних, спонтанних реакцій на відсутність, які виникають без зовнішнього поштовху і в природній ситуації є згубними для високорозвинених тварин. Проблема свідомості, її природи, генези є для автора провідною, і її він розв'язує майстерно.

Однак, на тлі розвиненої і підкріпленої багатющим фактажем аргументації на користь запропонованої концепції, якимось малосуттєвим і майже непотрібним виглядає питання, навколо якого було зламано стільки списів — питання, про перехід від знайденої у природі і не обробленої речі, що використовується для задоволення якихось потреб — коннектора, до знаряддя як обробленої речі. Адже табуїованою річчю — символом подолання тваринного ества, символом відмови від задоволення, символом самоподолання цілком може слугувати й коннектор, як слугує, скажімо, тварина чи рослина. Чому коннектор стає знаряддям? Що штовхає антропоїдних приматів, хоч би як вони вдавалися до обмеження в реалізації жахливого (бо завжди пов'язаного зі смертю) потягу, до обробки знайденого в природному довіллі предмету, до ви-

готовлення знарядь? Якою є роль знаряддя праці в олюдненні морального антропоїда? Чи знаряддева діяльність — справді лише побічний продукт олюднення, незначущий для самого процесу олюднення?

Спочатку свідомість як моральна свідомість, а одночасно з нею, але виключно як її наслідок — знаряддева діяльність, — висновує Ю. Бородай і красиво це доводить. Та археологічні й палеоантропологічні факти свідчать: спочатку коннектор, потім його обробка і використання знаряддя, а вже потім — ритуал, релігійність, мистецькі прояви — словом, ознаки виниклої свідомості. Факти ж історії свідчать і про інше: цілком можливий успішний розвиток ритуалів, моральної і релігійної свідомості, мистецтва і, зрештою; накопичення знань про довкілля без технологічного розвитку. То що ж його спричиняє?

Натомість ми й сьогодні спроможні спостерігати, як розвиток техніко-технологічний руйнує архаїчні форми життя і свідомості, як він входить з ними в жорстоку непримиренність, як він виходить за межі будь-якої моральності і входить у суперечність з основою будь-якої моральності — самообмеженням людини. Згадаймо лишень: справді наявна контраверза «техніко-технологічного» («цивілізаційного») і культурного і дозволила Шпенглерові зробити висновок про занепад європейської культури. Якщо ж технічний — «знаряддевий» розвиток не впливає безпосередньо з морального початку людськості, то як він може, якщо не передувати йому, то принаймні супроводжувати його виникнення?

Отож доводиться констатувати: якщо в ме-

жах трудової концепції зайвим і нез'ясованим залишалося виникнення культури й моральності, то в межах концепції, запропонованої Ю. Бородаєм, таким стає розвиток знаряддевої діяльності. І таки варто, справедливо і підставою переорієнтовуючись на культурні чинники виникнення й існування людини, не ігнорувати й технологічних, знаряддевих. Тому-то нашу увагу в цій роботі зосереджено переважно на останніх та на їхньому зв'язку з чинниками культурними.

Так, логіка становлення людини, якою її відтворив Ю. Бородай, та велична і онтологічно значуща логіка, що, ґрунтована на науково досліджених фактах, стверджує людину богоподібною, не може не приваблювати й не переконувати. Вона дарує *надію*, і вже тому хочеться не бачити того, що з нею не узгоджується. Однак можливо, що повернення до розгляду знаряддевої діяльності як конституювального чинника соціальності цю логіку не спростовує. Натомість дозволить прояснити самий механізм подолання прірви між «біо» і «соціо», ще цілком природний, з огляду на який виникнення свідомості, нехай передусім моральної, не є тим, що могло бути, *а могло й не бути*, а є невідворотним наслідком розвитку самого Універсуму. Можливо, що свідомо зведена Ю. Бородаєм до ролі чогось неістотного, другого-рядного знаряддева діяльність є тим річищем, у якому стає не лише можливою, а й обов'язковою сама моральна акція відмови від тваринного, рефлекторного, завжди реального і лише реального (не ідеального, не вільно-інформаційного) існування.

Тож спробуймо з'ясувати, чи може бути

пов'язане цілком рефлекторне використання необробленої природної речі — коннектора, здійснюване антропоїдними приматами, організованими в субординовану цілісність з розподілом життєдіяльнісних функцій між її членами, з виникненням свідомості як ідеального внутрішнього образу зовнішнього світу, образу не чуттєвого і «поточного», а узагальненого і проєктивного.

На початках антропосоціогенези діяльність передлюдини є ще інстинктивною життєдіяльністю тварини. «Свідомість» (спів-відомість, інформація, що належить усім спільно) такої істоти — це «свідомість» стада, стадний інстинкт. Індивід «розчинений» у своєму особливому роді, особливість якого збігається із сутнісними визначеннями органіки. До індивідуального емоційно-чуттєвого переживання світу, притаманного тваринам, ще не додається нічого нового. Нічого, *крім* специфічної *об'єктивності*, даної і суб'єктивованої в такому переживанні. Специфічним на цьому етапі є не переживання об'єктивності, а сама вона. Змістом тієї об'єктивності є не події природного довкілля, з яким безпосередньо стикаються, у яке включені живі істоти, а мінливий, мерехтливий плін родового буття, буття особини в роді, яке щодо довкілля саме є відображенням. І його, а не природне оточення, відбиває-переживає особина у своєму особному існуванні.

У діяльності особини-індивіда реалізується сутність природного руху, що базується на біологічній потребі споживання, обміну речовин з природним оточенням. Його діяльність є цілком природним явищем, хоч і відбувається завдяки використанню коннектора. Однак, як

було з'ясовано вище, сама можливість виникнення коннектора, в якому матеріалізоване первинне, «суббуттєве» (існуюче лише в логічно-змістовному сенсі) відношення передлюдини до природи, визначається фактом існування розриву між людиною і природою, розриву, виниклого також цілком природним, закономірним шляхом. Цей розрив є загальним родовим рухом. І поява його як такого, що *не може бути переданий генетично* і не потребує фенотипового вияву-втілення, докорінно змінює ситуацію в самій органіці, змінює спосіб її існування. Змінює настільки, що виникненням цього розриву організм долає сама себе.

Субординованість стада (ієрархічний зв'язок, яким забезпечено єдиноцілну колективність) – це такий спосіб тваринної життєдіяльності, коли діяльність колективу стає способом і умовою існування окремого індивіда. «Цей природно сформований колектив щодо природи виступає як єдине ціле. У ньому знаходження засобів до існування здійснюється індивідами в їх безпосередній єдності».⁷⁰

Індивіди, у єдності яких через диференціацію життєдіяльнісних функцій між ними здійснюється цілісність стада, позбавлені самостійних і безпосередніх стосунків з довкіллям. Їхній спосіб дії задано не конструкцією тіла (яка безпосередньо репрезентує рід) і пов'язаною з нею низкою рефлекторних комплексів. Спосіб дії, таким чином, зумовлено не статикою вкарбованої в тіло інформації, а динамікою родового життя, що лежить *за межами тілесності* індивідів. Остання ж у реальній дії особини відтворюється не цілісним, а кожного разу частковим, конкретним чином. А, проте, не володіючи ці-

лісним родовим відношенням до зовнішнього світу як власним, особини мають це відношення не безпосередньо, а опосередковано, через той зв'язок з родом, який знаходить своє втілення в оперуванні з коннектором.

Звернімо увагу на цю обставину. Ієрархізація спільноти приматів і поділ життєдіяльнісних функцій між ними всередині стада призвели до того, що цілісність родового життя відділила особину від довкілля, розірвала її безпосередню вплетеність у довкілля. Коннекторна діяльність особини, спосіб якої вже не цілковито визначений тілесністю, також здійснює дещо подібне – виводить особину за межі власного тіла, за межі її безпосередньої єдності з природою. Сама по собі коннекторна дія є цілком інстинктивною. Однак об'єктивно (і суббуттєво) саме вона «заповнює» своєю матеріальністю ту динамічну нішу, яка з появою цілісного родового життя як динамічної конструкції, відображувальної (ідеальної!) моделі довкілля втрачає тілесно оформлену структуру.

Не менш важливим є те, що не лише коннектор, а й уже оброблюване, пристосовуване для потреб передлюдини знаряддя у своїй історично вихідній формі є *не спеціалізованим і вже тому – універсальним*, тобто може використовуватися і використовується універсальним чином – де завгодно.

Універсальність первісного знаряддя відзначають і антропологі. О. Анісімов у роботі «Исторические особенности первобытного мышления» (як і в інших своїх роботах) вказує на одноманітність перших знарядь. Такі знаряддя є не що інше, як «уламки каменю зі слідами ударів одного каменю об інший»⁷¹. Така ж мор-

фологічна і функціональна розпливчастість, аморфність олдувайських знарядь, що дозволяє трактувати їх як випадкові, відзначається Смирновим С.В. «Жоден вид каменів, — пише Смирнов, — що їх датовано еоплейстоценом, не мають визначеної, однакової структури, кожний знайдено в багатьох варіантах, які свідчать, що загальне уявлення про властивості призначення окремих знарядь у їхніх виготовлювачів ще не склалося».⁷²

Знаряддя-конектори австралопітекових і навіть знаряддя презинджантропа олдувайської доби мали випадковий характер і коли «вироблялися», то виробництво це було взаємозворотним: те, що вироблялося і те, чим вироблялося, за всіма параметрами (форма, спосіб обробки тощо), були тотожними, засіб для «виготовлення», обробки майбутнього «знаряддя» був *таким самим*, як і саме виготовлене знаряддя. Причини їх виникнення цілком укладаються в рамки природної органічної детермінації. «Найбільш ранні знаряддя могли ще бути результатом простого «прилаштування» природних предметів до умов трудових дій (наприклад, «природна ретуш» універсальних кам'яних знарядь у процесі самого їх вживання)».⁷³

Не спеціалізованість знаряддя, яку ми можемо охарактеризувати як абстрактну універсальність, уможливорює його перетворення на «заступника» родової цілісності. Універсальне родове життя, у котре як носії його частковостей вплетені особини, і абстрактно-універсальний конектор, а далі й таке ж знаряддя — ось ті зовнішні «кордони», якими окреслено життя особини. Універсальне родове життя і

конектор щодо окремої особини займають одне й те саме «онтологічне місце», є змістовними «точками», в які стягується життєвий простір особини. І те і те виконують щодо особини одну й ту саму функцію — опосередковують її стосунки з довкіллям і виводять спосіб її дій за межі тілесної спричиненості. І вони ототожнюються.

Протознаряддя-конектор ставить перед людиною у відношення абстрактної загальності до природи, однаковою мірою створює як опосередкування, так і безпосередній зв'язок, бо воно є «неорганічним продовженням органічного тіла людини» (Маркс). «Знаряддя» є випадковим, аморфним і тому — одиничним, але разом з тим — універсальним, оскільки в опосередкованості відношення передлюдини до природи через знаряддя (матеріальне втілення зв'язку в стаді) природа починає протистояти передлюдині як ціле.

Однак використання конектора і навіть його тожсамість з родом особини ще не зумовлює *виробництва* нею знаряддя, його цілеспрямованої зміни. У особини немає ані потреби, ані біологічного стимулу оброблювати запозичений у довкілля конектор. І австралопітек так і залишився б звичайнісінькою мавпою, які й сьогодні тисячами бігають по планеті, мавпою, що може проробляти доволі складні операції з палицею чи каменем, однак нездатна використати інший камінь для обробки того, яким розбиватиме кокосову шкаралупу, якби не особлива організація його індивідного життя в ієрархізованому і функціонально розрізненому стаді.

Знаряддева діяльність сама по собі не здатна

до розвитку, позаяк завжди — індивідна, індивідуальна. Розвитку зазнає не зняряддя, а сама життєдіяльність, спосіб життя індивіда в роді, діяльнісний взаємозв'язок індивідів. Функціональна спеціалізація особин у такому стаді не закріплена в структурі тіла і може змінюватися. І вона змінюється — і з набуттям особиною іншого статусу в стаді-роді, і в залежності від обставин, у яке стадо потрапляє. Отож особини «обмінюються» між собою способами руху, способами дій, зумовлених потребами роду-стада. А інформаційний обмін, як ми вже визначали, результується в інформаційному збагаченні сторін, що взаємодіють і обмінюються.

Розвитку зазнає сама діяльність — і діяльність стада як цілого, і діяльність окремих особин у ньому. І вже цей розвиток *потребує* своєї матеріалізації, маніфестації і закріплення, «відлиття його здобутків» у статичному матеріальному тілі. Тіло, в якому осяде набуте в розвиткові форм життєдіяльності ускладнення руху, не може бути тілом особини. Морфологізація ускладненого, збагаченого інформаційно руху здійснюється вже не в структурі органічних тіл, а у формах їх неорганічного продовження. Місце, яке в системі таких стосунків посів коннектор, заступивши собою родову єдність, прирекло його на те, щоб послугувати «матеріалізатором» родового руху. Кожне динамічне «досягнення» в родовому житті, кожне ускладнення біологічних форм його життєдіяльності відтепер може відбитися на «долі» коннектора. Воно й відбивається — у руках особини-індивіда рано чи пізно коннектор починає «оживати», змінюватися, оброблюватися. Та, як і на інших рівнях розвитку

Універсуму, в системах інших вимірів, така морфологізація, втілення руху, динаміки в статистику, функції у структуру, ідеального в матеріальне завжди проходить з хронологічними затримками, запізнюється.

У відношенні «колективність (= комунікативність) — зняряддевість», сам рух, його зміст та його оформленість, «речовинність» домінує, безумовно, динамічна єдність, комунікативність. Між індивідом — структурним елементом органіки (органічним тілом) та іншою природою лежить рід як самий рух, рух в його різноманітних формах, не безпосередній рух *ось цього окремого тіла*, який поєднує істоту з об'єктом (причому в цьому поєднанні об'єкт, яким здебільшого є «предмет харчового інтересу», те, що можна з'їсти, настільки повно суб'єктивується, що просто поглинається), але рух, який розгортається у часі та просторі, *не втілюючись в окремі тіла, а переходячи від одного тіла до іншого*.

Між індивідом, його природною потребою і світом, що задовольняє цю потребу, пролягає *розвиток*, перехід руху від однієї форми до іншої і від одного індивіда до іншого, рух, який наочно розгортається у діяльності роду. У різноманітному, диференційованому і тому зв'язаному в ціле, у єдиний потік русі однокатункових за морфологією індивідів рух у його всезагальності дістає свободу, оскільки *особливі прикмети, властивості його носія стосовно руху є не суттєвими*, «байдужими», оскільки він (рух) виривається за межі тіла.

Звільнений від обов'язкової структурної «схопленості», тотожної структурі тіла носія, рух проявляє себе передусім як випадковість

коннектора: він не пов'язаний з якоюсь однією, особливою формою матеріального втілення. Рух роду, змертвілий у речовинності коннектора, символізований у ньому, дорівнює реальній родовій динаміці. На першому етапі антропосоціогенези знаряддя-коннектор є лише втіленням єдності органічного роду.

Ця не пов'язаність структури руху зі структурою речовини носія дозволяє саме протознаряддя перетворити на рух, припасувати його до абстрактної універсальності роду. Коннектор, силою родової цілісності виштовхується у сферу руху, «розмивається» у зміні самого себе. Коннектор — ця природна даність — репрезентує не самого себе, а нішу, розрив між особою і природою. Однак розрив цей насправді не порожній. Він заповнений динамічною цілісністю роду. Ототожнення об'єктивно існуючої щодо індивіда родової динаміки й коннектора, онтологічна їхня тотожність перетворює самий природний коннектор на дещо ідеальне, на сповнений внутрішньої динаміки й багатовимірності символ, водночас наділяючи його здатністю до змін.

Матеріалізація інформаційних, динамічних здобутків роду в протознарядді, *особливості структури субстрату якого не є відображенням особливостей самого відображуваного змісту*, стає тією першою «інформаційною революцією», сенс якої — визволення інформації від ототожнення зі структурою субстрату носія, а наслідок — поява нової форми руху Універсуму, соціальності як системи з принципово новими властивостями.

Загальний, вільний, універсальний рух всередині стада, який постійно змінює свої фор-

ми, і його речовинна, формальна іпостась — найабстрактніше загальне, одноманітне знаряддя як закріплення цієї загальності — такою є перша визначеність соціального руху. Антропосоціогенеза тут є радше соціогенезою. Антропною вона є лише тією мірою, якою нововикликий спосіб маніфестації інформації у структурі, (зкристалізування динаміки в статичності, матеріалізації ідеального), добираючи собі годящу тілесність, підтягує під універсальність знаряддя морфологію передлюдини.

А, проте, уже на цьому етапі «людська практика є реальним узагальненням тієї дійсності, яка виявляється об'єктом предметно-матеріального освоєння світу людиною. Саме завдяки такому узагальненню можливе узагальнення розумове».⁷⁴ Світ даний індивіду не в його часткових, одиничних проявах, а одразу ж у загальних визначеннях родового руху. *Тому й відображення на індивідуальному рівні відпочатково матиме характер узагальненого, ейдетичного*. Царина, в якій перебуває-існує індивід, — це царина цілісного родового буття-відображення, яка щодо кожного окремого індивіда є динамічним ідеальним, моделлю довкілля, онтологічно існуючим *ейдосом*.

Кожній ситуативній зміні довкілля відповідає ситуативна реакція на неї роду-стада як цілого, у якій особина займає належне їй, відповідне її статусу місце. Тому безпосереднім чуттєво сприйманим зовнішнім подразником, що мав би включати відповідний рефлекторний комплекс, послуговує особині не зміна довкілля, а чуттєво й безпосередньо сприймана реакція на ситуацію її роду, цей колективний «рефлекс», який становить для неї єдину

«об'єктивну реальність». Наочний динамічний характер цієї «об'єктивної реальності» і його можлива варіативність і є тим усталено-варіативним змістом, який схоплено античною філософією в понятті ейдосу. Таким чином, від самого початку за будівельний матеріал, з яким працює індивідне відображення, послуговує ейдетично оформлена, узагальнена варіативним родовим рухом дійсність.

Самий факт наявності знаряддя-коннектора розриває природну безпосередність зв'язку індивіда з родом, переводить її з площини органіки на вищій шабелі універсального розвитку. Оперуючи зі знаряддям, індивід пристосовується до нього, однак цим не вичерпується їхній взаємовплив. Не меншою мірою індивід самий припасовує знаряддя до себе. Та згадаймо, що саме знаряддя для індивіда тотожне родові. Отож *зовнішній, відділений від індивіда рід*, яким він постає у знарядді, у знарядді ж і «повертається» індивідові такою об'єктивною даністю, яка, пануючи над ним, *може бути перероблена й перетворена ним самим*.

Як такий, що оперує знаряддям, у якому даний рід, індивід дістає можливість активно відноситись до роду. Однак оскільки життєдіяльність індивіда вимагає від нього постійної зміни форм руху в роді, остільки він не скутий якоюсь окремою формою. І ця розкутість позначається на його ставленні до знаряддя – він потенційно (суббуттєво) має можливість змінювати форми родового руху, закріплені в знарядді.

Усередині роду позиція індивіда цілком пасивна. Хоча він і існує як динамічна істота, однак рід цілком і повністю ангажує його ди-

намічні потенції, задає йому модуси існування. У знаряддевій дії, на яку накладає відбиток дійова неоднозначність вписаності індивіда в рід, що позначає багатомірність способів оперування зі знаряддям, індивід уже виступає активною стороною, приймає на себе формотворчу функцію, починає творити знаряддя.

На етапі знаряддевих змін змінюється онтологія органіки. Якщо раніше суб'єкт-рід (стадо) відображував у русі об'єкт-ситуацію і це було суто природне, органічне відображення, то тепер індивід у знаряддевій дії відображає рух цілісного роду і лише тому – ситуацію. Це – перший крок на шляху перетворення індивіда на суб'єкта. Знаряддева дія стає тим вузьким містком, яким індивід крокуватиме від себе як особини-в-роді до себе як суб'єкта-в-спільноті і далі – до себе як самоцінної особистості.

Виробництво знаряддя взагалі унікальне за своїми наслідками, оскільки воно є потрійним виробництвом. Виготовляючи знаряддя, передлюдина, по-перше, виробляє ситуацію, що закріплюється у знарядді, тобто породжує саму природу в її новій – ідеальній – якості. По-друге, вона творить рух свого роду, самий рід як рух. І, нарешті, витворюючи самий рід, людина, тим самим, витворює й себе як рід. Виробництво знаряддя є таким чином, відношенням «людина-рід-природа-людина».

Зміна ситуації упредмечується у зміні знаряддя. Якщо у знарядді рід даний індивіду як зовнішня абстрактна цілісність, то й зміна родового ситуативного руху веде за собою зміну знаряддя, як такої істотності, в якій уречевлена ситуативна визначеність родової динаміки. Те, що було «випадковістю», стає необхідністю –

індивід починає урізноманітнювати знаряддя, виготовляючи його, прилаштовуючи його форму до особливих ситуацій життєдіяльності роду.

Відповідно змінам ситуацій зміна знаряддя означає також втрату знаряддевої одноманітності, аморфності. З'являються знаряддя, різноманітні за формою та за способом виготовлення (епоха ашелю). Тепер наскільки знаряддя, тобто оформлений рід, «відноситься» до індивіда, визначаючи його дії, настільки ж індивід відноситься до знаряддя, виготовляючи його.

У діяльності зі знаряддям передлюдина тотожна знаряддю, оскільки останнє визначає як форму (дія зі знаряддям), так і зміст (виробництво) людської діяльності. У цій тотожності, у «підтягненні» себе під знаряддя передлюдина вступає в нову суттєвість роду, у якій передлюдина – це все ще сама природа і вже не природа, а природа – це і природа передлюдини, і не її природа.

«Знаряддя, будучи одиничною річчю, функціонує як загальна можливість дії, воно акумулює всезагальний спосіб дії, який проявляється в тому, що за допомогою одного й того ж знаряддя здійснюється одна й та сама, визначена його конструкцією і способом застосування діяльність».⁷⁵ У діях з коннектором через індивіда промовляв до природи його рід – і через зумовленість способу його дії родовою структурою його тіла (у ній закодовано онтогенез, родову органічну історію), і через спричиненість його дій потребами роду, живим рухом роду. Дія з обробленим знаряддям, у якому втілилися ситуативні (особливі) визначення роду також є подвійно родовою. Однак значення складника «органічної історії», органічного родового

минулого в ній тепер несуттєве. Дії індивіда зі знаряддям визначаються вже не органікою, не структурою індивідного тіла, яка сама перетворюється на «полігон функціональних випробувань». Їх спричиняє як живий рух роду, що відбувається тут і тепер, так і його минулий рух, ті відображення в ньому ситуацій, які вкарбовані в особливості знаряддя.

Оброблене знаряддя отримує знаковий зміст не лише як загальний знак родової спільноти, але й як знак родової ситуативної визначеності. Однак саме виробництво знаряддя, шойно воно виникло, тягне за собою величезні й багатоаспектні наслідки.

Наслідок перший. Виготовляючи функціонально різноманітні, спеціалізовані за призначенням знаряддя, індивід створює власну різноманітність. Його універсальність, що була до цього часу абстрактною, отримує дійсність. Відбувається зміна реєстрів буття: з царини природного, не пробудженого до самофеноменациї воно підноситься до надприродної багатомірності, феноменацийної розрізненості роду.

У виробництві знарядь групи «Б» (застосовуваних як знаряддя для здобуття предметів споживання) виробнича діяльність індивіда являє собою дійсний рух для задоволення потреби, однак такий, що передує самому задоволенню. Тут ще нема індивідуального цілепокладання, хоча є буттєве *подвоєння, розщеплення* руху для задоволення потреби на родову життєдіяльність та індивідуальну діяльність, що тотожні за біологічним змістом, але розрізнені за способами вияву і відображувальною наповненістю.

Якщо родовий рух є біологічним цілісним відображенням ситуації, у якому індивід грає

роль частини процесу, то в тілесному русі для виробництва знаряддя групи «Б» він тілесно відображує родове відображення в його цілісності. І це – тілесне або ситуаційне мислення індивіда. Однак воно ще не є свідомістю. Індивідуальна свідомість є набутком третього етапу, на якому з'являється виробництво знаряддя групи «А».

Виготовлене знаряддя як таке уречевлює ситуацію таким чином, що в ньому «осідають», «густішають» минулі дії, минулі ситуації. Під час дії зі знаряддям ситуації «накладаються» одна на одну; створюється множинність, багатозначність одного й того самого знаряддя. Ця багатозначність, можливість іншого, закріплюється передусім у тому, що в самому процесі виробництва знаряддя-для-споживання відбуваються суттєві зміни.

Так звана техніка Левалуа (кінець аштеля і мустье) являє собою «виготовлення інструментів за скороченою схемою шляхом зведення до мінімуму вторинної обробки».⁷⁶ Процес виробництва тепер передбачає не тільки уречевлення визначеної ситуації, але й ситуації взагалі, будь-якої можливої ситуації. Максимальна первинна обробка заготовки, яку під час вторинної обробки можна перетворити на що завгодно, є фіксацією минулих дій в їх варіативності, отож – їх узагальнений вираз. Однак саме це узагальнення діяльності виробництва є не що інше, як *узагальнення родового руху*, набуття знаряддям родової цілісності, переведення його з ситуативної площини у сферу загального. Це й означає прирівняння виробничої діяльності до родової, звернення знаряддевості на себе ж. Така самодіяльність знаходить своє уречевлення у ви-

робництві знарядь, що призначені для виробництва знарядь.

З появою знарядь, що матеріалізують відношення до природи, знарядь як засобів споживання, які є виразом відношення *назовні*, до іншого (природи), з необхідністю має виникнути і своє інше самого відношення – *оберненість до себе*. І вона виникає. Якщо в знарядді, що виготовляється і виражає собою споживання, фіксується зміна діяльності роду, то й виготовлення його, будучи рівнозначним родовій діяльності, і тому змінюючись, також фіксується як розмаїття ситуацій виготовлення знаряддя.

Підіб'ємо деякі попередні підсумки. **Перший етап** знаряддевості ознаменований абстрактно-загальним знаряддям, у якому відбито одиничність ситуацій, їх біологічну рядопокладеність. **На другому етапі** становлення знаряддевої діяльності у виробництві знарядь-для-споживання відображено ситуативну особливість, різноманітність ситуацій. **Третій етап** розпочинається з виготовлення знарядь, призначених для виготовлення знарядь. Лише на цьому етапі досягається всезагальність діяльності, оскільки тут знаряддя постає як узагальнення діяльності роду, як посередник між покладанням мети та її реалізацією. Цей крок – найважливіший на шляху становлення соціальності. Виробництво знарядь для виробництва засобів-виробництва, тобто творення того, в чому уречевлена всезагальна діяльність, перетворює стадо на колектив, а діяльність – на *самодіяльність*.

Відзначимо, що віхи, які позначають зміни структури діяльності у процесі соціогенези, є й віхами антропогенези: повна аморфність знарядь презинджантропа, численність знарядь з

їх функціональною розрізненістю у палеонтопа (неандернальця) і, нарешті, поява універсальної двочленної структури засобів праці у кроманьонця верхнього палеоліту.

Подібний ланцюжок змін надавав можливості розглядати вдосконалення знаряддевої діяльності як наслідок біологічного розвитку людини. Насправді має місце зворотній зв'язок: зміна морфології людини є результатом розвитку її діяльності, розвитку внутрішніх стосунків між членами одного роду-об'єднання.

З фактом виникнення виробництва засобів виробництва для виробництва засобів виробництва антропологі пов'язували й появу беззаперечних свідчень розумних дій людини, її духовного світу. «Формування притаманної суспільній людині двочленної структури праці і двочленної структури засобів праці за часом збігається з процесом вилучення думки з конкретної дії – процесом формування загальних понять константного змісту і закріплення на цій основі логічної структури думки».⁷⁷ Поява засобів виробництва для виробництва засобів виробництва (для зручності скористуємося сучасною термінологією і далі називатимемо їх засобами групи «А») означає також і появу цілепокладання як покладання цілі в іншому, усвідомлену діяльність.

Свідомість – це не відображення буття як такого, об'єкта поза суб'єктом, об'єктивистської «речі як такої». Свідомість уможлиблюється як відображення ідеального буття, всезагальності, як суб'єктивація об'єктивно-ідеального. Перед тим, як виникне суб'єктивно-ідеальне, має виникнути об'єктивно-ідеальне в самому бутті людини, у самій природі.

Уявлення про «незрілість» первісної свідо-

мості та її поступове «дозрівання» і «розумнішання» в історичному поступі людства саме рухається у рамках не експлікованого дуалізму: окремо – розвиток світу людини, окремо ж – мислення. Правочинне питання: яким же чином «дозріває» свідомість, відірвана від світу, який вона відбиває?

Визначальним у «розвитку» мислення й свідомості є розвиток соціальної тканини, яка й відображається у свідомості окремого індивіда. **Індивідуальна свідомість завжди відображає те, що існує в ідеальному світі її буття і відображає за законами цього світу.**

На етапі ще до-людської, коннекторної діяльності функцію «цілепокладання» виконує рід, особини ж грають роль органів цілереалізації. Виробництво знаряддя «Б» – це індивідуальна цілереалізація родового цілепокладання. Діяльність з виробництва знаряддя «А» є оберненням роду в його всезагальності на самого себе. Вона відокремлює індивіда від натурального зв'язку його роду з природою. Індивід починає створювати не діяльність із задоволення потреби, а узагальнену родову діяльність. З'являється відношення індивіду до роду, опосередковане виробництвом знаряддя «А».

По тому можна констатувати такий порядок або напрям становлення соціальності: від абстрактно-загального (загального-у-собі) через розрізнене динамічне особисте до появи всезагального, яке означає разом з тим і появу індивідуальності, одиничного. І тепер уже одинична діяльність як така, що спрямована на створення соціальності, носить абстрактно-загальний характер, а індивідуальна свідомість є відгук відношенням роду до себе або індивідуальною свідомістю роду.

Наслідок другий. Якщо в живому русі, до якого включений індивід і який є відображенням ситуації, індивіду надана лише частина відображення, то у виробництві знаряддя індивідуальний рух охоплює родовий рух в його диференційованій цілісності і стає виробництвом відображення родового відображення, матеріалізацією родового відображення природи. Такою матеріалізацією, яка має джерелом ейдетичний спосіб буття індивіда в роді, матеріалізацією окремих ейдосів, узагальнень ситуацій і, відтак, модусів родового буття. Виробництво знаряддя є завжди соціально визначеним виробництвом, і свідомість, якої воно потребує і яку породжує – суспільною, колективно забарвленою і «рушійно»-, динамічно-, ергативно-змістовною свідомістю.

В.Л. Нейдлінг, досліджуючи первісне мислення, відзначає, що то було «мислення не руками, а всім тілом: поняття як моторний аналог або динамічна модель об'єкта, що сприймається».⁷⁶ Дані психології і лінгвістики, особливо – палеолінгвістики, також свідчать на користь кінетичного витоку мислення і мови. Для первісного мислення «ергативний елемент уявлень має не менше, а більше значення, ніж номінативний».⁷⁹ Мова етносів, що зберегли архаїчний спосіб життя, наприклад, народів півночі – російської та американської, переконливо свідчить на користь цього твердження. Так, значна кількість предметів, явищ тощо означена не іменниками, а словосполученнями, у яких провідне смислове значення відіграє дієслово, що маркірує функціонування предмету чи спосіб дії з ним, спосіб його використання. Назагал, давні мови містять значно більше дієслів і менше іменників, ніж їх сучасні нащадки.

На етапі виготовлення знарядь, прилаштування їх під потреби індивіда індивідуальне мислення – це справді мислення всім тілом, мислення-дія. У мисленні-дії ще відсутня компонента індивідуального цілепокладання – організації своєї діяльності у згоді з бажаним майбутнім. Образ бажаного майбутнього – мета – не існує для індивіда ані в суб'єктивованому (у свідомості), ані в об'єктивованому (у предметному наповненні об'єктивної реальності) вигляді. Цілепокладання для індивіда – це живий, поточний рух, діяльність його роду. Коли індивід виготовляє знаряддя, він не цілепокладає свою діяльність, а опредмечує родове цілепокладання. Він не «думає», не проектує власну діяльність ідеальним чином – за нього «думає», «проектує» рід. Ситуація майже така сама, як і в решти живих істот, майже – та не зовсім. Відмінність тут у тому, що родове «думання» актуально й динамічно існує за межами тіла індивіда, у той час як решта живого «послугується» структурним «думанням» роду-в-тілі.

«Чуже» проектування, що існує у вигляді повсякчасно здійснюваної життєдіяльності роду, існує буттєвим, наочним і реальним чином у вигляді щомиттєвого тут-і-тепер буття індивіда, і є хоч і «нав'язаним ззовні», однак способом існування індивіда. Однак те, що в роді є живою дією, життєдіяльністю, у знарядді є змертвілим, оформленим і водночас потенційним, майбутнім рухом. Своїм функціонально-розрізним колективно-родовим буттям індивід у дії зі знаряддям задається, спричиняється до обов'язкової трансляції минулого й поточного в майбутнє. І, водночас, стає ланцюжком діяльнісного зв'язку часів.

У соціальному (колективістсько-родовому) своєму бутті він, як і будь-який інший представник органічного й неорганічного світів, детермінований минулим. Різниця полягає лише в тому, що на відміну від попередніх рівнів розвитку Універсуму — органічному та неорганічному, минуле індивіда не є суцільною статикою, закарбованою в структурі тіла. Його минуле — це динамічні образи реальності (родового життя), закарбовані в не тотожну їм за своєю матеріальною побудовою (і, відтак, варіативну, довільну) структуру (форму) знаряддя. «Закарбовані» вони і в тілесні навички, моторні образи дійсності. Як моторні, навичкові ці образи дійсності не є свідомими, вони не уявляються, а переживаються. Та як об'єктивовані, усталені і узагальнені, вони зафіксовані знаряддям.

Образно висловлюючись, свідомість виникає не на індивідному рівні, не як свідомість окремої особини чи то індивіда. «Свідомістю» (ейдетичною, узагальненою моделлю реальності) є саме родове життя, яке цілком природним чином отримало свого заступника у вигляді коннектора, що змінюється — знаряддя.

Свідомість індивіда на перших етапах антропосоціогенези ще не належить йому, вона «вмонтована в знаряддя». Індивідуальне відображення, як і у тварини, є переживанням, «вітальною свідомістю», яка задля свого розгортання потребує і зовнішнього подразника і узовнішення реальної дії, наочного виявлення її в моториці тіла. Однак на відміну від інших тварин таким подразником виступає не тілесний світ, світ устатичнених матеріальних тіл, а ідеально-динамічне буття роду і його схоплення в ма-

теріальності знаряддя. Відтак реальна дія провокується ідеальним, перебуває в ньому як у своїй рідній стихії.

Лише оперуючи зі знаряддям у його використанні — підпорядковуючи свої дії і живим, тут-і-тепер існуючим родовим потребам, і конструкції знаряддя, яка всотала в себе минулі потреби й транслювала їх у майбутні, індивід набуває нової, не вітальної, проєктивної й узагальненої, поняттєвої свідомості. Лише оперуючи зі знаряддям у його виготовленні, індивід подвоює світ на вже існуючий і можливий і тим модулює себе як відкритого можливостям, організовує своє буття як варіативне і проєктивне. В операціях зі знаряддям індивід, таким чином, суб'єктивує реально існуюче об'єктивне щодо нього ідеальне.

Відтворення ситуації індивідом, одноосібне відбиття «об'єктивної реальності», тобто те, що ми називаємо свідомістю, тут можливе як її змальовування самим рухом тіла, як ергативне мислення, яке ще не потребує знакового вербального маркірування. Виникнення потреби в ньому — наслідок комунікативного буття індивіда, наслідок наступної об'єктивації вже виниклого суб'єктивного світу. Однак саме формування суб'єктивованого світу-свідомості спричинене не цим, а, як це не дивно прозвучить, тим, що в соціальному бутті, у бутті-вроді, передлюдський індивід, на відміну від інших живих істот, втрачає свою тотожність з родом і стає окремішним.

Пусковим механізмом формування свідомості як суб'єктивованої моделі об'єктивного стає, як уже було сказано, об'єктивно-ідеальний подразник. А, проте, свідомість, коли вона

сформована, задля свого запуску вже не потребуватиме й такого подразника. І не потребуватиме тому, що, крім соціального, колективного і відповідного йому знаряддевого джерела (але завдяки їм), має своїм витоком ще один чинник — окремішню, одиничну вітальність живої істоти.

Ясна річ, що кожна жива істота відчуває, переживає своє буття (хоч і не відокремлене як своє за відсутністю «відокремлювального кордону» в особі Іншого) у світі на рівні чуттєвості. Чуттєвість є тим, що означає й «заповнює» буттєвість і одиничність живої істоти, з'єднує її з реальним світом і водночас замурує в стіни одиничного буття, ізолює від Іншого, позаяк Інший — це завжди інша й неспівмірна чуттєвість. (Ця проблема, проблема чуттєвості як знаряддя пізнання світу одноосібного вжитку, з античних часів і до сьогодні породжує скептицизм і агностицизм, зі спроби її подолання зростала посткласична філософія — і Фюєрбах і Маркс).

Однак чуттєвість чи, коректніше й ширше, вітальність тварини не є бар'єром, який наглухо відділяє її від родового Іншого. Інший є для неї самим родом, не-іншим, цілком тотожним з нею самою. Як інший екземпляр того самого роду він — не суттєвий. Та як рід у цілому Інший даний живій істоті в її власному тілі, як власна дія та її переживання.

Інший для вітальної чуттєвості передлюдини перебуває за межами її тіла. Об'єктивно вона не тотожна йому. Індивідуальне переживання власного роду як винесеного назовні, як факту реальності і самої реальності, не лише уможливлене його (роду) об'єкти-

вацією в знарядді. Воно змінює саму вітальність індивіда.

Задовго до того, як людський індивід усвідомить свою одноосібність, себе як унікального і єдиного неповторного, і до того, як він взагалі усвідомить будь-що, його безпосередній попередник передлюдина, тримаючи в руках знаряддя-рід і підпорядковуючись родовій потребі як зовнішньому управлінню нею, *переживатиме* своє поневолення родом і свою зверхність над родом, своє панування над ним у знаряддевій діяльності. Зміст, сутність прийдешньої людини, відтак, розгортатиметься в бівалентному просторі вітальної напруги між *рабством і свободою*, між природною комфортністю підпорядкованості-покори і самотньою, сповненою жахів свободою власної самодостатності.

Пересаджені на ґрунт вітальної, домовної свідомості, індивідуально пережиті й тим суб'єктивовані ейдетичні конструкції соціалу, стають конструкціями самої домовної свідомості і, тим самим, уможливають її як мовну, вербальну, знаково-поняттєву. Забарвлені вітальним змістом, одноосібно відчуті й пережиті і такі, що переживаються щомиттєво, ці конструкції, перетворюються на архетипи.

Свідомість індивіда, відтак, від самого початку має подвійне джерело — соціальність як живу динамічну об'єктивну дійсність, яку свідомість відображує, і «вітальну свідомість», вітальність, одноосібне переживання свого буття в роді як певним чином організованого життєвого руху. Поява того «чину» є наслідком цілком природних процесів, закономірностей, притаманних самій органіці і Універсуму в цілому.

Спробуймо схематизувати мовлене, окрес-

ливши ланки процесу формування людини-індивіда в ієрархізованій спільноті з розподілом функцій між її членами, які діють зняряддево (пам'ятаймо при тому, що зняряддям є хоч якоюсь мірою оброблений коннектор). Процес формування людини-індивіда, відтак, матиме таку логічну послідовність: отримання колективом-родом-стадом інформаційного надходження у вигляді зміни ситуації → його колективно-тваринна суб'єктивація в комунікативному реагуванні, вона ж — загально-об'єктивний ейдос → рух особини в ейдосі як реальний рух і індивідна суб'єктивація ейдосу в моториці → ергативне відображення ейдосу особиною як індивідуально-об'єктивований ейдос → обробка-виробництво зняряддя і ергативне мислення → чуттєве переживання ергативного відображення-виробництва, вітальна індивідуалізація суб'єктивованого ейдосу, домовна вітально-ейдетична, емоційно-образна індивідуальна свідомість.

Формування свідомості — від вітально-ейдетичної до поняттєвої свідомості, каркас якої складають виниклі в самому бутті індивіда модули життєдіяльності роду, родового життя не є одномоментною акцією. Воно розтягнулося на значний історичний період — кінець раннього (друга половина ашелю і мустье) і весь пізній палеоліт. Однак варто звернути увагу на те, що на всіх фазах формування свідомості вона, по-перше, від самого початку є суб'єктивацією індивідом виниклого в самому бутті об'єктивно-ідеального, і, відтак, узагальненого, багатомірного, в якому присутня не лише тут-і-тепер даність, а й мерехтять інші можливості.

По-друге, поява свідомості, як джерела самодіяльності, що не потребує зовнішнього под-

разника, уможлиблюється тим, що найперший матеріальний «подразник», яким «вмикається» індивідуальна дія — зняряддя за всієї своєї сприйманої чуттєвим чином матеріальності нею не вичерпується, позаяк репрезентує не своє структурно оформлене тіло, а ейдетичну структуру родового буття.

По-третє, зняряддя як джерело індивідуальної свідомості відіграє роль ретранслятора об'єктивного в суб'єктивне і тому «відповідальне» за насичення індивідуального відображення відповідними ейдетичними структурами.

По-четверте, цей ейдетичний схематизм індивідуального буття-свідомості, коли він переживається індивідом як примусовий, стає схематизмом архетипів.

По-п'яте, загальнообов'язковий ейдетичний складник свідомості забезпечує можливість формування надбіологічної комунікації всередині самої спільноти-роду. І тут неабияку роль також відіграє діяльність зі зняряддям, яке відпочатково є чимось більшим, ніж його предметна матеріальність. Зняряддя є знаком, таким, у одиничності якого вміщено загальність. Це й створює ґрунт для подальшого вербального маркірування ейдосів, «захованих» в одиничні предмети.

По-шосте, зняряддева діяльність заздальгідь є системно-родовою і природно-надприродною. Вона ж — родотворча і відтак світотворча. І вона ж — символічна, позаяк зняряддя є втіленням і символом родового життя.

По-сьоме, несилловий примус, яким є організація індивідуального руху з боку родового життя і зняряддя як його символу, поєднаний з тією можливістю оперування родовим життям,

яку індивід отримує у виробленні знаряддя, створює у вітальній сфері індивіда силову напругу на вісі «примус — свобода».

З п'ятого пункту з вище перерахованих випливає можливість комунікативних взаємодій, які самі ведуть до ейдетичного збагачення і родового життя і ейдетичної свідомості. Саме за цією лінією уможлиблюється перетворення образної свідомості на поняттєву. Образна свідомість, втягнена в комунікативні процеси, виявляється, таким чином, назовні, об'єктивується на індивідуально-комунікативному (міжособному) рівні у вигляді знаково-символічних ярликів і мови як системи маркірування ейдосів. Наступна суб'єктивація маркірованих ейдосів і результується в поняттєво-мовній свідомості і мисленні.

Однак без ще одного звернення до концепції Ю. Бородая нам не обійтись. На відміну від зовнішнього подразника, який є «символічним заміщенням безпосередньо реального об'єкту», — пише він, — слово, навпаки, є реальним (тобто фізично рецептованим) заміщенням ірреального феномену свідомості — ідеального уявлення про об'єкт». ⁸⁰ У зв'язку з цим Ю. Бородай справедливо відзначає, що проблема свідомості полягає якраз у тому, як «рефлекторна куля», що забезпечує автоматичну реакцію на подразник (хай би цим подразником було слово чи уявлення), реакцію завжди об'єктивовану, реально моторну, виведену назовні, «вибухає», уможливаючи споріднену ауторитмії «реакцію на відсутність», тобто суто суб'єктивне, інтеріоризоване (у Ю. Бородая — «ідеальне») «відтворення динамічної структури об'єкта потреби». Або, іншими словами, як можливе виокремлення

предмету і перетворення його на поняття, сконструйований ідеальний образ, як можлива така собі «феноменологічна редукція» його як обмеження, окреслення меж шляхом відкидання того, чим предмет не є. Саме з цього пункту, з можливості обмеження як самообмеження, з можливості відмови від реального задоволення потреби і переживання цього задоволення суб'єктивно, в собі, аутично і свавільно, і зростає його концепція.

І тут, слід визнати, він цілковито правий. Не лише в постановці питання, а й у його розв'язанні. Без обмеження, самообмеження немає свідомості. У тому сенсі свідомість остаточно формується як свідомість моральна, і з цього, з моральної її природи випливає культуротворча потуга людини.

Інша річ, що саме обмеження, відмова від реального задоволення індивідуальної потреби уможлиблюється не як акція вольового вибору особини, поставленої перед біологічно виниклою альтернативою «або відмова від задоволення реалізації згубного статевого потягу, або смерть». Адже й сам автор посилається на факт того, що серед приматів доволі поширеним є спосіб задоволення цієї потреби без наявності самого об'єкта потреби — онанізм. Чому б не продовжити приматам це цікаве заняття без усялякого антропогенетичного перевороту? І смерть не загрожує, і потреба задовольняється — нехай не так ефективно, як при наявності об'єкта потреби, та все ж значно легшим і відчутнішим способом, ніж через сублімацію — у ритуальній дії, а згодом у мистецтві, політиці — у всіх «дозволенних» спільнотою і самим суб'єктом діях. Та й не пов'язаний такий спосіб розв'язання проблеми з

самообмеженням, яке потребує «еволюційного прориву» — відмови від свого біологічного ества. Чому б під загрозою самознищення не піти тим приматам шляхом поширення цього не позбавленого приємності способу задоволення основного інстинкту? Та цього не сталося... Чому?

Виникнення ейдетичних кордонів предметності, звільнення індивіда від рефлекторного автоматизму дії і пересування «рефлекторної кулі» всередину індивіда без обов'язкового її оприлюднення та свавільне, творче обрання «сценарію», за яким розгортатиметься «реакція на відсутність» — це три *різних* складники єдиного процесу антропосоціогенези, різних і за умовами виникнення, і за способом формування, і за своєю природою — системною чи надсистемною.

Ейдетичний, об'єктивно-ідеальний зміст предметності формується самим родовим буттям передлюдини. Він набуває наочно окреслених кордонів у ще позасвідомій, рефлекторній діяльності індивіда з коннектором, яка таким шляхом перетворюється на знаряддеву. Системний зміст ейдосів і об'єктивно нав'язані їхні кордони — такими постають *умови* формування індивідуальної свідомості. Знаряддева ж діяльність і вплетеність індивіда в специфічне, ідеальне і не силовим чином детермінуюче родове буття відповідальні і за суб'єктивізацію цих багатомірних і узагальнених ейдосів-образів-понять. Рефлекс, позаяк спричинений він ідеальним подразником, яким є зматеріалізоване в знаряддя родове буття, дуже добре пересувається «в середину» індивіда і без його вольового самообмеження. Однак «пересування в середину» ще не означає відмови від оприлюднення — і тут Ю. Бородай однозначно правий, і

численні факти ергативного мислення, поширені і в архаїчних етносів і виявлювані в дітей, підтверджують його правоту. А, проте, передумови такої відмови, сама її уможливленість, як і можливість феномену сваволі обрання сценарію «реакції на відсутність» і, як наслідок, «сценарію подій на ейдетичній сцені», творчої уяви, творчості як такої закорінені не в системних основах буття індивіда. Своїм виникненням — хоч би і за моделлю, побудованою Ю. Бородаєм (яка мені надзвичайно імпонує і видається цілком переконливою) вони завдячують *осібному* існуванню індивіда, спричиненому (знову ж таки!) тими самими родовим буттям і знаряддевою дією. Осібне існування індивіда забезпечено тим, що для нього його вітальне переживання включеності до родового буття і його реальне родове буття — *на відміну від усіх інших живих істот* — це різні за локалізацією і способом існування речі. Через це вітальність (осібне переживання) індивіда починає відігравати свою роль, перетворюється на чинник становлення самої людини і — *її позасистемного, не лише надприродного* (надприродною є вже її знаряддева діяльність), *а й надсистемного буття*.

У концепції Ю. Бородая реконструйовано логіку виникнення творчої свідомості і вільної волі людини. Ця концепція є для мене цілком прийнятною. І тому в цьому питанні я не торкатимуся того, що вже розкрито цим філософом, вкотре відсилаючи читача до його чудової роботи. І в подальшому увагу буде зосереджено, як, до речі, до цього зобов'язує відображений у назві цієї книжки обраний напрям, на системних аспектах розгортання соціальності і людського буття.

Розділ 8

Від роду до соціала

З обраних у роботі позицій процес виникнення й формування індивідуальної свідомості розглядається як необхідний і зумовлений способом системного буття особи в роді. Появу індивідуальної свідомості спричинено не новоутвореними з якихось (будь-яких!) причин органічними особливостями в конструкції самого індивіда, не вихідним формуванням нейрофізіологічних структур в організмі особини, що своїм виникненням уможливають механізм *іншої суб'єктивної того ж самого об'єктивного змісту*, який надає довкілля будь-якій живій істоті. «Суб'єктивнація» як «засвоєння» отриманої ззовні інформації є універсальним способом буття будь-чого: і людини, і живої істоти взагалі, і навіть неорганічних, неживих утворів. І спосіб такого засвоєння залежний від способу взаємодії утвору з зовнішнім світом. Відтак індивідуальна свідомість є похідною від способу здійснення індивідом своєї життєдіяльності всередині такого специфічного за своєю діяльністю конструкції утвору, яким є його спільнота

Феномен індивідуальної свідомості уможливується особливостями індивідуального буття особи-в-спільноті, роді. Справа не в тому, як *новому* здійснюється *індивідуальне* відображення, а в тому, *що нового* має відображатися індивідом, аби це «щось» спричинило народження такого способу суб'єктивної отриманого, який і постає перед нами як феномен індивідуальної свідомості.

Отож питання виглядатиме так: як можливе виникнення відбиття дійсності особою як суб'єктивного, внутрішнього і узагальненого відбиття? *Що в самому бутті особи-в-роді умож-*

ливлює феномен індивідуальної свідомості? Для того, щоб знайти на нього відповідь, нам перш за все потрібно розглянути «конструкцію» архаїчного світу з погляду наявних у ній ейдетичних моделей та їх логічних (суббуттєвих) змістів. Яким же є діяльнісний світ людини, де вже наявні всі ознаки цілепокладальної діяльності (від питання, хто саме здійснює цілепокладання ми наразі абстрагуватимемося)? Що являє собою життя того колективу, роду, у якому формуватиметься індивідуальна свідомість?

Це утвір з органічним циклом життєдіяльності — замкненим на себе. Його життя, як і життя всіх досоціальних (зокрема, органічних) систем, іде шляхом споживання середовища, його діяльність це — життєдіяльність, спрямована на задоволення природних потреб. Усе, що «виробляється» (знаходиться у довкіллі, здобувається на полюванні тощо), усе й споживається. Якщо умови існування роду задовольняють усі нагальні потреби органічного життя, то цикл життєдіяльності замкнено. Така спільнота життєдіяльності якої являє собою перманентне повторювання одних і тих самих дій, у наслідок яких усі її потреби задовольняються, не відчуватиме спонуки, ані потреби у вступі і контакт з іншими спільнотами. Репродукування власного життя — ось спосіб її існування. Така спільнота, ізольована від контактів з іншими аналогічними утворами, діятиме як замкнена система, з поправкою, ясна річ, на її соціальну специфіку. Автаркічний спосіб існування надає таким соціалам подоби органічного утвору і піддає їх дії другого закону термодинаміки. За логікою загальносистемного розвитку, якщо відсутність контактів з іншими соціалами про-

довжуватиметься тривалий час, у них мають розпочатися процеси деструкції, зростання ознак занепаду. Втрата потенціалу розвитку й занепад — логічний наслідок цілком системних процесів, що в них відбуваються.

Цікаво, що подеколи не уникають такої сумної долі навіть високорозвинені соціальні утвори. Історики до сьогодні шукають розгадку таємничої загибелі цивілізацій Хараппи і Мохенджо-Даро, занепад і остаточне вмирання яких сталося за півтисячоліття до будь-яких завойовницьких дій з боку новоприбулих аріїв. Між приходом аріїв у Пенджаб наприкінці II тисячоліття до н.е. «та занепадом основних центрів на Індії (XIX-XVII ст. до н.е.) є значний хронологічний розрив»⁸¹ — щонайменше пів-тисячоліття. Занепад почався і йшов без втручання ззовні і цілком можливо, що до самоплинного закінчення їхнього існування призвела ізолюваність обох цивілізацій.

Однак занепад і згасання для соціальної спільноти, ізолюваної від спілкування з собі подібними, аж ніяк не єдино можливий шлях «розвитку». Якраз навпаки: зникнення таких спільнот унаслідок їхньої ізолюваності — скоріше виняток, ніж правило. Автаркічна форма архаїчного соціалу є вельми стабільною і за незмінності зовнішніх умов може продовжувати своє існування як завгодно довго.

На відміну від замкнених систем неорганічного, навіть ізолювані органічні, як уже зазначалося, не є приреченими на зникнення — через збереження фізичних контактів з довкіллям на рівні обміну речовиною й енергією. Щоправда, набравши вигляду, найбільш придатного для виживання в наявних умовах, у подальшому вони існують як незмінні. (Саме такі соціальні утвори

фігурують як базові для Тойнбі). Замкнені об'єднання живих істот позбавлені розвитку.

Однак у соціальних утворах замкненого типу, які стагнують у зняряддевому й інституціональному розвитку, розвиток загалом, як не дивно, не припиняється. Йдеться про культурницькі трансформації.

Справді, ізолювані соціали (у межах історичної досяжності їм дорівнюють австралійські й африканські племена, етноси, що мешкають на океанічних островах та народи крайньої Півночі), природні умови існування яких задовольняють їх органічні потреби на мінімальному, але достатньому для підтримання існування рівні, доживають у практично незмінному соціальному вигляді аж до нашого часу, до поки зовнішнє вторгнення людського світу не руйнує їх маленький ізолюваний світ. Як завгодно довге існування (риса неорганічного) та зміни у «фенотипі» (предметах так званої матеріальної культури) — ось усе, що притаманне таким соціалам. Їхній «розвиток» — це повсякчасне репродукування існуючого, підтримання і збереження його за всіляку ціну. Однак їхня розвинена, навіть рафінована, культурна самобутність може вражати.

Причина, що уможливорює культурний розвиток замкнених соціальних утворів за умови незмінності інших параметрів існування, коріниться в специфіці самої соціальної системності, у її відмінності від органічних систем.

Соціал, коли він виступає системою серед інших систем, визначальною своєю діяльністю, як і органічний витвір, має споживання, обмін речовиною та енергією між собою та зовнішнім світом. Однак внаслідок виникнення розрива-

ності, «щільності» між родом та його носієм у вигляді матеріалізованого загального (знаряддя «А»), одиничне набуває значущості, оскільки через нього пролягає шлях матеріалізації, узовніщення загального, його наочної зміни та розвитку.

Якщо на попередніх рівнях розвитку Універсуму зміна одиничного завжди була одночасним набутком загального – «німого» роду, то тепер, з появою соціальності, знаряддево-феноменованний рід відокремлюється від свого динамічного буття (життєдіяльності роду). Між родом-у-собі (життєдіяльністю) і родом-для-іншого (знаряддям) виникає постать одиничного, індивіда. Індивід стає посередником, своєрідним провідником між ідеальним та матеріальним існуванням роду. І набуття родом своєї матеріальної іпостасі йде через привласнення родом (а, згодом, його представниками-управлінцями) того, що є результатом діяльності одиничного.

Варто пам'ятати: попри зміну статусу одиничного в системі, сутність роду-соціальності збігається, таким чином, з сутністю роду-органіки, «просідає» на неї. Загальносистемний характер соціальності виринає і в суто специфічних для неї стосунках між загальним і одиничним. Як у будь-якій іншій системі, одиничний елемент соціальності – людина, за всієї своєї значущості, підпорядкована цілому, привласнюється ним.

Однак те саме знаряддя, яке відіграло неабияку роль у перетворенні органічної системи на соціальну, яке є зв'язком-відокремленням роду і природи, виокремленням роду-системи серед інших, досоціальних систем, не меншою мірою відбивається й на долі індивіда. Перебуваючи поміж родом та індивідом як їхній зв'язок, знаряддя водночас відділяє індивіда від роду, «да-

рує» йому можливість оперувати з родом як окремим цілим (адже знаряддя і є матеріалізований рід) і, відтак, – стати самістю, заступити собою у всій своїй одиничності власний рід.

А, проте, така роль індивіда в архаїчній спільноті, життєдіяльність якої має «автокаталітичний» характер, замкнена на себе, є лише роллю в потенції, на суббуттєвому рівні. Актуально вона відбивається лише в розвиткові культурної складової. Для системного розвитку вона істотна лише як певна «внутрішня напруга», що в залежності від типу організації спільноти може виявитися чи не виявитися. У суспільствах замкненого типу, якими є архаїчні, специфічне положення особи в загалі виявляється лише в культурницькому зрізі буття.

І, однак, саме таке буття надає нам переконливих свідчень щодо існування на цьому етапі розвитку соціальності індивідуальної свідомості. Спробуймо розглянути соціал «зсередины» на предмет виявлення динамічних змістів і сенсів організації родового буття на етапі, коли індивідуальна свідомість вже заіснувала, тому етапі, що в сучасній літературі отримав назву архаїчного.

Як було показано раніше, діяльність індивіда має подвійний характер. Як індивідуальна, зобов'язана своїм здійсненням тілесному рухові індивіда, це – виробнича діяльність, у якій через творення знаряддя «А» твориться рід. Водночас це діяльність, де індивід реалізує потреби роду, де він виступає як передусім член роду, це – родова, споживча діяльність зі споживання природи.

Одна й та сама життєдіяльність роду-системи тут теж виявляє свою подвійність: вона є водночас і єдністю реального руху, в якому здійснюється відтворення системи (роду), і

«ідеальною» діяльністю, де це відтворення звернене на індивіда і є організацією його індивідуального діяння, управлінням.

Як реальний рух, вона є відображенням природи, піднесенням її до узагальненості. Однак відображенням біологічним, безпосереднім, зумовленим природою, тобто – споживанням. Споживання є способом зв'язку соціальності з природою, і саме в ньому відбувається узагальнення природи, або її «ідеальне виробництво». Однак це виробництво лише «в-собі», абстрактне і не маніфестоване. Тому, як дії, споживання і узагальнення ще не розрізнені: «ідеальне виробництво» природи є таким лише з огляду на майбутнє, суббуттєво, функціонально. У тут-і-тепер дійсності воно є споживанням, а для індивіда воно ж є управлінням, силою, що стоїть поза ним і над ним.

Функціональна подвійність відношення до природи присутня і на індивідуальному рівні у формі єдності цілепокладання і цілереалізації в діяльності індивіда. Цілісність виробничої дії індивіда є покладанням ним всезагальності самого роду. Однак реальний поділ цілепокладання і цілереалізації, явлений зовні відрив *представленості* від ставленості, уявленості від явленості, мислення від буття на індивідуальному рівні можливий лише тоді, коли цей розрив відбудеться в реальному бутті, в житті роду. Що це за розрив?

Згадаймо: ергативне мислення-дія індивіда стало можливим, коли змінився сам предмет, що відображувався. Його народження уможливили дві обставини: включення індивіда в колективне буття, яким його було вирвано з тваринної безпосередності стосунків з довкіллям, та «накладання» цього динамічного розриву на випадко-

вий коннектор, який через це ставав символом-втіленням динамічної єдності родового буття і з випадкового перетворювався на систематично використовуваний. Відтак, тим об'єктивним світом, який відображувався індивідом, ставали ідеальні змісти родового відображення – ейдо-си, транслявання яких в наочне «мислення» індивіда здійснювалася в знаряддевій діяльності.

Якою має стати об'єктивна дійсність архаїчної людини, щоб уможливилася її суб'єктивування як інтеріоризація? Можливо, вона має втратити характер безпосередньої життєдіяльності і стати наочно узагальненою, уможлививши, таким чином, і виготовлення знаряддя групи «А» як родового узагальнення? У будь-якому разі, так само, як сама єдиноцільна життєдіяльність роду відділила індивіда від природи, нововиникле «щось» має відділити його від безпосередньої вплетеності в родову життєдіяльність. Лише через таке відділення можливе схоплення родового життя не в його окремому моменті, яким є місце в ньому самого індивіда, а в його світотворчій, креативній цілісності. Лише одноосібно відображаючи це «дещо», яке відділить індивіда від реальної життєдіяльності роду, можливо суб'єктивувати його так, щоб вияв назовні самого відображення ставав непотрібним, щоб мислення з ергативного стало внутрішнім, «свідомим», щоб не вимагало здійснення дій з реальним предметом. Чи можливе таке «щось» у бутті?

Видається, можливе. І – необхідне. Звернімося вкотре до реальних буттєвих і суббуттєвих сенсів родової життєдіяльності.

Одна й та сама життєдіяльність роду є і природне споживання, і управління рухом індивіда, організація його життя. Однак для індивіда вона

виступає і переживається як зовнішня природна сила. Родова сила, яка цілком визначає життєдіяльність індивіда, організовує його рух у просторі і часі, сила, що є значно вагомішою, ніж його особисті потреби є, таким чином, природною потребою споживання, винесеною за межі окремого тіла, у природу. Рід — природний, природа — це природа роду, одухотворена природа — таким є зміст переживання первісною людиною свого зв'язку зі світом, даним у самій її діяльності. Це тотожність природного і неприродного, їх взаємна заміна.

Світ людини, єдина для неї об'єктивна реальність — це світ наскрізно і виключно соціальний, у якому суспільні стосунки є тією формуючою об'єктивністю (не-соціальністю) стихією, що в ній людина живе і яка їй задана наперед як родова. Сама соціальність є тим прокатним станом, проминувши який, світ для людини постає оформленим соціальним чином.

Світ цей і є об'єктивним світом людини, її Універсумом. Не сліпі, могутні природні стихії, сила яких у багато разів перевищує сили окремої людини та її роду, не грізні і незрозумілі природні явища змушують людину визнавати владу природи над нею, містифікувати та сакралізувати цю владу, а самий спосіб соціального буття як природного буття людини, за якого над нею панує об'єктивно існуюча і суб'єктивно сприймувана несилова сила, яка розпоряджається нею і у стихію якої вона безпосередньо занурена.

Соціальне буття виступає для людини як зовнішня, однак розумна, цілепокладальна діяльність її роду, мета якої цілком природна — споживання, а зміст є для індивіда *безособовим управлінням з боку природи*, що тяжіє над ним.

Відтак, пропущене через вітальну, чуттєву, об'язну свідомість внутрішня поліфонічність сенсів родового буття, у якій провідне місце займають два найвагоміші для осібного життя індивіда складники — природно-споживчий зміст життя роду і його управлінсько-креативний зміст, «проривається» до буття-для-іншого.

У собі подвійність родового відображення природи знаходить своє втілення в подвоєнні й поділі того, що раніше становило єдність, на два окремі ланцюга дій: діяльність роду розпадається на управління (ідеальне споживання природи та виробництво індивідуального й родового руху) та «виробництво» або динаміку життя роду як власне споживання природи і виробництво родових сил.

Звернімо увагу: життєдіяльність роду, звернена до природи, життєдіяльність як звичний плин органічного життя з відповідними йому акціями народження нових істот, їх «виховання», здобування їжі в полюванні, збиранні плодів, саме споживання, повсякденні стосунки між особинами — усе те, з чого й складається життєдіяльність, залишається незмінним. Однак ті ж самі дії, якщо вони здійснювані у *відриві від реальної ситуації*, якщо це — *своєрідна узагальнювальна імітація дій у відриві від реального об'єкта*, перетворюються на інформаційний «зліпок» з ситуації і набувають уже не «споживацького», а цілком протилежного — «виробничого» характеру. Саме ці «інформаційні» моделі лежать у дійовій (не сенсовій) основі будь-якого ритуалу, саме в них сконцентровано управлінський щодо індивідів сенс родового «буття-мислення». А що таке ідеальне, зняте з ситуації буття, є мисленням, видається

самоочевидним. Адже й індивідуальне ергативне мислення являє собою таку саму озовнішену дію без об'єкта самої дії. Відтак магичні ритуали у своїй основі є своєрідним ергативним колективним «буттям-мисленням» роду і – управлінням щодо індивіду, і – ідеальним, узагальнювальним виробництвом і родового життя, і самої природи.

Якщо на етапі виробництва знаряддя «Б» подвоювалося буття індивіда (на родову життєдіяльність і особисту діяльність), лишаючись у його родовому модусі єдиноцільною динамікою життєдіяльності, то тепер подвоюється родове буття. Щодо індивіда, то його включення у родове буття тепер визначається не тільки природними, органічними, а й соціальними залежностями.

Управління, феноменаційно будучи «дублікатом» живого руху, фактично стає вільним, визволенням від злиття з природою виробництвом загального як неприродно-родового (соціальності). Розрив, який відбувся, зовнішньо є лише *подвоєнням однієї і тієї самої діяльності*. Буття роду, його реальний рух зі споживання-відображення природи є єдністю буття і мислення, матеріального та ідеального, оскільки воно (буття) є і наочністю руху, і ідеалізацією, узагальненням природи. Однак і ідеальна, відірвана від ситуації дія, що виступає узагальненням природи і управлінням щодо індивідів, це – теж єдність буття і мислення, ергативне мислення, мислення-дія. Стосунки між управлінням (ідеальною дією) та виробництвом (реальною дією) ще безпосередні і здійснюються одними й тими самими дійовими особами. Їхнє дійсне відокремлення, поява *відношення* між ними відбудеться лише тоді, коли буде сформовано належний і окремих «орган» для ви-

никлої функції. До того управління, оце наочне для кожного з учасників мислення-буття, як формотворчий щодо природи зв'язок, який надає роду єдність, стає рухом-мисленням роду, *магією*.

Магія є історично першою формою суто соціального буття людини, ідеального й наочно-го буття-мислення, сенсом якої є цілепокладання родової життєдіяльності. У своїх стосунках з природою, які виникають на зовнішніх межах цілісності роду, це буття-споживання, що водночас є ідеальним світотворенням. У магії-ритуалі відтворення природно-родового буття є творенням його соціальної сутності. І саме це буття, динамічне, наочне, чуттєве – і узагальнене, творче, ідеальне як таке, *яке не вже потребує предметності для власного здійснення* спроможне сприйматися індивідом як цілісне буття роду і суб'єктивуватися без зовнішнього відтворення.

Антропологі, коли вони роблять висновок про наявність свідомості в людини тієї чи тієї доісторичної доби за матеріально підтвердженими фактами появи в неї ритуальних дій і пов'язаних з ними символічних зображень, інших культових артефактів, цілком праві – зв'язок тут беззаперечний. Однак, видається, генетично вектор цього зв'язку протилежний тому, який йому приписують. **Не народження свідомості тягне за собою появу ритуальної, магичної, художньої, символічної тощо діяльності, а формування магичного буття з його ритуалами і символікою викликає до життя і феномен індивідуальної свідомості.**

Як мудро зауважив Леві-Строс, «соціологи, які підіймали питання про відмінність між так званим «примітивним мисленням» і мисленням науковим, бачили лише якісну різницю між ними. Те, що в обох випадках мислення аналізує

одні й ті ж явища, ніколи не підлягало сумніву... Логіка міфологічного така ж невблаганна, як і логіка позитивна, по суті мало чим від неї відрізняється. Різниця тут не стільки в якості логічних операцій, скільки у самій природі явищ, які підлягають логічному аналізу».⁸²

Виникнення індивідуальної свідомості збігається з народженням (а також — «впливає з» та «призводить до») соціальності як такої, відокремлення її від природного органічного буття. У цьому сенсі індивідуальна свідомість — це лише самосвідомість соціальності, що існує завдяки її відокремленості від природи, або родова свідомість. Над індивідом тяжіє рід, який визначає зміст і характер діяльності індивіда. І таке тяжіння роду є пануванням родового споживання природи (яке, своєю чергою, саме є органічним, природним зв'язком) над родовим же виробництвом (соціальністю як такою).

Відношення індивіда через рід до природи є споживанням. Як родове, воно є організацією процесу споживання, управлінням. Життєдіяльність роду щодо індивіда виступає як детермінація його діяльності зовнішньою силою, як управління ним природно-неприродним, не силовим чином.

Магічний світ архаїчної громади уможливується в умовах замкненого мікрокосму, коли «космос» (космосом людини) є її безпосереднє оточення, той наочно-чуттєвий загаль, у тканину життя якого вона вплетена, задоволення потреб якого є умовою її тваринно-фізіологічного виживання і в межах якого формується отой ейдос буття, що й робить людину людиною. Такий мікроскопічний суспільний світ, клітинка соціальності, *моносоціал*, завдяки

своїй діяльнісній, господарській ізольованості від інших являє собою типову замкнену соціальну систему, у межах якої життєдіяльність кожного з її складників цілковито підпорядкована потребам загалу, опосередкована цілим. Отож людина — представник такого загалу — не є і не може бути самостійною і самочинною. Її самочинність лише мерехтить в одноосібній знаряддевій діяльності, і майбутнім наслідком цього мерехтіння є подолання самої системності. Однак на перших етапах така самочинність майже непомітно жевріє в знаряддевій діяльності, поглинена товщею суцільного родового буття. І зрушення, спричинені нею, не менш надійно приховані тією родовою суцільністю.

Колектив, у якому первісна людина вперше стає людиною, дістаючи здатність мислити, усвідомлювати світ навколо себе, і є той світ у цілому, об'єктивний світ, який безпосередньо переживається особою і який відображає первісна свідомість. Цей зв'язок у всій конкретній визначеності його характеристик не лише відбито у свідомості первісної людини — він задає конструкцію самої свідомості, визначає її архітектоніку, поляризує бачення нею світу. **Яким є «конструкція» родового буття людини, яким чином побудовано його комунікативну основу, такою є й «схематизм» свідомості представника роду, такими є визначальні, конститутивні чинники його світосприйняття.**

У родовій самосвідомості, «у-світобачення від самого початку об'єктивний світ відображується через призму суспільних стосунків, людина сприймає навколишнє середовище очима роду або племені».⁸³ Особливості первісного

мислення, яке сучасна антропологія характеризує як передлогічне, визначаються особливостями того світу, у якому живе й діє первісна людина. Магічна логіка адекватна цьому юному світові, оскільки в ній схоплено, стверджено те головне, що його породжує – загальний зв'язок, взаємоперетворення всього у все і панівне становище людини в цьому взаємоперетворенні.

Стихія соціальності діяльнісним чином узагальнює предметність світу. Магічна свідомість сіхоплює цю центральну властивість магічної соціальності і цілком явно фіксує можливість перетворення природного предмету на будь-що не окремим індивідом, але стихією соціальності. Надіндивідуальна сила роду надає зовнішньому світові всезагальності, постійно перетворює один спосіб руху-визначеності на інший. Соціальність бавиться ейдосами – ейдоси перетікають один в одній, наочно демонструючи індивідуальній свідомості первісної людини свою деміургічну, творчу могутність, яка не залежить від окремої людини. У тій рухливій, перетворювальній динаміці соціального проявлено спільну природу всіх речей, їх багатозначність і можливість перетворення будь-чого на щось інше, заміни одного іншим.

Природна даність предметів «м'якшає» у вогні соціальності, речі стають плинними, багатомірними. Все у всьому і все пройняте неприродною, «божественною» або магічною єдністю – таким є переконання давньої людини. І ця впевненість небезпідставна, позаяк свідомість вповні адекватно відображає справжні характеристики об'єктивного щодо індивіда світу.

Універсальність, яка з'явилася в родовому русі, у своєму предметному вираженні обер-

тається на можливість перетворення одного предмета на інший, якщо цей предмет соціалізований, тобто такий, що його втягнуто до орбіти нового світового буття, якщо він причетний людини, людському. Все, чого торкнулася рука людини, чи хоча б побачили її очі, набуває нової якості, випадає з природного причинного зв'язку, олюднюється.

У магічному мисленні приховано міститься таке бачення стосунків «світ-людина», у якому людська дія є визначальною щодо світу. Доречно пригадати приклад, що його наводить Дж. Брунер, щодо уявлення уолофськими дітьми, які не відвідували школи, змін (а, точніше, їх відсутності) обсягу води при переливанні в різні за конфігурацією посудини. При переливанні певного обсягу рідини з однієї посудини до іншої, яка відрізняється від першої за формою, кількість води позірно змінюється, видається іншою. У той час, як діти, що виховувались у сучасних міських умовах, розуміли, що, попри видиму різницю, обсяг води лишається одним і тим самим, уолофські діти, виховувані в архаїчних умовах, робили висновки за логікою магічного мислення, за якого природні явища пояснюються шляхом приписування особливої влади діям людини, що має зв'язок з цими явищами.⁸⁴ Уолофські діти, що спостерігали зміну рівня рідини в посудині іншої форми після того, як цю рідину було перелито, були впевнені, що кількість води справді змінилася. Інакше, за глибоким переконанням архаїчного мислення, і бути не могло, адже містична соціальна сила через експериментатора стикнулася з водою, що не могло не вплинути на її властивості, зокрема й обсяг.

Це вона, надіндивідуальна природно-неприродна сила роду пронизує собою весь світ і створює його якості, вона вихоплює з природного хаосу передсоціальні (органічні та неорганічні) утвори і перетворює їх на предмети, речі-для-людини. І справді, це її узагальнювальна властивість надає існуючому новому статусу, реальним чином наділяє його новими якостями, це її потуга сяє в очах людини, яка дивиться на світ. Це вона, сила соціальності, перетворює тварину на людину і надає їй здатності узагальнювати й бачити світ у його ідеальних, узагальнених вимірах.

Поза родовими окулярами немає людського бачення. З ними весь світ виглядає таким, яким він стає завдяки цьому баченню. Отож архетипове переконання архаїчної людини в тому, що світ сповнено магічної світотворчої сили, якій завдячує своїм існуванням все, що існує, з самою людиною включно, сили, яка становить спільну глибинну сутність всіх речей і явищ і тим забезпечує їх взаємоперетворення, сили, яка, таким чином, є відповідальною за хід подій і ховається за кожною з них, це переконання є цілком справедливим.

Ось як влучно характеризує цю природно-надприродну, всевладну і всепроникну силу Е. Дюркгайм, аналізуючи феномен тотемізму. «Тотемізм, — пише він, — це релігія не таких-то тварин, чи таких-то людей, чи таких-то зображень, а своєрідної безіменної і безособової сили, яка міститься в кожній з цих істот, не зливаючись, однак, з жодною з них. Ніхто і ніщо не володіє нею цілком, і всі причетні до неї. Вона така незалежна від особистостей, в які перетворюється, що передує їм так само, як і пе-

реживає їх. Індивідууми помирають, покоління відходять і змінюються іншими, а ця сила залишається й далі актуальною, живою й схожою тільки на саму себе. Вона живить сьгоднішні покоління так само, як живила вчорашні покоління і як житиме завтрашні. У ширшому значенні слова можна було б сказати, що вона те божество, якому поклоняється кожен тотемний культ. Лишень це божество безособове, без імені, без історії, іманентне до світу, розпорошене в тьмі-тьмушій речей. ...Ось у чому насправді полягає тотем: він є тільки матеріальною формою, в якій постає в уяві ця нематеріальна субстанція, ця розпорошена в різноманітних споріднених істотах енергія, що тільки вона сама є справжнім предметом культу».⁸⁵

Ритуалові (дії, яка з погляду сучасної людини позбавлена будь-якого сенсу та на яку, однак, людина архаїчна витрачає левову частку своїх сил і часу) завдячує людина і своїм людським — свідомим і моральним (знову мушу відіслати читача до роботи Ю. Бородая) буттям. Він же є «інструментом» постійного підтримання цього буття, світотворчою акцією, без якої світ людини зникне, без якої згасають очі людські, без якої закрито шлях до трансценденції.

З появою магії-ритуалу виробництво і управління вперше набувають самостійності, а рід робить ще один крок до своєї соціальної сутності. Саме в управлінні, магічний дії-ритуалі, яка стоїть над індивідом і являє йому формотворчу надіндивідуальну силу роду наочно, полягають витоки з нашого сучасного погляду дивного явища, яке спостерігається в архаїчних суспільствах — «бажання шукати для цього світу, підлеглої необхідності, що чудово відомо

найвідсталішим народам, причину, яка лежить за межами цього світу, вільну від його законів».⁸⁶

Ритуал, постійне відтворення родового мислення-дії, цілепокладення-управління є водночас ідеальним творенням світу, відтворенням суттєвої формотворчої діяльності колективу, яка впорядковує природну незв'язність, підносить часткові її визначення до рангу всезагального. Ритуал, магічна дія – не ілюзорне відображення дійсності, а дійсне усвідомлення природної ілюзорності, оскільки лише переплавлена діяльністю роду, вона дістає статус суттєвого, родового, всезагального.

«Спосіб, операція зі збереження і підтримання свого космосу здійснюється через святковий ритуал, під час якого відтворюється образ творення. Тому в ритуалі відбувається синкретизація всіх соціально-практичних і «теоретичних» сторін життєдіяльності колективу, програмування і впорядкування космосу».⁸⁷ Ритуал становить центральну, світотворчу дію в житті архаїчної людини, в якій відбувається ідеальне творення світу як всезагального. У ньому знов і знов породжується вічний світ-ідея, де немає різниці між сучасним і минулим, оскільки минуле, відтворюючись у сакральному діянні, безперервно репродукується як сучасне.

«Життя давньої людини характеризувалося повторенням архітектурних актів і безперервною репетицією одних й тих самих одвічних міфів».⁸⁸ У ритуалі справді створюється світ як світ усезагального, оскільки в ньому програється, тобто ідеальним чином відтворюється, та універсализація світу (його структурування і піднесення до поняття), яка динамічно відбувається в реальній життєдіяльності роду.

Для магічного світу замкненого моносоціалу простір-час реально породжуються в ритуальній дії. Зафіксована багатьма джерелами переконаність архаїчної людини в тому, що ритуал підтримує існування світу, без нього світ неможливий і лише в ньому шоразу народжується знов і знов – не ілюзія нерозвинутого мислення. Свідомість фіксує те, що є в дійсності, в об'єктивно існуючому світі, у якому перебуває мешкає-діє архаїчна людина. Родове буття – ось єдиний світ, за межі якого людина не може вийти тому, що поза родом вона не існує як людина, тому, що з її появою буття дістає нову якість. Ця якість, – соціальна якість Універсуму, – сприймається людиною такою, якою вона є насправді.

В архаїчних соціалах відсутні відношення – отже, в них немає часу й простору. Паралоксально? Можливо. Та, однак, за коректним науковим визначенням фізичного сенсу простору й часу, перший – це відношення до іншого, назовні, другий – відношення до себе, всередину. Відсутність іншого як Іншого, окресленого й самодостатнього, інакового всередині таких систем, уніфікація простору в сенсі відсутності самочинності в будь-якому локусі, нерівностатусність кожного квазііншого, через що стосунки з ним обертаються напівпровідниковим домінуванням-підпорядкуванням, унеможливаючи обмін інформацією, обмін ейдосами буття – усе це спричиняє ситуацію, коли відношення до іншого неможливе. Іншого немає. Отже – немає й простору розгортання відношення. Та сама відсутність іншого унеможливає окреслення власних кордонів – ставлення до себе, виокремлення себе з єдиносутнісного

континууму соціальності. Відношення до себе не існує саме тому, що не існує «себе» як виокремленого, визначеного власним буттям. Похідно згадаймо таку цікаву деталь: у мові архаїчних народів не існує першої особи однини.⁸⁹ Вона не потрібна, оскільки перша особа однини як виокремлена з роду і самочинна не існує в дійсності.

За відсутності часу й простору в бутті їх переживання теж відсутнє, відтак з культурних форм, які відбиватимуть цей стан, також вилучено час і простір. В архаїчних (магічних) соціалах час, навіть як фізичне явище, породжується родовою дією. Однак таке породження уможливлене не на рівні міжіндивідуальних комунікацій. До себе відноситься не індивід через негачію Іншого, а рід — через негачію індивіда. Час постає як ставлення загалу до себе через поглинання-привласнення індивіда, як інтенсифікація загалу. Такий час — це моментальна вічність, що народжується знов і знов у дії роду. Це глибина ненаповненого змістом духу, абстракція Універсуму як ідеального загалу. Це — ритуал, у якому рід відноситься до себе, породжуючи час, а окремі його члени — один до одного через родову цілісність, породжуючи простір. В архаїчних моносоціалах такий зв'язок відкладається в репродукцію життя. Помічений Топоровим В.Н. ефект радіального простору,⁹⁰ що розходиться концентричними колами від точки створення світу, дійсно є функцією роду, який становить центр буття.

Будь-який вияв культуротворчості в моносоціалах є похідним від магічно-ритуальної діяльності роду. Зображувані форми саме тому що вони — форми, образи-ейдоси речей, озна-

чають реальне існування того, що зображується, у світі ідеального родового життя. Зобразити живе — значить привласнити його ейдос, зосередити в руках роду, узагальнену, ейдетичну сутність, бути спроможним розпоряджатися нею. Панування над тілесністю — похідне від панування над ейдосом, тілесне зав'язане на ейдетичне.

Ейдетичне панування людини над світом найяскравіше демонструють якраз архаїчні культури. Усі магічні ритуали оперування з зображенням або частиною тілесності (кігтем, волоссям, слиною, кров'ю тощо), з річчю, причетною до того, хто є бажаним об'єктом магічної дії, побудовані на адекватному відображенні справжніх, об'єктивно існуючих закономірностей родового буття. До них належать: існування єдиної природно-неприродної світоворчої сили — сили родової єдності, яка творить світ і людину; здатність цієї сили формувати світ несилowym чином і, таким чином, її відповідальність за все, що відбувається; причетність кожної людини до цієї сили і володіння магічними (частковими відносно самої сили) здібностями й здатностями; односутність світу через його закоріненість у магічній силі роду і через це — можливість взаємоперетворення будь-чого на будь-що; визначальна роль імені речі (її не довільно маркірованого ейдосу) щодо долі самої речі.

Видатний дослідник архаїчної свідомості Е. Дюркгайм відзначав, що причиною сакрального ставлення до якихось предметів є ототожнення їх з родовою єдністю, яка і є єдиним сакральним для представників спільноти. «Сакральні речі, — пише Дюркгайм, — відображають

символічно суспільство в його об'єктивному існуванні», хоча між ними «відстань досить значна».⁹¹ «Поняття цілого, поняття суспільства, поняття божества — це, правдоподібно, різні аспекти одного й того самого поняття».⁹² Дюркгайм, який був одним з перших дослідників архаїчного життя, пояснював причину сакралізації родової єдності психологічними потребами періодичної самоідентифікації членів спільноти, які під час здійснення ритуалів переживають надзвичайно сильні спільні емоції. І хоча психологічний чинник у такому поясненні не виглядає переконливим (згадаймо, лишень, що переживання, емоції, чуттєвість у цілому як одноосібне й вітальне явище становить той ґрунт, на якому зростає відмінність особи від родової спільноти), однак до безперечних заслуг його роботи, написаної на початку минулого століття, належить здогадка про панівну щодо індивіду єдність спільноти як джерела сакрального ставлення до неї.

Ми не зупинятимемося докладно на багатому фактичному матеріалі духовно-культурного життя архаїчних етносів, що його зібрано в етнографічній, історичній, лінгвістичній дослідницькій літературі. Докладний опис та аналіз такого матеріалу подано в роботах того ж Е. Дюркгайма, Дж. Фрезера, Дж. Томсона, Дж. Лебока, М. Зібера, К. Леві-Строса, Л. Леві-Брюля, О. Анісімова та ін. З аналізу випливає правомірність твердження про істотний зв'язок усіх виявів духовного життя первісних народів з ритуально-магічною сутністю їх життя та її первинність щодо решти.

Виробництво роду, здійснюване в магії-ритуалі ідеально, а в життєдіяльності реально, є пок-

ладанням діяльності окремих індивідів і привласнення самого процесу реалізації їхніх сил. Поділ життєдіяльності роду на родове буття (реальний рух) і родове мислення-свідомість (ідеальний рух), тобто виділення ідеального руху-магії в окремому самостійну форму, є першим поділом праці на виробництво і управління. Причому *соціальним виробництвом виступає саме управління, а «виробництво» природи виступає її споживанням.*

У магічному ритуалі узагальненість соціальності нарешті набуває адекватної проявленої форми. Але така явленість, хоч і доводить соціальність до її першої диференціації, змістовно, за способами руху, є тотожністю природного і соціального. Вона повинна «знайти» і «знаходити» своїх носіїв, її представників, що мають розрізнятися за місцем у соціальному бутті.

Своє наявне буття магічна подвоєність світу дістає в поділі носіїв діяльності, їх диференціації на дві страти, дві верстви — представників магічного управління (виробництва соціальності як ідеального виробництва) і представників матеріального виробництва (споживання природи). Знаходячи носіїв, подвійність стає реальною, маніфестованою в соціальній предметності, в якій дві сторони єдиного цілого дійсним чином представлені одна одній.

На боці магії-управління постають маги-жреці, на боці матеріального виробництва (виробництва засобів виробництва та матеріальних благ) — усі інші члени колективу. На думку Хюбнера, розподіл праці між вождями-організаторами, з одного боку, та виконавцями, технічними працівниками — з іншого, становить найзначніший поділ в історії людства.⁹³

З диференціацією родового життя вже за суто соціальними ознаками накопичення знань та багатства як того, у що втілено зміни соціального розвитку, «згущення» родового досвіду у вигляді родового руху відбувається тепер на боці носіїв провідної, сутнісної діяльності роду, на боці магів-жреців – представників родового споживання-управління. «Не майнове розшарування, не багатство виявляється, як правило, першоосновою знатності, а, навпаки, знатність та привілейоване становище складають передумови багатства».⁹⁴

Таким чином, самий розвиток діяльності, що веде до відриву виробництва від управління, приводить до логічної необхідності привласнення матеріалізованого, уречевленого «застиглого» процесу виробництва представниками управління, тобто представниками соціального цілепокладання. «Коло осіб, які вільні від безпосередньої праці, зосереджує у своїх руках... планування, організацію та управління всім життям общини, в тому числі – розпорядження надлишковими масами засобів існування, що постійно відтворюються», – відзначає Р.М. Бахтін.⁹⁵

Цікаво, що вождь до певного часу завжди і жрець, лише згодом з подальшим розвитком соціальності (з подальшою диференціацією діяльності) відбувається відокремлення функції цілепокладання у виробництві соціальності від магичної функції. Це стає можливим, коли з'являється нова форма опосередкування, матеріалізованого зв'язку, яка надасть змогу двом сторонам соціального цілого віднести одна до одної як до самостійних. Цим посередником стане людина-знаряддя, людина-раб як знаряд-

дя, у русі якої вміщуватиметься ідеальний образ нової соціальної форми, що базується на обмінній рівності членів колективу. Та це стане пізніше.

З появою поділу єдиної діяльності на виробництво та управління, маніфестованих різними групами спільноти, положення особи в спільноті зазнає кардинальних змін. У діяльності єдиного представника соціалу тепер жодним чином не представлено цілісності родового життя. Її зміст (і форму) складає або ідеально-організуючий, або динамічно-реалізуючий (матеріалізовувальний) момент, які в родовий життєдіяльності істотно потребують одне одного.

Життєдіяльність роду, якщо її розглядати як здійснювану окремими його представниками, набуває вигляду ланцюжку, ланками якого є окремі групи індивідів. Потреба системи в органічному самозбереженні реалізується тепер не лише через реальну життєдіяльність, спрямовану на споживання зовнішнього середовища. Реальній життєдіяльності передують організація «ідеального руху» задля задоволення цієї потреби – управління, воно ж – магичне цілепокладання родового життя, здійснюване окремою верствою.

Сама ж реалізація «мети», життєдіяльності роду як забезпечення його споживчих потреб, припадає на долю пересічних членів громади. Причому на висхідно (логічно) першій стадії цілереалізації (суббуттєвій) – у виготовленні знарядь «міститься» відношення індивіда до його спільноти, роду. У спільній реальній дії з забезпечення спільноти необхідним для споживання, у споживанні «природного тіла» відбувається реалізація

цілепокладання, у якій вже рід як єдність відноситься до природи як іншої єдності й цілісності.

І ось що цікаво. Управлінська верства — магів, жреців, вождів, фараонів, царів тощо, оскільки вона є джерелом не лише організації цілісного життя спільноти, а й передусім функціонує як породжувач і носій ідеального складника в її життєдіяльності, є виразником специфіки самої соціальності. Особливості соціальності як системи серед інших систем сконцентровано в способі дій саме цих соціальних персонажів. У цьому сенсі виробники, на долю яких припадає здійснення, реалізація, «матеріалізація» родового цілепокладання, є не лише дійсно підлеглими родові, а й *мають бути* такими. Якщо оцінювати їх «більшу» чи «меншу» належність до соціальної форми руху, то вони — похідні й другорядні. І, підпорядковуючись цілісності роду, вони мають підпорядковуватися її виразникам — верстві управлінців, чия діяльність ідеально творить саму соціальність, підтримує її можливість бути самою собою. Через що, до речі, і сакралізується.

Тут же, у колективі, де панує зв'язок, де відношення ще нема, стосунки між диференційованими сторонами соціальної діяльності, між її представниками і носіями все ще безпосередні. Індивіди тут виступають лише як моменти єдиноцільної діяльності, стосунки між ними зумовлені, як підкреслювалось, природною життєдіяльністю.

Силою цього безпосереднього не унаочненого, однак цілком відчутного зв'язку, його природного характеру і в той самий час — його соціального, об'єктивно-ідеального змісту, що ховається в управлінні, зв'язок цей (між ін-

дивідом та родом, частковістю та цілістю) усвідомлюється як містичний, такий, що стоїть над індивідом і існує у світі нематеріальному, потойбічному. Оскільки суб'єктом соціального цілепокладання індивід на цьому етапі ще не став, оскільки зв'язок його з цілісністю роду, що втілена в управлінні, нематеріалізований, остільки й розуміється він (зв'язок) як природна, неперсоніфікована, «розіллята» у світі сила.

Таким чином, можна логічно і змістовно окреслити напрямок розвитку історично першої, вихідної архаїчної форми соціальності: від соціально не розрізненого, «ізотропного» буття через знаряддеву диференціацію до диференціації соціальної. На цьому шляху виділяється кілька етапів.

На першому з них знаряддя є матеріалізацією єдиноцільності роду і рядопокладеності родових ситуацій і носить абстрактно-загальний характер, а знаряддева дія окремого індивіда являє собою несвідому життєдіяльність тварини.

Другий етап позначено появою індивідуальної діяльності з виготовлення знарядь групи «Б», у якій індивід реалізує родові життєдіяльнісні цілепокладання. Тілесний рух індивіда, який матеріалізується у знарядді, є відображенням цілісності родової діяльності в її конкретних ситуативних визначеннях, а індивідуальне мислення є рухом-мисленням тіла. Тут індивідуальна свідомість існує лише як вітальне, чуттєво-образне, допоняттєве переживання індивідом своєї включеності до родового життя.

Феномен індивідуальної поняттєвої свідомості виникає лише **на третьому етапі**, коли родова життєдіяльність подвоюється на власне

життєдіяльність та її динамічне дублювання, відірване від реальної ситуації чи реального об'єкту. Пережитий людиною розрив на тотожні за змістом, однак різні за буттєвим значенням форми самоздійснення соціалу і призводить до можливості його суб'єктивування як інтеріоризованого відтворення, який не потребує вияву назовні. Узагальнена в магії-ритуалі дійсність «матеріалізується» у виготовленні знарядь, призначених для виготовлення знарядь (група «А»), де виробництво обертається на себе. У знаряддях групи «А» фіксується відображення універсального цілісного родового відображення природи та його відтворення в дії індивіда в процесі виготовлення знарядь групи «Б».

Для індивідуальної свідомості характерне сприйняття роду як природного, а природи як тотожної родовій. У магійній логіці фіксується об'єктивно щодо неї існуючий факт загального зв'язку всього з усім як факт природного буття.

Четвертий етап ознаменовано феноменацією подвоєння життєдіяльності роду на реальну, спрямовану на фізичне «поглинання» природи, та її ідеально-динамічне відтворення (магічний ритуал), у якому відбувається її ідеальне «поглинання», узагальнення природи в дії, і управління життям роду. Феноменація цього подвоєння іде вже виключно соціальним (соціально-інституційним) шляхом. Носіями змістовно тотожних, однак різних за значенням форм життєдіяльності стають різні страти. Поява страт управління (магів-жреців) та виробництва (пересічних членів гурту) є наслідком подвоєння соціальної динаміки на матеріальне та ідеальне.

Розділ 9

Формотворча логіка Сходу

Розвиток будь-якої системи (не лише соціальної) є розгортанням її в конкретність, структурованість, у якій рядопокладені елементи системи (такі, що відносяться один до одного як рівнозначні) втрачають свою рівність з появою супідрядних структур. Власне, такий порядок розгортання системи демонструють і архаїчні соціали, коли раніше існуюча соціальна рядопокладеність індивідів, здійснювана ними у знаряддєвій дії, втрачається з появою соціальної стратифікації.

У відкритих (не ієрархізованих) системах елементи взаємодіють як рядопокладені і, відтак, рівноцінні і самостійні. Їхню взаємодію побудовано на інформаційному обміні, маніфестованому матеріальним (речовинним, енергетичним) посередником. У субординованих системах стосунки між елементами обертаються на зв'язок, який не має матеріального посередника. В ієрархізованих (субординованих) утворах відношення дематеріалізується, «ховається» у безпосередній зв'язок підпорядкування. Зв'язок є, власне, переходом рівності у домінування, переходом руху із сучасного, дійсного, в минуле, з динаміки в статику структури, коли динамічний зміст відкладається в структурну форму. Зі зміною відношення на зв'язок система замикається на себе. Відтак, зв'язок у певному сенсі є віднесенням системи до себе. Наявність такої співвіднесеності елементів системи, як зв'язок, є свідченням того, що стосунки в системі набувають ідеалізованого (такого, що не має матеріального відповідника) вигляду, а сама система насичується символізацією.

Згортання зовнішніх стосунків, зникнення відношення всередині системи (яке здебільшого є суб'єкт-об'єктним відношенням) для систем досоціальних знаменує їхню замкненість і означає завершення «перетікання» процесу в результаті, замикання системи на себе та її позачасове подовження. Таке стагноване існування системи триватиме «позачасово» доти, доки нарешті насильницьки нав'язана зовнішнім світом суб'єкт-об'єктність знов не візьме належне, руйнуючи замкнену систему, переводячи її на все нижчий і нижчий інформаційно-енергетичний рівень, аж до її повного знищення (чи перетворення знову на відкриту, що для самої системи як субординованої теж означає знищення).

У процесі подальшого розгортання соціальності задіяні обидва шляхи — і координативний, яким розвиваються відкриті системи, і субординативний, притаманний системам замкненого типу. Перший спостерігаємо там, де на зовнішніх межах якогось соціального утвору існує співвіднесення, динамічне розгортання відношення. Як зазначалося раніше, інформаційного впливу ззовні в такому разі зазнає не система в цілому, а окремі її складники, через що вони стають **Іншими** щодо решти. Усередині системи вони, таким чином, можуть вступати у взаємостосунки з тією рештою як не тотожні їй. Виникає той тип стосунків, який ми називаємо відношенням, той тип, який породжує суб'єкт-об'єктність і який потребує втілення в посереднику й уможливорює його. Саме такий тип системності став об'єктом уваги Маркса, а шлях його розвитку, позначений постійною

зміною координативних та субординативних періодів, дістав від нього назву формаційного.

Протилежний шлях, який на противагу формаційному (з причин, розглянутих нижче) можна назвати шляхом формоутворень, властивий системам, елементи яких пов'язані між собою однобічним зв'язком, для якого «посередником» є сама системна цілісність. Цю обставину вперше відзначив визначний дослідник західноєвропейського феодалізму О.Я. Гуревич (а феодальні соціальні утвори належать, як буде показано далі, до систем субординованого типу). «У суспільстві з розвинутими речовими стосунками, — зазначає він, — де має місце глибокий і всебічний поділ праці, розвинуті ремесла, торгівля, можна отримати розвинене відношення приватної власності, і майнову класову поляризацію, і соціальні антагонізми; у ньому доведеться передбачити динамічний тип соціальної структури, що підлягає відносно швидким змінам, внутрішнім зрушенням та катаклізмам. Навпаки, нерозвиненість речових відношень, перевага безпосередніх міжособистісних соціальних зв'язків у суспільстві неминуче повинна супроводжуватися патріархальністю, традиційністю всіх стосунків; домінуванням гуртового, корпоративного моменту над приватновласницьким».⁹⁶

Соціальні системи відкритого типу, що активно контактують з іншими і, відтак, ґрунтовані на горизонтальних інформаційно-обмінних процесах, розвиваються через ускладнення способів руху (безпосередньо обмінних процесів) усередині них, через виникнення нових форм співвіднесення — функцій, які згодом втілюються. У соціальних системах таким

«об'єктом втілення функції» є заступник родо-
вої цілісності — знаряддя. Отож у *відкритих со-
ціальних системах розвиток маніфестується пе-
редусім як знаряддєвий, техніко-технологічний
розвиток.*

Позаяк будь-яка система, що розвивається,
внаслідок свого розвитку структурно усклад-
нюється, її елементи в процесі структурування
втрачають рядопокладеність, їхнє поєднання
набуває ієрархічного характеру. Горизонталь-
ний тип стосунків між ними з часом замі-
нюється вертикальним, супідрядним. Система
набуває замкненого вигляду і відповідних
властивостей.

Замкнена система, елементи якої організо-
вані супідрядним чином, вертикально, діє як
єдиноцільний — «безелементний» організм,
складники якого цілковито визначаються сис-
темною цілісністю, зв'язок між ними опосе-
редкований самою цільністю системи і самі по
собі несуттєві.

Така система зачиняє свої зовнішні кордони
і не контактує з іншими. Через це її інфор-
маційне збагачення унеможливується. *Від-
сутність інформаційно-обмінних процесів усере-
дині системи призводить і до незмінності досягну-
того рівня її знаряддєвого розвитку.* Техніко-тех-
нологічно система стагнує, а її життєдіяльність
спрямована на репродукування набутих форм.
*Її розвиток — своєрідний аналог тому, який
маємо у відкритих системах, являє собою усклад-
нення «соціального тіла» у вигляді щодалі більшої
стратифікації самого суспільства, а також зрос-
тання інтенсивних форм побутування і тих
«клітин» людського життя, що пов'язані з його
надсистемними закономірностями.*

Здавалося б, за такою логікою системного
розвою субординована організація системи, що
приходить на зміну координованій, мала б ста-
ти останньою, завершувальною фазою в її
житті. Однак такого здебільшого не відбуваєть-
ся. Як ми доводитимемо далі, визначальною
причиною такої «аномалії» є обставина, до якої
ми зверталися вже не раз, а саме: особливе по-
ложення людської особи в соціальності, її зна-
чучість для існування системи, та значучість,
яка зрештою веде до виникнення надсистемних
ефектів (чого нема в інших системах) і до подо-
лання самого системного принципу організації
Універсуму, до фундаментальних змін самого
Універсуму.

Поділ єдиного розвитку на два типи, два
шляхи на соціальному рівні Універсуму, вже
давно емпірично відчутий, отримав і свою вже
усталену назву. Названими нами координатив-
ним та субординативним типам організації сис-
тем відповідають так звані «шляхи історичного
розвитку Заходу і Сходу».⁹⁷ Витоки їх розход-
ження вкорінені в способі співвіднесеності
соціальних цілісностей-родів та їх окремих
представників.

У попередньому розділі було розглянуто лише
висхідну ізольовану форму існування соціалу,
своєрідну клітинку можливих соціальних утворів,
сформованих шляхом об'єднання таких «кліти-
нок». Такі автаркічні соціали, замкнені за еко-
номічним циклом, виникають, якщо природні
умови не сприяють налагодженню обмінних сто-
сунків між окремими архаїчними спільнотами,
або ж унеможливають їх узагалі. Надалі для оз-
начення автаркічних архаїчних спільнот із замкне-
ним циклом життєдіяльності ми користуватиме-

мося терміном «**моносоціал**». Об'єднання моносоціалів, здійснюване з виникненням інформаційно-обмінних процесів між ними, наслідком якого є витворення системи відкритого типу, означатимемо терміном «**гетеросоціал**». Об'єднання моносоціалів, не пов'язаних між собою виробничими, інформаційно-обмінними стосунками, а здійснюване при допомозі зовнішніх, силових чинників означатимемо терміном «**полісоціал**».

Спосіб витворення полісоціалу й гетеросоціалу з висхідних моносоціальних утворів, очевидно, зумовлений ще природними чинниками, оскільки віднесеність однієї спільноти до іншої — це зовнішня, а отже, цілком природна взаємодія двох чужорідних цілісностей. Залежно від того, яким чином відбувається співіснування двох або кількох соціалів, визначається координативний або субординативний характер розвитку їх об'єднань.

Якщо внаслідок специфічних природних умов життєдіяльний цикл соціалів не самодостатній і для свого існування потребує зовнішніх стосунків, обмінів діяльністю (інформаційних обмінів) між ними, вони об'єднуються, утворюючи відкриті системи.

Об'єднання соціалів, наслідком якого є утворення замкненої системи, також можливе. Воно відбувається там, де соціали із замкненим життєвим циклом поєднано не потребами їхньої життєдіяльності, не обмінними процесами, а — насильницьким чином (завоюванням і владарюванням) чи спільною необхідністю, спричиненою ззовні. Розгляньмо докладніше способи витворення соціалів різного типу.

Історично перші цивілізації виникають як об'єднання полісоціального типу, внаслідок

якого формується їх субординована структура. З них і почнемо розгляд.

Перші цивілізації, виниклі внаслідок об'єднання кількох моносоціалів, формуються на територіально великих обшарах з приблизно однаковими в усіх частинах природно-кліматичними умовами, найчастіше — поблизу великих річок і в межиріччях, що забезпечувало доволі сприятливі умови господарської діяльності. Кожна з громад, розкиданих на великому просторі, перебуваючи в однотипних умовах, запозичує з довкілля приблизно однаковий набір «речовини» — природних споживчих матеріалів та сировини, і може виробляти (і, зрештою, виробляє) також однотипний набір продукції, призначеної для задоволення власних потреб. Навіть якщо виробництво здійснювалося б у розширеній формі, однотиповість результату виключає потребу в обміні. Отож такі людські угруповання-громади не потребують спілкування між собою на рівні виробничих зв'язків. Життєдіяльність кожного з них здійснюється за одними і тими самими ейдетично-діяльнісними схемами, притаманними світові архаїчної людини.

Назагал об'єднання спільнот можливе в двох випадках: або за рахунок виникнення між ними обмінного спілкування, що можливе в тому разі, якщо їм замало власних природних ресурсів, потрібних для мінімального задоволення різноманітних потреб громади (тобто, якщо вони перебувають на невеликій території, різні частини якої вельми відрізняються одна від одної природно-кліматичними умовами). Або ж тоді, коли кожному з них для повного життєвого циклу бракує власних сил для протистояння

природним впливам, які загрожують фізичному існуванню окремих громад. Цей другий випадок і є типовим для виникнення полісоціалів східного типу.

У такому випадку йдеться не про брак ресурсів – їх вистачає для існування кожного окремого моносоціала. Цикл життєдіяльності, як і в дикунських племен, у кожній з громад, що опинилися в умовах загрози власному існуванню, замкнений на себе, самодостатній. Тут кожному окремому соціальному утворенню не вистачає «органів» для підтримки свого існування, тобто – носіїв, індивідів. Тоді за відсутності динамічних, інформаційно-обмінних стосунків між громадами, вони поєднуються одна з одною зовнішнім просторовим чином.

Зовнішнє поєднання моносоціалів може бути здійснено шляхом завоювання однією спільнотою іншої (інших). (Таким шляхом складалося, наприклад, спартанське суспільство). Тоді, не об'єднані своїми життєдіяльними, виробничими потребами, соціали утримуються спільно силою завойовницької зброї, силою влади однієї спільноти над іншою.

Зовнішнє сполучення окремих соціалів, поєднання яких не зумовлене способом їх внутрішньої життєдіяльності, сполучення абстрактно тотожних, діяльнісно не розрізнених цілісностей – це цілком природне співвідношення кількох систем, природне, оскільки проходить по їх зовнішнім «поверхням». Об'єднання, спричинене якоюсь однією метою, силою, потребою (однак не виробничою), утримується нею ж, і ця об'єднувальна сила-потреба виступає нав'язаним ззовні «центром тяжіння» єдності. Центр (влада) забезпечує

єдність, послуговує джерелом узгодження дій усіх її складників.

Центр, який репрезентує ціле, у такому випадку за своїм характером байдужий до буття окремої громади. Він являє собою зовнішню силу зв'язку соціалів, виступаючи «як субстанція, індивіди якої є лише її акциденціями, її складовими частинами».⁹⁸ За наявності такого центру складники втрачають свою самостійність (хоча можуть зберігати її у виробничій життєдіяльності). Таке сполучення можна порівняти зі взаємодією органів в організмі, коли органи взяті у своїй окремішності, не потребують одне одного, але існують як такі лише завдяки єдності організму, що вони його й «утворюють».

Утвори такого типу, де окремими складниками полісоціалу є громади з замкненим циклом життєдіяльності, накладають відчутний відбиток на існування самих складових частин. Якби ті й надалі існували цілком ізольовано, їх життя являло б собою незмінну подовженість. Однак наявність зв'язку, який за типом подібний до органічного, однак є соціальним, певним чином виводить соціали з летаргічного сну незмінності. Розвиток іде, хоча й не так, і не такий, який звичайно уявляється нам. Це той розвиток, яким ішли держави Сходу до свого зіткнення з сучасним Заходом.

Це не означає, однак, що етапи розвитку Заходу і Сходу, історичні форми, яких вони набувають, йдучи різними шляхами, не можна зіставити, знайти між ними відповідності. Згадаймо лише те головне питання, яке Габермас ставив марксистам у зв'язку з проблемою етапів історичного розвитку людства. А воно таке: що

являє собою азійський спосіб виробництва з позиції теорії суспільно-економічної формації? Іншим чином та про те саме ставлять питання фахівці-історики: чи можна вважати давньо-східні суспільства рабовласницькими?

Справді, патріархальний характер рабства у Стародавній Індії та державах Месопотамії, державне рабство у Стародавньому Єгипті та Китаї являють собою настільки своєрідний і суттєво відмінний від античного феномен, що в історичній літературі й досьогодні немає загальновизнаної думки щодо характеру давньосхідних держав. Чи можна класифікувати їх як рабовласницькі? І, якщо так, що є критерієм, за яким визначається рабовласницький лад як такий?

Звичайно, можна знайти (або знайти) безліч ознак, за якими давньосхідні суспільства відрізняються від рабовласницьких суспільств Заходу. Саме такий підхід – пошук відмінностей і спільного за будь-що – донедавна був розповсюджений у вітчизняній літературі. Проте будь-яка з ознак, коли її вилучити з системи, створює можливість її абсолютизації. Так народжувалися численні класифікаційні та термінологічні відмінності у відповідях різних авторів на покладене питання.

Однак історичні етапи розвитку визначаються не зовнішніми відмінностями, а способом і характером співвіднесеності, взаємодії між двома вимірами соціальності – ідеальним та реальним, цілепокладанням (управлінням) та цілереалізацією (виробництвом). Уречевлений такий зв'язок чи ні? У вигляді чого феноменується це уречевлення? Як пов'язані між собою цілепокладання й цілереалізація загалом

та одиничні цілепокладання й цілереалізація?

Щодо першого питання, то саме з позиції розрізнення типів взаємодії ідеального та реального руху соціала за способом їх проявленого або не проявленого існування (відношення або зв'язку) і розрізняються історичні шляхи Заходу і Сходу. Конкретна відповідь на інші питання дозволяє знайти відповідність протилежних логік через визначення їх якісно розрізнених етапів розгортання.

Що ж являють собою давньосхідні соціали з погляду їх формаційної належності? Підкреслимо ще раз, що такі складні соціали утворюються в умовах нестачі «органів» для виживання «соціальних моноорганізмів». Останні ж являють собою замкненні системи і тому поєднуються зовнішніми чинниками. Однак у середині таких соціалів існує поділ на управління, що виражає інтереси загалом, і виробництво, здійснюване у вигляді «споживання природного тіла» окремою верствою, а у вигляді виробництва знарядь – окремими особами.

Останнє (виробництво знарядь) опосередковує стосунки між загальним управлінням та його динамічною реалізацією. Логіка саморозвитку системи, здавалося б, потребує неминучої феноменації такого опосередкування. Однак за умов виникнення зовнішнього («просторового») зв'язку між моносоціалами зв'язок всередині кожної з громад між управлінням і реалізацією «покладеної» мети набуває нового змісту. Гуртове управління (загальне, ідеальне) саме стає неуречевленим посередником між надзагальним управлінням, репрезентованим у владі, та його реалізацією окремими громадами. Над ними домінує зовнішня цілепокла-

дальна сила управління, виникнення якої спричинене природними чинниками — завоюванням чи потребою протистояння природним стихіям.

Як така, що визначає характер життя кожної громади і, відтак, у кінцевому підсумку, кожного члена громади, ця сила справді є природною (зовнішньою, не соціальною) і такою сприймається. Та варто підкреслити ще раз: урівнені в такій залежності, індивіди всередині громад поділяються на носіїв ідеального та реального рухів з одного боку і самодостатніх або несамодостатніх за цілісністю індивідуальної діяльності — з другого.

На індивідуальному рівні діяльність тих, хто виготовляє знаряддя праці, є цілісністю, оскільки, виготовляючи його, індивід не лише поєднує покладання та реалізацію своєї дії, але й матеріалізує родове буття, уречевлює і змінює його. У такій дії він дорівнює родові як цілісності. Як носій цілісної дії він є суб'єктом. Однак як носій дії, похідної від дійсної сутності системи — суто соціальної (ідеальної), як носій діяльності зі втілювання того, що існує ідеальним (динамічним) чином, він лишається несамостійним, над ним тяжіє сила роду.

Навпаки, представник родового загалу уособлює в собі соціальне як таке, свободу ідеального. Однак ця свобода не самостійна, вона позбавлена можливості феноменалії, розвитку, виходу за власні межі завдяки самостійному відношенню з іншим. Це — свобода в собі. Але — свобода.

З появою надзв'язку, що має просторовий характер, змінюється становище обох. Відношення «індивід-рід», що маємо у знаряддевій діяльності, відходить на задній план. Значення

детермінуючого характеру соціальності чинника переходить до надуправління, управління цілісністю, до «центру». Виникає дивна ситуація: над тією ланкою, що ми її схарактеризували як представника свободи-ідеального, з'являється щось, що перетворює її на залежну, на підлеглого посередника між центром і власне громадою. Силоне напруження «невільної свободи» знаходить вихід цій істотній суперечності в невпинному творенні різновидів власного буття. Ієрархічна побудова системи, яка складається таким шляхом, перетворює полісоціал на замкнену систему з усіма відповідними для її функціонування наслідками.

Ідеальний образ родового життя, перетворившись на посередника, збагачується на подвоеність: саме в ньому тепер зосереджений транс'єктний зміст відображення, за якого відображувальна дія здійснюється без виникнення суб'єкту й об'єкту як сторін взаємодії. Адже відносно такого відображення, яке здійснюється полісоціалом як цілісністю, член моносоціалу — виробник зі своєї знаряддевою індивідуальною діяльністю є лише знаряддям стосунків надроду з природою. А відносно сили надзагального управління (центру), яка для нього виступає водночас і як трансцендентна, і як поцейбічно просторова, управління всередині окремої громади є лише «органом» її реалізації, як це було з індивідом до появи розрізнення між управлінням та виробництвом. Та свобода, яку раніше репрезентувало управління в спільноті, стає осердям «напівпровідникових» інформаційних потоків, які є «потокami» влади, своєрідним нематеріальним посередником соціальних стосунків. І як посе-

редник саме вона перебирає на себе «обов'язок уречевлення», феноменації загального. Її становище посередника дозволяє їй, по-перше, «нав'язати» спосіб свого існування іншим складникам соціалу, і, по-друге, повернути весь соціал до його власного (соціального) виміру, інтенсифікувати його.

Отож з виникненням соціального способу системного руху, за якої одиничне саме відокремлюється від роду, виникає дуже дивна, оригінальна ситуація. Замкнена система-рід, яка відкрита до обміну зі світом виключно на своїх нижчих рівнях (неорганіки та органіки), не лише беззмінно існує «поза часом» (як і неорганічні утвори), не лише змінюється кількісно, без виходу за межі міри. Вона, на відміну від неорганіки, може зазнавати змін і трансформацій.

Полісоціальна система, хоч і «сформована» з багатьох моносоціалів, сама є замкненою. І як така мала б, подібно до своїх складників, лише репродукуватися без якогось якісного розвитку. Однак виникнення надзв'язку такої дивовижний розвиток забезпечує. Розвиток усередині системи не припиняється, хоча здійснюється він не через інформаційний обмін, який потребує постійного переходу ідеального в матеріальне і навпаки, тобто не шляхом координації, а субординативним шляхом, через напівпровідниковий «імпульс-підкорення» без зворотного зв'язку. За відсутності матеріального виразника стосунків, ускладнення інформаційних потоків («функцій») позбавлене можливості втілитися в речовинного виразника стосунків. Відтак ускладнення функції унаочнюється розбудовою самого соціального «тіла»

безпосередньо, за рахунок усе більшого розширення носіїв соціальності. Розвиток іде у вигляді формоутворення, ієрархічного подрібнення функцій, кожна з яких знаходить своє відображення в окремій страті. Наслідком такого розвитку є передусім стратифікація суспільства. Однак це — не єдиний спосіб «розбудови соціальності».

Співвіднесена з собою, система інтенсифікується, заглиблюється в себе, видаючи на поверхню щодалі більше модифікацій власної форми. У феноменації свого системно-зовнішнього, екстенсивного буття вона ототожнюється з будь-якою природною системою, оскільки її розвиток іде шляхом репродукування вже досягнутих форм соціальних стосунків.

Ось що цікаво: саме ця квазіорганічна форма сполучення частин соціалу приводить до своєрідного поглиблення соціальної сутності, у певному розумінні підносить субординовані структури над координованими, одухотворює їх. Як природна, органічна, вона заперечує значущість одиничного, зводячи його на рівень не-значного елемента, оголошуючи одиничне «поза законом». Проте у феноменації інтенсії, яка є справді творчим, навіть духовнотворчим джерелом і витоків форм, їх наслідування і зміна йдуть через індивіда. Індивід постає як культурозначуща, хоч і приречена на анонімність, особа. Вістря розвитку соціальної системи, що інтенсифікувалася, переходить до духовної сфери, до культуротворчого буття індивіда, розвиток-ускладнення перетворюється на розвиток-заглиблення. Та це, як уже зазначалося, тема окремої розмови.

До завдань цієї роботи, нагадаю, не нале-

жить дослідження позасистемних, надсистемних ефектів соціальності, зокрема тих, що пов'язані зі специфічно надсистемним становищем людини в її системному бутті. Наразі обмежимося лише наведеним побіжним зауваженням і в подальшому також зосереджуваватимемося на виключно системних закономірностях.

Соціальна природа, організована за власне природною, органічною подобою, спричиняє й специфічний спосіб розвитку суспільства: подрібнення діяльності (і виробничої матеріалізовувальної і управлінської ідеалізовувальної) та розкладу її на складники, кордони яких окреслені не діяльнісно, а предметно. Окремі види діяльності не мають між собою динамічного відношення, а відділені один від одної предметно-просторовим чином. Закріплення різновидів дії здійснюється, відтак, не шляхом переходу функції у структуру і знов у функцію, а шляхом формотворень, формоутворення, таким, на якому різні форми дії закріплюються у різних верствах суспільства, і закріплюються, як правило, позитивно.

Верстви, таким чином, грають роль органів, спеціалізованих ідеальних органів соціального організму. Суспільство поділяється на все менші і менші (за охопленням різноманітності діяльності) верстви, прошарки, в яких усіма можливими способами поєднуються всі види цілепокладання та цілереалізації. Це поєднання йде як по лінії розрізнення динаміки і статички, буття і мислення, мислення і свідомості, так і по лінії співвідношень одиничного — особливого — загального, самостійності і самодостатності індивідів та

їхньої залежності від суспільства і місця в ієрархічній системі.

Суспільство отримує вигляд ієрархічної структури, своєрідної піраміди, на верхівці якої необмежена могутність зовнішньої сили управління, на іншому кінці — настільки ж повна безправність раба. Східний невільник — втілення чистої цілереалізації настільки, що він не розпоряджається собою навіть у межах індивідуального, осібно існування, побутування. Між цими крайнощами вибудовується ланцюжок багатьох соціальних форм, верств, кожна з яких на свій лад безправна.

У цьому сенсі греки на чолі з Аристотелем були цілковито праві, вважаючи, що східні держави складаються з самих рабів. На Сході, з їхнього погляду, панувало суцільне рабство. Перебування під царською владою для вільного античного громадянина дорівнювало оберненню на раба. «Кожен, хто живе під царською владою, — раб за своєю природою», — скаже Аристотель.⁹⁹

Наявність єдиної абстрактно-державної та конкретно-гуртової власності перешкоджає виникненню відношення, формуванню суб'єктів будь-якого рівня. Єдиним суб'єктом дії є загал, зцементований зовнішнім зв'язком влади, соціал, що видає себе за державу. Між цим абстрактним рабовласником та абсолютними рабами розташовані всі інші верстви суспільства за ступенем зростання їх залежності. Структура суспільства носить характер еманції влади і нагадує ідеальний організм, щодо цілісності якого окрема людина є несуттєвою, вона — лише носій якогось моменту життєдіяльності суспільства, гвинтик у великому механізмі держави.

Звідси ж – наявність у такому суспільстві маси підлеглих, залежних, напівзалежних людей. В Єгипті Середнього царства основною верствою робітників, наприклад, були не раби як такі, а так звані «hmww» – царські люди, сільськогосподарські робітники, що були державними невольними людьми.¹⁰⁰ Це ж чинне щодо Шумеру, де раби були власністю різноманітних спільнот та інституцій, зокрема – храмів, і Вавилону, де чи не половина суспільства була «державними людьми», так званими «мушкенум».¹⁰¹ В епоху імперії Цинь (в III ст. до н. е.) у Китаї згідно з реформами Цинь Шихуана за злочин, здійснений кимось із членів сім'ї, усю сім'ю карали оберненням на державних рабів.

Державний лад орієнтованої на ізоляцію від зовнішнього світу Спарти також базувався на колективному рабстві, причому колективні невольники складали переважну частку населення, перебуваючи у залежності від спартіатів у цілому, кількість яких подеколи була в 20 разів меншою за кількість невольників. Навіть у IV ст. до н. е. соціальний склад Спарти характеризували такі цифри: вільні громадяни, себто спартіати з сім'ями – 7-9 тис., періеки (з сім'ями) – 15-25 тис., ілоти (колективні раби) – 140-129 тис.¹⁰²

Як узагалі можливий феномен східного рабства (та й рабства взагалі, адже східний його тип є історично першим і логічно витоківим)? Згадаймо, що архаїчна спільнота (моносоціал, складник полісоціалу, поєднаний з рештою таких самих зовнішнім зв'язком) у своєму окремійшньому існуванні через свою органічну цілісність (у якій, проте, лише й уможливується існування кожного з її представників як уже надприродної (магічної) істоти), до

всього, що лежить за її межами, ставитиметься як до нелюдського, лише спорідненого з людським за витоками, але протиставленого йому за статусом. Адже людськість, родовий загал є творцем світу в його нових, надприродних вимірах і за цим світотворчим правом він у цілому і кожен його складник-людина зокрема вивищується над світом, який не належить до родового кола – «має право» на все, що лежить за його кордонами, за межами Ёйдосу-роду.

Зустріч-поєднання двох світів, двох моносоціалів – «народу» та «проти-роду» – на світоглядному рівні можлива лише як вороже зіткнення-поглинання, опанування, якими б природними чинниками воно не було спричинене, чи то боротьбою за життєвий простір унаслідок потреби виживання, чи то необхідністю спільного протистояння природним стихіям. Спільнота, яка усвідомлює-відчуває себе Родом, сакральною людською єдністю, до іншого Роду-спільноти ставитиметься завжди як до Чужого, зовнішньої, отже не людської природи. Відношення між замкненими, зовнішніми спільнотами в будь-якому разі будуватиметься за бінарним принципом «свій – чужий». Не ворог, не загроза, а просто Чужий, отже не людина, а факт природи і, відтак – *par excellence* підпорядкований, нижчий, здатний лише на цілереалізацію чужого ідеального. Інший – завжди *чужорідний*, завжди з чужого, а отже – НЕ-людського роду. Як не-людь він не є породжувачем і носієм світотворчої сили. Він – предмет природи, що завдячує своїм існуванням роду-«завойовнику». Його пряме призначення – як природного тіла, позбавленого здатності світотворення, – бути лише реалізатором людського цілепокладання. Чужу, природ-

ну особину не можна було не позбавляти можливості цілепокладати, продукувати ідеальне. Вона задалегідь нездатна до будь-якого іншого способу долучення, причетності до *людського* життя. Отож чужий — знаряддя реалізації життєвих сил роду — таке ж природне знаряддя, яким, наприклад, є кінь, що на ньому можна їздити, чи камінь, яким можна «колоти горіхи». Він — раб. Однак не може знаходитися в одноосібному підпорядкуванні, позаяк у полісоціальних суспільствах особа неможлива, нелегітимна й виключена з суспільного життя як вороже йому явище. Носієм творчої сили є лише родова, соціальна єдність. Лише щодо неї раб і може виступати знаряддям втілення її творчої потуги.

Породжувальна (вона ж — цілепокладальна) сила спільноти, в умовах східних полісоціалів, де вона виступає зовнішньою щодо громадського, господарського, внутрішнього життя кожного його складника, сила, яка спонукає до єднання, організовує це вимушене єднання, усвідомлюватиметься як найвища панівна, неперсоніфікована.

Усвідомлюватиметься цілком справедливо: в такому єднанні соціалів, у такому полісоціалі, вибудовується система інтерацій, ґрунтована на принципі «я наказую, ти підкоряєшся». Замкнені суспільства своїм існуванням завдячують вертикальному типу суспільних взаємодій, що уможлиблюється в природних умовах, які виключають необхідність обміну продуктами життєдіяльності між різними моносоціалами. Згадаймо, що перебування окремих громад у практично однакових природно-кліматичних і, відповідно, господарських умовах спричиняє й однотипність наслідків

їхньої життєдіяльності. Її результати — «продукти виробництва» теж, відповідно, є однотипними, такими, що уміщують інформацію про один і той самий тип життя. Спорадичний обмін продукцією, якщо він раптом матиме місце, не має характеру обміну інформаційного, позаяк ейдетичні змісти обмінюваного тотожні.

У такому разі виникнення міжгромадських стосунків, що забезпечують спричинене «зовнішніми» щодо громад потребами об'єднання задля протистояння природним стихіям, приборкання їх, є виникненням зв'язку, *позбавленого інформаційного обміну* між тими частинами, що «зв'язуються» до купи. Такий зв'язок не впливає з осібних життєдіяльнісних, господарських потреб кожної з громад. Він є й відчувається зовнішнім, стихійно-природним — таким, якому, підпорядковано життя громад. І, водночас, таким, що визначає ці дії несиловим чином, а отже — і надприродним. Раніше такий зв'язок з подібними ознаками ми вже визначили як магічний. Отже ситуація, що складатиметься в об'єднанні моносоціалів, яке виникає внаслідок оформлення зовнішнього «магічного» зв'язку, буде аналогічною тій, яка має місце в самих моносоціалах. Аналогічною, однак не тотожною.

Тут зв'язок саме тому, що він зовнішній, уже є чимось іншим, ніж безпосереднє життя окремої громади. Утвір, який об'єктивує цей зв'язок — «керівний апарат», буде своєю «магічною» надбудовою, уособленням магічної зовнішньої сили, яка, як ми вже з'ясували, є водночас найглибиннішою сутністю соціального. Керівні дії «апарату», примус з його боку щодо інших складників утвореного об'єднання, попри свою зов-

нішність, є, таким чином, відпочатково легітимованими як магічна сила, яка й до того визначала, регламентувала життєдіяльність кожного носія соціальності.

Однак через свою зовнішність потребам громади ця надбудова є відмінною від цілісності кожної з громад, чимось окремим, іншим. У давньосхідних суспільствах, побудованих на зв'язку, вперше виникає ситуація стосунків між різностями, глибинно не тотожними одна одній.

Проте така нетотожність ґрунтована на вертикальній системі зв'язків, за якої інформація про майбутню дію (наказ) іде від керівного органу до виконавця. Виконавець підкоряється наказу, організовуючи свою діяльність у відповідності до змісту отриманої інформації. Матеріалізувавши зміст інформації, тобто – виготовивши продукт, виконавець мусить віддати його тій інстанції, яка відіграла роль інформаційного джерела. Отже, втілена в продукт (послугу, якусь дію тощо) інформація, що виконувала функцію організовувальної, керівної щодо виробництва сили, фактично повертається до своїх витоків.

Інформація, яка у вихідному пункті мала символічну, «ідеальну» форму бажаного майбутнього, лише змінила її на статичну, «матеріальну» форму готової продукції, що існує «тут-і-тепер». За такої схеми нічого нового до змісту інформації практично не додається. Радше втрачається – адже ейдетична, насичена можливостями, поліваріантна інформація через втілення оконечується, отримує «одноваріантне» смертне тіло.

Подібну «напівпровідникову» схему сто-

сунків без зворотного зв'язку у соціально-політичній термінології ми зазвичай називаємо «владною». У ситуації владних стосунків виконавець управлінського наказу відіграє роль посередника між інформаційним джерелом як початком дії та її кінцевим продуктом як простим втіленням отриманої інформації. Виконавець опиняється в ситуації, коли він являє собою не самостійне джерело інформаційних змістів, а лише «знаряддя праці», або такі собі «руки», всі порухи яких аж ніяк не самостійні, а спричинені організаційною, проективною дією «голови».

Небезпідставно і не свавільно влада привласнює собі право віднімати результати здійсненої праці, оскільки вони – лише логічне завершення самої владної ініціативи. Не нагромаджене багатство є підставою для захоплення влади, а навпаки – добровільно віддане чи відібране силою право на прийняття рішень, оперування ейдосом (влада) стає основою для концентрації матеріальних і, між іншим, духовних благ (передусім знань) в руках володаря (володарів).

І це логічно і небезпідствано: ейдосу – ейдосове, хто оперує світотворчим джерелом, тому за природно-надприродним «магічним» правом належить усе похідне, зматеріалізоване і незматеріалізоване. Незматеріалізоване (знання, культурні набутки тощо) – у першу чергу, позаяк самий ейдос – вихідна інформаційна модель соціального буття – надматеріальний, надприродний, інформаційний. А хто заступає місце знаряддя, засобу реалізації, уречевлення інформаційних потоків, той переходить до небуттового, підпорядковано-матеріального світу, а отже часткою

матеріального представник керівного світу може з тим поділитися.

Напівпровідниковий, без зворотного зв'язку принцип побудови таких суспільств потребує й зумовлює формування міцного й численного бюрократичного прошарку – носіїв вертикального інформаційного потоку «згори до низу». У згадувані часи він особливо розвинений у Єгипті та Китаї. Бюрократія є знеособленим носієм неопредмечуваного зв'язку між різними стратами суспільства і показником відсутності відношення, або своєрідним напівпровідником управління. Ще Маркс, характеризуючи її, висловився влучно: «Бюрократія є лише формалізацією змісту, що лежить поза нею».¹⁰³ Як свідчать археологічні знахідки того часу (зокрема, документи й тексти приватного листування), потрапити до складу бюрократичної страти було в очах мешканця того суспільства вельми престижною справою.

Може, найяскравіший приклад нединамічного, формоутворювального розшарування суспільства являє собою варно-кастова система в Індії. Тут найбільш наочно-відчутно закріплені різні способи поєднання управління та виробництва, цілепокладання і цілереалізації. Функція загального (соціального) цілепокладання закріплюється за варнами брахманів та кшатріїв. Поділ, що проходить між сферами їхньої діяльності, характерний для будь-якої субординованої системи. Перші – брахмани – відповідають за репрезентацію духовної влади, вони – носії, зберігачі й відтворювачі суспільної свідомості й самосвідомості і здійснюють ідеологічну функцію, організовуючи ідеальне відтворення надбаної форми суспільних стосунків. Другі –

кшатрії, воїни здійснюють владу світську, репрезентуючи суспільне мислення, організовуючи суспільне життя згідно з панівними ідеологічними настановами. Вони відповідальні за політичне цілепокладання, яке відносно духовної влади є управлінням як цілереалізацією.

Якщо плодом «фахових зусиль» брахманів є створення і підтримання ідеального каркасу суспільства, освяченого «на небі», сакрального за своїм характером, то кшатрії надають цьому каркасові «енергетичної потуги», динамічним чином будують його в поцейбічному світі. Однак будують не як наочне «матеріальне тіло», а організовуючи роботу суспільства з його «будівництва». Відтак і брахмани і кшатрії є ланкою управлінською, основною в ланцюгу життєдіяльності соціала.

Вайш'ї, зайняті виробництвом матеріальних благ, переважно сільськогосподарським виробництвом, поєднують цілепокладання і цілереалізацію у межах виробничої, матеріалізовувальної діяльності, як, утім, і в межах свого соціального мікросвіту (громад), і тому визнаються дійсними і правочинними членами суспільства. Їхня діяльність «звернена» не на суспільство, а назовні, до природи, до не сакрального Іншого. Як «реалізатори і матеріалізатори» управління, вони – нижча, підпорядкована ланка.

Ще нижче на соціальних сходинках перебувають шудри, для яких можливим є цілепокладання лише в межах власного індивідуального буття, побутування. Як члени суспільства вони можуть здійснювати лише цілереалізовувальні функції. Вони – найнижча варна, позаяк їх життєдіяльність з погляду її суспільного змісту позбавлена ідеального

складника навіть у стосунках зі світом Іншого, чужого, з природою. Шудри перебувають у підпорядкуванні членів усіх вищих варн і не вправі розпоряджатися власними діями навіть у виробничій діяльності. Це — обслуговувальна варна. Однак — варна, а не позасуспільна верства, оскільки за ними ще зберігається дешиця цілепокладальної діяльності, хоч і зосереджена виключно в царині індивідуального, осібного життя. Збережена, хоч і в надзвичайно вузьких рамках, у царині соціально не навантаженої, однак можливість розпоряджатися собою дозволила їм бути прирівняними до членів трьох вищих варн.

Останню ступінь втрати ідеального складника буття — цілепокладання становить рабство. Раб у будь-якій сфері діяльності не належить собі, не розпоряджається власним рухом. Він лише реалізатор чужої мети, лише знаряддя її матеріалізації. Як позбавлений родових ознак, він — представник Іншого, представник іншого роду, представник природи як іншого роду. І як представник заздальгід не-людського буття, раб позбавлений світотворчої сили, він — «сконцентрована майя», чуттєва ілюзія, він — поза всілякими межами. Така форма індивідуального існування виключає індивіда з суспільства, виштовхує його за межі людського світу.

Станова структура Індійського суспільства, як, скажімо, і Іранського чи Єгипетського, є очевидним оформленням його рабовладарської структури, адекватної західній рабовласницькій, однак модифікованій у відповідності з логікою східного шляху соціогінези.

То чи можна стверджувати, що азійський тип замкнених суспільств — полісоціалів

базовано на рабоволодінні? Однозначно так. І не лише тому, що нижня верства суспільства, яка становить відчутну, а часто-густо й більшу частину, є власне невільниками. І не лише тому, що, як це мало місце в історично ранніх формах координованих соціалів античного типу, верства безпосередніх виробників-ціле-реалізаторів щодо управлінської ланки являла собою водночас і «робочу силу» роду, і *знаряддя* втілення родових (ідеальних) зусиль «управлінців» — незалежно від того, яку сходинку суспільної драбини вони посідали.

Стародавні суспільства азійського типу — це суспільства, діяльнісною основою яких є рабоволодіння саме тому, що вони цілком склалися — правий був Аристотель! — з невільних людей. Оскільки вертикальні стосунки є фактично односторонніми, то й реальним суб'єктом соціальної дії, носієм активності є владний центр. Через це, здавалося б, він мав би відчувати себе самодостатнім у своїх діях. Проте насправді самодостатності позбавлений і він. Принцип, за яким структуровано діяльнісні стосунки, формує відповідні стереотипи світосприйняття й мислення, які водночас і екстраполюються, «накидаються» на світобудову, і є її точним відтворенням.

«Ти наказуєш мені, отже мої можливості розпоряджатися собою обмежені твоєю владною силою. Однак я теж розпоряджаюсь кимось, обмежуючи його, а тобою розпоряджається той, хто вище тебе за владним, соціально-діяльнісним статусом» — приблизно за такою формулою витворюється фундаментальна структура свідомості й підсвідомості людини, структура, яка є адекватним, правильним, істинним

відображенням реально існуючих діяльнісних стосунків.

Однак, тоді на верхній сходинці такої владної ієрархії може й повинно існувати найвище, самодостатнє, самочинне творче джерело влади-волі-інформації, що змістовно творить світ. І це джерело не може бути обмежене особою «вождя», воно – безособове, «чисте», позбавлене будь-яких домішок позірності, «майї». Водночас нижня сходинка цілком позбавлена волі і є беззмістовною сировою матерією, з якої владаволя ліпить що завгодно і яка цілком підпорядкована вищій і залежить від неї.

У такому «закритому», замкненому на собі соціальному утворі жодна з його ланок реально не є і психологічно не відчуває себе суб'єктом, самочинним і самодостатнім джерелом діяльності. Верховна соціальна влада відчуває себе також лише посередником, провідником якоїсь керівної сили-ідеї (наприклад, Божої волі або ідеї побудови комунізму). Звідси – відповідне ставлення до одиничного представника такої системи: він – ніщо, нікчемний і жалюгідний носій системних характеристик, його, позбавленого будь-якої цінності, завжди можна замінити на іншого, знищити тощо. Заради вищої ідеї завжди можна пожертвувати частковостями – у вигляді людей також. Якраз «східна», «друга», морально-етична система, як її назвав її винахідник В. Лефевр, на відміну від «першої», притаманної західним суспільствам, зводиться до такого уявлення про моральні цінності.

«Я – ніщо, я лише рупор, через який промовляє загал. Тоді той, хто проти мене, той і проти найвищої цінності – загалу, ідеї. Мій моральний обов'язок захистити «власну» позицію

від зазіхань ворога-святотатця, саме тому, що позиція не власна, а загальна. Виявлена В. Лефевром¹⁰⁴ конфронтаційна поведінкова орієнтація представників субординованих суспільств постає логічним наслідком дії архетипів свідомості, сформованих вертикальною організацією суспільного буття.

Навіть необмежені у своїх правах і владі, наділені можливістю здійснювати цілепокладання в будь-який царині і з будь-якого питання і шумерський цар-жрець, і китайський ван, і єгипетський фараон не були не лише дійсними власниками того, що займало нижчу щодо них соціальну сходинку, а й самих себе – будучи знеособленим втіленням, першим привілейованим підлеглим загальної родової сили. І, як такі, не являли собою й суб'єктів дії.

Упродовж довгого історичного часу принцип, на якому трималася велична споруда Східних країн – відсутність матеріалізованого посередника стосунків між її складниками і перебирання на себе його функцій «центром», владою (той принцип, соціально-економічним еквівалентом якого було рабоволодіння) залишався незмінним. У тій чи тій формі відносного невірільництва перебуває все східне суспільство, усі його представники. Єдина воля, яку залишає держава в їхньому розпорядженні – це воля, «звернена назовні», воля до споживання, до відтворення власного органічного тіла. Ним може бути і тіло людини і втілення її родових потенцій – багатство, а чи соціальне тіло, що розбудовується у вигляді інституцій, структур суспільства.¹⁰⁵ Наочним підсумком такого розвою соціальності стає панування структури над функцією, статички над ди-

намікою, статичного матеріального над рухливим ідеальним.

Статика, тіло, масивність стають наочним уособленням, символом і архетипом Східного світу. Статика панує в єгипетських зображеннях і, не меншою мірою, — у крито-мікенських, шумерських і аркадських, хетських і вавилонських. Характерне зображення верхньої половини тіла анфас, а обох ніг у профіль типове для більшості з них. А якщо фігура зображена обличчям до глядача, то всі її члени розташовано так, щоб забезпечити максимальну рівновагу, непорушність навіть при зображенні руху, як ото в індійських танцюристок.

Не випадково впізнуваними як знаки давньокитайської культури стають товстелезні божки — обсяг тіла, його максимізація визначає ступінь потужності самого божка і його сакральності для людей. Система, принцип побудови якої «відкидає» її назад до світу органіки, і себе увічнює-усвідомлює як органічну — чим більше усталеності, чим більше вагомого тіла, чим більше органів у того тіла — тим адекватнішим є її самовияв. У Єгипті, Вавілоні, Ассирії, Шумері тілесну вагомість поєднано з максимальним наближенням до природних, органічних форм, і тут сакральна постать, божество як утілення родової єдності завжди несе на собі ознаки органічного світу — боги мають бути, не можуть не бути наділеними головами собак, биків, вовків тощо. І не випадково давньоіндійський світ змальовує свої сакральні знаки через примноження їхніх органів — рук, голів, ніг, і бататорукий Шива — не єдиний серед них. Не випадково гігантські скульптури сфінксів постають поруч з величезними пірамідами як сакральними символами єдності

соціалу. Важка матеріальність крито-мікенських толосів — явище того ж гатунку, що й у подальшому фундаментальна міць середньовічних лицарських замків-фортець, або ідеологічних осередків соціалізму — будинків обкомів КПРС.

Велич матеріальних форм у культуротворчості полісоціалів відповідає способу розгортання соціальності на шляху інтенсії. Форма — це результат розгортання, з якого вилучено процес, статика ідеального, унаочнена структура. І тому величезну роль у відтворенні культурного світу грають цілеспрямовано спрощені монументальні форми, у яких динамічну компонентну зведено до мінімуму.

Своєрідна континуальність субординованих структур, відсутність в них діяльнісно-самостійних флуктуацій, які є наслідком вертикальної побудови соціальної організації і відсутності опосередкованого матеріальним посередником відношення, відношення як інформаційно-обмінного процесу між різними комунікаторами, зумовлює і надзвичайно своєрідну природу простору й часу всередині таких систем. І відповідного — адекватного! — переживання, освоєння і відображення простору й часу представниками таких суспільств. Притаманні таким структурам риси соціальної організації, відображуючись в індивідуальній свідомості, відповідним чином організують простір свідомості, архітектоніку світосприйняття.

У субординованих полісоціалах простір і час, знайомі сучасній людині, неможливі. Тут панує єдиний континуум з миттєво-вічнісними характеристиками. Світ не змінюється, він не може змінюватись там, де будь-яка зміна є дійсною лише тоді, коли вона закорінена в

минуле, освячена ним. Світ — не змінюється, він — подовжується.

Відсутність матеріалізації ідеального (яке існує лише як цілісність родового буття) в структурі і схопленість його у статичній формі в такому світі має свої позитиви й негативи. Йдеться не лише про стагнацію зняряддевого розвитку — щодо цього «негативу» можна сперечатися. Автор «Занепаду Європи», наприклад, за жодну ціну не визнав би цю обставину негативною. Та відсутність матеріалізації ідеальності не дозволяє індивіду уособитися, відірватися від родової континуальності, перетворитися на суб'єкта дії у творенні родового життя.

Складається дивна ситуація: з одного боку, індивіда позбавлено можливості оперувати з цілісністю родового життя, покладати у власній дії цю цілісність як відокремлену від органічного існування індивіда. Тому цілісність роду не надається індивіду як така, що нею можна «прооперувати». Цілісність рідного моносоціального мікрокосму людини дана в його ритуалі. Цілісність полісоціального «макрокосму» жодним чином не може бути схоплена в індивідуальній свідомості як цілісність динамічна. Тільки в індивідуальній зняряддевій діяльності для індивіда існує можливість «потримати в руках» родові цілі.

Однак, відокремлена від цілепокладання, така цілісність являє себе для індивіда як вагомість статичного матеріалу, яка залежить від того, що вище за неї, що втілюється в ній, одухотворюючи її. Світ, таким чином, подвоюється на міць матеріальних форм та приховану за ними силу роду, що є природною силою. Природною

саме тому, що стосунки індивіда з родом у субординованих соціалах ідентичні природним, за яких одиничне цілком підпорядковане загальному, розчинене в ньому. Позбавлений родової сутності, індивід орієнтується у своїх світоглядних інтенціях на єдину доступну йому цілісність роду — зовнішньо-природну, формально-матеріальну.

У полісоціалах магично-ритуальний характер життя його моносоціальних складників накладає відбиток і на життя цілого, і на світосприйняття одиничного індивіда. Зі зміною ускладненням структури соціального буття змінюється і його переживання-усвідомлення. Магічне ставлення до світу переростає в релігійне. Зовнішній, примусовий і *чужий* (не пов'язаний з безпосереднім життям спільноти) щодо моносоціалів характер зв'язку частин у єдність спричиняє висунення на перший план саме цих компонент переживання — зовнішності сили примусу, її певної протилежності поцейбічному життю, іншородності і, водночас, глибинного зв'язку і залежності від неї. Можна сказати, що в релігійній свідомості цілком адекватно відображено ті справді існуючі стосунки між одиничним та загальним, коли загальне щодо будь-якого щабля соціальних форм виступає зовнішньою силою, панівною і визначальною щодо них.

Існування соціалів і їх членів залежить від такої всевладної сили, нею покладається й забезпечується. Тому власне релігійність потребує монотеїзму, яким проголошується існування єдиної найвищої сили, що керує світом. Однак ця найвища сила зовсім не обов'язкового повинна персоніфікуватися. На Сході, де

особистість не народжується в бутті, вона не може народитися і у світосприйнятті. Тому верховна сила не може бути світотворчою особою, тому монотеїзм — надбання значно пізнішого часу, коли соціальне буття переструктурується таким чином, що в ньому уможливиться й виникне поцінування одиничного, персони.

Згідно з формотворчим розгортанням і функціонуванням соціалу світ богів також являє собою розмаїте буття ідеальних сил, що, як правило, уособлюються в природно-соціальних істотах. Це — магічно-аніمالістичний спадок моносоціального буття, вплетений у континуальність полісоціалу. Узагальнююча сила соціального загалу, магічна сила соціальності як природної єдності, подрібнюється, розпадається на безліч відокремлених особливих сил, закріплених видів діяльності, відтворюється у світобачення у вигляді низки богів, у яких живуть сили природи. Причому сили ці за законами магічного світу можуть замінювати одна одну, взаємоперетворюватись (здатність богів до взаємоперетворень ми можемо спостерігати практично в усіх міфологіях — месопотамській, єгипетській, індійській, японській, китайській тощо). Магічний світ казки змінюється міфологічним світом.

Однак духовне життя таких соціалів (і індивідів, як носіїв соціального) справляє враження якоїсь особливої наповненості, насиченості його змістом. І то небезпідставно. Індивід як особа, унікальна індивідуальна одиничність, позбавлений змісту, не існує як самоцінна духовність. Він, перетворений на незначущого

носія родової цілісності, натомість отримує її зміст як власний. Характеризуючи повну залежність духовного світу одиничної людини від родової цілісності, О.Я. Гуревич пише про героя ірландського епосу: «Він мислить категоріями цілого. своєї групи, він дивиться на самого себе немов ззовні, очима суспільства, оскільки він не здатний до іншої оцінки самого себе, ніж та, яку йому надає суспільство».¹⁰⁶

Згорнута, заглиблена в себе соціальність, породжує ефект інтенсифікації нематеріалізованого, духовного. І породжує його не лише на рівні загальної абстракції, а й як переживання свого буття індивідом, переживання, поширеного на соціальні виміри, на загаль. Ущільненість символічності духовного світу загалу надає культурі полісоціалів піднесений характер ідеального, змістовне багатство. Віднесеність соціала до власної цілісності засилає його у світ нескінченності й вічності, що виповнилися дійсним чином. Іntenсія соціалу наближує його самого до культуротворчого виміру. Незначущий у своїй знаряддевій, динамічно-родостворювальній діяльності індивід саме в точці збігу соціальної інтенсії з вічнісними вимірами культури набуває вагомості, оскільки зростання культурних здобутків, їх наслідування йде через нього.

З відсутності можливостей матеріалізації ідеального впливає і загальна духовна віднесеність до світу, яка не є пізнанням або теоретичним відображенням світу. Ситуація пізнання як різновиду відношення, в якому сторони обмінюються інформацією про себе, породжує суб'єкт-об'єктні стосунки сторін і потребує їхньої змістовної, буттєвої відмінності й само-

достатності. У субординованому світі полісоціалів єдиним суб'єктом самочинної соціальної дії виступає сам полісоціал. Лише він може вступати в стосунки з тим, що не є він, з природою або зовнішнім до нього соціалом як природою. Неможливість суб'єктного статусу індивіда призводить до неможливості пізнавальної діяльності.

Це, однак, не означає, що індивід – представник полісоціалу не отримує і не накопичує відомостей про оточуючий світ, не відображає його. Ясна річ, індивідуальне відображення дійсності, її складників, закономірностей їхньої взаємодії тощо здійснюється повсякчасно. Однак пізнання не набуває теоретичного характеру, який можливий лише там і тоді, де і коли в соціальному бутті з'являється діяльнісна рівність і різність індивідів, тобто індивіди буттєво набувають суб'єктного статусу. Поза існуванням одноосібного суб'єкта соціальної дії немає й світу як об'єкту, а є єдиний і єдиносутнісний континуум, «флуктуації» в якому (речі, явища, істоти тощо) – лише позірність. Пізнавальна акція тоді не набуватиме аналітичного характеру, а є радше проникненням під зовнішню й неістотну оболонку речі, одноактним схопленням її ейдектичної сутності в дії. До того ж на пізнавальну діяльність справляє свій відчутний вплив магічна компонентна світовідношення, що стверджує не істинність світу природи і абсолютну її підпорядкованість соціальності.

Адекватним соціальному континууму способом духовної співвіднесеності стає осягнення, духовне злиття, чуже й неприступне для теоретичного, раціонального мислення. У такій

ситуації сталі закони не можуть викристалізуватися. Немає теоретичних, доказових залежностей, є лише дія, що несе в собі перетворювальний магічний заряд. Потреба в якомусь теоретичному доведенні, вибудові системи аргументації у такому світі не може навіть виникнути. Відомо, що теоретичне (абстрактно-логічне) доведення не змогло прижитися у країнах Стародавнього Сходу, на відміну від класичних рабовласницьких держав. На Сході довести означало, радше, показати, відтворити наочно.¹⁰⁷

Той факт, що сума квадратів катетів трикутника дорівнює квадрату гіпотенузи, був відомий мешканцям субординованих Давньосхідних полісоціалів – Китаю, Єгипту, Індії, які використовували його на практиці, задовго до народження Піфагора. Однак саме Піфагорові – представнику координованого гетеросоціалу, яким було античне суспільство, ми завдячуємо формулюванням цієї геометричної залежності у вигляді теореми та теоретичним її доведенням.

Полісоціал, цей суб'єкт-система, єдність якого забезпечено не діяльним чином, виробляє й відповідний тип моральності. Моральність як система поглядів, що своїми настановами забезпечує виживання і постійне відтворення цілого, стає найвагомим складником світогляду. Єдність, цілісність і незмінність полісоціалу становить основу буття, і вже тому вони є надцінністю для його представників. Будь-яка новація в такій системі сприймається негативно і є виправданою лише тією мірою, якою вона легітимізована сакральним змістом минулого. Для полісоціальної моральності характерна зорієнтованість на традицію, яка є дієвим ме-

ханізмом забезпечення репродукування системи й подовження її існуванні в незмінному стані, відтворення одних і тих самих характеристик соціалу. Відповідно й нове знання проходить легітимацію шляхом відшукування його підстав у сакралізованих текстах чи міфологічній системі поглядів.

Все, що відпадає від цілісності, хоч якоюсь мірою протиставляється їй — не легітимне і підлягає засудженню і знищенню. Одиначне як потенційна загроза єдиноцільності і єдиносутності не є й не може бути цінністю. Навпаки, усе одиначне підлягає нівелюванню і приведенню до спільного знаменника. Конфуціанство, наприклад, убачає витoki світових негараздів у тому, що речі перестали відповідати своїм іменам — родовим визначенням-ейдосам. Варто лише привести їх до відповідності соціальним функціям і все буде гаразд. Субординовані структури завжди тяжіють до тоталітаризму з його негативним ставленням як до людської особи, так і до всього зовнішнього світу.

З огляду на мовлене не здається дивною й стійкість полісоціальних утворів. Подібно до архаїчних моносоціалів, вони, якщо зовнішній світ насильницьки не втручається у плін їхнього життя, існують мов невідкладні часові. Поринувши в себе, вони і для стороннього глядача зупиняються у своєму розвитку, вражають стабільністю. Вони справді знаходяться поза часом, виключають час зі свого буття. Звертаючи увагу на стійкість східних соціалів, Маркс писав: «Стійкіше за все і довше за все незмінно тримається азійська форма. Це закладено в її передумові, тобто в тому, що окрема людина не стає самостійною щодо общини, що обсяг її ви-

робництва розрахований лише на забезпечення власного існування, що землеробство і ремесло злиті до купи тощо».¹⁰⁸

Кожна субординативна культура на свій лад відтворює характерні риси полісоціалу: статичність, природний характер соціальних зв'язків, згорнутість соціалу, перетворення його на своєрідну річ-у-собі, відсутність простору-часу та одиначної суб'єктності. Оригінальний і неповторний світ культури кожного з полісоціалів (обставина, яка дозволила Тойнбі виділити 21 культуру, а Шпенглерові — 8, з яких лише дві припадають на Європу) є таким завдяки тому, що полісоціальний континуум, функціонуючи як єдиний організм породжує свій, ні на що не схожий світ форм, які виражають його континуальність.

Підсумовуючи, перерахуємо ті визначальні риси, що притаманні архаїчним моносоціалам і полісоціалам, існування яких спричинене їх системною сутністю.

Обидва типи структур, подібні за «конструкцією», виступають як єдиноцільні утвори і усвідомлюють себе такими, унеможливають існування особи-суб'єкта і одиначного взагалі, що відповідним чином відбивається на моральних засадах, чинних у таких спільнотах. Одиначне тут нелегітимне в будь-якому сенсі, а його самочинність підлягає осуду й знешкодженню. Моральні стосунки побудовані за принципами «другої етичної системи», за якої уможливується поєднання поганих засобів з гарною метою, а індивід налаштований на конфронтацію.¹⁰⁴

Вертикально (згори до низу) організовані стосунки призводять до постійного репроду-

кування, відтворення одних й тих самих інформаційних змістів, а суспільство, побудоване на владних зв'язках, позбавлене новацій, зупиняється у своєму техніко-технологічному розвитку, стагнує. У духовній царині його тяжіння до статичності виявляється як особливе шанування традиції, сакральне ставлення до неї і негативне – до новацій, оскільки ті є чужими, ворожими загальному принципі суспільного буття, самій сутності суспільства, оскільки кожна новація є ухилом від загального до одиничного.

Знайомі нам час і простір набувають у субординованих суспільствах, і моносоціалах і полісоціалах, вельми дивовижного з нашого погляду вигляду: простір є простором, у якому розгортаються сакральні змісти, а час набуває вічних характеристик. Час як плин подій, зміна взагалі усвідомлюється як неістотна аномалія серед океану вічності. Пізнання в таких соціалах перетворюється на досягнення, проникнення. У мистецьких проявах домінує статична форма і вагомість маси.

Відмінності у світоглядному й культурницькому самовираженні між полісоціалами й моносоціалами спричинені різницею в їх побудові. У полісоціальних утворах сутнісний родовий зв'язок між складниками переміщується на зовнішні кордони самих моносоціалів, що його ускладнює. На магічний світ моносоціального буття накладається зовнішній зв'язок влади, що перетворює самий зв'язок на посередника і дозволяє розвиватися саме йому. За такої ситуації статус індивіда в суспільстві, навіть у порівнянні з його моносоціальним становищем, меншає. Відповідно модифікується і відтворювана ним картина світу.

Розділ 10 Формаційна логіка Заходу

Принципово протилежну давньосхідній ситуацію маємо в суспільствах відкритого типу, ґрунтованих на інформаційно-обмінних стосунках. Соціали такого типу утворюються в умовах нестачі у, так би мовити, чогось з асортименту природних ресурсів (речовин). Умовою їх формування є перебування кількох моносоціалів в неоднорідних природних умовах на доволі невеликій території з досить високою щільністю населення. За такого збігу обставин виникає необхідність і можливість міжгуртових стосунків, викликана потребами компенсувати неповноту життєдіяльного циклу.

Та маленька цяточка простору, якою був Балканський півострів, де й виникає унікальний за значенням для всієї людської історії витвір – Давньогрецька цивілізація, неспівмірна з обширами східних міжір'ч. Цей відносно мізерний клаптик землі вирізнявся до того ж надзвичайним розмаїттям природно-кліматичних умов: від гірських схилів Арголіди на півдні й Епіру з його суворим континентальним кліматом у північній частині, від ще більше жорсткої до людини пелопонеської Аркадії до житниці Греції – материкової Фессалії і лагідних південних Мессенії, Лаконії та Беотії у Середній Греції, від приморських Фокіди, Локриди й Дориди до кам'янистої та засушливої, проте багатой на сировину Аттики.

Природна спеціалізація осередків людського співжиття уможливлювала міжсоціальний обмін продукцією і спонукала до нього. Кожна сусідня спільнота мала в надлишку якійсь набір природних засобів існування. Брак інших послугував стимулом до налагодження стосунків з

сусідами. Обмінні трансакції своєю чергою пов'язували між собою складники майбутнього суспільства не владно-силовими зв'язками, а господарськими, інформаційно-обмінними стосунками, формуючи небачений раніше, вирішальний для подальшого поступу всього людства тип суспільних взаємин — горизонтальний, «координований», надзвичайно динамічний.

Обмін продукцією, витвореною спільнотами внаслідок здійснення ними різних за способом організації й змістовним насиченням діяльнісних процесів, різних соціальних життєдіяльностей, є, власне, обміном інформацією про зміст, форми, способи здійснення цих життєдіяльностей. В акції обміну інформаційний потік двобічний. Обидва контрагенти акції як віддають, так і отримують інформацію іншого змісту, отже — інформаційно збагачуються, виступаючи один щодо одного різноякісними джерелами змістів у вигляді завершеного, матеріалізованого результату — готового продукту праці. Своєю чергою обопільне зростання інформаційної насиченості взаємодіючих сторін є їхнім розвитком, збагаченням їхньої життєдіяльності на нові змісти, у кінцевому підсумку — розвитком спільноти, суспільства.

Виникнення акцій обміну між особами чи групами осіб тягне за собою докорінну зміну структури й архетипів (моделей, схем) людської свідомості й підсвідомого. Як джерела інформаційних надходжень, учасники обмінної акції є повноцінними суб'єктами соціальної дії. Такими їх зрештою, визнає морально-етична і правова системи горизонтально організованого суспільства.

На відміну від ситуації в полісоціалах, де зовнішній зв'язок між спільнотами «поневолює» продукувачів ідеального (представників управління), тут *відкритість соціалу передбачає свободу соціального врядування (управління), яке не перетворюється на зв'язок-посередник, не підпорядковане чомусь вищому за нього, а залишається одним з полюсів родового життя.* Іншим полюсом є репрезентоване індивідом виробництво. Індивід стає значущим для роду, і значущість ця, як ми пам'ятаємо, полягає у його зняряддевому відокремленні від роду.

За обмінні процеси між громадами, здійснювані як обмінні процеси між вільними суб'єктами, відповідальним виступала та репрезентована особами частина суспільства, яка всередині спільноти відповідала за ідеальну родову діяльність-управління. Відтак не спільнота як ціле через своїх підневільних відносилася до зовнішнього світу, а — окремі вільні її представники, відповідальні за збереження цілого. Вони й ставали «отримувачами інформації», інформаційно збагаченим Іншим, яке внаслідок своєї іншості вступало в інформаційні стосунки з рештою членів спільноти. Цей момент підсилював значення окремої особи як самочинної, над якою панувала лише одна «влада» — не зовнішня влада примусу, а власна родова єдність, що й складала суть і зміст кожного члена спільноти. Статус інформаційного джерела, який набували спільноти з виникненням обмінних стосунків, ставав статусом окремої особи — члена спільноти.

Саме в силу цієї обставини, через те, що в античному суспільстві склалися умови для виникнення самочинної особи, яка підпорядко-

увалася лише власному родові, а не нав'язуваній силі, одиничне зрештою отримує тут легітимне існування. І саме через це первісна форма рабоволодіння (колективного розпорядження рабами), яка виникає як результат зовнішнього зіткнення двох моносоціалів, може перетворитися на рабовласництво, таку форму невольництва, коли раб перебуває у власності окремої особи.

Спільне, колективне володіння рабами, на яких перетворено представників чужої поневоленої спільноти – історично більш рання форма. У ній репрезентовано зовнішні стосунки між спільнотами. За умов, коли всередині кожного з соціалів, що зіткнулися своїми «зовнішніми поверхнями», одиничне зневажене, нелегітимне, то й колективне володіння рабами не розвивається до індивідуального. «Громадяни суспільства лише спільно володіють своїми працюючими рабами, і вже в силу цього пов'язані формою громадської власності. Це спільна приватна власність активних громадян держави».¹⁰⁹ Щодо «спільної приватної», то це словосполучення залишимо на дослідницькій совісті його автора, проте факт констатовано вірно.

Однак суспільство стає рабовласницьким з перетворенням раба на знаряддя в умовах відкритої системи, тобто такої, де управління не поневолюється зовнішнім зв'язком, зберігає свободу, і не зв'язок управління, а раб стає посередником суспільних відношень. В античних полісах розвивається цілком протилежний східному тип соціалу з наявністю власне економічних стосунків. Однак відбувається це не тому, що суспільство базується на індивідуаль-

ному володінні невольниками, а навпаки, індивідуальне володіння рабами (класичне рабовласництво) стає можливим завдяки існуванню інформаційно-обмінних стосунків між громадами і, як наслідок, між індивідами.

З виникненням обміну ситуація, що мала місце в полісоціалах, змінюється на протилежну. Раб у такій ситуації, навіть якщо він внаслідок здійсненого військового зіткнення був поневолений однією зі сторін, яка вступає в обмінні стосунки, за умов існування обміну не лише втілює в собі ставлення однієї спільноти до іншої як до чужорідної, до природи, не людської. Він відіграє функцію знака рівняння, тотожності між спільнотами-контрагентами обміну. Як «знак рівняння», він уможливує їх порівнювання, встановлення рівнозначності між ними, дозволяє обмін.

Наслідком міжгуртового обміну є не лише інформаційно-обмінний і водночас виробничий зв'язок між ними, який веде до утворення гетеросоціалів, а й те, що самий раб стає знаком цього зв'язку між спільнотами, його втіленням, і, як такий, він репрезентує єдність нововитворюваного об'єднання. Той, хто розпоряджається рабом, фактично розпоряджається родовою цілісністю, тримає символ роду, матеріалізований, втілений символ у своїх руках.

Та згадаймо, що саме те відбувається і в знаряддевій дії індивіда. Життя спільноти, яке ідеально покладається-створюється управлінням, верствою управління, реально-динамічно здійснюється в родовому житті, у знаряддевій діяльності і виробництві знаряддя здійснюється у вигляді матеріалізації, устатичнення. Раб, «знак рівняння» між самочинними громадами,

втілений символ нового об'єднання є через це і знаряддям праці, знаряддям творення родового життя. Особа, що отримувала раба в індивідуальну власність, отримувала не що інше, як те саме знаряддя праці, яке й було її родом. Розпорядження рухом (діяльністю) раба було, таким чином, уже знайомою нам виробничою дією, виробничою, а не споживацькою, як це мало місце на Сході.

Відношення «рабовласник-раб», яке на Сході було відношенням трансцендентної влади до суспільства взагалі і до представників матеріального виробництва (державних людей) зокрема, тут, на античному Заході, набуває вигляду відношення між індивідуальним рабовласником-громадянином і його рабом як знаряддям. Там знаряддям виробництва було все суспільство з його продукувальними верствами включно. Тут – раб є одноосібним «знаряддям, що розмовляє».

І там, і тут відносини між матеріально-виробничим цілепокладанням та цілереалізацією можна охарактеризувати як безпосередні. Однак там безпосередність є опосередкованістю ідеальним і являє собою зв'язок між управлінням (виробництвом-управлінням) і споживанням (виробництвом-споживанням). Тут безпосередність лишається лише в знаряддєвій дії індивіда, або – що є тим самим – у зв'язку «вільний громадянин – раб», а виробництво соціальності опосередковане матеріальним виробництвом (тобто вищезгаданим зв'язком «вільний громадянин – раб»), яке, таким чином, відірвалося від соціального виробництва, стало окремою сферою життя.

У матеріальному виробництві, що відтепер

оформлюється як одиничний зв'язок рабовласника і раба, цілепокладання носить приватний характер. Реалізація цього процесу з використанням раба, як знаряддя та виконувача покладання, не детермінована сторонньою силою і є дійсно безпосередністю. Рабовласник особисто і вільно покладає виробничу ціль, і самий же за допомогою «знаряддя, що розмовляє» її реалізує, виготовляючи кінцевий продукт. Між покладанням цілі та реалізацією її немає жодного опосередкування. Це єдина індивідуальна знаряддєва дія, у якій під матеріальною маскою знаряддя як завжди ховається самий рід, сама соціальна єдність.

В окремому господарстві, що виробляє товари, рабська праця, рух раба як продуктивної сили є не що інше, як реалізація ідеального руху цілепокладання рабовласника. І продукт, який виготовляється таким чином, виготовлено не для власного споживання, а для обміну. Те, що виготовлено з допомогою знаряддя, самочинно, призначено не для того, хто виготовляє, а для джерела цілепокладання, джерела ідеального-ейдосів, які втілені у продукті – для роду. Однак таким виступає будь-хто, хто представляє рід у його цілісності, будь-яке «внутрішнє» інформаційне джерело, будь-який вільний громадянин, що виробляє (володіє рабами). Отож товари, виготовлені одним господарством, призначені для іншого господарства-споживача.

Виникає таке відношення між рабовласницькими господарствами, в якому обидва полюси взаємодії являють собою виробниче управління, покладання рабовласником дії і з знаряддям – рабом, організацію цих дій у прос-

торі і часі. Відносно ж одне одного вони (господарства) виступають як виробництво та споживання. Між управлінням-виробництвом та управлінням-споживанням посередником стає виробництво як таке, процес виготовлення товарів або живий рух раба. У ланцюжку «цілепокладання виробництва → його реалізація, або виробництво як таке → споживання» саме живий, тілесний, видимий розгорнутий у просторі і часі рух раба як пластичного, універсального тіла стає ланкою, що опосередковує стосунки.

Якщо раніше посередником стосунків між перед-людиною і природою, абстрактним втіленням таких стосунків було знаряддя як застиглий рух роду, то тепер раб стає посередником-дією, деформалізованим знаряддям, феноменованою уявленістю родової загальності в тілі індивіда.

Як безпосередня цілереалізація раб підтверджує статус особи свого хазяїна, який вільно покладає ціль і безпосередньо через знаряддя самостійно реалізує власне покладання родової діяльності, власну волю виробника. Раб як втілення відношення функціонує: як представник міжгуртового відношення (посередник між родовим управлінням та навколишнім світом, природою, у якому представлена ланка «управління-споживання»); як втілений родовий рух знаряддя праці, що опосередковує стосунки між родом і індивідом, загальним та одним (ланка «рід, як споживання природи – індивід, як виробництво роду»); як виразник відношення між двома рабовласниками (управлінням-виробництвом та управлінням-споживанням). Він являє собою, таким чином, різнобічне суспільне відношення. В усіх своїх проявах раб є живим знаком рівноправності

сторін, що відносяться. Якщо в першому випадку це означає визначення природної рівності спільнот, у другому – визначення самостійності управління і виробництва, загального і одиничного, їх відокремлення, то в останньому випадку раб є механізмом становлення самості індивідів.

Феномен опосередкованих стосунків між управлінням-виробництвом та управлінням-споживаннями, узовнішений в обміні, означає виникнення об'єктивно існуючого розрізнення між рівними індивідами. Продукт, що використовується в споживанні, виготовлений не тим, хто його споживає, і навпаки. Процес життєдіяльності постає у розімкненій формі: той, хто задовольняє свої потреби, не покладає їх виробництво.

Однак неповноцінне й виробництво: той, хто покладає свою діяльність як продуктивний процес, передбачає споживання своєї діяльності не в собі, а в абстрактному «комусь». Ціль його діяльності лежить за його власним межами, однак не тяжіє над ним, як незрозуміла трансцендентна сила привласнення з боку чогось вищого за нього, а дістає його власну згоду на існування як рівноцінної, що його доповнює. Отож і той, хто репрезентує споживання, є рівним йому і потрібним для нього. Обидва боки відношення дорівнюють один одному через родову дію, через процес виробництва, феноменований у тілесному русі раба. Індивід перетворюється на особу. Суб'єктивацією цього відношення є феномен персональної самосвідомості, появу якої відносять саме до цього часу.¹¹⁰

Поява суспільного відношення, що має не ли-

ше тілесний і чуттєво сприйманий вигляд (таким було вже знаряддя), а й динамічний, рухливий спосіб існування унеможливорює континуальність соціального простору. Соціал «розсипається» на атоми, чітко окреслені окремішні складники, необхідним відношенням яких між собою є раб, і які стосовно один одного є рівноцінними та рівнозначними. Минула інтенсивність, безпосередність суспільного буття архаїки набуває динамічного наповнення і стає здобутком окремого індивіда — активного суб'єкта суспільного життя.

«Атомаризація» суспільства, поєданого інформаційно-обмінними відношеннями, виокремлення в ньому автономних структур зі самостійним існуванням є природним наслідком дискретності, якої набув соціальний простір з появою самочинних суб'єктів. Цій дискретності завдячує своїм існуванням і виокремлення різних сфер життєдіяльності в осібні, незалежні. Якщо в провідній ланці соціального життя — у матеріальному виробництві (а провідною вона є внаслідок змальованих вище причин), виробництві, пов'язаному з обов'язковою матеріалізацією здобутків родового життя, індивід оперує з родом як самочинний (той, що самий покладає мету і самий її втілює), то й у виробництві ідеального — в управлінні він теж визнається таким. Управління спільним соціальним життям, політичне управління виокремлюється в осібну царину і здійснюється як спільне управління громадою.

Самодостатність античного громадянина визначає і чітку диференційованість кожного елемента соціальної структури. Саме тому, в антич-

ному суспільстві, на відміну від Східного, можна чітко виділити рабовласників (володіють рабами в індивідуальному порядку), вільних громадян (не володіють рабами, але й не підлягають нікому і тому поєднують в особистій діяльності цілепокладання і цілереалізацію) і класичних рабів.

Отримуючи себе як особистість у матеріальному виробництві, індивід у сфері творення соціальності не відокремлений від загалу, таким себе усвідомлює і визнає. Однак звільнений від буття у якості знаряддя через «передоручення» цієї функції рабу античний громадянин не лише дістає змогу займатися творчим життям. Його індивідуальна життєдіяльність соціальна *par excellence*, оскільки саме повноцінний громадянин поєднує в собі соціальне покладання цілі та її реалізацію.

Відокремленість політичного життя від економічного надає можливості вільному члену громади реалізувати себе як цілісного суб'єкта в ідеально-творчій діяльності, у створенні загального життя. «У Греції *res publica* є дійсно приватною справою громади, дійсним змістом їхньої діяльності, приватна ж людина є раб, тут політична держава як така є справжнім єдиним змістом життя і волі громадян».¹¹¹

І в своїй ідеальній, і в матеріальній діяльності антична персона є повноцінним суб'єктом, який вільно покладає ціль та реалізує її. Спосіб виробництва у світі античного рабовласництва, на противагу безмежному рабству Сходу, можна було б визнати за ідеальний у плані можливості і дійсності реалізації індивідом себе як родової істоти, що вільно створює свій рід і себе. Можна — якби забути про те, що «воля» ця, ця «свобода» заснована на

запереченні їм самого себе в особі людини-знаряддя, раба, отже на запереченні людини як такої.

Заперечуючи особистий статус певної частини суспільства, виключаючи її з соціального простору і правового поля, античний світ, тим самим, заперечував загальність власного світобудівничого принципу, перетворював його на частковий, обмежений. «Поразка» частини людності в громадянських (суспільних) правах мала своїм витокom їх фундаментальну поразку в приватних правах.

Є й ще один аспект, який стає на заваді тому, щоб убачати ідеал у досягнутій за античних часів всезагальності роду. Родовий рух, явлений у тілесно-динамічному вигляді, просторовий рух раба не є родовим рухом втіленої всезагальності роду. У ньому наявні «руки» роду, його тваринно-тілесна конкретність, але не «голова», не всезагальність, винесена за межі тіла, не розумова здатність людини. Щоб явити себе у своїй родовій універсальності, діяльність людини повинна звільнитися від прив'язаності як до тілесної, органічної своєї форми, так і до такої безпосередності, у якій людина виступає як носій цього зв'язку, не рівноправний, підкорений, підлеглий, не творчий момент.

Однак історія — штука парадоксальна: шлях до звільнення вона прокладає через посилення гноблення та поневолення. І щоб звільнитися від поневолення, необхідно пройти довгий шлях, на якому поневолення індивіда родом набуде своїх найвигадливіших, екстремальних форм. Адже головний поневолювач людини — її рід-система і є тим, що становить ґрунт і заперуку і виникнення самої людини і її звільнення.

Отож індивідуальне (класичне) рабов-

ласництво є лише однією — не першою і не останньою ланкою в ланцюжку історичних, історично необхідних поневолень. То як же класифікувати суспільну модель античного Заходу? Що вона справді репрезентує той соціальний лад, який має назву рабовласницького, те безперечно. Однак як співвідноситься рабоволодіння східне з рабовласництвом західним? Чи тотожні ці дві моделі організації соціально-економічного життя, а чи, може, цілковито різні? Видається, ні те, ні інше.

В історичній літературі щодо цього питання існують значні розбіжності в позиціях. Дехто заперечує можливість кваліфікувати античний лад як рабовласницький на тій підставі, що раби ніколи не склали більшості в ньому. За даними Еренберга, кількість рабів у Афінах сягала 40-60 тисяч, у той час як кількість вільних громадян складала 60-100 тисяч, а метеків — 15-25 тисяч).¹¹² Однак той факт, що раб стає втіленням специфіки суспільних стосунків у всіх їх ланках і сферах, видається, послуговує вагомою підставою для такої кваліфікації. І це саме *рабо-власництво*, адже феномен власності як економічної категорії є надбанням античного світу, і раб тут, на відміну від Сходу, де панує рабоволодіння, є якраз власністю — втіленням вольових зусиль суб'єкта.

Для існування власності потрібен самочинний суб'єкт, там, де його нема, немає й власності. Східне рабство через те й реалізується як колективне, як рабоволодіння. В античності суб'єкт виникає. Виникає і рабовласництво. Отож ці дві соціальні форми, базовані на невольницькій праці, мають лише те спільне, що обидві являють собою *наступну* після ар-

хаїки форму організації суспільного буття. На цьому етапі шляхи історії розходяться, виникають два потоки суспільного розвитку – формотворчий та формаційний. Античне рабовладство і азійське рабоволодіння – зіставні аналогі, що репрезентують першу стадію історичного розвитку після того, як єдиний потік доісторичного буття людства розпався надвоє, породивши й дві логіки історії. Усюди, де ми знаходимо існування обмінних стосунків, усюди, де раптове вторгнення зовнішнього світу прориває мури ізольованості полісоціалу, ми знаходимо й риси, відповідні античним. Отож до гетеросоціалів можна віднести не лише давні Грецію й Рим, а й Єгипет 8-6 ст. до р.х., Китай у «періоди смуту».¹¹³

Фундаментальна зміна динамічної структури об'єктивного світу людини в гетеросоціалі, протилежне за характеристиками місце, яке займає індивід у своїх стосунках з родовою цілісністю, зумовлюють відмінності світобачення, світо-сприйняття у представників античного і азійського соціалів. Світобачення античної людини, як і її світ, протилежне тому, що існувало в східних полісоціалах. Відношення як постійний перехід ідеального в матеріальне, динаміки в статику, унаочнення несилового зв'язку і перетворення його в силовий створює динамічну єдність частин, що діяльнісно потребують одна одну. Суспільство пов'язане в єдине ціле не зовнішньою силою управління, а дійсним рухом посередника як втілення родової суті.

Матеріалізоване відношення між індивідом і родом (у вигляді динамічного руху, просторово-часового розгортання родової діяльності у тілес-

ному русі раба) формує співмірні з сучасними уявлення про час, простір і рух. Раб, що є матеріалізацією родового руху, посередником його перебігів, його збагаченням, виступає як принцип, підґрунтя, сутність самого соціального світу античного громадянина.

Існування самочинного суб'єкта в гетеросоціалах і, відповідно, виокремлення для нього світу як об'єкта, тягне за собою виникнення відношення до іншого й до себе, діяльнісне існування часу й простору. Простір – це відношення до іншого. Однак таке відношення динамічно існує лише як зумовлений поділом діяльності рух, що осідає в структурі роду. Для координативних систем родовий простір – це, в першу чергу, знаряддя праці, місце якого в античному світі посідає той самий раб. З появою інших різновидів відношення ускладнюється й простір.

Виникає, демонстрована рухом самого соціального посередника – тіла раба, ідея становлення, руху і розвитку. Феномен становлення знаходить місце в античній свідомості, позаяк реально існує в античному світі, в реальному розгортанні принципу існування античного гетеросоціалу – класичного рабовладства. Ба більше: раб, тілесність раба, стає унаочненням того часу-простору-руху-становлення, формуючи таку неодноразово відзначувану рису античного світосприйняття і мислення як пластичність.

Інший як необхідна сторона просторового відношення – це самодостатня втіленість ейдосу, родовий ейдос як одиничне тіло, тіло причетне родові через його ейдетичне наповнення. Відтак для античної людини простір постає як насичена динамічними ейдосами тілесність, тілесність,

оформлювана самим рухом, а рух як обов'язково втілюваний, наочно-чуттєвий. Рухлива, ейдетично барвиста й чуттєва дійсність, будучи Іншим щодо індивіда, залишається для нього істотно родовою за всіма своїми ознаками.

Тілесна пластичність змісту свідомості визначає розуміння людиною свого місця у світобудові як органічної вплетеності в Космос. Тілесність стає визначальною світовою ознакою, спільною для людини й світу. Вона приводить світ до родових стосунків з людиною. Антична людина закорінена у світ як його невід'ємна, природна частина. Відчуття єдності суб'єкта з простором-Космосом — не данина магичній минувшині, не спадщина архаїчного світосприйняття. Безсумнівно, в античному світосприйнятті ще відчутний вплив магичних архетипів мислення. Однак не він визначає переживання людиною своєї спорідненості зі всесвітом як родом. Таке переживання іманентне внутрішньому світові античної людини, оскільки світ її буття демонструє ту єдність кожною своєю часткою, кожним своїм переливом.

Необхідністю втілення руху, його відчутної реалізованості можна пояснити певний збіг античних уподобань зі східними в тому, що і там і там перевага надається тілесності. Істотне місце, яке посідає реалізованість, втіленість руху у свідомості людини класичної доби античності, створюється протилежними причинами, ніж ті, що формують ментальність сходу. Ідеал реалізовується в тілесності. Тілесний рух — єдиний шлях до нього. Такою є упевненість античної свідомості. «Усе значуще зрештою може і повинно бути значущим також і в просторі і в часі... Це — пряме й чесне зростання людини власним коштом у тутешньому реальному

світі».¹¹⁴ Тілесність цінна не сама по собі, не як маса, а як оформленість, миттєвий і довершений зліпок живого ейдосу. Схід у формі поціновує статику, вагомість маси, що її наповнює і надає дійсності соціальному через редукцію його до природного, Захід — саму форму як ейдетичну, як істотну пов'язаність ідеального й реального, яка підносить природу до людського виміру.

Рух як тілесна пластика, універсальний рух конкретного, чуттєвого тіла формує природно-чуттєвий характер загального, що відбивається у свідомості. «Людське в античності є тілесно людським, і аж ніяк не особистісно людським» — схарактеризує цю ситуацію знавець античного світу О. Лосев.¹¹⁵ Відображення відношення «людина-людина» і «людина-світ» як тілесного, а соціальності — як чуттєвої, це — мистецтво, передусім — мистецтво пластики. Загальночуттєве схоплення сутності світу в мистецтві стає панівною формою свідомості, її станом, або, за Гегелем, Духом античного часу. Звернене до людини, мистецтво підносить її тілесні, природні виміри до рівня родової цінності.

Якщо простір античності — це тілесний родовий простір, космічний дим давнього грека, то час як відношення до себе, це відношення до власного родового змісту, до ейдосу як динамічної моделі й джерела існування. Ейдетичний час бере свій початок в родовій точці відліку і щомиті корелює з першопочатком, тяжіє до нього. Час прямує до власних джерел як витокового, світотворчого «місця»; вийшовши з ейдосу, він до нього ж і йде. Описавши коло, час замикається на власні витоки. «Світ є вічно живим вогнем, який мірами загоряється й мірами затухає...» — сформулював

Геракліт античне відчуття ейдетичного часу. У повсюдно, наскрізно ейдетичному, тілесно-ейдетичному світі час не може не повертатися до першої доси, до висхідної Форми всіх форм.

За наявності суб'єкт-об'єктного відношення, що повсякчасно здійснюється і як відношення суб'єкта-індивіда до зовнішнього світу, виникає й пізнання як теоретичне відображення світу. Суспільство розкривається, звертається до себе і до іншого. До себе – у дослідженні свого соціального устрою, законів загального, за якими діє соціал; до іншого – досліджуючи все, що не є ним самим, – інші суспільства, природу, світобудову. Конструктивна дискретність світобудови вимагає адекватного їй відображення, яке, на відміну від миттєвого осягнення континуальності полісоціалів, має також бути дискретним, аналітичним. Лише розклавши світ на реально існуючі складники, можна сягнути його достовірного відображення-пізнання.

Речі – одно-рідні, однак не тотожні, не односуттєві. Пізнати сутність речі можливо лише пізнавши її родову, ейдетичну відмінність. Одно-рідність – у пластично-тілесному наповненні, одно-суттєвість – у ейдетичній конкретиці. Античне мислення, самою конструкцією буття спричинене як теоретичне, реабілітує особливе, вперше в історії людства стверджує право особливого на існування, на перебування у світобудові. Тим самим легітимується й одиничне як обов'язкове тілесне оформлення особливого, ейдетичного.

Розрізненість загального та одиничного, їхня співвіднесеність як рівноцінних сторін породжує можливість осмислення їхніх стосунків через розмірковування над граничними засадами відношення «людина – світ», оскільки

світом людини є її рід. Народжується філософія як окрема сфера духовної діяльності людини, що переводить онтологічні стосунки людини зі світом у спосіб пізнання світу, а останній – знову в онтологію.

«Я єсьмь» – нарешті може сказати про себе людина, антична людина. Я єсьмь, отже я відокремлений від усього, що не є я. Навпроти мене, навколо мене – те, що не я, Інший. Він споріднений зі мною, ми – єдині, однак він, як і я, самозначущий, різний. А оскільки в якості «іншого» виступає все, що не є мною, то першим і найнаочнішим іншим постає світ у всьому його розмаїтті. Що ж то за різниця у спільному? І що є те спільне, котре нас поєднує, роз'єднуючи? Що є світ як ціле в усьому його розмаїтті?

У філософії, яка також, набуває теоретичного характеру, виникає потреба пошуку першооснови, спільної основи розмаїття, що може і повинна мати тілесно-речовинну природу. Навіть знайдена у своїй всезагальності як ідея (у Платона), першооснова не втрачає форми тіла або форми взагалі (в Арістотеля). Більше того. Антична філософія творить ідеальний світ, ліпить світ усезагальності подібно до мистецтва, пластичність якого найбільш адекватна динамічній тілесності античного комосу.

Засаднича для античної світобудови акція обміну формує, окреслює, стверджує цілком інші, ніж в архаїчних спільнотах та східних полісоціалах, світоглядні й ціннісні настанови. «Ти віддаєш мені те, що ввібрало в себе інформацію про тебе. Навзаєм я віддаю тобі щось еквівалентне за кількістю, але інше за якістю. Отже ми – різні. Ти віддаєш мені не тому, що я тебе примусив, я віддаю тобі теж цілком з влас-

ної потреби, незалежно від твого бажання і воління. Ми обидва – джерела інформації, отже ми онтологічно самостійні. Я – інший щодо тебе й незалежний від тебе. Ти – інший щодо мене і незалежний від мене. Ми обидва – рівновартісні, рівностатусні сторони інтеракції. Отже ми – рівні».

Різний, незалежний і рівний – кожен з учасників обміну. Такою є формула свідомості горизонтального, координованого суспільства. «Якщо ти не такий, як я, якщо ти – ейдетично, «генетично» інший, то що ти є? Наскільки ми співмірні?»

«Що є інший?» – це питання відтепер набуває теоретичного інтересу і уможливується саме тому, що воно – нагальне питання самого буття, архітектури античного світу. У світі з'явився обмін. Це він докорінно змінює саме світобачення людини: світ *різний!* Він геть увесь складається з різностей! То що ж він є?! Оце питання – «що є світ?, що є Інший?» і стає провідним, стає вектором світоглядних пошуків античної людини.

Весь хід античної думки демонструє онтологічну легітимацію різного, легітимацією одиничного, хоч і позбавленого ще самочинності, а отже й її атрибуту – вольових засад дії одиничного. Проте господарська обмінна схема взаємодій, екстрапольована на інші сфери соціальної дійсності та інкорпорована ними, невблаганно веде не лише до формування одиничної волі як джерела особистісного вчинку, а й до ствердження неодмінності, висхідності одиничного в складі сушого.

Цей основоположний спадок античності відіб'ється на долі всього Заходу. І навіть коли невблаганний розвиток-структурування західно-

го світу призведе до його ієрархізації, коли в буттєвості, у соціально-діяльнісних засадах зникне простір для існування народженою античністю особистості, то й тоді вкарбована у культурний світ цінність одиничного справлятиме свій глибинний, визначальний вплив на європейській розвій, утримуватиме його від «провалу» на східні шляхи.

У морально-етичних координатах випрацюваний античністю архетип згодом транскрибується у поціновування одиничної людини. Кожна людина вільна від народження і всі люди рівні – такими будуть логічні висновки лоби Нового Часу породжені його інформаційно-обмінною діяльнісною структурою, аналогічною античній. Вони б були неможливі без світоглядних здобутків античності. Саме їй завдячує людство онтологічній, а відтак і правовій легітимації одиничного.

Завдяки існуванню суб'єкт-об'єктності в самій дійсності, виникає й протилежна Східній система моральних поглядів. Це «перший тип» морально-етичної системи, властивий відкритим суспільствам і орієнтований на збереження цілісності соціалу не стільки в його формальній визначеності, з усіма його характеристиками, скільки на ствердження його існування в динаміці, з постійною зміною історичних форм.

«Не можна поєднувати гарну мету з поганими засобами її досягнення», – цю максиму людина відкритого суспільства відчуває як природний закон. Таке поєднання дискредитує, зводить нанівець найвеличнішу мету, воно – аморальне. Так відчуває й пояснює для себе цю максиму її носій, представник і виконувач. Пояснення чинне, однак надто поверхове.

Поєднання гарної мети з поганими засобами аморальне не саме по собі, а тому, що жодна надмета, жодна цілісність є не більше цінною, ніж будь-яка інша цілісність. Загальне саме складається, є наслідком вільного поєднання самочинних складників, які теж є цілісними і відтак – цінними. Якщо у полісоціалі його складники є «порожніми», безмістовними носіями соціальної єдності, а отже єдність – понад усе, то гетеросоціал сформовано змістовними, самодостатніми складниками, що не можуть поціновуватися нижче за те, що вони утворюють. Максима Сходу: спільнота (система) – все, її члени (складники) – ніщо, позаяк система визначає свої складники, належність до спільноти надає дійсності її членам. Максима Заходу: кожен з членів спільноти не менш цінний, ніж вони в єдності, кожен значущий самий по собі, позаяк члени спільноти утворюють саму спільноту, елементи системи – саму систему.

Відтак друга частина першої морально-етичної системи Лефевра констатує орієнтацію її представника не на конфронтацію, як на Сході, а на пошук компромісу. Мої позиції, моя думка, мої погляди й переконання, то лише мої – позиції, думки, погляди й переконання. В іншого, не менш цінного й самодостатнього, ніж я, вони, зрозуміло, інші, але мають право на існування (і можуть претендувати на істинність) не меншою мірою, ніж мої. Тож варто шукати спільний ґрунт, варто знаходити консенсус.

Поведінкова орієнтація Сходу на конфронтацію спричинена ототожненням своїх позицій, себе зі спільнотою, яка понад усе. Отож, хто проти мене, той проти роду, «ворог народу». А бути проти цілого – це замахнутися на сакральне,

здійснювати найстрашніший гріх – блюзнірство. Це підлягає не лише осуду, а й вимагає покарання й винищення. Обов'язок кожного – захистити спільноту, «не щадя живота свого». І кожна торгівка (двірник, сантехнік, політик, чиновник тощо) – представник полісоціалу зневажатимуть самі себе, якщо на сором'язливе зауваження покупця (мешканця, представника опозиції, відвідувача державної інституції тощо) на їхню адресу вони не виллють на його голову потік образливих слів. Покупець, опозиціонер, прохач тощо – «ворог народу» вже тому, що дозволяє собі мати свої особні проблеми, які не збігаються з проблемами загалу, не корелюють з планами ствердження величі імперії, досягнення чистоти арійської раси чи побудови комунізму.

Східна людина за всієї своєї людяності й любові до ближнього свого не може не засудити його за «інаковість», бо в протилежному разі вона засудить себе і тим визнає свою соціальну неприпустимість, заперечить власне право на буття. Отож задля власного самозбереження, задля відчуття поваги до себе через здійснення належного, того, чого від неї вимагає система, вона мусить шосили протистояти всім проявам іншості в Іншого.

Найлегший для неї шлях прийняти Іншого – оголосити його таким як вона сама, повірити в те, що він – тотожний їй. Ще краще, якщо інший погодиться прийняти знакову систему її спільноти – впасти у захват від Морального Кодексу будівників комунізму й оголосити серп і молот найвищою художньою цінністю, прийняти православ'я або визнати Мухамеда пророком єдиного аллаха. Символічне означення іншим своєї належності до спільноти, рідної для представника

другої етичної системи, спокутує внутрішню інаковість неофіта, адже внутрішній світ полісоціальної людини, не будучи її приватною справою, питанням совісті, сам по собі нічого не вартий, неістотний. Отож визнання системної символіки є визнанням самої системи, визнанням тотожності з рештою її носіїв. Без цього інший, навіть якщо чужорідне оточення симпатизує йому і переконує себе в його тотожності з собою, у будь-якому разі залишається «виразкою» всередині сакральної єдності, потенційним джерелом зла. Убити чужого! — ось екстремум потягу полісоціалу, — у всьому винні невірні, жиди, хохли, москалі, «вошиві інтелігенти», чорношкірі, геї, руді й ті, хто носить окуляри.

Інший ворог саме тому, що він — інший, дозволяє собі розкіш бути самочинним, мати власну думку, сумніватися у власній думці, бути самим собою всупереч тому, чим йому призначено бути з боку системи, всупереч обов'язковому особистому ніщо. Навіть імператори й фараони, генеральні секретарі й вожді всіх мастей не наділені правом на цю розкіш — бути самим собою, самочинним і самодостатнім. Максимум самовияву, який їм дозволяє система як першим її привелійованим своїм особам — бути свавільним самодуром.

Поведінкова орієнтація представника першої етичної системи — західної спричинена відчуттям самодостатності одиничного, його легітимності й самоцінності. Усе, що існує, достойне поваги й уваги. Отож — вислухати іншого, спробувати зрозуміти його правоту, принаймні визнати за його, нехай вкрай неприйнятними ідеями, право на існування. Тому та сама продавщиця, якщо вона, втомлена і знервована, зірветься й нагримає на

клієнта, не лише ризикуватиме своєю роботою. Її власна самооцінка зазнає пониження, вона страждатиме від неповаги до себе. Власне, втрата самоповаги для представника першої етичної системи дорівнює визнанню своєї не самоцінності, своєї буттєвої ушкодженості. Західна людина поважатиме іншого саме тому, що власна неповага до нього завдасть їй самій значно більшої шкоди, ніж будь-які образливі дії з його боку. Інший має право на свою іншість, оскільки принцип світобудови — диференціація, розрізнення, різновага, без якої немає руху, немає розвитку, без якої немає відкритої системи. Без якої гетеросоціальний світ неможливий.

Античного філософа, як і законотворця, хоч і хвилюють інтереси цілого, держави (адже життя античного громадянина — родове життя, він є його часткою, хоч і самочинною, але часткою), однак передусім об'єктом його уваги є спосіб і спрямованість існування особистості. Проблема добродесного життя стає справжньою проблемою, що потребує розв'язання і припускає різні моделі дії. Для моральної думки полісоціалу питання добродесності не мало проблемного характеру і передбачало однозначне дотримання індивідом інтересів загалом.

Звернення до індивіда, надання значущості особі, переведення особистості з периферії до центру соціальних цінностей стане тим безсмертним надбанням, що його античність передасть у спадок наступним епохам. Його всотає в себе й християнська мораль.

Схід є виразом розвитку універсальної родової діяльності шляхом безпосередності, захід — шляхом опосередкування і постійного переходу у своє інше, переходу опосередкування в безпосе-

редність і навпаки, що детерміновано логікою са-
мого розвитку. За цією логікою опосередко-
ваність рабовласницького ладу самим ходом на-
турально-історичного процесу штовхається до
перетворення на безпосередність.

Резюмуємо мовлене. У гетеросоціальному
суспільстві, яким є, зокрема, античне, унаявне-
не в матеріальному посереднику відношення
створює можливість формування суб'єкт-
об'єктних стосунків всередині соціалу. Відпо-
відно до цього формується архітектоніка мис-
лення і свідомості людини такого суспільства.
Переживання людиною способу свого існуван-
ня в соціалі, способу організації свого буття,
спричиненого соціальною єдністю, Ейдосом
роду, формує й відповідні архетипи світосп-
рийняття й мислення.

До особливостей світосприйняття гетеро-
соціальної людини належать, зокрема: наявність
ідей неосудності одиничного, закоріненості його
в бутті, ідей становлення, руху, глини фізичного
часу, просторових відношень. Представникові
відкритої соціальної системи властиве теоретич-
не мислення, а у своїх вчинках він скерований
на дотримання «першої етичної системи».

Систему таких світоглядних феноменів, які є
наслідком існуючої у динамічному бутті суб'єкт-
об'єктивності, можна схарактеризувати як прояв
«логіки процесу».

Конкретно-історичні особливості форми
втілення посередника визначають і панівні ри-
си менталітету відповідної епохи. Так, тілесна
пластичність руху раба як посередника класич-
ного рабовласницького суспільства відбиваєть-
ся в наявності відповідних характеристик світо-
бачення античної людини.

Розділ 11

Середньовіччя: повернення до субординованого світу

Мірою того, як структурується греко-римсь-
кий світ, принцип, на якому його побудовано —
опосередкованість поступово звільняє місце
для свого іншого, для зв'язку, безпосередності.
Відбувається зв'язування руху і дематеріа-
лізація посередника.

У сфері економічних стосунків ця структу-
ризація суспільства виявляється у двох проце-
сах, що йдуть на зустріч один одному. З одного
боку — розорення маси виробників і зростання
кількості і розмірів великих землевласницьких
господарств; з іншого боку — прикріплення
широкої верстви вільних селян до землі (систе-
ма римського колонату) і виникнення числен-
ного прошарку рабів, що володіють власністю
(система пекулію).

Раніше вже йшлося про те, що самий природ-
ний розвиток відкритих систем веде до все біль-
шого їх структурування і множення внутрішніх
вертикально організованих структур. Схематич-
но це можна описати як процес укрупнення ло-
кальних «суб'єктів» (виробничих одиниць, інсти-
туцій, громад тощо), усередині яких відношення
замінюється безпосередніми — *владними* — сто-
сунками. Розорення дрібних господарств і збіль-
шення тих, хто «вижив», призводить до того, що
всередині самої економічної царини виникають
позаконотичні стосунки, ґрунтовані на залеж-
ності і, відтак, владному примусі. Система пе-
кулію, за якої раб не лише міг мати власність, а й
мати у власності власних рабів, довершує пере-
гортання горизонталі «дубки».

«Тепер я, цілком вільний у правовому й

політичному сенсі, у виробничому позбавлений самочинності, оскільки, лишившись власності, я лишився й можливості матеріалізувати власне цілепокладання, можливості у родовому, знаряддевому бутті здійснювати ідеальну свою місію — цілепокладати. Мій останній раб володіє статком, значно більшим за мій. Отож у сенсі цілепокладання він, хоч політично й законодавчо за ним це право не визнано, у світобудівному, ейдетичному сенсі значить більше за мене. Однак я розпоряджаюся ним, а він розпоряджається своїми рабами. Своєю чергою я підпорядкований тому рівному мені вільному громадянину, від якого я залежу як боржник. Моя залежність задає мені способи дії, спричинені не моєю волею, я обмежений у своїй самочинності, і обмежений не потребами соціальної єдності (року, долі), а потребами чийогось життя, чужим волевиявленням. Наді мною починає панувати Хтось, його воля, я ж паную над залежним від мене, а той ще над кимсь. Світ побудовано вертикально, його єдність забезпечено не пульсацією ідеального та його втілення, не динамічними відношеннями обміну рівноцінних «локусів», не посередником, що має матеріалізований вигляд, а наскрізною волею, потужність якої зменшується згори до низу». Приблизно такою формулою можна відтворити світопереживання людини елліністичної доби.

Філософські пошуки тієї щілини в бутті, де б свободу особи було вмонтовано у фундамент світобудови (згадаймо, лишень, Епікура з його свавільним відхиленням атомів від заданої траєкторії!), ситуації не зарадили. Неухильно, мірою структурування пізньоантичного і римського світу і «проникнення» політичних

(владних) стосунків в економічній, злиття різних до того складників соціального життя аж до їхнього взаємопроникнення, накладання їх один на одного самочинність особи розчиняється в континуальності світу, що невблаганно насувається. («Хай живе феодалізм — світле майбутнє усього людства!» — скандували елліни на головній агорі Афін. Це, ясна річ, анекдот, однак не позбавлений дотепного сенсу).

Сама логіка структурування відкритої системи, а не лише абстрактна історична спадкоємність спричиняє заміну античного світу — римським, а згодом — і становлення Римської імперії. За принципом політичного устрою Римська імперія ще рабовласницька, але рабовласницький зміст її перетворився на формальність, рабо-володіння, інтенсифікувався. Економіка обернулася на соціальні стосунки, хоч і ґрунтовані все ще існуванням посередника-раба.

На старій основі остаточне відокремлення зв'язку від відношення, перетворення другого на перший неможливе. Тому стала соціальна субординованість Римської Імперії рано чи пізно була приречена на руйнацію. Субординанта-зв'язок, та нова функція, до якої веде природний розвиток античного світу, веде логіка відкритої системи, змушена шукати і знайти придатний для неї соціальний «субстрат», на якому нововиникла безпосередність стосунків (чи, радше, їх відсутності), нова форма взаємодій була б життєздатною, мала би простір для подальшого розгортання в соціальну, не виробничу диференціацію.

Такий «субстрат» було знайдено. Ним виявилася давньонімецька громада, де характер взаємозв'язків також характеризувався безпосе-

редністю і існувало підпорядкування індивіда цілому. У ній саме ціле — громада — було зовнішнім, не суттєвим щодо життя економічної чарунки (так само, як на Стародавньому Сході і в Римській Імперії), якою була велика родина. До того ж натуральне господарство окремих сімей дуже «зручно» ізолювало їх одну від одної в господарському, виробничому житті, перетворювало виробництво на внутрішню справу родини. Зовнішній зв'язок між родинами, який забезпечував єдність громади, як і на Сході, був владно-політичним, «вимушеним», не впливав з життєвих потреб самої родини.

Однак на відміну від східного полісоціалу, який поєднує численну кількість моносоціалів, що складаються з багатьох індивідів, чарунка давньонімецького світу являє собою розвинену сім'ю, у якій функцію управління (прийняття рішень) бере на себе персона, голова роду. Тому й управління, яке опосередковує (як зв'язок) над-загальне управління і реалізацію родового життя, уособлюється не у верстві, а в особі.

Остання обставина «влаштовує» ту функцію-субординанту, що «підшукує» собі відповідний «субстрат», є вкрай потрібною для неї, оскільки субординанта західного світу, на відміну від східної, збагачена на появу індивідуального суб'єкта, особистості. Особистість вкарбована в усю культурну спадщину греко-римського світу, раз народившись, вона стає незнищеною через культурну «пам'ять», через «ейдетичний осад» у культурному бутті.

Замкненість структурних складників давньонімецької громади і зовнішній зв'язок між ними як принцип її утворення в поєднанні з

«присутністю» особи у внутрішньому житті цих складників, робили саму громаду «придатною для використання» субординантою (зв'язком), що набула конститутивного значення за часів Римської імперії. Поєднання нововиниклої функції з годящим «носієм» стало доленосним для європейської історії — народився новий спосіб життєдіяльності суспільства — феодальний. Згодом розклад громади ознаменував і розпад самого феодалізму.

Про панування безпосереднього зв'язку як принципу устрою феодальної системи говорить не лише факт особистих стосунків, залежності васалів від сеньйорів, селян від феодалів, а й характерне для цього типу соціалів розширення соціальних функцій при домінуванні зовнішнього інтересу. «...Цей поділ праці можна було б назвати... функціональним поділом праці, оскільки він лежить в основі поділу суспільства на класи і соціальні групи, що виконують різні функції».¹⁶

Термінологія в наведеній цитаті не збігається з використовуваною нами. Тут під функцією фігурує власне той виявлений нами раніше (під час розгляду полісоціалів, зокрема Давньоіндійського суспільства) зв'язок цілепокладання й цілереалізації у різних царинах буття людини — соціально-політичній (сфері ідеального виробництва родового життя), виробничій (сфері матеріального виробництва родового життя) чи індивідуальній (осібному побутуванні, використуванні родового життя задля забезпечення власного біологічного). Однак, відзначивши термінологічну розбіжність варто визнати, що висловлене автором зауваження є справедливим.

Становлення нового способу здійснення родової діяльності, що знову базується на безпосередності, відбувається (як і становлення гуртового моносоціального утвору) не шляхом відчуження землі, матеріальних благ, знарядь праці тощо, (як це на багатому фактичному матеріалі довів свого часу О.Я. Гуревич), яке (відчуження) потім стане основою влади над особою виробника. Навпаки, здобуття влади спричиняє виникнення можливості розглядати землю, що належала трудівникові, як не його. Якщо гетеросоціал, де суб'єкт є дієвим, діяльнішим джерелом власності і щодо якого власність є його особистою матеріалізацією, виводить владу з власності, то полісоціал власність виводить з влади.

«Передумовою відношення панування є привласнення чужої волі» – писав про це ж Маркс. Завважте, волі, а не власності. Причому здобуття влади над особистістю здебільшого здійснювалося через добровільну відмову виробника-селянина від власної здатності й можливості суспільного цілепокладання – покладання збереження і відтворення суспільного життя в цілому. Добровільне передавання функції продукування ідеального було умовою власної виробничої діяльності як діяльності зі створення матеріальних засобів існування спільноти. Селянин «зобов'язувався» створювати продукти споживання для «влади», яка за це «гарантувала» йому захист і належний соціальний спокій, потрібний для ведення виробничої діяльності.

Відмова від управлінського (ідеально-родового і, відтак, провідного для соціального цілого, для спільноти) цілепокладання в умовах, коли його персонажем у клітинці родо-

вого життя уже була особа, тягнула за собою й можливість відторгнення виробничого цілепокладання. Згодом це й відбувається.

Утрата індивідом-виробником цілепокладання родового життя як в соціальній, так і у виробничій царині, виникнення не пов'язаного з обміном безпосереднього, владного типу співвідносностей між управлінням та виробництвом, який не має матеріалізованої форми, веде до зникнення повноцінного суб'єкта всередині соціальності. Індивід, який втратив можливість розпоряджатися собою, усунений від управління, покладання родового життя, а рівно й індивід, що цілепокладає, однак не пов'язаний зі знаряддевою реалізацією свого покладання (хоча б знаряддям реалізації було тіло раба), втрачає цілісність. Він *або* покладає, *або* реалізує, і вже тому втрачає свій суб'єктний статус, обертається на носія однієї з соціальних функцій.

Тепер не індивід привласнює родову силу, покладаючи її, розпоряджуючись нею, а родова сила, рід як єдність знову привласнює індивіда як власну функцію. Всезагальна соціальна єдність, оскільки вона знов є просторово-зовнішньою, не діяльнісною, і здійснюється завдяки управлінню-владі, усвідомлюється як трансцендентна сила. Вона тяжіє над світом, як воля, що розпоряджається людиною. Цілепокладання, яке ще донедавна було набутком індивіду, протистає тепер йому як зовнішня всезагальна духовність, до якої він причетний лише тому, що розпоряджається своїм окремим, частковим життям. Ця єдність соціальності, соціальність як ідеальна свободна субстанція постає як єдиний збережений і найреальніший суб'єкт – Бог.

Не розділята у світі світотворча сила, здатна втілюватися в будь-що і через це мати безліч облич, не безособовий індійський Брахма чи «вакан» племен сіу, «оренда» ірокезів, «мана» в населення Меланезійських островів, а Бог – особа, особистість, яка є найвищим джерелом волі і влади, яка воліє і продукує, і через це є найвищою цінністю. Особа як цінність – ось вона – середньовічна транскрипція античної спадщини. Однак цінністю вона є як така, що перебуває «над», не тутешня, земна особа, яка через свою несаможинність втратила найголовніше, найцінніше – здатність необмежено воліти й продукувати ідеальне, ідеальні цілісності. І не лише втратила, а й, обтяжена власною тварністю-матеріальністю, підпорядкована їй, така, що потребує її споживання собі на підживу, відпочатково залежна від того, що не складає її сутності – від тварного світу. Як ганебно низька, ця істота-особа цілком підпорядкована вишій цінності – особистості трансцендентної сили. Сутність цієї істоти, усе найкраще в ній залежить від того, що (хто) є джерелом найкращого. Власної сутності вона ще не отримала. Трансцендована сутність, якою неможливо оволодіти, яка сама володіє індивідом як своїм несуттєвим моментом, відчувається і усвідомлюється тому як втрата сутності, як знеособлення.

Оскільки зі зникненням відношення зникає й суб'єкт, що відноситься, остільки і об'єкт перестає бути таким. Отож відноситися нема кому, між носіями середньовічної єдності можливий лише зв'язок, за якого обмін відсутній і, відтак, ніхто зі зв'язаних не збагачується на зміст, ніхто нічого не набуває, а отже й не розвивається, не зазнає становлення. Ідея станов-

лення і розвитку в Середньовіччі неможлива не тому, що воно негативно ставиться до античності, як вважають деякі автори. Вона зникає зі свідомості, зі світовідчуття тому, що саме становлення зникає з дійсності. Суспільні стосунки перекодовуються «з алфавіту процесів у алфавіт станів об'єктів».¹¹⁷ Відсутність суб'єкт-об'єктних відношень тягне за собою відновлення континуальності, у якій простір і час зникають, згортаються у *соціальну структуру*.

Оскільки рух існує як зв'язаний, то й простір і час ущільнюються до нечуттєвості, зникають з феноменованого буття. Рух знову не потребує матеріалізації, позаяк це – однобічний рух, який осідає в розбудові тіла соціала – у формуванні верств та інституцій. Не матеріалізований, не наочний і однобічний «рух» від владного джерела до «спрошення», «спотворення» владного наказу в матеріальності не збагачує дійсності. Навпаки, він заздалегідь ущербний, спотворений. Він, здатний порушити величний спокій висхідної єдності, є нечинним, недійсним.

У світосприйнятті середньовічної людини немає місця тому, чого нема в дійсності – часу й простору. Простір – завжди простір сакральних цінностей, які поєднуються залежно від їхнього рангу. Час – хвороба вічності, її тимчасова виразка, яка раз виникла і надалі має зникнути. Реальний світ – світ цінностей перебуває поза часом, у вічності, яка проривається до людського буття як її єдино можливий у потоці «хворого часу» вияв – як мить. «Середньовічна людина жила й творила в часі, що омивався з усіх боків вічністю».¹¹⁸ Будь-яка річ – це річ, початок і закінчення якої закорінено у вічність. Її тутешнє життя – це послідовність акцій з її виготовлен-

ня-використання, що постає не як дія, розгорнута в часі-просторі, а як безпосереднє дочасно-плинне діяння, початок і завершення якого замикає вічність. Середньовічні ремісничкі рецепти — ці своєрідні інструкції з виготовлення речі, містять обов'язковий опис умов знаходження сировини, з якої буде виготовлено річ, усіх процедур, здійснюваних задля її народження, необхідного завершувального оздоблення і, нарешті, способів її використання.¹¹⁹

Час виключений з життя людини, він відлився в сакральну дію, розчинився в ній. Час власного життя — теж тільки мить вічності, її несуттєве обличчя, щілина у вічній нерухомості істинного буття. Не християнству завдячує Середньовіччя своїм сприйняттям часу як минулої хвороби вічності. Навпаки, християнство істинно відображує дійсно існуючу в ту епоху неістинність часу.

Література, живопис, скульптура, архітектура — всі форми мистецтва періоду середньовіччя надають багато можливостей побачити світ середньовічної людини як такий, де простір і час утворюють єдиний сплав, сколапсовану континуальність. У живописі відсутня просторова перспектива, події, розділені в часі, не відокремлюються одна від одної, уживаючись у межах одного полотна. Літературні герої Середньовіччя проживають довге життя, якщо орієнтуватися на ту безліч подій, що з ними трапляються. Однак не зазнають жодних змін і наприкінці оповіді вони лишаються такими, якими були на початку.

Такі зображувальні прийоми спричинено не патологічним невмінням наших середньовічних пращурів, не їхньою необізнаністю в

техніці живопису чи літературних прийомах, не тому, що художники ще не оволоділи зображувальною перспективою, а літературні знахідки не наблизилися до набутків реалізму. Незмінність справжніх героїв, достойних зображення, їхня вічна «прописка», їхня сакральна велич, значущість серед іншого зображуваного забезпечували їх непідвладність змінам, вищість над плином часу потребували поєднання в межах одного твору різних часів та розташування зображуваного у відповідності до його сакральної значущості. Потребували вони й орієнтації на зразок, канонічний ейдос.

Канонізованість, іноді стилізованість мистецтва субординованих суспільств — це теж данина жорсткій соціальній формалізації, за якої суттєва лише форма, та сама аристотелівська форма, що робить річ тим, чим вона є. Не та давньосхідна форма, що лише послуговує *вимушеним виявом* тілесної вагомості і не менш вимушеним унаочненням відсутності руху (хоча, слід визнати, здатність форми зупиняти рух, перетворювати його на статичну структуру теж виявилася для середньовічного світу доречною), а та форма, яка є *зразком* незмінного світу, ейдосом визнаної цінності.

Лише після того, як будь-яка зміна набуває раз і назавжди встановленої форми, вона, з погляду середньовічної людини, підтверджує свою дійсність, стає легітимною і отримує «право на життя». Як зауважує Й. Гейзінга, «все, що встоялося, завоювало в житті міцне місце, все, що набуло визначеної форми, вважалось правильним».¹²⁰ Сутність завжди незмінна, споконвічно єдина і є не що інше, як рід — єдиний абсолютний суб'єкт, який змінюється лише через зміну

своїх зовнішніх форм, їх подрібнення і дедалі більшу деталізацію.

Отож Середньовіччя, поряд із загальними рисами, властивими субординованим соціалам, має свою специфіку. Зміст світосприйняття мешканця Середньовіччя збагачений на персоні, особистість. Інтенсифікація життя, його одухотворення, яке взагалі властиве таким системам, сповнене інтенсією персони. Подвійне сприйняття Середньовіччя модерними нащадками до сьогоднішніх включно — як жорстокої епохи знеособлення, темного часу загального занепаду і як періоду насиченого духовного життя, в надрах якого визріває багата культура, — звідси, від «подвійності» самого Середньовіччя, яке, будучи типовим замкненим полісоціалом з його тяжінням до цілковитого знищення особистості, усе ж зберігає цей найголовніший здобуток людства на шляху, що розгортається згідно з формаційною логікою, логікою процесу, західною логікою історії.

Так, на тлі загальної одухотвореності світу людина Середньовіччя не усвідомлює себе особистістю. Не усвідомлює саме тому, що її життя виключає саму можливість народження особистості. (Феномен безособово-особистого буття людини відзначається багатьма дослідниками середньовічної культури).¹²¹ Жодна з ланок, чарунок суспільства не могла бути придатною для народження особистості, існування якої, як ми пам'ятаємо, уможливлене поєднанням в одній особі загального і одиничного цілепокладання та цілереалізації, ґрунтовано на відтворенні в одиничній діяльності принципу існування роду, його цілісності.

У полісоціальному світі індивідуальне на-

буття цілісності родового життя означало, поперше, виключення з суспільного життя (оскільки суспільне життя поділене на відірвані одна від одної, представлені різними верствами управління-владу та виробництво-підпорядкування), вихід за межі його розірваності. Означало воно, по-друге, ідеальне протистояння суспільству, звернення до внутрішньої свободи за повної байдужості до зовнішніх умов існування. Саме суспільне буття, незалежно від волі, бажань, прагнень його представників, позбавило особистість права на існування. І треба було мати неабияку мужність, щоб перебороти неможливість здійснити диво і бути особистістю там, де це неможливо.

Спадок минулого, яке не минуло, якому ще належить народитися колись — ось якому чиннику завдячує Середньовіччя своєю унікальністю. Це минуле, що народило для людства особистість, починає тепер — як ідеальне — вперше в історії людства владно формувати самий зміст соціальності. Культура як суто людське буття, як те, що не лише відрізняє соціальність від інших систем, а й виводить її за межі системності як такої, постає не як побічний результат цивілізаційного процесу, не «хімічний» осад реакції життєдіяльності, а як відокремлена, вища сфера прояву людяності, що потребує всіх духовних зусиль індивіда, потребує героїзму особистісної свободи.

Ще один набуток античного світу — теоретичне пізнання — зберігається, принаймні, в схоластичних міркуваннях теологів, де воно перетворюється на формальну данину ейдетичному світові, що, надійно сховавшись у тканину континуальності середньовічного світу, продовжує

своє ідеальне існування в християнській доктрині. У бутті ж відсутність індивідуального суб'єкта зумовлює заміну пізнання осягненням, «приєднанням» до іншого (який не є Іншим) завдяки загальній тотожній основі і символізму зовнішньої одиничності. Об'єкт як Інший унеможливується, позаяк будь-який інший — поза межами соціала, він — природний, не вартий уваги. Усередині ж соціала панує сакральна єдність, наділена позапросторовими, позачасовими, миттєво-вічнісними ознаками.

Навіть пізнання природи — цього ще донедавна такого великого й відчутного об'єкту — орієнтоване на подолання її тілесності, проникнення за оманливу поверхню до прихованої ідеальної сутності. Природа втрачає свій об'єктний і об'єктивний статус і як така мало цікавить людину. Природа в цілому чужорідна, позбавлена волі й виключно тварна, перебуває за межами одухотвореного соціального буття, і через це витісняється з поля зору середньовічної людини. Вона існує лише з Божої ласки, і все, що заслуговує в ній на те, щоб бути знаним, є божественним. Її сутності людина здатна сягнути не через розумове пізнання, а виключно в акті осягнення, чуттєво-безпосереднього проникнення до того божественного сліду, який в ній ще може бути.

Пізнання ж окремих явищ, речей, їхніх стосунків, закономірностей тощо теж специфічне, відповідне властивостям самої дійсності. Логіка інтенсії — це логіка стану, стояння, а не руху, поза-суб'єкт-об'єктна логіка. Це навіть не логіка у нашому розумінні слова, оскільки логіка розгортається як логіка *відношень між різностями* і, відтак, можлива лише там, де

існує перехід від одного до іншого, де існує самий інший.

Логіка інтенсії не знає переходу. Це логіка не процесу, а результату, не змісту, а форм. Тому й формальна логіка, що оперує з застиглими предметностями, як і математика, все ж доступніша, ближча середньовічному мисленню (як, до речі, і східному), ніж натурфілософське мислення античності. Однак і формальна логіка не є адекватною логікою інтенсії. Остання не може бути відтворена на теоретичному рівні, вона йому не підвладна настільки ж, наскільки теоретичне мислення чужорідне для неї.

Субординоване суспільство, у якому внутрішній рух розгортається у структуру соціального простору, є своєрідною «річчю-в-собі», яка погляду стороннього спостерігача являє лише свою поверхню і знищується як така самим фактом її пізнання. Пізнання потребує суб'єкт-об'єктних стосунків, і там, де воно є, воно знищує ситуацію поза-суб'єкт-об'єктну. Згорнутість «соціальної речі-в-собі» виключає відношення з себе. Виключає воно його і як відношення до зовнішнього світу, оскільки згорнута система є непроникною для вторгнення і «визнає» його лише як насильницьке, руйнівне для неї. І тому логіка її «процесів» — це наочна логіка «подовження», логіка навиворіт, прийняти і зрозуміти яку суб'єкт-об'єктному (науковому, теоретичному, античному і модерному) мисленню неможливо.

Сакральний, релігійний зміст існування людини Середньовіччя позначається на всіх сферах її діяльності, просякає собою всі духовні форми. Філософія, увага якої в античному світі була спрямована на Іншого, світ як Іншого, і на

стосунки людини й світу, їхню співмірність і відповідність, зі втратою самого відношення теж немов втрачає себе, «зрікається» власної сутності, мисленневого, розумового первня. Та, однак, попри все, зі зневагою свідомо відкидаючи все, що їй надає антична спадщина, таємно для самої себе зберігає головне в тому скарбі – значущість, цінність «різного» і самочинного – особистості.

Народжений попередньою епохою, цей ідеал існує лише як ідеальна можливість рівноцінності особи й загалу, реалізація якого нездійсненна в бутті. Справді, буття субординованого соціалу не залишає людині можливості дорівнювати роду дійовим чином. Тільки відмова від буття – такого буття – дає надію досягти ідеалу власне людського життя. Не заміна одного суспільного буття іншим, не зміна форми, а відмова від буттєвості-побутування взагалі. І тому відмова від знеособленості буття стає чистою негациєю, боротьбою з реальним спотвореним загалом заради загалу істинного, сутнісного. Можливість негациї буття, соціального буття, та можливість, якої особа була позбавлена в східних полісоціалах, негациї як свідомого вибору особи є великим і величній здобутком європейського релігійного світогляду.

Очищена від напластувань язичницького поклоніння речовинності, релігія європейського Середньовіччя, релігія як «форма свідомості», світоглядна форма є проривом до майбуття. Релігійність – це не лише відповідна певному родовому буттю архітектоніка, структура мислення й свідомості. Це й, у своїх моральних засадах, *таке ідеальне, що задає вектор руху реальності.*

Філософія, спосіб існування якої заданий

релігійною свідомістю як відображення субординованого світу безпосередності, вбирається в релігійні шати. Однак при цьому вона лишається сама собою, зберігає свою душу, свою сутність як самосвідомість епохи. Ця дивна самосвідомість споріднена з самовідчуттям, оскільки духу немає від чого відштовхуватися, окрім самого себе. Чого б не торкнулася релігійна думка, всюди вона знаходить спокійну субстанцію загальності, замкнений на себе абсолют. У цьому спокої, у цій прозорій позитивності філософія змушена займатися формоутворенням, тим самим дублюючи соціальність і стверджуючи себе як адекватну їй.

У нерозчленовній суб'єкт-об'єктності соціальній стихії філософське пізнання, гносеологічність філософії згортається і виступає як аксіологія та етика з їхньою духовною злитістю суб'єкта й об'єкта. Соціальний світ виключив з себе дію, обернув її на діяння. Філософія, згідно з власним призначенням, кладе діяння в основу онтологічної картини. У цьому акті питання «що» і «чому» перетворюється на «як» і «навіщо».

Філософія поза-суб'єкт-об'єктного світу не може мати предметом свого аналізу те, чого в цьому світі не існує – пізнання як теоретичне відношення суб'єкта до об'єкта. Як не може взагалі бути аналітичною і теоретичною, оскільки цього не дозволяє світ, яким вона народжена. Як філософія нероздільності, вона знаходить інші виміри співвіднесеності істотностей – ціннісні виміри.

На відміну від дидактичного моралізаторства філософської думки, властивого східній субординованості, Захід ядром своєї моральності має особу, хоч би як цього зрікався. А він тяжіє до

зречення, бо також у своїй середньовічній формі належить до типу субординованих структур, у яких панує етична орієнтація на відторгнення всього, що лежить за межами її міри – як за просторовими її границями, так і за межами якості всередині неї. Звідси й обернення вселюдської моралі християнства з його повагою до людини взагалі на релігійний фанатизм, на вогнища інквізиції та хрестові походи.

Західний шлях прикметний тим, що навіть його субординаційні періоди несуть у зародку можливість переходу в координацію. Безпосередність Заходу, якою б вона не була глибокою та застиглою, потенційно «хвора» на особу. Вона підсвідомо тяжіє до опосередкованості, до феноменації у матеріальних речах, у знаряддевості.

Східні полісоціали навіть у координаційні «періоди смуту» не зраджували своїм початковим принципам. Просторова єдність імперій поглиблює свою монолітність, посилюючи державно-політичні чинники централізованого існування. Перехід до епохи, яку можна порівняти з феодализмом, відбувався на Сході шляхом вбудовування панівних верств між верховною владою абстрактного загалу і власне виробниками. Їх оформлення цілком залежало від формотворчих процесів соціального розшарування.

Східні соціали самим принципом своєї організації та функціонування орієнтовані на цивілізаційну усталеність і на «просування» углиб духовного змісту. Однак із цієї духовності випадає людська особистість. Такі соціали, позбавлені на самих себе, колапсують у незмінність з високорозвиненою неповторною культурою. Однак, приречені на руйнацію, рано чи пізно вони згасають чи падають під уда-

рами зовнішніх вторгнень. Захід, часів феодалізму, навіть коли він уподібнюється Сходу вичерпує свої субординаційні можливості там, де його спрямування на знищення особи зупиняються перед фактом загрози фізичного знищення своїх носіїв. Для того, щоб існувати, феодальний лад Заходу змушений самообмежуватися. І тим руйнувати власну «безкінечність», власну інтенсію.

Резюмуємо. Відсутність посередника або його дематеріалізована феноменація в ієрархічних владних зв'язках «виліплює» специфіку світосприйняття полісоціальної людини. Заміна суб'єкт-об'єктності всередині соціалу на «суб'єкт-предикатність» зумовлює континуальне бачення просторово-часових відношень, перетворення руху на миттєво-вічне діяння, існування підкресленої уваги до формотворчості. Ідея становлення замінюється ідеєю творення з нічого; пізнання як теоретична діяльність – духовним осягненням, несуттєвість одиначної особи спричиняє домінування в моральній сфері «другої етичної системи».

Система архетипів світобачення, властивих полісоціалам, утворює духовний вияв «логіки результату», за якою відбуваються зміни всередині субординативних замкнених соціалів.

Логіка результату відтворюється і на певному етапі розвитку соціалів західного типу, а саме – у період, коли гетеросоціал внаслідок власного самоздійснення переходить до свого інобуття (за часів Середньовіччя). Цей етап долається подальшим саморозвитком соціалу, не останню роль в якому грає збережений з попередніх часів головний культурний здобуток Заходу – ідея значущості одиначного, людської особи.

Розділ 12

Від особи до особистості

Наприкінці ранньофеодального періоду складається і звичаєм закріплюється фіксований розмір податей, що стягуються із залежних селян. Ця нібито невелика правова новація уможливує вивільнення частини робочого часу селянина для збагачення змісту його діяльності всередині натурального господарства. Збагачена на зміст діяльність уречевлюється в удосконалених знаряддях праці. Велике благо феодалізму – вільна знаряддева праця індивіда – надає можливостей знаряддевого розвитку в індивідуальній дії. Однак зворотній зв'язок, вплив знаряддевості, що ускладнюється, на соціал іде за законами субординативного соціалу. Він підкорений логіці безпосередності, і його феноменалія відбувається як формотворення функціональних розрізень.

Соціально-економічно це означає виділення нової страти, що зайнята в окремому роді виробничої діяльності – ремісників. Ремієсло як цілісна – від початку до кінця – діяльність відокремлюється від землеробства. Однак відокремившись, новонароджена страта, цілком у згоді з законами субординативного світу, оформлюється у вигляді просторово-територіальних одиниць. Виникають і зростають міста (XI-XIII ст.).

Сам принцип існування ремісника виявляється чужорідним для суспільства, що його народило. Потреби існування феодалізму виштовхують його за межі власного підґрунтя (натурального господарства, цілісної, замкненої на себе життєдіяльності). З появою міст завершується становлення феодалізму і відкривається його розвинена фаза.

Діяльність селянина в межах натурального господарства має замкнений характер моносоціалу, в якому ідеальна і реальна дія, управління і реалізація обертаються на індивідуальне самоуправління і самореалізацію. Одиничність тут цілісна, однак це – цілісність нерозвиненого «роду-стада», який для соціалу вже є далеким минулим. Цілісність дії селянина підпорядкована споживанню, задається ним. Тут природне визначає соціальне.

Селянин (сім'я, спільнота) в межах свого господарства виробляє все необхідне для репродукування свого виробництва, іншими словами, натуральне господарство існує як таке, \354озабезпечується і, отже, не відчуває істотної потреби в обміні продукцією з зовнішнім світом, виключає зі свого життєвого кола обмінні процеси. Між потребою виробника і задоволенням його потреби лежить лише власна дія виробника. Діяльність селянина, таким чином, є репродуктивною, органічною діяльністю-споживанням і не потребує Іншого.

Відторгнення частини здобутого продукту на користь феодала для селянина не зумовлено його стосунками з природою, це позаекономічне, насильницьке відторгнення на користь влади-управління. Тому сила, яка примушує віддавати частину здобутого продукту, є зовнішньою нав'язуваною силою. Це – сила родового споживання-управління, її наявність – своєрідна плата за неволю, за те, що виробник не несе тягар свободи, погодився з тим, що за нього хтось узяв на себе функцію організації життя родової цілісності. Та, разом з цим, це – плата за право належності до чогось вищого, ніж його природне буття.

Поява ремісника розриває кордони натурального господарства. Ремісник виробляє не те, що може спожити; задля свого фізичного існування він повинен обміняти плоди свого виробництва на сільськогосподарську продукцію. Щодо натурального господарства ремісник виступає як сила, вторгнення якої у фортецю замкненого буття землероба руйнує її.

На відміну від замкненого буття селянина, діяльність ремісника розімкнена, заздалегідь не орієнтована на власне споживання. Ремісник покладає свою діяльність як не власне споживання, як життя іншого. Його дія від самого початку несе в собі ідеальність буття іншого і передбачає відношення до нього. Тут споживання опосередковане існуванням іншого, виробництвом іншого, інакобуттям. Іманентне діяльності опосередкування іншим перетворює ремісника на суб'єкта всередині субординованого соціалу. У діяльності ремісника і селянин ідеально відтворюється як суб'єкт. Ремісник, таким чином, стає першою ластівкою наступної форми соціалу. Він – та перерва безперервності, щілина у континуумі субординованого суспільства, в яку вривається вітер історичного розвитку.

З появою відокремленої від сільськогосподарської ремісницької діяльності виникає й обмін продуктами діяльності різних виробничих, матеріалізовувальних діяльностей. Обмін – у тому ж відношенні, в якому він необхідний для подальшого існування середньовічної системи стосунків, є принципово протилежним останньому, згубним для нього. Момент, коли вповні розкриваються сутнісні підвалини феодалізму, момент його розквіту, стає початком його кінця.

Якщо селянин, відтворюючи повний цикл виробництва і споживання, відноситься *лише до природи* завдяки знаряддевій динаміці, то ремісник не має безпосередніх стосунків з природою. Він відокремлюється від неї через цілокупну життєдіяльність селянина і, тим самим, переходить до суто соціальної сфери буття як у виробництві, так і в споживанні. Ремісник отримує інший статус, де і виробництвом і споживанням є виробництвом і споживанням соціальної. І там, і там він *відноситься*, стає суб'єктом дії, однак таким суб'єктом, який у своєму бутті як член родового загалу залежний від вищої сили.

Проте, на відміну від селянина, буття ремісника, піднесене на соціальній драбині на шабель вище, штовхає його до ствердження себе і в цій якості як незалежного. Знаходячи в діяльності себе як сторону відношення, а не зв'язку, ремісник не може не відчувати несумісності свого матеріального самостійного існування з соціальною залежністю. Його персональний світ уміщує в собі суб'єктивні передумови боротьби за соціальну свободу, свідомий чи несвідомий потяг до набуття не лише знаряддевої, але й соціальної суб'єктності.

І боротьба за неї починається у вигляді боротьби територіально об'єднаних ремісників (у містах) за власну незалежність від сеньйорів. Наприкінці XI ст. з'являються і дедалі більше поширюються, здобувають перемоги так звані комунальні рухи.

Однак отримані права, як правило, використовувалися містом за законами субординованого суспільства: вони приводили до перетворення міста на колективного сеньйора, який одержував феодальні права на селянство. І то

не дивно: адже саме виробниче буття селянина припускає лише безпосередній зв'язок з будь-чим, базований на принципі «влада-підкорення». І цей зв'язок, як визначальний для субординованої структури, в усьому «бере своє». Навіть організація виробничої діяльності ремісника підкоряється йому. «Характерною рисою цього міського устрою... було утворення всередині міських общин ще вужчих асоціацій – цехів ремісників, гільдій купців, які в цілому склались у містах на XIII ст».¹²² В XI- XIII ст.ст. осередком технологічного життя Європейського Заходу є не так вільний ремісник, що діє самостійно, як цех ремісників, який привласнює собі суттєві визначення феодального суспільства, що його породило.

Власне, самостійний ремісник як поширене явище ніколи не існував. Він – ідеальна конструкція, значно більшою мірою «логічна модель», ніж реальний історичний персонаж. Уже на ранньому етапі існування ремісничької діяльності вільні радше в потенції ремісники були об'єднані в цехові організації – такі структури, де рівнозначних виробників-майстрів поєднують два чинники – простір і предмет діяльності, однак не сама діяльність. Їхня єдність є зовнішньою «німою» єдністю однакових за статусом і дією одиниць. Тому їхні спільні інтереси є ще політичними інтересами.

У цехових об'єднаннях, корпораціях відтворюються певні риси моносоціалу, такі, що зумовлюють подібність будь-яких замкнених соціалів: первісної спільноти, натурального господарства. Схема діяльності особи в межах натурального господарства подібна до схеми життєдіяльності первісної спільноти: цілепо-

ладання → динамічний рух → споживання природи. Однак перший елемент діяльності – цілепокладання відрізняється своїм носієм, способом свого здійснення, який пов'язаний з носієм: у натуральному господарстві цілепокладає особа, у первісній спільноті – загал.

За характером цілепокладання первісній спільноті тотожна і корпорація, зокрема, цехове об'єднання ремісників: і там, і там цілепокладання-управління, зорієнтоване на кінцеву мету (продукт), здійснюється загалом. У середині корпорації індивід, хоч і цілепокладає власну діяльність особисто, підкорений владі спільноти. «Цехова регламентація – позаекономічний тиск на ремісника, заснований на корпоративній власності на продукті праці».¹²³ Натомість іншою є кінцева ланка схеми, оскільки продукт корпорації передбачає не споживання, а обмін. І саме це докорінно змінює ситуацію. Корпорація втрачає споживчий і безпосередній характер життєдіяльності, і, як і ремісник, перетворюється на суб'єкта, відкритого до зовнішнього світу.

Цехова «замкненість», підпорядкованість західного ремісника цеховим інтересам є вельми специфічною. «Соціальне тіло» цеху – це той *corpus*, що орієнтований на споживання не природи, а *іншого виробництва*. Відірваність цеху від безпосередніх стосунків з природою приховує в собі перманентну можливість своєї матеріалізації.

Остання й здійснюється на обох полюсах діяльнісного циклу. З боку цілереалізації вона виявляє себе у вигляді відторгнення реалізації виготовленого продукту від того, хто його виготовляє. Зовні цей процес виглядає як проникнення в

цехове життя торгівельного капіталу, який бере на себе функцію реалізації продукту. Згодом від ремісника відбирається й забезпечення себе сировиною — цю функцію теж бере на себе торговий капітал, певною мірою привласнюючи тим самим цілепокладання.

Суб'єктивно становище ремісника перекреслюється його існуванням у корпорації, з актуального стану переводиться на рівень потенції, «у собі буття». Однак, поєднання ремісників в одній спільноті створює умови для наступного поділу діяльності динамічним чином, перетворення її на внутрішньо диференційовану, організовану за принципом «від одного до іншого», де інший стає потребою самої діяльності.

Діяльність окремого ремісника всередині корпорації є тотожною діяльності його колеги і відмінна від діяльності представника іншого цеху лише за предметом дії. Розвиток, живий рух «від одного до іншого» діяльністю ще не оволодів. Її визначеність закріплюється за законами історичної форми соціалу — просто-ррово розмежованим чином. Це — діяльність, розподілена формально, за формою кінцевого результату, а не за поділом діяльності з виготовлення *одного продукту між різними індивідами*. Кожен майстер мав володіти усім процесом виготовлення речі від початку до кінця і постійно здійснювати його у своїй діяльності. «Поділ праці у його (майстра) ремеслі позначався у тому, що коло предметів, які віднесені до його спеціальності, все більше й більше звужувалося».¹²⁴

З подальшою предметною диференціацією діяльності зростає кількість цехів, поєднаних між собою обміном і опосередкованим носієм

цього обміну — купцем. Як структурні елементи, різновиди продуктивної, виробничої діяльності «потребують координації і спрямування, і цю функцію в багатьох випадках виконує той же майстер, який володіє капіталом і веде торгівельні зносини з іншими містами і місцевостями».¹²⁵

У подрібненні діяльності, у такій її диференціації, коли вона ущільнюється за рахунок «атомаризації», розпаду на безліч рухів, здійснюваних різними особами, відбувається подолання соціальної інтенсії. Вона роз'їдається виникненням динамічної, виробничої екстенсії, виходом динаміки за межі предметного поля шляхом «поділу праці» в самому процесі виготовлення речі. Виготовлення речі з сакральної акції деміургічного творення перетворюється на процес, що реалізується в сукупній діяльності різних виробників. Виробнича диференціація руйнує безпосередньо-владний спосіб інтеграції суспільства.

Подрібнення діяльності та опосередкованість стосунків між різними операціями з виготовлення одного продукту означає вичленування окремих простих операцій та зведення їх до купи у знарядді. Виникає машина як результат матеріалізації виробничої динаміки, результат поєднання в одному знаряддевому тілі дії різних виробників з виготовлення одного предмету. Система різних машин, також зведених до купи, утворює фабрику як замкнену особливу систему діяльності. Процес розвитку західного полісоціалу невідворотно веде до перетворення його на гетеросоціал, набирає виражених рис знаряддевої єдності соціалу, в якому трансформується характер взаємин осо-

би з соціалом — особа, як і належить їй за законами вже гетеросоціального світу, знову перетворюється на суб'єкта.

Ренесансний ремісник знаменує собою логічний наслідок дії логіки розгортання західного світу. З його появою «вмикаються» трансформаційні процеси, процеси перетворення субординованого суспільства на координоване, замкненого — на відкрите. Таких процесів не знає досоціальний світ, не знає їх і світ східний. Однак цим не вичерпується «онтологічне» значення цієї дивовижної постаті — ремісника. Його надто недовге історичне існування, що мало світотворче значення, народило цілком своєрідний духовний світ, самобутню атмосферу ренесансної доби.

Діяльність ремісника є вельми особливою діяльністю, що поєднує в собі ознаки доби, яка відходить і — прийде. За своєї відкритості до іншого, цієї новачки в межах субординованого світу, вона побудована на засадах притаманних Середньовіччю діяльнісних моделей: вона є цілісною. Ремісник сам цілепокладає схему власного виробничого буття і сам реалізує покладену мету. На рівні ремісницької діяльності суспільно розмежовані «ідеальний» (цілепокладання) і «матеріальний» (цілереалізація) складники суспільного буття існують в єдності. Ремісник воліє і зреалізовує, об'єктивує власне воління у залежних від нього предметах зовнішнього світу, витворення яких не передбачає їх споживання. Він, таким чином, виступає як об'єктивована одинична воля, звернена назовні. В акції обміну продукцією формується і спрацьовує діяльнісна схема відкритого суспільства: «ти мені — я тобі», що веде до світог-

глядного ствердження самоствійності одиничного, його незалежності від іншого.

Ремісник виступає як виток продуктивної волі, волі, що творить. Недарма ця фундаментальна риса нового історичного персонажу стає головним об'єктом світоглядної уваги. Доба Ренесансу є світоглядним відображенням тих перемін у діяльнісному бутті, що почали виникати вже в час формування середньовічних міст. Творчі можливості людини — ось головна проблема, яка осмислюється епохою Відродження. І пантеїзм (ототожнення Бога й світу), як провідна риса ренесансної філософії, і антропоцентризм, як основна характеристика доби — спричинені появою унікальної в історичному сенсі постаті ремісника.

В акції обміну уявнена наочна воля ремісника не лише як контрагента обміну, а й як джерела виникнення продукції, що обмінюється. Творча воля особи в акції обміну отримує зовнішнє підтвердження, яке вкупі з уже існуючим світоглядно легітимним статусом одиничного, дозволяє ремісникові (передусім, як мешканцю міста) отримувати і громадянські права. Та ж акція обміну, специфікована умовами індустріального світу, закладена самим ходом історичного процесу, її законодавче визнання й регламентація згодом породять феномен громадянського суспільства, його адекватне світоглядно-ідеологічне відображення — ідеологію лібералізму і відповідний державно-політичний устрій — демократичне суспільство.

А проте, розквіт особистості, закоріненої у бутті, яка становить найвищий принцип й цінність суспільного життя, триває недовгу історичну мить, що дістала назву європейського

Відродження. Дуже швидко новонароджена особистість-цінність поглинається новою формою системної єдності – системою машинного, індустріального виробництва. У своїй незрілій формі експлікована в системі машин єдність знаходить себе, як своє інобуття, в абсолютистській державі.

Відродження становить епоху прориву особистості до буття. Та згодом особистість згасає під тиском нової системної єдиності. Період «первісного нагромадження капіталу» з усіма його жорстокостями щодо пересічного працівника, з руйнацією злиденного, але стабільного індивідуального світу, на іншому своєму полюсі являє радісне світовідчуття творців культури, світу, підвладного людському духові. Світ і людина, вплітені до того часу в тканину божественного Універсуму і рівнозначні тим, що *рівно незначні* всередині цієї єдності, раптом, розділені відношенням, постали один перед одним як зовнішні і різні, як самоцінні.

Ренесансне світобачення знаменне тим, що попередня інтенсія духу ще не забута, не пішла в минуле: духовна пуповина, що єднала індивіда з родом, ще не змертвіла. Проте сама індивідуальність вже звільняється від гніту родової єдиності. Вторгнення матеріального посередника в моноліт середньовічного буття знову перетворює останній на дискретність, творить простір для розкриття індивідуальності.

Ренесанс – це духовне вираження історичного проміжку між «уже не-» та «ще не-», в якому застиглий есенціонально-ізотропний світ раптом явив свою плінність та багатогранність і, на перехолі від однієї епохи до іншої, явив себе як життя людини.

Розділ 13

Чи існував на Сході феодалізм?

Починаючи з XII-XVII ст. у великих державах Сходу, як і на Європейському Заході X-XII ст., ідуть схожі за формою процеси, які на певних етапах призводять до формально однакових наслідків. З часом їх істотна відмінність дається взнаки. Йдеться про процес подрібнення соціальних формоутворень за рахунок все більшої предметної диференціації ремісничої діяльності. Зовнішня схожість цих процесів стає підставою для різних, часом протилежних оцінок відповідного періоду на Заході і Сході.

До цього часу у колах істориків, правознавців та економістів, що досліджують минулі епохи, точиться суперечка про формаційну належність східних держав періоду приблизно від початку нашої ери до XIX-XX ст. Стосовно цього питання виявилися три основні концепції. Прибічники першої вважають, що процеси, які відбувались у цей період і на Заході, і на Сході, кваліфікуються як однакові, навіть тотожні, у тому числі – за хронологічними рамками. Друга концепція стверджує протилежність західного та східного шляхів і заперечує будь-які відповідності в їх періодизації (модель азійського способу виробництва). Третя концепція – компромісна, проміжна, припускає можливість несупоряданих аналогій між Сходом і Заходом, зокрема, поділ історії азійських країн на стародавній та середньовічний періоди, стадіальну відповідність давньоєвропейського суспільства європейському рабовласницькому, а середньовіччя східного – європейському феодалізмові.

Водночас і східна античність, і східне Середньовіччя вважаються варіантами або стадіями гуртового ладу, які не можна звести до євро-

пейських моделей і за структурою самого суспільства (специфіка якої, зокрема, полягає в становому ладі), і за характером еволюції (зокрема, не вираженій тенденції до генези індустріального виробництва).¹²⁶

Суперечки ведуться переважно в рамках третьої концепції, яка дозволяє знаходити аргументи на користь кваліфікації східних країн до новітнього часу (XIX-XXст.) і як таких, що базуються на рабстві (щодо Індії таку позицію займає Бонгард-Левін), і як суто феодальних від часу виникнення східної державності взагалі (Медведєв В.М.). Багато дослідників вважають, що і в країнах Азії феодальний лад іде на зміну рабовласництву, а суперечки викликає лише те, яким часом датувати таку зміну. У цьому питанні будь-яку точку зору можна підтвердити як фактичним матеріалом, так і теоретичними міркуваннями. Спробуємо з погляду виявлених закономірностей розвитку соціальності та існування двох його логік сформулювати власний концепт щодо цієї проблеми.

Аргументація тих, хто розглядає лад східних країн як варіацію гуртового, у межах якого рабство як основа їх економічного фундаменту проіснувало кілька тисячоліть аж до новітнього часу, не позбавлена сенсу і підкріплена численними фактами. Справді, східні цивілізації, народжені виникненням зовнішнього владного зв'язку між окремими моносоціалами, консервують останні в досягнутому рівні знаряддевого розвитку і способі організації суспільного життя. Полісоціал, витворений з моносоціалів, внутрішнє життя яких зберігається практично у незмінному вигляді, заслуговує на те, щоб ототожнювати його з ар-

хаїчною громадою, лише значно збільшеною за розмірами. У цьому сенсі послідовники «гуртової точки зору» мають рацію.

У полісоціалі індивід, позбавлений загального цілепокладання, організації життя загалу, виштовхується у природне буття, стає органом, сполученим із собі подібними органічним шляхом «тілесного поєднання», просторовим об'єднанням. Будь-яка соціальна спеціалізація (за ознакою діяльнісною, релігійною чи будь-якою ще) оформлюється, передусім, у вигляді виокремлення відрубної предметної сфери, причетності до якої і гуртує індивідів. Таке об'єднання унаочнюється як своєрідна «природна єдність», яка виникла завдяки віднесенню до певної предметно-тілесної сфери. «Цивілізація, — за образним висловом Ю. Габермаса, — яка взяла за зразок природний принцип панування, лишається протуберанцем природи».¹²⁷ Завдяки своїй позірній органічній сутності, природному виникненню, причетності до цієї предметної сфери підлягає органічному ж, біологічному способу передавання — успадкуванню від народження.

Практика обов'язкового наслідування справи батьків — характерна риса буття не лише «давніх», а й «середньовічних» індійців, японців, китайців, єгиптян, індонезійців, іранців, збережена ними аж до новітнього часу, коли непорушність позачасового буття їхніх полісоціалів було зруйновано вторгненням «логіки заходу», «логіки процесу». Якщо заняття дітей англійського, голандського, французького або німецького середньовічного і ренесансного ремісника не було регламентоване державою, цеховим уставом чи юридичним кодек-

сом, то кастова система в Індії визначала майбутню діяльність індивіда від народження, а, скажімо, в Китаї приналежність батька до якогось цеху примушувала дітей наслідувати те саме заняття.¹²⁸

Навіть у XVIII-XIX ст. китайський ремісник, прикріплений до помешкання й майстерні, виконує трудову повинність щодо держави, і держава повністю контролює його діяльність, заносючи його до спеціальних списків. Ось як описує становище індійського ремісника уже на початку XX ст. Ф. Пелсаерт: «Якщо хтось потребує праці ремісника, того не питають, чи хоче він працювати, його хапають у будинку або на вулиці, сильно б'ють, якщо він наважується противитися, а ввечері йому платять половину заробленого або зовсім нічого».¹²⁹ Становище середньовічного працівника на Сході не дуже відрізнялося від того, що мав він у давні часи, — від становища державного невольника.

Отож збереження майже в незмінному вигляді з найдавніших часів стратифікації суспільства за ознакою віднесеності до предметної сфери (предмету праці, територіальної локалізації), необмежена жодним законодавством влада верховного керівника, наявність верстви, що організовує духовне життя спільноти, продукує ідеологію, яка вельми суголосна архаїчній магії (язичницькій або ж політеїстичній релігії), створюють підстави для згаданої точки зору, за якою східні суспільства є безпосереднім продовженням архаїчних.

Ще більше схожості з архаїчними демонструють вони в побутовій сфері, культурі, менталітеті, способах відтворення дійсності — сло-

вом, у всьому тому, що можна розглядати як прояв духовності. Статичність, ритуалізованість, символізованість самого життя людини і спільноти в цілому, жорстка традиційність, несприйняття змін, якщо вони не освячені минулим, яскраво виражена самотність у культурних проявах тощо навіюють принаймні порівняння східного полісоціалу з архаїчними спільнотами.

Упродовж того історичного часу, коли Захід зазнавав істотних змін при переході від однієї форми соціальної організації до іншої, Схід у загальних принципах свого буття залишався майже незмінним, переживаючи лише окремі модифікації вже набутих з давнини рис. Відтак, за ознакою збереження істотно архаїчних рис його небезпідставно можна кваліфікувати як ґрунтований на гуртовому ладі, як суспільство «перезрілого гуртового ладу».

Наявність же впродовж кількох тисячоліть верстви невольників, «державних людей», подібність до їхнього положення багатьох інших верств торують шлях для аргументації на користь визнання східних суспільств наскрізно рабовласницькими (з тим застереженням, що рабовласництва, як уже зазначалося, Схід не знав взагалі, позаяк практично не знав інституту власності).

Однак праві і ті, хто вважає, що лад, існуючий у східних державах від самої давнини, можна вважати феодальним. «Немає підстав вважати, — пише Алаєв Л.Б., — що в давнину держава була в руках рабовласників, а в середні віки потрапила до рук феодалів. Чиновники, адміністратори, воєначальники склали пануючий клас впродовж обох періодів,

впродовж усього цього часу основою їх панування було стягування державного податку, або власність на землю як територію з підвладним населенням».¹³⁰

Однак чи була держава власником землі, і чи складала така власність основу панування її представників над трудовим населенням? Це питання не вирішено однозначно й досі. Чи можна щодо Сходу говорити про власність, про існування інституту власності в будь-якій формі?

Власність як правове явище є похідною від цілепокладання власної діяльності. На Сході поняття власності втрачає свою європейську визначеність. Поряд з поширеним уявленням про таку типову рису східних суспільств, як верховна власність на землю, що впливає з визнання правителя держави необмеженим верховним розпорядником землі (держава може дарувати, відчужувати, надавати землю як жалування) та з права держави брати податки з усієї землі,¹³¹ існує й думка, що держава на Сході виступає «співвласником інших феодалів, які перебувають у поземельній залежності від неї як вершини феодальної ієрархії. При цьому державна власність являє собою верхню ланку в ієрархічній структурі власності».¹³² За іншою термінологією така власність дістала назву розподіленої.¹³³

Можна дивитися на проблему власності на Сході й інакше, розглядаючи землю як власність виробників. Так, наприклад, розглядав її Маркс. Тоді суверен володіє правом узуфрукту, тобто дістає «від селян земельний податок за те, що забезпечує мир і порядок у державі та захищає її від ворогів».¹³⁴ Тогочасні політики дотримувались саме такого погляду на державу.

Навіть такий поборник сильної влади, як Абул-Фазл-Аламї (XVI ст.) «прагнучи обґрунтувати законність оподаткування селян і купців, посилався на те, що таке обкладання править за «винагородження» падишаха за захист підданих».¹³⁵

Це — небезпідставний погляд: забезпечення спокою й порядку в державі потребує коштів, які надаються кожним з членів суспільства на задоволення потреб загалом. Система внеску членів спільноти до загальної суспільної «каси» у тій чи тій формі існує всюди, де існує сама спільнота, незалежно від того, які форми земельної власності поширені в ній і наскільки розвинутим є інститут власності взагалі. І цей простий факт є справжнім контраргументом проти ствердження статусу держави як земельного власника чи співвласника на тій підставі, що вона збирає податки з усієї землі. Має свої підстави і розгляд азійських форм власності як не державних, а громадських, гуртових. Якщо власність у вигляді речі визнавати за первинне, а можливість розпоряджатися нею за юридичне, а чи звичаєм закріплене похідне від матеріальної власності, то можна гурт, громаду вважати власником землі, на якій вона працює, як і цехових ремісників середньовічного Сходу — власниками своїх засобів виробництва і продуктів, вироблених за їх допомогою. У східних державах (Ближній і Середній Схід, Індія) громада, на переконання представників цієї позиції, «зберігала право власності на землю і була, головним чином, фіскальною одиницею в системі оподаткування. Самі землероби користувалися значно більшими правами володіння, ніж селяни у країнах Західної Європи. Особиста залежність селян не дістала поширення».¹³⁶

Таке тлумачення відношень власності є доволі поширеним, за нього держава займає належне їй, згідно західних понять, місце і виконує лише політичні функції забезпечення існування спільноти. А проте на Сході держава (загальне, владний вираз полісоціалу) фактично розпоряджається всім життям соціалу, привласнює собі функцію необмеженого цілепокладання в будь-якій сфері. Держава виступає позаособовим трансцендентним посередником усіх проявів соціального життя. Це вона, полісоціал в її особі, самим фактом свого існування, як посередник будь-яких стосунків, знищує можливість виникнення наочного, матеріально виявленого посередника в стосунках окремих спільнот та індивідів.

Ієрархічна безпосередність обертається на максимальну опосередкованість ідеальним управлінням-владою — ідеальним, спрямованим на ототожнення себе з несоціальним, з природою, таким ідеальним, яке дорівнює природному споживанню, тілесній відбудові власних органів, примноженню їх розмаїття та кількості. Феодалізм Заходу та соціальний устрій аналогічного часового періоду держав Сходу тотожні в тому, що і той, і той базуються на відсутності речового, тілесного посередника стосунків між їх носіями, на владній залежності усіх осіб, з яких соціал складається, від його єдиноцільності, зосередженій у владному центрі.

Та якщо для Заходу особиста залежність мешканця субординованої єдності — це залежність між двома одиницями, між феодалом і селянином, між сеньором і васалом, то на Сході це — всезагальна залежність одинич-

ного й особливого від загального. Загальне користується особливим (громадою, кастою чи китайським ремісницьким цехом) як своїм невичленовуваним моментом. У таких умовах не може народитися не лише особистість, а й індивідуальна особність, одиничність як така. Цілісність соціального тіла виступає суб'єктом стосунків із зовнішнім світом, який вона, як тіло насамперед, намагається «з'їсти», «проковтнути» або, якщо це неможливо, знищити.

Звідси випливає такий відчутно споживчий характер східних держав. Знаменита «східна розкіш», легендарні багатства Сходу — наслідок опосередкованого безпосередністю способу існування соціалу. Адже й ремісник тут працює насамперед, на загальне. В Індії, наприклад, ремісницька діяльність існувала у двох формах. Перша — це «джаджмані», слуги громади. Такий ремісник мешкав усередині громади, обслуговував її потреби і вона ж забезпечувала його всіма необхідними засобами для життя. Цей тип був більш поширеним (навіть у XX ст.) порівняно з самотійним ремісником, який вийшов з громади й оселився в місті.

Становище гуртового ремісника не сприяло його формуванню як суб'єкта діяльності, прирікаючи його на існування як нового органу соціалу, що обслуговував загальне споживання. Цікаво, що саме ремісники, які спеціалізувалися на виготовленні знарядь праці, довше за решту лишалися прив'язаними до громад.¹³⁷ Міські ремісники (другий тип) також не являли прикладу самотійного цілепокладання, працюючи, як правило, на користь шаха й підпорядковуючись йому чи державі в його особі. В обох випадках діяльність ремісника

безпосередньо визначалася з боку загального, яке являло собою чи то моносоціал громади, чи полісоціальний загаль в особі держави.

Діяльність ремісника на Сході мала ще одну вельми широко розповсюджену форму — форму казенного виробництва, розміри якого, (особливо в Китаї) були величезними.¹³⁸ Таке виробництво підпорядковувалося державним відомствам і регламентувалося ними. Відомства включали до себе установи для контролю за виробництвом і для покарання. Інколи держава здійснювала грошові виплати як винагородження працівникам за сумлінну службу, і це виглядало як найм робочої сили (XVI ст.) Однак це «найм» за повинністю, здійснюваний на позаекономічних засадах шляхом примусу.

У XVII ст. грошова плата в казенному виробництві стає систематичним явищем. Однак видають її не за виготовлену продукцію, і не щомісячно, а 2-3 рази на рік. Держава робить усе, щоб прив'язати виробника до праці безпосередньо.

Виробництво фактично було зорієнтоване передусім на споживання, на «отримання споживчої цінності».¹³⁹ Держава ж перебирає на себе ті функції, які на Заході належать ремісницькому об'єднанню — цехові: вона встановлює ціни практично на всю продукцію ремісницької діяльності. «Саме феодалній владі належало право затвердження цін на ремісницьку продукцію і розмірів оплати майстрів».¹⁴⁰ Як і селяни, ремісники й торгівці в тому ж Китаї були в повному розпорядженні держави: «їх відривали від своїх занять для виконання казенних робіт, у них насильно заковували продукцію за низькими цінами, або примусово встановлюва-

ли низьку плату за роботу за наймом. Вони, як і селяни, були приписані до визначеного місця проживання, підлягали суворому контролю, а нерідко й прямій сваволі феодалної влади».¹⁴¹ Та сама ситуація спостерігалася й в Індії.¹⁴²

Втручання держави у виробниче й громадське життя інколи набувало тотальних форм. У Делійському султанаті XII-XVI ст. «існувала практика прямого накопичення зерна, що надходило за податками, у султана чи вищої знаті, які потім продавали його населенню за встановленими цінами».¹⁴³ Східна держава як вираз загального зв'язку перекривала будь-які можливості виникнення суб'єкт-об'єктного відношення всередині загалу, а натурально-споживчий характер її життєдіяльності спрямовував її на ствердження існуючої форми та «втечу» від розвитку. Полісоціальні утвори дістають поштовх для якісних змін і модифікацій у рамках існуючої форми лише тоді, коли зовнішній світ пробиває отвори в брамі їх усталених поверхонь. Та й цьому випадку всі внутрішні зміни відливаються у збільшення розмаїття соціальної структури, не привносячи динаміку в життєдіяльність соціалу.

На час посилення зовнішніх впливів і розквіту зовнішньої торгівлі припадає й посилення структури суспільства шляхом появи нових видів виробничої (ремісницької) діяльності і відображення її в структурі суспільства. Згорання зовнішніх стосунків (як це відбулося, наприклад, у Китаї XVII ст. після вторгнення маньчжурів і проведення політики «зачинених дверей») тягне за собою й відповідну реакцію в економічному житті у вигляді посилення позаекономічного гноб-

лення й зміцнення залежності працівників від держави.

Як відомо, зовнішня торгівля і на Сході і на Заході завжди передре розвитку торгівлі внутрішньої. Для західноєвропейських країн зовнішня торгівля веде до появи і посилення внутрішньої (між окремими суб'єктами) виробничої діяльності. В умовах субординованого суспільства будь-яка торгівля є «зовнішньою», адже замкнене натуральне господарство у своїх стосунках з ремісником сприймає і його самого як щось зовнішнє до нього. Інша річ, що субординовані суспільства Заходу цю «зовнішню торгівлю» з окремим виробниками допускають, а полісоціали Сходу свідомо намагаються вилучити її з життя суспільства.

Ремісницький цех у Європі, який виступає соціально самодостатньою, вільною цілісністю відносно іншого цеху, також перебуває у стані «узовнішнення», в царині «зовнішнього світу». Перехід зовнішньої торгівлі у внутрішню, розквіт внутрішньої, викликає розширення зовнішньої, зумовлене соціальною самостійністю, виробничою самодостатністю структурних утворів всередині соціалу.

Інша ситуація на Сході. Тут стосунки виробника з іншим виробником є внутрішньою справою держави, державної цілісності. Зовнішній світ як об'єкт не існує для окремої виробничої одиниці, оскільки між ними нерухомою стіною стоїть позаособовий загал держави. Представник суб'єкт-об'єктності — купець може виникнути та існувати лише на зовнішніх межах держави. І соціал відштовхує його, коли той намагається обійняти належне державі місце в стосунках з виробниками.

З цим пов'язане таке поширене в східних країнах явище, як злиття торгівлі й ремесла, що зберігається майже до ХХ сторіччя. Поєднання торгівця й ремісника в одній особі «існувало в Стамбулі, Багдаді, Каїрі, Делі, містах Середньої Азії тощо. Воно збереглося і в сучасних недостатньо розвинутих суспільствах Африканського континенту».¹⁴⁴

Оскільки співвіднесення складників східного полісоціалу всередині його неможливе, остільки навіть бурхливий розквіт зовнішньої торгівлі немає характерних для західної суб'єкт-об'єктності наслідків — посилення динаміки виробництва. Брак «човникового руху» суб'єкта й об'єкта; ідеального та його уречевлення; функції та її устатичнення в структурі зумовлює відсутність закріплення надбань такого руху у формах матеріальних виробів, знарядь. Розбудовуються верстви й інституції, знаряддєвість лишається незмінною.

Широко відомий феномен відставання технічного (знаряддєвого) розвитку у східних країнах порівняно з країнами Заходу за такого ж або більшого рівня майстерності східних виробників.¹⁴⁵ Однак пояснюють його чим завгодно (інколи — національним характером)¹⁴⁶, лише не тим, що він логічно впливає й не може не впливати з особливостей організації східних соціалів. Вельми уповільнений знаряддєвий розвиток соціалів на Сході зумовлений, як ми могли бачити раніше, самим способом самоздійснення полісоціалу, за якого неможливе існування жодного суб'єкту, окрім самої держави.

Лише суб'єкт-об'єктність стосунків усередині соціалу уможливує його інформаційне збагачення, розвиток, зрушує соціал у часі та

просторі. Зовнішнє «зрушення» відбивається передусім в ускладненні виразника системи, в тому, що відіграє роль втіленого, уречевленого посередника суспільних стосунків. Розвиток, ускладнення динаміки ідеального втілюється в розвиток, ускладнення знаряддя, у технічний прогрес.

Якщо на Сході дедалі більша диференційованість праці викликає посилення державного втручання в неї, то на Заході подрібнення діяльнісних формоутворень соціалу торує шлях до обернення діяльності на динамічну процесуальність цивілізаційного буття.

То чи існувала в давні і «середні» часи власність на Сході? Що ми можемо кваліфікувати як власність і кому (чому) ця власність належала? І чи визначення власника дає нам підстави для означення суспільного ладу в східних державах в термінах західної класифікації?

Якщо власність розглядати як об'єкт, яким користуються (що ані юридично, ані змістовно, з погляду визначення змісту й структури діяльності некоректно), то тоді й на Сході за всіх часів існували будь-які форми власності. Однак за такого припущення проблема класифікації суспільного ладу держав Сходу залишатиметься нерозв'язуваною назавжди. Адже на заваді її розв'язання весь час стоятиме з'ясування, хто мав більше прав на цю власність. Щодо цієї правової проблеми, відповідь, як на мене, може бути лише одна – та, яку дали визначні дослідники правостосунків Гегель і Маркс: Схід не знав інституту правостосунків попри те, що кодифіковані закони з'являються тут значно раніше за західні. Наразі, попри те, що в попередньому тексті питання про співвідношення

права, закону й власності неодноразово заторкувалося, ми, оскільки звернення до нього були фрагментарні, мусимо розглянути це співвідношення докладніше, позаяк для означеної проблеми воно є принциповим.

Аналізуючи феномен права у спеціально присвяченій цьому роботі «Філософія права», Гегель виявляє його істотний зв'язок із загальною логікою розвитку. Власне, та сама загальна логіка розвитку виявляє себе як право тоді, коли виникає співвіднесення одиничного й особливого із загальним: людини та її угруповань – із суспільством-загалом. Відтак, хоч право й є «в собі» закономірністю самодостатнього функціонування суспільства (або, інакше говорячи, суспільні стосунки й є правовими), однак існування права як такого, його вияв як власне права, як системи інтеріоризованих нормативів суспільного життя, завжди пов'язане з наявністю самочинного одиничного, одиничного як суб'єктивної волі. «Усяке наявне буття є право лише на основі свободної субстанційної волі»¹⁴⁷, до того ж «грунтом права є загалом духовне, і його найближчим місцем та вихідною крапкою – воля, яка свободна; так що свобода складає її субстанцію й визначення і система права є царинною здійсненої свободи, світом духу, що породжений ним самим як деяка друга природа».¹⁴⁸

Тотожність суспільного й правового руйнується, розпадається на окремі сфери, коли приватний інтерес, спричинений існуванням індивідуальної волі, в об'єктивному, «речовому» бутті відділено від загального, уособленого державою. Об'єктивне, предметне буття одиничного, як такого, що вільно воліє, унаочне-

но, «субстратизовано» у власності, у приватній власності зокрема.

І в Гегеля, і в Маркса приватна власність є чимось похідним, несамостійним, результатом об'єктивації.¹⁴⁹ Однак, за Гегелем, вона становить логічний наслідок існування одиничної особи і постулюється як доволі позаісторична, позаяк людське, розумно-вольове є таким відпочатково. Згідно з виведеним Гегелем — услід за Шеллінгом — законом обов'язкової об'єктивації суб'єктивного (завважте схожість відкритої німецькими класиками закономірності з синергетичним принципом первинності функції щодо структури!), повсюдна чинність якого неодноразово ним підкреслювалася, «воля є особливий спосіб мислення: мислення як таке, що пересуває себе в наявне буття, як потяг надати собі наявне буття».¹⁵⁰ Ба більше: наявність волі в одиничного суб'єкта стає підставою для збагачення індивідуального мислення на визначення, зміст, адже «воля містить у собі теоретичне: воля визначає себе; ...без волі також неможливо відноситися теоретично або мислити, позаяк, мислячи, ми діяльні».¹⁵¹

Історичні модифікації людського спричинені загальною логікою саморозвитку соціальності, проте, за Гегелем, вони не виникають, а «виходять назовні»: «здійснюються», приховані у вихідному людському як у зародку. Таким чином, у Гегеля через проголошення необхідності, «аксіоматичності» особистісного для вияву і саморозвитку суспільного ще зберігається самоцінність людської особистості, культивована майже всіма мислителями Нового часу. Щоправда, у підсумку Гегель стане тим, хто скине

цінність одинично-людського зі свого п'єдесталу, а його послідовник Маркс завершить цю руйнівну роботу проголошенням похідності і вторинності одиничного від загального аж до того, що сутність людини в нього цілком вичерпуватиметься сукупністю суспільних стосунків.

З другого боку, гегелівський підхід, за якого субстанціалізація розумного первня призводила й до аналогічної дії щодо одиничного-особистості (через що виявлена обов'язковість взаємопереходу суб'єкту й об'єкту відходила на другий план, нехтувалася), дозволяла знайти твердий ґрунт для розрізнення правового й неправового, права й закону, усувала історичну довільність у тлумаченні феномену правового, пов'язуючи останній з обов'язковим «наявно буттєвим» існуванням особисто-приватного. Система суспільних стосунків, об'єктивована, за Гегелем, у громадянському суспільстві та доведена до розвиненого, усталеного, «системного» вигляду в державності, у державі як такій, є тотожною правовій системі лише «в собі», внутрішньо. Назовні соціальне, державне й правове є цілком самостійними утворами.

Право, яке в нерозвинених суспільствах виступало радше як моральність, як інтеріоризоване самообмеження свободної волі, у суспільстві новочасному, індустріальному виявляється як властиво право, система правових стосунків, ґрунтована на інституті приватної власності і громадянського суспільства. Право, за Гегелем, у широкому сенсі виступає законом самоздійснення особистої волі в її зв'язку з іншими суб'єктами правостосунків. Відтак право, вияв якого потребує розвиненої системи взаємин одиничного, особливого й загального, тобто — наявності лю-

дини-особистості, окремих суспільних угруповань (існування яких тримається не природною, від народження даною приналежністю до них окремих індивідів, а їхніми діяльними зв'язками) і окремої сфери державного життя, є передусім приватне право.

Марксове тлумачення людини, а відтак — і права, з погляду проведення принципу пріоритету загального над одиничним (системного підходу) є послідовнішим і логічно довершеним за гегелівське. Як і в Гегеля, у Маркса саморозвивається загальне — людські стосунки, які щодо буття одиничної людини та її мислення, як, утім, і суспільних форм мислення, є первинними. Однак Марксу через його свідоме тяжіння до матеріалізму вдається відмовитись від залишків класичної щини у питанні значущості людської одиничності, свободи волі тощо і відтак — від гіпостазування змісту одинично людського і залишків преформістського духу, ще демонстрованих Гегелем.

Така відмова мала подвійний ефект. Її позитивом було відкриття царини «матеріального», здатного до саморозвитку — суспільних стосунків. Цей саморозвиток не є лише унаочненням того, що в гегелівській Логіці як загальному законі розвитку було «в собі». Суспільний саморозвиток є дійсним *породженням* тих форм, моделей суспільного буття, які до того не існували *жодним чином*, у будь-якій латентній формі.

Своею чергою, людина як сукупність суспільних стосунків саморозвиток утратила (втім, вона не мала його і в Гегеля, проте, зберігаючи субстанційно-логічну значущість, була потрібною для здійснення суспільного розвитку), од-

нак отримала справді історичну природу: від часу до часу, від епохи до епохи людина поставала новою, ускладненою, іншою об'єктивно, а не лише в «проявах», що, як зображення на плівці, містяться там від початку, а виступають — під дією хімічних реактивів. Унаслідок того межі правових стосунків, пов'язані з виникненням буржуазного суспільства, набували чітких буттєвих ознак: право також *виникало*, а не проявлялося. Попередні суспільства, де особистість не мала правового і більше — буттєвого статусу, могли бути кваліфіковані як не-правові, попри наявність у них системи кодифікованих законів.

А проте, Маркс не робить такого висновку. Навпаки. Саме щодо права його міркування носять протилежний характер. Людина-одиничне, людський зміст якої є виключно похідним від суспільства, людина як матеріальна, біологічна, фізіологічна істота, котрій для того, щоб жити, «треба передусім їсти, пити, спати і дещо інше», втрачає статус стійкого осередку об'єктивної, необхідного моменту для розвитку власне суспільних стосунків.

Якщо людина позбавлена тієї вихідної волі-розуму, приписаної їй Гегелем, нехай навіть волі потенційної, то єдиним джерелом закономірності, що виявляється в перетворених на щось абстрактне суспільних стосунках, які відтепер заступили місце об'єктивного духу, витоком їхньої логіки стає суспільство як ціле. «У приватному праві існуючі відношення власності виражені як результат загальної волі».¹² Після того, як цінність одиничного Марксом було скасовано, саме одиничне зведено до органічної системи (організму), суспільство в

нього постало цілком природним утвором і, як усілякий природний утвір, відпочатково відчуженим від самого себе.

Через свою вперту налаштованість відшукувати «первинне» в природному (без огляду на те, що таке первинне він же й відкрив у діяльнісних стосунках) Маркс не хоче й не може зважити на застереження свого геніального вчителя. А той у різних варіаціях стверджував річ, хоч і не зовсім самоочевидну, однак просту й розумну: хоч загальне і може існувати, цілком зводячи свої моменти — одиничне й особливе — до нікчемного стану, підпорядковуючи їх собі абсолютним чином, проте тоді воно — не дійсне, воно — не «ідея як збіг поняття і його об'єктивності». Тоді воно абстрактне, нерозвинене загальне, оте так зване «в-собі». Волю, що прагне знищити розрізнення, різниці, визначеності, Гегель справедливо називав фанатизмом. А держави, побудовані за принципом відмови від розрізнення, «фанатичні держави» — не дійсніми, «дурними державами».

«Держава дійсна, і її дійсність полягає в тому, що інтерес цілого реалізовується, розпадаючись на особливі цілі. Дійсність завжди є єдністю загального й особливого, розкладеність загального на особливості, які уявляються самостійними, хоч є такими, що існують і зберігаються всередині цілого. Якщо такої єдності немає в наявності, дещо не дійсне, хоч би й можна було прийняти, що воно існує».¹⁵³ Критикуючи думку, поширену не лише за його часів, про необхідність ґрунтування державності релігією (сьогодні ми можемо читати й — ідеологією), Гегель, зокрема, пише (дозволю собі розлогу цитату з огляду на її надзвичайну важливість):

«Якби релігія забажала стверджувати себе в державі так, як вона звикла до цього на власному ґрунті, то вона перекинула б усю організацію держави, оскільки ... в релігії все завжди співвіднесено з тотальністю. Якби ця тотальність мала намір заволодіти всіма відношеннями держави, то вона була б фанатизмом; вона хотіла б у кожному особливому володіти цілим і могла б досягнути цього лише через руйнацію особливого (*виділення мое — Т.М.*), позаяк фанатизм у тому й полягає, щоб не допускати особливих відмінностей». У такій ситуації «ми б викинули всі закони за борт, і законодавцем стало б суб'єктивне почуття. Це почуття може бути голою сваволею...».¹⁵⁴

Отож принципова різниця між поглядами двох видатних філософів права полягала в наступному. Абсолютно-ідеальна субстанція Гегеля — Логіка розвитку, саморозвиваючись, хоч і детермінує змісти й статуси одиничного, однак і потребує самого одиничного для власної самореалізації. Об'єктивно-ідеальна субстанція Маркса — економічні, виробничі стосунки, (шоправда, сам Маркс називав її матеріальною субстанцією, виходячи з того, що економічні стосунки — реальні, отже — «матеріальні») одиничне «використовують» не за соціальним призначенням; а як фізичного носія. Через що вихідна спільнота постає як нерозвинена тотальність, закономірності саморозвитку якої зведено до диктату суб'єктивної волі групи осіб чи однієї особи.

Отож підмінюючи розвинене суспільне абстрактним загальним, яке до своїх складників ставиться як до неістотних і навіть йому ворожих, закликаючи фактично до уніфікації (і

тим підмінюючи поняття суспільства з усіма його різноманітними історичними формами уявленням про ідеальну систему, та ще й замкнену, фактично – полісоціал), Маркс торує шлях для розуміння права як узаконеної сваволі особливого або й одиничного. Звідси, поперше, здійснене ним ототожнення правових стосунків з юридичними і, відтак, ідеалізація звичаєвого права (яка в Леніна набула своєї загостреної форми у вислові про випрацювання в комуністичному суспільстві «звички до праці і моральних учинків»), а, по-друге, тлумачення права як звичайнісенського пасивного відображення чийхось особливих інтересів – інтересів панівного класу. Згадаймо знамените Марксове: право – це воля панівного класу, піднесена до закону...

Зробимо попередній підсумок. У певному сенсі можна говорити про право як загальну основу функціонування суспільства, яке, таким чином, матиме і історичні форми залежно від історичного типу суспільства. Позаяк право є закономірністю, якій підпорядковано і на якій ґрунтовано стосунки між загальним з одного боку та особливим і одиничним – з іншого, то й правостосунки існують в будь-якому суспільстві. Однак для того, щоб право відділилося як окрема сфера, нетотожна загальним соціальним закономірностям і нерозчинена в них, для того, щоб право виокремилося як власне право, необхідно існування в самому суспільстві одиничного і особливого, які є суб'єктами взагалі і, відтак, суб'єктами правостосунків. Отож правостосунки виникають там і тоді, де і коли в самому способі організації суспільного буття одиничне і особливе набува-

ють самочинності, «волюють» і об'єктивують своє воління аж до його матеріалізації у вигляді власності.

Назагал право – то лише суспільне визнання вже існуючого в бутті механізму об'єктивації й матеріалізації воління одиничного (людини) та особливого (об'єднань людей). Отож розвинені правостосунки і виокремлене в окрему царину право безпосередньо пов'язані з інститутом приватної власності і тому виникають з появою такого інституту в суспільствах, де можлива сама приватна власність.

Похідно слід зауважити, що право і кодифікований закон – різні речі. Писаний закон може бути правовим, а може ним і не бути, якщо в ньому за джерело правостосунків не визнано одиничне-людину. І навпаки, можливе існування не кодифікованого права як загальноприйнятого, визнаваного всіма членами спільноти способу організації стосунків між ними. Саме таке неписане право як усталена закономірність здійснення стосунків всередині спільноти існує й у найдавніших формах соціалів – в архаїчних суспільствах.

Згадаймо, що в таких суспільствах ритуал, магічний обряд є ідеальним копіюванням символічних змістів самого буття моносоціалу. Його спрямованість на утримання загалу в межах набутих буттєвих форм в умовах відсутності зовнішніх соціальних впливів (інформаційних надходжень) забезпечує надзвичайну стабільність соціального утвору. Соціальну поведінку представника такого архаїчного утвору регламентовано структурою системи ритуалів, яка й є ідеальним за змістом і наочно-чуттєвим, діяльнісним за формою відтворенням життєдіяльності загалу.

Інтеріоризація соціально потрібної, корисної для підтримки недоторканості загалу поведінки особи здійснюється через засвоєння ритуальних діяльнісних схем і не потребує навіть існування індивідуальної свідомості, тим більше — самосвідомості. Моральність представника такої громади забезпечується автоматично — власне, його ритуалізована життєдіяльність і є його «моральністю», ергативною моральністю, без якої перебування особи в даному колективі є неможливим, як, утім, і її соціальне виживання. «Ергативну моральність» ґрунтовано не на окремому, самісному існуванні особи, а на її цілковитому злитті з життям соціалу, вписаності в нього як одного з фізично потрібних для загалу складників.

Про будь-які правові стосунки в архаїчному суспільстві не йдеться, оскільки право неможливе в ситуації, коли нема кому виступати в якості правоспроможного суб'єкта. Навіть загал тут не є суб'єктом воління. Позбавлений обов'язків перед своїми представниками, які щодо нього виступають лише його органами, він не є джерелом правостосунків. «Воля» загалу є природною потребою виживання і самозбереження, отже вона — це, радше, неволя, спричиненість з боку природи, не-суспільна ще потреба. Ритуально визначені і закріплені на рівні архетипових, неусвідомлюваних поведінкових схем, стосунки між людьми лежать за межами будь-якого, навіть звичаєвого правового простору.

Це — *до-правові стосунки*, за яких організація особою свого життя у згоді з панівними суспільними «нормативами» тією ж мірою є соціальним життям особи, якою й природним. Правові стосунки, як окрема, відокремлена від інших, існуюча поряд з іншими сфера життєдіяльності загалу

потребує розвиненого до формальної різноманітності суспільного життя, розмаїття якого забезпечено не природними — статеві-віковими, а незалежними від природних діяльнісними відмінностями. Отож для їх виникнення потрібне існування не «одномірних» у соціальному сенсі утворів (осіб та їхніх угруповань, особи й загалу), між якими такі стосунки неможливі, а певних *різних* за своїм змістом, доволі самостійних соціальних «крапок».

В архаїчних же утворах не воліє навіть загал — він *живе*. Відтак висновуємо: архаїчні суспільства не знають ані права (навіть у вигляді звичаєвого), ані закону; існуючий у них поведінковий «регламент» лежить за межами правостосунків, це — до-правові стосунки. Окрема сфера правостосунків з'являється у відкритих суспільствах, де одинична людина, як і її об'єднання, набувають можливості відноситися, бути суб'єктами і, відтак, воліти. Це — правостосунки, які кодифікуються у вигляді законів. Першою історичною формою відкритого суспільства є античний гетеросоціал, спадкоємцем якого стане Римський світ. Там і з'являється право як таке. Недарма система Римського права ще й досі послуговує за зразок.

Між тими двома крайностями лежить проблемна сфера щодо якої здебільшого виникає плутанина і в істориків, і в правознавців, і у філософів. Чи існує право в східних суспільствах і як воно пов'язане з інститутом приватної власності?

З виникненням східних цивілізацій-полісоціалів виникає перша історична диференціація «воління» всередині них. Зовнішній владний зв'язок, який поєднує моносоціали й витворює нову над-єдність через свою зов-

нішність потребам кожної спільноти-складника, є особливим, відмінним від цілісності кожної з громад. У давньосхідних суспільствах, побудованих на зв'язку, вперше виникає ситуація стосунків між різностями, глибинно нетотожними одна одній. Виникають, таким чином, і різні джерела цілепокладання й воління, а отже, виникають стосунки, які мають свої закономірності. Ці встановлені і кодифіковані закономірності постають як закони.

У субодинованому давньосхідному суспільстві, як і в суспільстві магічному, саме внаслідок збереження й підсилення в ньому тих засадничих, «кістякових» складників його діяльній структури, що притаманні суспільству архаїчному, моносоціальному, одиничне завжди нелегітимне – ані в онтологічному, ані в моральному, ані в політико-ідеологічному чи правовому сенсі. Проте існування суттєвої відмінності між верховною владою та всіма іншими представниками суспільства, ґрунтованої тим, що перша визначає спосіб здійснення об'єднання суспільства у цілісність, а інші – є лише виконавцями її керівних, регламентуючих зусиль, є підставою для виникнення стосунків з одного боку – між владою і суспільством, між владою і окремим складником суспільства, з другого ж – між тотожними, однак цілісними (і в цьому сенсі самостійними) об'єднаннями осіб, передусім – громадами.

У першому випадку регламентація таких стосунків цілком залежить від самої влади, є її сваволею, оскільки щодо неї всі складники є однаково нікчемними (описана Гегелем ситуація «дурної держави»). Однак, як така, існування якої пов'язане з різними контрагентами

соціальної взаємодії, це вже ситуація, яку з певними застереженнями можна назвати правовою, чи, принаймні, передправовою. Її регламентація вже не засвоюється особою безпосередньо в життєдіяльності, вона потребує свідомого засвоєння, знання формул, що в них відбито узагальнення типових випадків-законів. Отож закони як писане передправо, яким регламентовано стосунки між владою й складниками суспільства, є історично першими передправовими законами, типовими для давньосхідних держав. Щоправда, кодифікація їхня здійснюється одночасно з виникненням законів другого типу, що регламентують стосунки між складниками суспільства.

У другому випадку йдеться про взаємини, контрагентами яких виступають спільноти зі своїми інтересами, відмінні одна від одної за своїми культурницькими ознаками, передусім – звичаями, особливостями ритуального життя. А проте, стосунки між ними, стосунки реальні, господарсько-економічні не є відношенням, прямими стосунками, оскільки опосередковані втручанням влади. Остання обставина й дозволяє владі встановлювати їхні параметри волею, хоч і не довільно, а спираючись на автентичні для родових громад представників влади ритуальні «нормативи». Унаслідок опосередковуючої дії влади централізовано запроваджуваний норматив стає неписаним, але заздалегідь легітимним законом, найвищий і непорушний статус якого забезпечено його походженням «від влади». Оскільки виникнення звичаєвого права забезпечено наявністю вольового джерела, то таку систему регламентації соціального життя також можна кваліфікувати як передправову.

Лише виникнення прямих економічних, передусім зовнішньо і внутрішньо торговельних, стосунків між різними державами і громадами тягне за собою й народження писаного за формою і звичаєвого за змістом права (прикладом того є законник Ліпітштар з шумерського міста Ніппура і збірка законів міста Ешнунни, що згодом послуговували джерелом формування Законів Хаммурапі, або ж Закони Ману в Індії), яке, таким чином, як оприлюднене і таке, що потребує, щоб його *знали*, перетворюється на закон. Оскільки зміст таких правових законів становить звичаєве право (передправо), виникнення якого за часом далеко не збігається з його кодифікацією, остільки передправо передусім феномену законності. Однак перетворення передправа на право (як таке, що регламентує взаємини двох різних одиниць) відбувається практично одночасно з виникненням потреби в кодифікації і в писаному та знаному законі.

Таким чином, у державах Стародавнього Сходу відбувається виникнення правостосунків, джерелом змісту яких є звичаєве право, породжуване громадами й уніфіковане та стверджене у вигляді законів владою як другим витокom змісту. Однак з філософсько-юридичних позицій чи то Маркса, чи то Гегеля подібну історично першу форму права, хоч її існування і пов'язане з регламентацією господарських стосунків як громад, так і окремих осіб, навряд чи можна було б кваліфікувати як власне правову. Для Маркса право пов'язане з існуванням *приватної* власності, якої Давній Схід не знає. Для Гегеля – з існуванням *приватної* ініціативи, одноосібної волі, яка для Давнього Сходу також є нелегітимною, неможливою і, як така,

не може послуговувати ґрунтом для виникнення правостосунків.

У давньосхідному праві, навіть кодифікованому, перетвореному на закон, нема місця інтересам, волі, визнаному статусу окремої одиничної особи. Закон відбиває волю загалу й загалів. У термінології Гегеля це – закон, який не відповідає поняттю права, такому поняттю права, яке сформувалося в Новий Час і легітимним фігурантом якого є приватна особа, що, своєю чергою, завдячує своїм існуванням приватній власності.

Таким чином, можна висувати, що в межах часто-густо застосовуваного гегельянського підходу ситуацію, що мала місце в давньосхідних суспільствах, слід визначати як таку, що перебуває за межами правових стосунків узагалі, а власником в цих «фанатичних» державах Сходу, де єдиною феноменованою волею була сваволя верховного правителя, слід визнати самого правителя. Власність і влада в таких державах є поняттями взаємозамінними: те, що функціонально являло собою владу, матеріально було власністю. Отож суспільство в цілому перебувало у такій позаправовій власності верховної влади.

З позицій марксизму, доволі сильних, якщо не сказати – панівних до сьогодні у вітчизняній правовій (а подеколи і економічній та філософській думці – попри всю проголошувану зневагу до марксизму як ідеологічної доктрини і філософської концепції), власником, і саме приватним власником суспільного майна варто визнати – з певними застереженнями – саму давньосхідну державу. Власне, в межах того ж марксизму, з огляду на його суперечливість, питання щодо кваліфікації давньосхідної власності не має розв'язан-

ня. Відсутність найманої праці і позбавленого власності трудівника не дозволяє визнати державу за приватного власника, «абстрактного» «ідеального капіталіста» щодо якого всі члени суспільства були б лише найманими працівниками.¹⁸⁸

З другого боку, послідовний марксист міг би помітити вельми очевидну аналогію, принаймні за формальними ознаками, між практичним втіленням Марксових економіко-правових конструкцій в реаліях СРСР (та, втім, і інших соціалістичних країн) і економіко-правовою ситуацією, яка мала місце в давньосхідних державах. Безпосередність стосунків, відсутність такого нелюбого фундаторам марксизму «капіталу» — і у вигляді системи машин, і у вигляді грошей, обіг яких тягне за собою розширення виробництва, «централізована» (організована владою) система «суспільного» виробництва й розподілу, нарешті головне — місце людини в суспільній системі, яке цілком і повністю визначалося самою системою, а людина дійсно перетворювалася на «сукупність суспільних стосунків», місце, за якого людина «збігалася» з «суспільством», ототожнювалася з ним, — усі ці істотні ознаки спільні і для суспільства, організованого за марксистською «моделлю», і для східних полісоціалів. Як ми ще побачимо далі, збіг не лише визначальних рис, а подеколи й специфічних деталей життя тоталітарного світу з полісоціальними давньосхідними не є випадковим. Грунтовані на подібних засадах, ці суспільства інколи майже до збігу дрібниць повторюють одне одного. Отож, за певними і аж ніяк не другорядними ознаками, можна стверджувати, що власність в давньосхідних державах була суспільною — з усіма впливаючими звідси наслідками.

До слова, в нинішніх пострадянських азійських країнах, зокрема — в Туркменістані, одразу після розвалу СРСР середньовічні риси буття, деякі характерні деталі стосунків між особою і державою відтворилися миттєво. І в першу чергу в правовій царині, пов'язаній з питаннями власності. Так, скажімо, колишні територіальні керівні органи Комуністичної партії, одразу ж після зникнення КПРС реформованої в Демократичну партію Туркменістану, отримали законом закріплене право на відчуження на власну користь «десятини» — десятої частки врожаю, вирощеного селянами підлеглої території. Законодавством також було регламентовано порядок користування таким видом «приватної власності» як житло. «Приватизованою» і визнаною приватною квартирою її власник (що таки сплатив державі гроші за її приватизацію) міг, ясна річ, користуватися. А от відчужувати міг лише з дозволу держави і лише... державі — за ціною, встановленою нею ж. Зрозуміло, що така «власність» нічого спільного, крім назви, з приватною власністю немає.

Якщо для давньосхідного світу конститутивними для правового поля є домінуючі щодо суспільних взаємодій стосунки між «органічними» сукупностями людей (громадами), що входять до складу держави, через що право постає ще як передправо, то для західного, відкритого суспільства, починаючи від часів античної Греції, правостосунки набувають сучасного забарвлення, формуються як приватноправові. Виникнення внаслідок обмінного відношення діяльній самостійній особі потребує уніфікації тих засад, на яких це відношення здійснюється. Уніфікація ж засад, своєю чергою, по-перше, уможли-

люється лише через визнання абстрактної тотожності й діяльній рівності сторін взаємодії, визнання саме одиничного як висхідного джерела відношення. А, по-друге, уніфіковані засади не можуть ґрунтуватися на ритуалі й традиції, змістом яких є якраз невизнання самодостатності одиничного і ствердження різниці між сукупними контрагентами взаємодії.

У субординованому суспільстві, де загальне (ідея, суспільство в цілому) понад усе, будь-який приватний інтерес не може навіть виникнути, оскільки, не збігаючись із загальним, «відпадаючи» від нього, сприйматиметься з осудом самим мимовільним носієм часткового інтересу. Відсутність об'єктивних підстав для виникнення особистості, спроможної розпоряджатися власними діями, спричиняє й відсутність приватного інтересу як суспільно значущого і суспільно схвалюваного.

Похідно зауважу: приватний інтерес навіть у сучасних субординованих суспільствах, збагачених на історичний досвід його існування, жевріє лише у спотвореній формі «схопити і втекти». Що ми маємо сьогодні практично на всіх рівнях суспільного життя – від дрібного «човника», всі зусилля якого спрямовані на особисте виживання, до «нового українця», зорієнтованого на накопичення будь-яким – і передусім позаправовим – шляхом, накопичення задля споживання, і до представника влади, який конвертує її в гроші задля того ж.

Формування правостосунків у межах соціального буття відкритих систем спричинене специфічною структурою діяльностей відношень, з яких зростає античний і – ширше – весь західний світ. Однак залежність тут не безпосе-

редня, а опосередкована. Діяльнісна структура буття західного світу формує відповідне світобачення своїх представників, специфічну, докорінно відмінну від східної ціннісну систему координат, центром якої стає онтологічно легітимоване одиничне.

Тільки через реальне виникнення в бутті діяльній особи вона може стати носієм правостосунків – особою юридичною. Отож виникнення правостосунків забезпечено, таким чином, не економічними потребами самими по собі (як вважав Маркс) і не існуванням особистості, що воліє (як вважав Гегель), а світоглядним «визнанням» цієї особистості. Перед тим, як виникнуть правостосунки, пов'язані з існуванням окремої особи, що воліє, сама особа, що воліє, повинна отримати суспільне визнання свого права на буття.

Уже перша кодифікація ще звичаєвого права Афін – Закони Драконта демонструє принципово інші засади побудови правової системи: родову помсту заборонено, а відповідальність за вбивство злочинець несе одноосібно. У деяких джерелах скасування Солонем жорстоких законів свого попередника кваліфіковано як чи не руйнацію першої юридичної системи права.¹⁵⁶ На наш погляд, реформи Солона в історії становлення права дещо недооцінено. Саме Солон через економічні перетворення (заборону гарантії боргу особою боржника, дозвіл подрібнення родових володінь і відчуження їхніх частин на правах приватної власності тощо), усуваючи саму можливість перетворення вільних громадян на рабів – поразки їх у приватних правах – продовжує практичне втілення в життя принципу висхідної значущості свободи одиничного, на ґрунті якого тільки й можливе формування властиво *право-стосунків*.

Правовий і світоглядний досвід античності запозичує Давній Рим, витворюючи систему права, що й донині послуговує за зразок. Зразковість Римського права, за всієї хаотичності й позірній відсутності системності принципів його побудови, забезпечено передусім послідовним проведенням того ж принципу.

Правостосунки, які внаслідок своєї уніфікованості і абстрактності стають об'єктивно несумісними з традицією та ритуалом, потребують їх виділення в окрему сферу, відокремлення від повсякденної практики буденного життя і перетворення із органічно засвоєних на *знані*. Отже виникнення права як власне права, як такої закономірності взаємодій, що закорінена в існуванні діяльнісно окремого одиничного-особи, історично збігається з його об'єктивацією в системі законів, якими фіксовано юридичні відношення. Ознака правової кодифікації складає підставу для кваліфікації правових стосунків як юридичних.

Проте сфера уніфікованого закону не вичерпує реальних правостосунків. Відтак маємо певний незбіг юридичного та правового. Незбіг, який мірою подальшого ускладнення й розвитку суспільних стосунків, не долається, а збільшується, оскільки царина міжсуб'єктних взаємодій завжди виявляється значно ширшою за ту їхню частину, яку регламентовано уніфікованою для даної спільноти (держави) юридичною системою.

Резюмуємо. Феномен права завдячує своїм існуванням інформаційно-обмінним стосункам, притаманним відкритій системі, яка вперше виникає в античному світі і знову витворюється в індустріальну добу. Його основою є світоглядне визнання легітимності одиничного самоврядування, визнання одиничного дійсним складни-

ком буття і суб'єктом взаємодій. Кожна людина має право на власні інтереси та їх захист — таким є світоглядний метанаратив відкритої системи. Інститут приватного права, інститут громадянського суспільства як інструмент реалізації приватного інтересу — також звідси, з інформаційно-обмінних стосунків, якими відроджується, підноситься на усвідомлений, найвищий рівень цінність одиничного і людини як одиничного. Існування правостосунків потребує їх об'єктивації в законі і юридичного їх статусу в системі законів. Однак якщо правостосунки охоплюють ту царину суспільних стосунків, складниками якої виступають самостійні суб'єкти, то юридичні стосунки складають частину загальноправових, а саме ту, яку регламентовано законом.

Принцип онтологічної легітимності одиничного, яким спричинено виокремлення правових стосунків у самостійний різновид суспільних, після свого світоглядного оформлення «відкладається» в артефактах. Культурна спадщина західного (європейського) світу не зникає навіть тоді, коли зникають умови, що її уможливлювали. Цінність одиничного, вкарбована в культурні здобутки античної доби, відлита в неусвідомлювані трансцендентальні структури людського, середньовіччям не втрачається. Викреслена з картини буття, унеможливлена його вертикальною структурою, вона продовжує справляти свій прихований, однак відчутний вплив на європейську історію.

Ситуація неприродна й неможлива з погляду ортодоксального марксизму: елементи «надбудови» (система цінностей, правостосунки як окрема галузь суспільного буття тощо) попередньої формації, існування яких не те, що не

впливає з системних засад функціонування формації нової, а й часто-густо суперечить їм, продовжують існувати. Ба більше: самі вони виявляються до певної міри формотворчими й конститутивними щодо «базису». Визнана античним і римським правом приватна власність зберігається в межах побудованої на вертикальних (не-обмінних) зв'язках замкненої системи. Зберігається не тому, що структура суспільних взаємодій підживлює її існування, а всупереч тій структурі, у принципі несумісній з приватною власністю і правом.

Аллод і прекарій франків, як і введений Карлом Мартелом бенефіціарій, за якого власником землі, переданої у володіння, була вже не анонімна держава, а конкретна особа — сеньйор — усі ці економічні форми, відображені й закріплені в правовій системі, не були однозначно похідними від феодальних суспільних стосунків. Запозичені з пізнього римського права і дещо трансформовані, вони через збереження самого феномену правостосунків активно формували економічне обличчя нового суспільства. Відлуння римського права знаходимо й у Салічній правді — найдавнішій серед так званих варварських правд (англосаксонських, германських та кельтських юридичних збірок). Попри те, що в останніх згідно з зафіксованими нормами звичаєвого права земля ще не стала приватною власністю, інші об'єкти, що входять у приватне господарство селянина, уже надійно захищені законом.

Правостосунки, збережені в їхньому юридичному вигляді й навіть розвинені впродовж існування закритого середньовічного суспільства, згодом стали одним з тих складників антично-

римської спадщини, які поруч із загальними світоглядними здобутками тієї епохи об'єктивно сприяли майбутній руйнації вертикальних економічних зв'язків феодального суспільства і перетворення їх на горизонтальні відношення відкритого індустріального світу. Ренесанс, а згодом і Новий Час, будувалися за активного впливу юридично-правового складника суспільних стосунків на інші сфери суспільного буття.

Відносно легке здобуття містами, що розвиваються в період пізнього середньовіччя (IX-XI ст.ст.), незалежного самоврядного статусу і поширення його на всіх без винятку мешканців самоврядного міста (з міських грамот: «Якщо кріпосний проживе рік і один день у стінах міста і якщо за цей час пан не пред'явить на нього права, то він отримує назавжди цілковиту свободу») не в останню чергу спричинене не лише формуванням принципово нової за способом діяльності постаті суспільного життя — ремісника, а й правовими традиціями, збереженням упродовж століть правової системи як такої.

Навіть феномен ремісництва значною мірою завдячує своїм існуванням правовим новаціям розвиненого середньовіччя. Як уже було вказано, саме юридично зафіксоване встановлення верхньої межі сукупного податку для особисто невільних селян сприяло вивільненню певної частки їхнього продуктивного часу і, таким чином, — реорганізації структури сільських громад на засадах виділення ремісницької діяльності в окрему, відділену від сільськогосподарської галузь. Народження ремісника стало початком кінця феодального суспільства, підгрунтя якого складало замкнене натуральне господарство селянина.

У правовому сенсі саме в умовах розвинених горизонтальних суспільних стосунків сучасного життя остаточно формується й набувають чітко окресленого вигляду правостосунки як окрема царина суспільних та юридичні стосунки як законодавчо регламентована частина правових. Своєю чергою правостосунки, що мають своїм підґрунтям онтологічну, морально-етичну й юридичну легітимацію одиничного-особи, задають вектор трансформації іншим вимірам суспільного буття.

Як впливає з попереднього викладу, історично першою формою правостосунків є нормовані традицією і звичаєвим правом стосунки між суспільством як цілим та його корпоративними складниками, стосунки, що виникли в умовах відсутності легітимного існування приватного інтересу і абсолютної підпорядкованості приватного життя інтересам загалу, а відтак і традиціоналістської та волюнтаристичної регламентації приватних дій з боку держави-загалу. Такі стосунки, притаманні суспільствам з вертикальними зв'язками, ми кваліфікували як перед-правові, оскільки їхнім вольовим джерелом виступало виключно загальне – анонімне, або персоніфіковане особою чи групою осіб-носіїв влади. У суспільній системі, де єдиним правосуб'єктом виступає влада, правостосунки невідворотно перетворюються на перед-правові незалежно від того, чи набувають вони юридичних форм, будучи кодифіковані у вигляді законів, чи підтримуються традицією і звичаєвим правом.

Виникнення власне правових стосунків можливе лише в системах, конститутивним принципом функціонування яких є інформаційно-обмінне відношення. Система правос-

тосунків охоплює царину суспільних взаємодій, пов'язаних з існуванням одиничного (приватного), особливого (корпоративного) і загального (державного) інтересу і волевиявлення. Наявність трьох самостійних джерел правових дій, трьох рівнів правосуб'єктності вимагає уніфікації права та функціонування його у вигляді юридичних нормативів.

Що ж до форм власності, які існували в давньосхідних полісоціалах, то, з огляду на те, що власність є об'єктивацією і матеріалізацією воління джерела, яке виступає суб'єктом, а отже – цілепокладає, таку власність можна визнати державною, оскільки об'єктивованою формою соціального цілого на Сході, яке й відіграло ці функції, виступала впродовж довгого історичного терміну, якому на Заході відповідає період з моменту формування архаїчних суспільств і до становлення індустріальної системи, сама державна влада.

Отож, повертаючись до питання про кваліфікацію формаційного типу давньосхідних полісоціалів, варто взяти до уваги передусім факт істотної відмінності логік розвитку Заходу й Сходу, через що західна класифікація суспільств, суголосна марксистським позиціям (як, утім, і новітнім «третьохвильовим» – Тоффлера, Белла, Арона тощо) є некоректною і непридатною для суспільств Сходу. Проводити деякі паралелі, відшукувати відповідності між античного рабовласництвом і східним рабоволодінням, середньовічним європейським феодализмом і тогочасною східною організацією суспільного життя, ясна річ, можна. Однак накидати західну модель розвитку суспільства з усіма її історичними етапами і модифікаціями на Схід не можна.

Розділ 14

Парадокси індустріального Заходу

Та сила єдності соціалу, що на Сході конститує себе у вигляді східної держави, інституціонально, на Заході новочасної доби народжується як речовинно-наочна єдність техніки. Саме «змертвілу» родову силу, що диктує живій людині форми і способи її діяльності не через владу, засновану на силі примусу, а фактом свого тілесно-відчутного існування, називав Маркс капіталом.¹⁵⁷

З появою системи машин рід, як органічна система, що має індивідів за свої органи, набуває цілісного матеріального й водночас неорганічного виразу. Та родова сила, яка до цього часу повсякчасно тяжіла над індивідом як не-силова, природно-неприродна, якась невидима, однак відчутна трансцендентна сила, та родова сила, якою у цілісній знаряддевій дії індивід оперував і яку у виготовленні знарядь привласнював і нею розпоряджався, віднині набула наочності, вагомої тілесності машини, що підпорядкувала собі людину.

У системі машин втілено не індивідуальну, а колективну діяльність людей – як їх фізичні зусилля, так і розумові. До цього часу кожне знаряддя праці, навіть типове, утилітарно-уніфіковане, виготовлялося майстром одноосібно, і вже тому несло на собі відбиток його особистості, нехай «знеособленої», максимально розчиненої в бутті спільноти, однак особистості. Несло воно в собі й заряд «єдності дії», єдності її ідеального й матеріального складників, цілепокладання й цілереалізації, здійснюваних *однією* особою. Відтак, його одноосібне ж використання спричиняло розкодовування не лише ейдетичного (спільно-родового), а й осібно-змісту знаряддя,

хай би яка річ ним виступала – сокира, меч, а чи звичайнісіньке ліжко для сну.

Виготовлення машини потребувало зусиль певної, з часом усе більшої, кількості людей, праця кожного з яких втратила свою самодостатність і завершеність. І справа не лише в тому, що покладання мети – конструювання, «вигадання» – тобто ідеальне її «будування» припадало тепер на долю одних, а втілення того покладання – на долю інших. І в ідеальній, і в матеріальній «частині» виготовлення речі початок дії здебільшого здійснювала не та особа, яка дію завершувала, а між початком і кінцем дії вбудовувалася довгий, часто-густо довжелезний ланцюжок окремих дій-діяльностей, уособлений різними виконавцями і пов'язаних між собою «плином змісту», тим, що одна дія для власного ж завершення потребувала наступної. Сама машина, таким чином, являла собою втілення не лише колективних, а й знеособлених зусиль людей.

Виникнення машини як знеособленого знаряддя виробництва (на відміну від позначеного особистістю, індивідуальними смаками й потребами ремісницького), у якому поєднано фізичну й інтелектуальну працю багатьох людей, докорінно змінює комунікативну ситуацію не лише в Європі, а й у світі. За своїм визначенням з боку виготовлення змістом машина – тяжке, зрима й цілком відчутне втілення, матеріалізація загальної й абстрактної родової сили. Рід з його системними ознаками, з появою такого свого втілення наочно постає перед людиною як окрема від неї, однак могутня сила. З появою машини рід-спільнота, рід-система «виходить» зі своєї одноосібно-знаряддевої схованки і подальше виробниче спілкування людини-робітника з машиною стає

демонстрацією її стосунків зі своєю суспільною-спільною природою, з її загально-родом.

Та не лише демонстрацією. Таке щоденно здійснюване «спілкування», така загально обов'язкова, базова для нового типу суспільства комунікація, по-перше, породжує саме суспільство з усіма його системними – цивілізаційними (техніко-технологічними) й інституціональними ознаками й приналежностями. По-друге ж, накладає свій відбиток на світоглядно-антропологічну спадщину минулих часів, своєю чергою зазначаючи певних обмежень з її боку.

Ремісник самотужки добирає до покладеної собі мети необхідні знаряддя праці, виготовлені здебільшого ним самим. Рід-машина «добирає» собі людину-робітника, першою вимогою до якої є володіння певним набором трудових навичок, потрібних для спілкування саме з цією машиною, а також певні фізичні параметри того ж таки робітника.

Ремісник з власної волі вирішував, що, як і коли йому робити, у якій послідовності, як при цьому розташувати й організувати свої рухи в часі й просторі, керуючись лише логікою виготовлення речі, її динамічною моделлю-ейдосом. Робітникові байдуже, що виготовляється з допомогою даної машини – у будь-якому разі виготовлене ним або не є кінцевим продуктом виробничого процесу, або потребує попередньої праці багатьох, отже його дія породжує лише проміжний продукт, є лише однією з багатьох ланок процесу. А розташування тіла робітника в просторі та його зміни в часі жорстко визначені конструкцією й призначенням машини.

«Це не я вирішую, що й як мені робити – «мое» рішення задалегідь запрограмовано кон-

струкцією «тіла» машини, анонімного за походженням й родового за змістом. Я – лише виконавець, позбавлений власної особистості, лише орган родової тілесності». – такий чуттєвий висновок нав'язує робітникові його діяльність.

Відтак, услід за Марксом, можемо зробити висновок: людина-виробник в індустріальну добу перетворюється на додаток до машини, у той час як в усі попередні епохи знаряддя праці було додатком до людського тіла й людської дії. І цей висновок можна відобразити в подальшій комунікативно-світоглядній «формулі»: «не я розпоряджаюся машиною, а машина, мій матеріалізований рід, набравши тілесної подоби, розпоряджається мною». Отже, матеріальне (тіло) детермінує ідеальне (живий рух).

Ба більше: «мною, живим і чуттєвим, тим, який тут-і-тепер, моїм живим рухом розпоряджається минула діяльність роду, рід як «спійманий» у структуру машини і змертвілий у ній». Отже, структура визначає функцію, а минуле спричиняє теперішнє?

Який дивовижний збіг усіх цих демонстрацій з матеріалістичними засадами природничих наук... Вони такі будуть зроблені згодом, ці висновки, а вдячне людство, послуговуючись їх світоглядними узагальненнями і політико-ідеологічними експлікаціями ще довго розбиратиметься з тим, що воно наробило.

Той таки Маркс, якому людство не востаннє зобов'язане страхітливими «ідеологічними експлікаціями», у критичній частині своєї творчої спадщини підмітив ще одну цікаву деталь комунікативної ситуації індустріальної доби. Вироблений з допомогою машини продукт, призначено не лише не для власного споживання (так було і в антич-

ності, така ситуація мала місце й у Середньовіччі, збереглася вона й з виникненням окремої ремісницької праці), а й навіть не для споживання конкретного Іншого, якому б працівник міг особисто віддати виготовлене, отримавши натомість інформаційний (товарний або його символічний грошовий) еквівалент. (Нагадаймо похідно, що будь-який продукт праці є згущенням, матеріалізацією інформації про спосіб діяльності його виробника і – ширше – про спосіб його життєдіяльності). Виготовлений з «допомогою» машини продукт призначений для анонімного й колективного (суспільного) споживання.

Анонімність загалу, персоніфікована в машині як виготовленій невідомими «деким», отримує своє логічне завершення в анонімності загалу-споживача. Деперсоніфікація, виразно присутня в динамічній комунікативній моделі, має, таким чином, свій виток і завершення і з боку ініціатора виробничого процесу, і з боку його кінцевої інстанції – споживача. Узагальнення, анонімізація, деперсоніфікація стають визначальними рисами й сутнісними ознаками буття людини-біля-станка.

Однак, за влучним зауваженням Маркса, машинне виробництво стає унаочненням того висхідного щодо буття людини факту, що воно, людське буття, є за природою своєю буттям суспільним. Виробляючи речі для використання їх суспільством як таким, анонімним суспільством, перетворюючись на ланку довгого й різноманітного за своїми складниками процесу виробництва, людина справді перебуває вплетеною в суцільну тканину родового буття, перебуває у своїй родовій царині.

Та, однак, у тій родовій царині втрачає будь-

яку людську подобу, організовуючи свій рух не за власним розсудом, а жорстко підпорядковано до матеріальної конструкції роду-машини – рівно так, як беззаперечно й бездумно підпорядковує свої рухи природно-родовій конструкції власного тіла тварина. Людина в машинному виробництві приречена на втрату власної особистості й особистості. «Там, де робітник людина, – висновує Маркс в «Економічно-філософських рукописах 1844 року», – він тварина».¹⁵⁸

І ось що найдивовижніше, найпарадоксальніше: «тварність» індивіда, його тілесна підпорядкованість родовому загалові «прокидається» не в його відношенні до зовнішнього світу, не в задоволенні ним органічних, фізіологічних (тваринних) потреб, а в його відношенні до роду, втіленого в машині. З розпадом єдності виробничої дії – того стабільного осередку людської цілісності (єдності цілепокладання й цілереалізації), на окремі все менші й менші складники, реалізовані різними людьми, з усе більшою спеціалізацією діяльності кожного людина як така, людина-виробник стає наочним посередником відношення роду до самого себе, посередником між родовим цілепокладанням і цілереалізацією. Людина втрачає свій останній бастион самостійності, що досі зберігався за нею в знаряддеві дії.

Та не лише машина, система машин як знеособлена, анонімна, матеріально-тілесна й наочна родова сила, яка підпорядкувала людину собі, продемонструвавши дієвість природного, чинного у фізичному неживому світі принципу «від структури до функції», була єдиною і визначальною прикметою новопосталого світу. За системою машин ховалася постать організатора

виробництва, у чій обов'язки входило координування й спрямовування дій тієї системи-роду та доданих до неї виробників.

Машина спричиняла організацію тілесних рухів робітника. Однак не цілепоклала! Ідеальний образ майбутнього (образ потрібного кінцевого результату, «товару»), творився кимось, якоюсь силою, що, схована за широку металеву «спину» машини, «оживлює» її і, таким чином, спричиняє в кінцевому підсумку й дію виробника. Чи, радше, гурту виробників, оскільки вплив цієї сили (ясна річ, не-силовий, ідеальний, управлінський вплив) стає поштовхом, яким і розпочинається дія системи машин. Утворені безпосереднім зв'язком «машина – виробник» і зібрані до купи в одному просторі, автономні «системки» скоординовані у своїй діяльності зовнішньою силою, яка щодо них є, по-перше, силою управління, а, по-друге, репрезентантом живого роду. І, нарешті, по-третє, репрезентує ця сила «найкраще», що є в роді, його найспецифічніше, що відрізняє цей рід-систему від інших систем – ідеальну світотворчу діяльність, цілепокладання.

Ситуація за формальними ознаками, погодьтеся, нагадує східну. І в східній державі, і в системі машинного виробництва певна знаряддева цілісність з ознаками «тут-і-тепер» буття зовнішньо поєднана ідеальною силою управління і підпорядкована їй. З тією різницею, що місце моносоціалу, архаїчної спільноти заступає людина зі знаряддям (або ж, знаряддя з людиною на додаток), де «архаїчна родова сила» – це зматеріалізована машина, а підлеглий їй носій – жива особа. Своєю чергою місце над-управління, зовнішнього сполучення «мо-

носоціалів» посідає також жива персоніфікована (не знеособлена!) особа – підприємець.

Усе майже як у полісоціалі, у східній державі. За тією лише відмінністю, що всередині цього утвору, – як можна припустити, вельми стабільного, – «надто багато» особистості, надміру одиничного. Оця відмінність і стане згодом джерелом потужної інтенції до звільнення з тенет родової залежності, протесту проти «вічного повернення» під владу роду-загалу, інспірує незнищенний потяг до свободи.

Попри всю машинну міць, попри панівне над сучасним минуле – усе ж «від функції до структури!» Цілепокладає таки підприємець, він – жива й осібна постать, для якої машина-рід – то лише знаряддя для здійснення його цілепокладання. Знаряддя, у якому, згадаймо, закодовано рід. Знаряддя, щодо якого окрема постать безпосереднього працівника – лише додаток до неї. Отож машина-рід, вкотре варто повторити – рід абстрактний, анонімний, знеособлений, однак цілком матеріально-тілесний – стає посередником стосунків між виробничим управлінням (адже, слід пам'ятати, цілепокладає підприємець лише виробничу діяльність, матеріалізовувальну й спрямовану на те ж задоволення споживчих потреб; він – організатор споживання природи і не більше того) і виробничою цілереалізацією.

На логічному, суббуттєвому рівні така ситуація сповнена надзвичайної напруги: рід у вигляді речовинного виробу стає посередником між цілепокладанням і цілереалізацією у виробничій сфері. Водночас цей конкретний речовинний виріб є абстрактним і – наочним-усезагальним. Оця його суббуттєва компонента – здатність бути всезагальним, абстрактним і наочним, види-

мим, чуттєво сприймуваним посередником, яка приховано (суббуттєво) міститься в машині, рано чи пізно вирветься назовні, отримає буттєву свободу. Тим більше, що довго шукати відповідного «носія» їй не доведеться — його народив весь попередній історичний шлях людства. Це — гроші.

Та якщо раніше (крім античного світу, де це явище було суголосним всій діяльній конструкції античного світу), гроші послуговували символом родової сили у стосунках між різними родами, зовнішнім засобом стосунків, а всередині соціалу виконували спорадичну й допоміжну до влади функцію, то тепер вони не лише активно «втручаються» у внутрішні стосунки, стаючи еквівалентом роду-машини, а й сприяють творенню, самі «виліплюють» належний тип контрагентів взаємодії, тих, хто ними оперує.

Гроші — ця об'єктивна ідеальність, цей символічний відповідник зматеріалізованого в машині родового абстрактного й усезагального буття, гроші — цей матеріально унаочнений носій колективно-системної інформації про абстрактне й усезагальне людське вбирають у себе всі сутнісні визначення гетеросоціалу. Вони являють собою абстрактно-загального, ідеального за змістом, однак речовинно-наочного за формою посередника, соціальний і символічний зміст якого ніяк не пов'язаний з його носієм. Носій змісту стає абсолютно індиферентним і його тілесне буття, його речовинна структура жодним чином не корелює з інформацією, носієм якої він є.

Між цілепокладанням та цілереалізацією стає рух роду у вигляді руху абстрактного посередника. Знов виникає одиничне, не корпоративне відношення. Тепер кожен індивідуальний власник грошей тримає в руках свій рід у його

абстрактній цілісності. Спілкуються за допомогою грошей індивіди, кожен з яких, завдяки такому опосередкованому способу спілкування, стає суб'єктом і дорівнює родові в його абстрактності.

«У процесі виробництва я, живий і конкретний, віддаю свою живу і конкретну працю загалові. Момент закінчення цього реального динамічного процесу трансформації конкретного в абстрактне є моментом мого трансферу до царини символічної, де трансформації продовжуються. За свій конкретний одиничний внесок у загальну суспільну скарбницю я отримую його абстрактний еквівалент у символічній формі грошей. Символічній, а проте — наочній, тілесно відчутній.

Цей шматок родової — абстрактної, анонімної й загальної — сили я можу потримати в руках, покласти до кишені. Я можу тримати його в себе довіку і тішитися його наявністю. А можу продовжити процес трансформації, пустивши його в обіг. Закінчивши перебування у ворожій мені, однак природно моїй родовій царині виробництва, я виходжу в царину споживання, тваринну, власне, царину, оскільки її призначення — задовольнити мої особні, здебільшого тваринні, фізіологічні потреби — в їжі, питві, відпочинку, теплі, безпеці й продовженні роду. Що я й роблю. Я обмінюю отриманий шматок родової сили на одноосібні задоволення потреб, обмінюю абстрактне й загальне на конкретне й одиничне. З допомогою шматка родової сили, як чарівної палички, я можу здобути будь-що: любов (хоч би й її сурогат), здоров'я, молодість, не кажучи вже про більш тривіальні речі. У тваринній своїй подобі, у сфері задоволення одноосібних (тваринних!) потреб я дію з власної волі і за власним розсудом. Я волю і я обираю». «Там, де працівник

тварина, — підсумовує Маркс, узагальнюючи цю ситуацію, — він людина».

Ось він — парадокс індустріального світу: тією ж мірою, якою всі його потуги спрямовано на нищення людини, він же й витворює її. Заснована античністю, легалізована й ціннісно завантажена середньовіччям, легітимізована й оголошена творчою й вільною в добу Відродження, особистість невблаганно знищується самою діяльнісною конструкцією індустріального світу. Та це знищення не лише не тотожне повсякчасним розчиненням її ані в єдності полісоціального буття, ані, навіть, у життєдіяльнісній динаміці буття архаїчного. Воно істотно відмінне, в певному сенсі протилежне попереднім і за способом здійснення, і за джерелом, і за наслідками.

Архаїчне буття торувало шлях для майбутнього народження людини, саме породжуючи логічний, суббуттєвий ґрунт її зростання — єдність колективної і зняряддевої дії, демонструючи в магічно-ритуальній дії первинність динамічної моделі буття (ейдосу) щодо її матеріалізації. Полісоціальне суспільство унеможлиблювало існування осібності людини, однак «тренувало» її здатність до самообмеження через інтеріоризацію численних зовнішніх обмежень. Парадоксальним наслідком тієї *анти-людської* ситуації ставала своєрідна героїка особистості, яку виявляла людина, коли всупереч усьому виключала себе з родового підпорядкування, бунтівним шляхом виборюючи собі самочинність і самість. Полісоціал, зробивши все для того, щоб особистість не могла навіть виникнути, парадоксальним чином ставав для людини своєрідним полігоном для «тренування» надсистемного джерела людськості — необмеженої стихії осібної вітальності й здатності волі до самообмеження.

Перетворюючись на індустріальне, суспільство знову підпорядковує собі «двічі народжену» (античністю і Ренесансом), збережену на мета-буттєвому рівні особистість. Однак підпорядковує так, що залишає їй доволі велике, розлоге поле для «особистісного маневру» — царину побутування. Тут вільна особисто людина-виробник незалежно від власного бажання чи його усвідомлення раптом стає одноосібним магом-чарівником, оперуючи грошима.

Що жива, чутлива, вітальна істота може почерпнути з цієї фантазмагорії перетворень і суперечностей? Відчуття трагічної неможливості вирватися з полону родового рабства, по-перше. І, по-друге, потребу вирватися, адже свобода — можлива й необхідна, а вся духовна, світоглядна європейська історія навчила її поцінувати і власну свободу, і власну особистість. Вони — речі онтологічно виправдані й морально ціннісні. Отож найпершим її завданням буде ствердження власної суб'єктності, знаходження можливості для власної активності і ствердження себе в цій плінності. Благо, дійсність дає їй переконливі докази такої можливості.

Йдеться, власне, про те, чого не помітив Маркс, міркуючи з приводу парадоксів машинного виробництва. А не помітив він кілька вельми важливих обставин. І перша з них така. Коли я обмінюю належну мені абстрактно-родову силу (гроші) на речі, здатні задовольнити мої особисті потреби, я опиняюсь у ситуації безмежності вибору. Єдине обмеження, якого я зазнаю, має кількісну, а не якісну природу: воно полягає не в природі чарівної палички-грошей, а лише в їхній кількості. Якість же загального, яке я міцно тримаю в руках, роблячи свій вибір, стверджує мої необмежені здатності.

Я волюю. Я вільний. Я отримаю те, чого прагну – у будь-якому разі, можу отримати.

Я волюю, я вільний, я – абсолютний суб'єкт. Усе, що не я – об'єкти прикладання моєї волі й воління. Тим, моєю суб'єктністю в царині споживання, я підтверджую й зміцнюю отримане в спадщину від Відродження відчуття природної суб'єктності особи. Моя суб'єктність має лише єдину межу – наявність у руках протиставлених мені об'єктів певної величини такої самої родової сили, що й у мене. Ця обставина перетворює їх на самодостатніх суб'єктів, щодо яких об'єктом стаю вже я.

Це дратівливе перетворення суб'єкта на об'єкт принижує і підносить, заганяє в глухий кут і вабить можливістю виходу з нього. І всьому виною родова-абстрактна-символічно оформлена-матеріально унаочнена родова сила – гроші. Їх наявність не в моїх руках робить непіддатними мені зовнішні «об'єкти» – силу силенну Інших. Інші, відсторонюючись від мене захисним бар'єром родової сили, стають непроникними для мого погляду. Наскільки ми співмірні і взаємоперехідні? І чи співмірні?

Відсторонений від мене родовим буттям інший стає чужим і загадковим. Раніше, у часи Відродження реабілітована і перетворена на чинну силу природа, що тисне на мене у вигляді фізичних потреб, тепер, у вигляді «чужого-іншого» ще й затуляється від мене. Що є інший як об'єкт щодо мене як суб'єкта? Ось моє провідне питання в час індустріально оформленого буття.

Питання суб'єкт-об'єктних стосунків, над розв'язанням якого битиметься уся філософська думка Модерну, постає передовсім у вигляді питання їх співмірності, того питання, що лежить на поверхні. Як і чим забезпечити себе від згубної

для мене здатності Іншого перетворити мене на пасивний об'єкт? Це питання життя і смерті, вкрай, життєво важливе для індустріальної людини. Як самозберегтися активним суб'єктом? З нього і почне свій шлях модерновий світогляд, вимушено обравши собі за небезпечний предмет дослідження ворожого – абстрактного й загального іншого. Чи, радше, можливість його знешкодження, спосіб спілкування з ним.

До усвідомленого суб'єкт-об'єктного характеру цих стосунків, не обмеженого пізнавальною (гносеологічною) проблематикою епоха дійде пізніше – у Німецькій Класиці. А у своєму безпосередньому, по-дитячому наївному початковому вигляді питання, що їх вона ставитиме перед собою, виглядають цілком невинно.

Як убезпечити себе від помилок у пізнанні, звідки беруться помилки – запитає Френсис Бекон. І що є знаряддями нашого пізнання, чи здатні вони забезпечити достовірність отримуваних знань – продовжить Джон Локк. І далі, далі, далі аж до виявлення виключної суб'єктності змісту наших знань Імануїлом Кантом, до ствердження ним віднайдених Ренесансом креативних здатностей людини і її трансцендентної природи поза пізнавальною діяльністю. Аж до витворення Гегелем вичерпної системи суб'єкт-об'єктних взаємопереходів і взаемовизначень, чинних не лише для пізнавальної діяльності і не лише у світі людському.

Дивний світ щодалі швидших взаємоперетворень (в одній і тій же акції суб'єкт стає об'єктом і навпаки, абстрактне – конкретним, можливість – дійсністю тощо), світ реального швидкого часу, не лише уможливленого існу-

ванням осіб-суб'єктів, а й відповідного їх характеристик — часу як абстрактної плинності, бігу без жодної мети, однак з цілком відчутним наслідком — ускладненням того, хто біжить, його «вагомішанням», світ необмеженого простору, що невпинно розгортається, світ руху, руху й ще раз руху — таким є динамічний індустріальний світ. Таким його бачить і відображує його мешканець. Ідеологія прогресу, невпинного розвитку, заснованого на розумних началах стає його ідеологією.

«Світ розвивається. Розвиток веде до ускладнення. Отже, — цілком справедливо робить висновки індустріальна людина, — кожне наступне складніше (і вже тому краще!) за попереднє». З цього можна зробити ще один висновок: природний розвиток суспільства приведе до його ускладнення і — покращання. Однак, такого висновку майже не роблять. Він лише приховано присутній в усіх тоталізуючих концепціях. А на поверхню «вилізає», нав'язливо повторюючись, наступне: людина — суб'єкт. отже... Тут багато тих «отже».

Як суб'єкт, вона самодостатня, самочинна, самоцінна («вільний, рівний і різний» — пригадаймо лише рідну для Модерну комунікативну формулу античності). Це — по-перше. Звідси — лібералізм, демократичній устрій, ринкова економіка як дійсність (обмінюються рівні, позаяк вони — джерело волі — і як джерела волі і цілепокладання вони — рівні виробники) і як певна цінність. По-друге, як суб'єкт, особа дорівнює родові, є джерелом ідеальних змістів, моделей, конструкцій — ейдосів. Ідеальне передує матеріальному (що наочно демонструє все виробництво). Отож виникла як ідеальна (теоретична)

конструкція, модель правильного, розумно організованого світу може бути втілена в життя.

Поцінювання розуму в індустріальну добу не даремне. І живиться воно не з одного джерела. І, видається, наукові й технологічні успіхи людини є тут для неї аж ніяк не найголовнішим доказом величчю розуму. Розвиток науки й технології є подібним від специфічної організації індустріальної системи. Варто згадати, що наслідком функціонування відкритих, горизонтально організованих суспільств, суспільств, ґрунтованих інформаційно-обмінними відношеннями (а саме таким за своїми визначальними рисами є індустріальне суспільство) відбувається постійне ускладнення знаряддевої діяльності і знаряддя, зокрема.

Техніко-технологічний розвиток, який, як часто — густо вважають, є наслідком наукових досягнень з одного боку, а з другого — причиною пришвидшеного розвитку індустріальної системи, є насправді ні тим, ні іншим. Його причина — в обмінному типі стосунків, який обов'язково, за законами природи(!), за системними законами веде до ускладнення самої системи. Функціональне ускладнення системи матеріалізується (не менш обов'язково) в ускладненні структури того елемента системи, яким і забезпечено опосередкованість відношень інших елементів між собою. Для координованої соціальної системи ним є знаряддя праці, у яких матеріалізовано власне рід, родове життя. Для субординованої системи, де стосунки набувають безпосереднього вигляду влади і підкорення, ним є владний зв'язок, «розбудова» якого призводить до ускладнення «тіла» соціальності — розбудови інституцій і формування численних верств. Для тієї координованої соціальної системи, якою є індустріальне вироб-

ництво, посередником стосунків виступає машина та її «замінник» — гроші. Отож техніко-технологічний розвиток-прогрес є наслідком відкритого назовні й опосередкованого, «горизонтально-го» зсередини, характеру індустріальної системи.

Що ж до його загальноновизнаних передумов — накопичення й розвитку знань, науки як такої, то варто згадати, що суб'єктний статус людини, перебування людини в ролі джерела волі (дискретний характер простору її буття) автоматично перетворює довколишній світ і всі його складники на об'єкти. Суб'єкт-об'єктна ситуація породжує й відповідне відношення між сторонами, що взаємодіють. Таке відношення, за якого сторони взаємодії «рівні, вільні й різні». Рівність означатиме двобічний інформаційний обмін. Вільність — визнання самочинності Іншого, його незалежного існування самого по собі. Різність потребує пізнання, вимагає його. Що є Інший? Що є світ? Світ, як він існує самий по собі, без мого впливу на нього, «за своєю суттю»? Відтак суб'єкт-об'єктні стосунки породжують пізнавальну ситуацію, де об'єкт пізнається не шляхом проникнення до його спільної (сакральної чи ейдетичної, буттєвої чи трансцендентної — не важливо) з тим, хто пізнає, прихованої сутності, не через «скидування покривала майї» і не через осягнення божественного замислу, а через теоретичне відтворення його самого по собі, аналітичне й доказове. Через наукове пізнання.

Відкриті суспільства породжують феномен науки. У ситуації, коли суспільні стосунки опосередковані матеріальним посередником, відображувальне, пізнавальне відношення є науковим. Відтак, наука є рідним дитям індустріального суспільства, не вона його породжує, а воно її.

Відкриті соціальні системи народжують науку, кредо якої становить пізнання речей (об'єктів), як вони є поза людиною, в їх відокремленості від людини-суб'єкта.

Однак повернімося до розуму, на засадах якого прагне перебудувати (покраштити) світ гіперактивний суб'єкт. Нє своїми пізнавальними здатностями цінний він, хоч і ними також. Однак його здатності зумовлені його ж «конструкцією». І хоч би що згодом стверджував з цього приводу Юм чи Кант, дійсність штовхає мешканця індустріального світу до висновку, що не меншою мірою лежить на поверхні, як і прихований далеко в глибинах буття: розум цінний передусім тим, що його «конструкція», його оперування поняттями, здатними (як покаже та сама Німецька Класика з Кантом на чолі), переходити одне в одне, його системний характер *абсолютно точно* копіюють, відтворюють дійсність. Справді, копіюють. У даному разі — індустріальну дійсність.

Раціоналізм як поцінування розуму і як відображення системного буття людини несе в собі велику істину. Це він уміщує розуміння того, що субстанцією, яка розвивається, є сама суб'єкт-об'єктність, яка рухається за власним необхідними і загальними законами. Раціоналізм як «стан людського духу, а не ідеологічна доктрина»¹⁵⁹, як шлях мислення є ідеальним зліпком зі світу, який його породжує, світу, де загальний рух-розвиток системи розбитий на свої найдрібніші складники, що становлять єдність у системі машин.

Однак не лише системну динаміку, не лише внутрішню визначеність і дискретність системи (її організацію через виокремлені, відносно самостійні структури, яким у розумовій діяльності

«відповідають» поняття) відображує раціоналізм. Як адекватне відображення системності раціоналізм (і розум, як точка раціоналістичного відліку, між іншим, також) за окремим явищем не безпідставно шукає те загальне, що явище обгрунтовує і — спричиняє. Згадаймо-но визначення системи: вона — завжди більша за суму своїх складників, вона визначає свої складники, а не вони визначають її. Раціоналізм, відтак, справедливо висновує від загального до одиничного. Таким є закон системного буття — від загального до одиничного, суголосний, вже неодноразово згадуваному — «від ідеального до матеріального», «від функції до структури».

Так, висновок справедливий, і таким є закон системного буття. «Біда» лише в тому, що людське буття не вичерпується системним. Та цю «бідку» усвідомлять значно пізніше. Усвідомлять — поведуть найжорстокішу атаку на раціоналізм, логофоноцентризм, тоталізуючи концепції... А проте, вина раціоналізму лише в тому, що саме він є світоглядним відповідником системного буття людини. Того складника буття людини, який визначається системними закономірностями. А інший — то не його парафія. Однак — і це теж колізія, усвідомлення якої прийде значно пізніше, пізнання можливе лише через розум і з допомогою розуму. А розум — заздалегідь «раціоналістичний», системний. Що поробиш! Ну, системний він витвір — і годі!

Та й саме пізнання — теоретичне — можливе і чинне лише у відкритих системах. А в закритих — там діють інші, не пізнавальні закони. Там логіка інша — «логіка Сходу», логіка замкненої системи, яка втратила процесуальність і перейшла до *стану*. А *стан* розумові не піддатний, позаяк розум

відтворює процесуальність. Де немає процесу, там розум вбачає самі лише «дурниці» й алогічність. Де немає процесу, там панує магія міф, символ. Тяжко з ними розуму. Позарозумові вони.

У тому — гносеологічне безсилля розуму. Та є й інша біда. Системний характер раціоналізму, як шойно було зазначено, закриває для нього двері до надсистемного. Те в людині, що не підвладне системності, що не її завдячує своїм існуванням, те, що долає саму системність — особне й одиничне, вітально-екзистенційне, яке системі не підпорядковано й виводить людину за її межі, те раціоналізм і — ширше — розум прагне або «поставити на місце», заштовхнути в межі системності, оголосивши не істотним (Гегель), не існуючим (Маркс), або ж починає художньо оспівувати. І в тому оспівуванні й сам може вийти за власні понятійно-категоріальні межі, звернувшись до образу й символу як засобу відтворення-творення світу (не випадково екзистенційна філософія заходить на «чужу» територію, ототожнюючись з мистецтвом), образу й символу, архетипу й цінності, міфу й аксиологемі як не підвладних системній однозначності, як більших за саму системність. А може, оспівуючи і виспівуючи, тишком-нишком підмінюючи поняття розуму, скажімо, поняттям контекстуальності, намагатися підтягнути під системність, загнати в її прокрустове ложе те, що з нею не співмірне. Та це буде згодом.

Уперше ж до усвідомленого дослідження своїх гносеологічних засад, випробовування себе на «міцність» раціоналізм приходить в Модерну, індустріальну добу — у філософії Канта. Як і перед його попередниками (і, відзначимо, послідовниками також) перед Кантом стоїть проблема,

спільна всій філософії Модерну: дослідити можливість пізнання. При тому прихованою настановою такого дослідження, також спільною для всіх, є ствердження суб'єкта в його суб'єктності, ствердження людини як джерела дії, як джерела волі (а, отже, й не допущення перетворення її на пасивний сприймаючий об'єкт, як це сталося, скажімо, зі Спінозою чи всіма матеріалістами).

Другим неявним завданням-настановою, що поволі усвідомлювалася Німецькою Класикою, було відтворення процесуальності як такої — як суб'єкт-об'єктних взаємопереходів, що розгортаються в самій дійсності і становлять спосіб буття цієї дійсності. Отож «завдання» виглядало доволі науково — відтворити дійсність такою, якою вона є сама по собі, «насправді». Що ж, науковість прагнень всієї філософії Модерну є цілком зрозумілою й закономірною: у світі, де наука стає єдиним адекватним йому способом відтворення світу (і, таким чином, «формою суспільної свідомості») і самосвідомість (філософія) побудована на тих самих принципах.

Кант починає розв'язувати свої явні й неявні завдання. Він ретельно аналізує пізнавальну співмірність суб'єкта й об'єкта і доходить надзвичайно цікавих і цінних висновків. Було б справою невдячною й не виправданою з погляду завдань даної роботи вдаватися до опису тих несподіваних для його сучасників (а подеколи несподіваних і для сучасників наших — Кант-бо невичерпний) результатів, отриманих Кантом. Нас же в даному разі цікавитиме те, чи впорався він із «завданнями» і що вдалося йому углядіти в суб'єкт-об'єктних стосунках такого, чого не побачив ніхто інший.

Визнаємо одразу: ствердження суб'єктності людини Кантові справді вдалося як нікому іншо-

му. Суб'єкт в нього не лише сенситивний і розумовий водночас. Він — не лише активна сторона пізнання аж до того, що саме пізнання, крім його вихідного пункту, виявилось наслідком творчої — і вольової(!) — здатності суб'єкта. Кантівський суб'єкт набуває — і то не безпідставно — надсистемних ознак, власною здатністю пізнання-творення виводиться за межі системного буття в трансцендентне, творчо-вільне, у світ свободи.

Та не лише це вдалося йому. А ще й те, що... йому не вдалося. Аналізуючи співмірність суб'єкта й об'єкта, Кант несподівано наштовхується на нездоланий парадокс. Суб'єкт і об'єкт — не співмірні. Зовсім. Вони непроникні один для одного. Щойно суб'єкт починає пізнавати об'єкт, як той припиняє своє буття в якості такого, що існує «таким, яким він є», «самий по собі», без суб'єкта. І справа тут не лише в тому, що з пізнання, зі змісту отриманого знання жодним чином не вилучити «суб'єктивні» (чуттєвість) і суб'єктні (розсудковий, категоріальний схематизм) «домішки». Ситуація тут значно страшніша. Суб'єкт-об'єктність як певний спосіб організації буття — це завжди процесуальність, перехід суб'єкта в об'єкт і навпаки. Об'єкт як «самість» є такою собі «замкненою системою», що не контактує з іншою, являючи їй лише свою поверхню. Щойно суб'єкт («відкрита система») намагається «втягнути» його в ситуацію пізнання і, відтак, обмін інформацією, як «замкненість» об'єкта руйнується і він починає «грати по не своїх — інших правилах», по правилах Іншого. Він втрачає свій статус об'єкта і, по-перше, невідворотно «деформується», зазнаючи впливу суб'єкта (що згодом доведе квантова фізика). По-друге ж, сам постає як суб'єкт, впливаючи на свого «руйніватора»

(чуттєво – в першу чергу), віддаючи руйнаторові інформацію про себе і, отже, перетворюючи вже його на пасивний об'єкт, що сприймає. І, найголовніше, впливаючи на суб'єкта, обмінюючись з ним інформацією, він сам постає як суб'єкт-об'єктність(!), як відкрита система, як процес. Тим самим об'єкт, «таким, яким він є самий по собі» ніколи і в жодному разі не може бути пізнано. «Правила гри», логіка суб'єкт-об'єктності як стосунків між системами і всередині систем, що розвиваються, і логіка, що діє всередині усталеної системи – різні логіки!

У певному сенсі Кант набагато глибший за Гегеля. Він торкається проблеми, що гостро постає перед світом вже в післягегелівській часи. Не зупиняючись на дослідженні суб'єкта як системи в її процесуальності (цього завдання він як раз не виконав, з цього завдання зростає гегелівська система), Кант іде далі і нашоується на непорівнянність, розірваність *не суб'єкта і об'єкта, а суб'єкт-об'єктності (процесу) і «суб'єкт-предикатності» («результату»*).

Висновки Канта тривожні, він упирається в нездоланий гнесеологічний мур, впритул підступає до меж раціонального взагалі. Всупереч поширеній думці, з якої виходить весь раціоналізм і яка, оскільки вона кидається в очі, вводить в оману послідовників і опонентів Канта (і навіть почасти його самого), затуляючи місцезнаходження справжньої гнесеологічної прірви, Кант не звів нездоланні мури між суб'єктом і об'єктом. Він перестрибнув через завдання свого часу і знайшов інше, те, до чого світ доросте значно пізніше – прірву не гнесеологічну, а онтологічну, буттєву.

Річ-у-собі, введена Кантом у коло раціонального дослідження і принципово непідвладна ра-

ціоналізмові, є не предмет як об'єкт (останнє характеризує її буття з погляду суб'єкта, тобто «раціоналістичне» буття), а згорнута суб'єктність, що співвідноситься тільки сама з собою і тому випадає з області суб'єкт-об'єктного виміру. Це – результат процесу, предметна сталість, що, зтягнена у часовий потік суб'єкт-об'єктного проминання, проявляє себе як така, що подовжується, регресує.

Однак – і Кант у цьому не помилився – всередині уконституційованості, «речі-в-собі» процесуальність зникає, і співвіднесеність моментів сталого – це співвіднесеність субстанції та акцидентій, та аж ніяк не суб'єкт-об'єктне відношення. Суперечність процесу і результату, така, здавалося б, несуттєва і не нездоланна, виявиться таїною відношення життя і смерті, часового буття та буттєвої вічності.

Трансформована таким чином і відчута Кантом антиномічність буття штовхає філософів на пошуки шляхів подолання псевдогносеологічної прірви, веде від гнесеології до практичних стосунків суб'єкта і об'єкта, у яких, як у процесі, дійсно знімається їх роз'єднання. Проте не до практики часу, не до предметно-практичної діяльності, а до практики вічності приходять Кант, до етичного начала, де життя і смерть, процес і результат, час і вічність безпосередньо торкаються одне одного. Кант був першим, хто на шляху раціоналістичного дослідження узрів подвійну сутність людини, її як системну, так і надсистемну, культурно-духовну основу.

Етичне вирішення питання не задовольняло сучасників Канта, виглядало в їх очах мало не зрадою раціоналізму. Проблема суто раціоналістичну – суб'єкт-об'єктного відношення – ним не було розв'язано, раціоналізм ще не вичерпав

своїх потенцій, не створив завершеної (й довершеної) картини процесуальності. Звернення до принципової різниці між логікою процесу і логікою результату ще не постало на порядок денний. Однак відчуття багатозначності, а отже, і своєрідної загрози, що прихована в речі-в-собі, міцно оселилося в Німецькій Класиці.

Фіхте знищує «зловісну» річ-у-собі тим, що досліджує її устрій зсередини. Він субстанціо-налізує суб'єкт і відмовляється від онтологізації наочного пізнавального відношення. Фіхтеанський суб'єкт є певним чином та ж річ-у-собі, лише досліджена в термінах суб'єкт-об'єктності і не-сумісна з таким характером об'єктності, який за значущістю й необхідністю урівнює її з суб'єктністю. Рух суб'єкта зумовлений якоюсь вихідною спроможністю, вольовим поривом. Як і в деміургічному акті, в ньому те, що породжується, — несуттєве для того, що породжує, і має значення для нього виключно умовно негативне: як певна ним же самим для себе породжена межа.

Фіхте, що зростав з Канта, надзвичайно близько, попри власне переконання в протилежному, підійшов до кантівських же висновків щодо неможливості подолання не співмірності суб'єкту й об'єкту на пізнавальному шляху, щодо значення етичної акції самообмеження. Однак він їх не робить. Робить інше — спробу «зазирнути» у світ усталеного буття, де панує Суб'єкт (саме так, з великої літери), Система, яка весь свій зміст, всі свої складники перетворює на дрібні власні породження. Філософська система Фіхте — це спроба відтворити полісоціальне буття в термінах гетеросоціалу, буття замкненої системи в термінах відкритої. Це спроба «описати» логіку тоталітаризма, якою завершується

раціоналізм. Однак головна проблема Німецької Класики — проблема співвідношення і сумісності суб'єкта і об'єкта, над якою розмірковує весь раціоналізм, лишається нерозв'язаною й у Фіхте, процес виступає розгорнутим актом творення.

Шеллінг услід за Кантом і Фіхте робить ще один крок до виявлення координат зловісної прірви, що її так гостро відчував Кант, до наведення мостів над нею. Він звертається до їх абсолютної тотожності, у якій здійснено «усунення суперечності між суб'єктом і об'єктом. Я не можу зняти суб'єкт, не знявши водночас і об'єкт як такий, а тим самим і також усіяку самосвідомість, і не можу зняти об'єкт, не знявши водночас і суб'єкт як такий, тобто як особистість».¹⁶⁰ «Суперечка про абсолют як такий неможлива. Позаяк у сфері абсолютного значущі лише суто аналітичні положення, тут діє лише закон тотожності, тут ми маємо справу не з доказами, а з аналізом, не з опосередкованим пізнанням, а лише з безпосереднім знанням, коротше кажучи, тут все осяжне».¹⁶¹ Шеллінг окреслює два напрямки подолання протистояння — догматичний і критичний. Перший полягає в розчиненні суб'єкта в об'єкті, другий в розширенні суб'єкта до об'єктивування в абсолюті. «Ви звинувачуєте розум в тому, — звертається він до опонентів, — що йому нічого не відомо про речі самі по собі, про об'єкти надчуттєвого світу. Невже ви ніколи — навіть не певно — не здогадуєтеся, що не слабкість вашого розуму, а абсолютна свобода в вас затуляє доступ в інтелектуальний світ усякій об'єктивній силі, що не обмеженість вашого знання, а ваша необмежена свобода замкнула об'єкти пізнання в кордони простих явищ?»¹⁶²

Пізніше, у філософії тотожності, Шеллінг ствердить єдність процесу і результату, становлення і сталого, традиційно називаючи їх суб'єктом і об'єктом. Ствердження їх тотожності – єдине, що може дозволити собі раціоналізм у судженні про річ-у-собі, тобто про розгорнуту і виключену з відношення тотальність. Наступний крок у її бік означав би відмову від раціоналізму. Шеллінг встає на цей шлях, користуючись достатньою второваною релігією стежкою, яка для раціоналізму неприйнятна.

Розв'язання суб'єкт-об'єктного протистояння випало на долю Гегеля. Гегель не просто завершує раціоналізм, він вичерпує його як спосіб буття філософії. Поява системи Гегеля на рубежі XVIII-XIX ст. не випадкова. Наприкінці XVIII ст. індустріальне виробництво в Європі стверджується не тільки економічним, а й політичним чином, закріплюється низкою революцій. Зміна політичної організації суспільства становить основу оформлення економічних стосунків у відповідну політичну структуру. Живе, дійсне, діюче відношення знаходить формальні обриси, укорінені в зовнішній волі.

Поява системи машин прочиняє двері безпосередності, зв'язку, який вона ж знищувала. Система активно структурується, набуває зовнішньої оболонки для стримування динамічної єдності, яка вже склалася і тепер виявляє свою стійкість як зв'язок. Плід координації визрів. Вона отримала виявлену системність.

Діяльність цілепокладання, персоніфікована в окремій особі підприємця, який керує процесом виробництва, організує його, знов починає розвиватися позаособовістю. Система машин – ця тяжка у своїй речовинності родова сила – зли-

вається в єдину речову міць, протистоїть людині і розпоряджається нею. Капітал склався, зміцнів. Рід, відлитий у сталеву оболонку одухотвореної речовини, поєднаної зовнішнім зв'язком владних стосунків, знов, як і в субординативних суспільствах, підминає під себе індивіда.

Першу ластівку уподібнення східним полісоціалам Захід отримує у вигляді зростаючої могутності європейських держав, які поволі перебирають на себе не лише функції силового об'єднання недостатньо пов'язаних між собою економічними стосунками територій, а й привласнюють собі право втручання в економічне життя виробників. Йде процес своєрідного запозичення, переймання соціалами визначальних рис протилежного типу. Це тим легше здійснити Заходові, що базова модель стосунків – трикутник «підприємець – машина. – виробник» надто подібна східній, надто містить в собі можливість поглинання людини соціалом. За умови, коли відкрита система проструктурувалася, набула ієрархічного вигляду, такий «східний» ґрунт – і знову цілком у згоді з власною логікою переходу функції в структуру, обов'язкового схоплення в усталеності того, що було в динаміці, – міг зіграти рокову роль.

І він починає її відігравати. Історія здійснює спробу провести світову синтезу, звести людство до спільного знаменника. Абсолютистські монархії стали першим втіленням зростаючої субординованості Заходу. Інституційний характер їх життя, ніби перейнятий Заходом зі Сходу, стає щодалі більше відчутним. І то не дивно. Як уже зазначалося, розвиток відкритих суспільств веде до структурування відкритої системи і зрештою призводить до

перетворення виробничого відношення на владний зв'язок. За влучним зауваженням Дж. Гелбрейта, зробленим ним з приводу ієрархічної структури монополій, «проблема влади виникає не через те, що організації є приватними, а через те, що вони є організаціями».¹⁶³

В умовах матеріальної феноменалії соціальності як цілісної системи тривога, що відчувалася догегелівською німецькою філософією перед наближенням тотальності, відступає. На порозі входження соціальності у стан речі-в-собі йде поступове акцидентування індивіда. Те, що вчора здавалося незрозумілим і від того загрозливим, сьогодні стає фактом буття. Тотальність не лякає саме тому, що вона стала очевидною, хоч ще й не опрідметилася остаточно і являє собою бурхливий процес свого ствердження. Молот родової сили загального вже занесений над головою індивіда, його вже можна спостерігати, проте, він ще не опустився. І тому він менше жахає, ніж тоді, коли було незрозуміло, звідки наближається загроза.

Такого остраху немає в Гегеля. Пророк майбутньої тотальності, співець її становлення, Гегель з відкритим серцем і по-релігійному радісно сприймає прийдешнє. Його не лякає не самоцінність існування людини. Людина цінна настільки, наскільки вона виражає Абсолютний Дух, вона – пік його розвитку. Дитя Німецької Класики в усьому, що стосується взаємин суб'єкта і об'єкта, Гегель немов зрікається її і звертається до докантівської філософії, яка ще не була обтяженою привидом речі-в-собі і від того більш однозначно, прямолінійно дотримувалася принципів науковості, зорієнтованої на суб'єкт-об'єктність.

Подібно до Спінози, Гегель вводить розрізненість у саму субстанцію. Його субстанція – не абстрактна конструкція, що ззовні охоплює суб'єкт і об'єкт. Вона пульсує їх переходами в кожному моменті, виблискує відтінками ідеального і матеріального. Субстанція нарешті стає дійсною *causa sui*. Вона – саморух, процес, в якому ідеальному віддається перевага лише тому, що способом буття всезагальної суб'єкт-об'єктності є *відношення*, тому, що представленість, буття в якості іншого визначає матеріальне буття. Тому ідеальне є початком виходу за власні межі, воно «відповідає» за розвиток, збагачення змісту і є первинним щодо власної фіксації в структурі.

У філософії Гегеля дійсність визначається як система, що розвивається, як суб'єкт, який задає своєю специфікою характеристики об'єктів, до яких він відноситься. Динаміка стала тим єдиним загальним, до якого так довго і невпинно йшов весь цивілізаційний, зняряддевий розвиток людства.

Система Гегеля, відтворивши логіку процесу, довела її до тотальності і «натурально-логічно» замкнулася в кільце. Точка, де процес розгортання повністю оформлюється, є точкою інтенсифікації системи, її віднесеності до себе, або точкою сингулярності, в якій рух закінчується і час обертається на простір. Для всіх досоціальних систем така ситуація стала б смертельним вироком. Однак соціальність відмінна тим, що за будь-яких умов знає змістовну розрізненість всередині себе, розрізненість одиничного й загального, навіть якщо ця розрізненість унеможливлена структурою самої системи.

У своїй завершеності, замкненості на себе,

система Гегеля уподібнюється тій самій речі-в-собі. Гегелівська філософія відобразила природний процес структурування будь-якого розвитку, соціального в тому числі. Не випадково, що онтологічна сингулярність, до якої прийшла філософія Гегеля, у соціальному плані виплеснулася в ідеалізацію бюрократичної держави на чолі з самодержцем як принципом державності. Така держава є оконеченням розвитку в його системному вимірі, переходом техніко-технологічного способу узовніщення посередника стосунків в інституціональний, відкритої системи — у замкнену, ототожненням Заходу і Сходу.

Філософія Гегеля в широкому сенсі є теоретичною моделлю західного шляху розвитку. Вона відображує фундаментальний принцип системного боку дійсності, що в чистому вигляді явив себе в епоху індустріальної конкуренції, коли всі дійові особи стали формально рівними, рівними власниками згідно праву, і тому — самоцінними у своїй рівності. Проте, — і це теж закономірний парадокс гегелівської філософії — у соціальному плані вона доводить рівність індивідів до беззастережного підкорення людини інституалізованій соціальності, індивіда — загальному, родовому, процес — до стану, властивого цілком розвиненій, завершеній системі.

Можливості розвитку вичерпано, суб'єкт-об'єктність дійшла своєї межі, де вона обертається на власну протилежність. Філософія Гегеля як така, що становить теоретичну квінтесенцію суб'єкт-об'єктності, завершує не лише філософський раціоналізм. Разом з нею закінчується філософія як наука.

Реалізувавши потенції наукової філософії, Гегель поставив філософську думку перед кантівсь-

кою проблемою співвідношення суб'єкт-об'єктності і суб'єкт-суб'єктності. Привид речі-в-собі знов замаюрів на філософському обрії. Примара ця не була плодом саморозвитку філософії: західний експрес швидко мчав до останньої зупинки свого цивілізаційного шляху — до тоталітарності індустріального суспільства, що його відчувала філософія, нарікаючи річчю-в-собі.

Родова сила, що дістала зняряддевого виразу, є колективною, знеособленою, позбавленою на решті ознак споживчої особливості. Способи зняряддевої діяльності задаються робітничові матеріалізованим родовим інтелектом, у вагомій речовинності якого осіла пов'язана у всіх своїх ланках виробнича діяльність різних людей. Персоніфікація капіталу — підприємець — лише заступає собою пробіли у масі зняряддевості, яка прямує до єдиноцільності. Він є маленькою «східною державою» в одній персоні.

Однак він же — єдиний порятунок від загального знеособленого виробництва тому, що він — особа, яка цілепокладає, розпоряджається родовою системною сутністю. І вже тому він є «головою» процесу, «руками» якого виступає цілереалізуючий працівник. Підприємець є сучасністю, тут-і-тепер буттям системної сутності роду, постійним відроджувачем «мертвого» інтелекту роду, його минулого, яке осіло в структурі зняряддевості.

Та саме проти нього свого часу спрямували вістря боротьби з «експлуатацією» захисники «експлуатованих робітників» — соціалісти, комуністи й інші комуналісти всіх гатунків. На того, хто володіє родовою силою цілепокладання в її матеріалізованому або ідеалізованому вигляді, переноситься негативне ставлення

до регламентуючої сили. Підприємець отожднюється з власністю, з її речовинним виглядом — з багатством.

Саме з таким капіталістом — власником, персоніфікованим капіталом боровся марксизм. Замість того, щоб побачити витoki знеособлення, знецінення людини у родовій знаряддевій єдності як у неминучому наслідку системного існування людини, протест спрямовується проти єдиної живої особи, що своїм існуванням цю єдність знешкоджує, виконує виключно людську функцію цілепокладання, оперування родовою міццю, значно більш людську, ніж у того, хто підкоряється могутності минулого, виконуючи його розпорядження. Приватна власність як можливість єдиного не лише давати раду власним діям, а й розпоряджатися загальним, змінювати, створювати його — це єдиний шматочок людяності, осередок особистості в розгулі речовинної стихії роду в індустріальну добу.

Можна, ясна річ, насильницьки, шляхом «пролетарської революції», вилучити підприємця як приватного власника з процесу виробництва. Однак потреба в цілепокладанні, яке в умовах просторового об'єднання й діяльній автономії «виробничих атомів» (зв'язку «машина — людина») набуває ознак влади, залишається. Тільки місце живої персони, яка динамікою власного існування «спокутує» знеособленість загального знаряддя і не меншу знеособленість єдиного виробника, посяде зовнішній статичний зв'язок-регламентація з боку такої ж знеособленої владної цілісності, держави. «Вимоги, що їх диктує техніка і організація виробництва, а не ідеологічні символи — ось що визначає обличчя економічного суспільства».¹⁶⁴ Так звані соціалістичні

суспільства, у яких було на практиці здійснено таку заміну, продемонстрували це вельми переконливо.

За успішно здійсненим «вилученням підприємця» не менш успішно, наче затягнені у вирву виниклого на його місці онтологічного чортюрю, зникли демократичні цінності, світоглядні час і простір, а зрештою й економічно-знаряддевий розвиток. І, головне, зникла самочинна людина, залишивши по собі тугу за нездійсненим, загубленим у тоталітарному морозі. На заваді відтворенню на обширах цього анти-світу найстрахітливіших рис полісоціалів не стало навіть збереження грошової системи, майже не потрібної для субординованого світу.

Як не брати до уваги відсутність у Східних суспільствах знаряддевого розвитку, а отже й можливості розвитку в них машинного виробництва, то можна стверджувати, що ґрунт для суспільства без приватної власності, «рівність» усіх членів якого між собою забезпечена їхньою однаковою нікчемністю перед лицем найвищого загального, найбільш придатний саме тут. Державне регулювання виробництва і торгівлі, до перших стриманих пробісок якого Захід приходить аж у XIV ст. після кількавікового розвитку ремісницько-мануфактурного виробництва, є постійним фактом виробничого буття Сходу. І не випадково, що «соціалістичними», тоталітарними з легкістю й з власної волі (на відміну від насильницького прийняття нового ладу на Заході) ставали країни Сходу.

Є, однак, істотна відмінність між тоталітарним суспільством, породженим Заходом, і пересічним східним полісоціалом. І полягає вона не в тому, що перший виникає на неможливому для друго-

го фундаменті — індустріальному, машинному виробництві. Ясна річ, що й відмінних рис будь-якого стибу можна знайти між ними чималу кількість. Як, утім, можна їх знайти і в конструктивних особливостях, і у світоглядних змістах, і в культурних проявах різних полісоціалів. Справа не в тих відмінностях, які завдячують своїм існуванням «дії» вихідного принципу організації буття в таких системах. Справа в тих чинниках, які, відмінні в тотожних за конститутивним принципом соціалах, забезпечують модифікацію дії базового принципу в усьому.

Ідеться про фундаментальний вплив того ідеального, того мета-буттєвого змісту, який (зміст), один раз народжений, залишається незнищеним назавжди в тілі культури. Ідеться про основоположні цінності минулого буття, цінності, в яких шораз утримувано історичні здобутки людства, надбання його соціально-системного розвитку в самій його специфічній основі — у царині стосунків загального й одиничного. Навіть у тоталітарному бутті, наскрізно ворожому будь-якому прояву особності людини, офіційно вшановували Конституцію, де одним із засадничих її принципів проголошувалася рівність людей та різноманітні свободи людини. Як ці свободи обстоювалися й виявлялися на практиці — питання інше. Однак у царині ідеологічній — системно-формуючій, цілепокладальній вони оголошувалися цінностями. І це не могло не накладати свій відбиток на спосіб функціонування тоталітарного соціалу — полісоціалу за структурою, гетеросоціалу за витоками.

Така подвійність дозволяє визнати тоталітарний соціал як своєрідну синтезу Сходу й Заходу, синтезу, що була наслідком саморозвитку західних гетеросоціалів, тим самим

наслідком, якого сягають усі відкриті системи — якщо самі не перешкоджають своєму переродженню на протилежність.

З другого, боку стабільність східних полісоціалів в жодному разі не дозволяла їм будь-яких перетворень у «своє інше». Без зовнішнього втручання «річ-у-собі» не стає об'єктом, втягненим у суб'єкт-об'єктний процес перетворень і взаємодій. Народження зняряддевої єдиноцільності внаслідок саморозвитку Сходу є неможливим. І саме через це можна припустити, що експансія західних країн на Схід, проникнення західної процесуальності в статичний стан Сходу є не лише наслідком природного потягу гетеросоціалів до збільшення власного простору, просторового розширення, наслідком екстенсивного просування зняряддевості як «другої сторони» їх шодалі більшої інтенсифікації. Наступ Заходу на Схід є необхідним і неминучим суббуттєво — з позицій загально людського розвитку. Ба більше: таке насильницьке підкорення Сходу цивілізаційністю Заходу становить перший крок на шляху до виникнення дійсної єдності людства і конвергенції двох логік розвитку.

Загрозу тоталітаризації суспільства приховує в собі саме машинне виробництво. Однак впливає вона не зі зростання зняряддевої єдності роду, а... з її браку. Родовий інтелект цілепокладання системного загалу, відлитий у машинну зняряддевість, під час руху до повної єдиноцільності пов'язаний з окремими, особливими видами виробництва, які ще не мають зняряддевого зв'язку між собою. Вони потребують його хоча б у вигляді зовнішньої сили управління. Це й становить, між іншим, основу інституційного переймання Заходу від Сходу.

Глибинний зв'язок машинного виробництва з тоталітарною владою був підмічений ще Гербертом Маркузе. «Не лише специфічні форми правління чи керівна партія створюють тоталітаризм, — пише він, — а й також специфічна система виробництва і розподілу, яка може бути сумісною з «плюралізмом» партій, газет, протидіючих влад тощо. Сучасна політична влада стверджує себе через машинний процес та через технічну організацію знарядь».¹⁶³

Однак, головна, фундаментальна причина тоталітарної загрози — сам факт системного існування людини. Система як загальне завжди домінує над своїми складниками. Перебування «складників» у соціальній системі — чи то полісоціальної, чи гетеросоціальної, яка переходить у субординовану фазу, — не виняток. Особливістю соціально-системного «потягу до панування» є спосіб, яким воно здійснюється. До соціальна система заздалегідь підпорядковувала собі своїх носіїв через злитність зі структурою їх одноосібного тіла. Неорганічне тіло, навіть руйнуючись і зникаючи як *це тіло*, залишалося в межах природної «влади» — «смерть» каменя чи води, зірки чи вітру не «звільняла» їх від «підневільного стану». Жива особина в жодному разі не могла уникнути такої «влади», позаяк втеча від неї лежала через смерть — відмову від дії органічного роду у власному тілі. Лише смерть «надавала свободи» живому. Смерть — або ж оволодіння способом буття Іншого. Та без людського вишколу, природним шляхом того оволодіння не сягнути...

Влада соціальності перебуває за межами людської тілесності. Ніцше помилявся: людина не приречена на неволю, вічне повернення не є нездоланим! У людини є шанс. І — Ніцше був

правий: цей шанс — в одноосібності людини. І саме проти неї — цього дарунку Універсуму, цього неоціненного багатства веде соціальність-як-система свій наступ. Перетворити одиничне на незначуще, створити таку ситуацію, за якої одиничне — незалежно від регалій і статків відчувало б свою нікчемність, своє ніщо у порівнянні з її величністю Системою! Приборкати одиничне, перетворивши всіх одиничних на цілокупну масу, уніфікувавши їх на суббуттєвому рівні. Уніфікація — ось знаряддя знищення Людини. Ось що побачив Шпенглер у європейському бутті і через це виставив йому діагноз: занепад. Чи є протиотрута? Видається, є... Зневажена системою і стверджувана всім системним буттям як лише випадковий «осад соціальних реакцій», якого не уникнути, ця «протиотрута від уніфікації», від розчинення в стихії соціалу розриває кайдани соціального гніту і виводить соціальність за межі самої себе. Це — культура, культуротворче буття. Вони — тема окремої й дуже докладної розмови, якої на сторінках цієї роботи не здійснити. Зараз же підіб'ємо підсумки мовленого.

З часів виникнення цивілізацій, з моменту, коли «передісторія» змінюється історією, коли єдиний потік становлення розвитку людства подвоюється на два окремішні з власною логікою, і до індустріальної доби на Сході й на Заході, у «горизонтальних» гетеросоціалах і «вертикальних» полісоціалах ідуть цілком відмінні за принципом побудови й джерелом, однак зіставні за деякими проявами процесу. Індустріальна доба прикметна тим, що іманентний гетеросоціальному світу (яким є Західна цивілізація на той час) техніко-технологічний розвиток призводить до взаємозапозичення

обома типами соціалів визначальних рис соціалів протилежного типу: Захід переймається владно-інституціональними ознаками, у той час як замкненість Сходу руйнується техніко-виробничою експансією Заходу.

Зростання економічних зв'язків всередині гетеросоціалу веде до формування знаряддевої (цивілізаційної) єдності західного світу. Система машин, яка являє собою експліковану єдність родової сили, наочно сформоване загальне, починає поглинати одиничне, перетворювати його на несуттєвість. Суб'єкт-об'єктність, розквітла в період координаційного буття Заходу, невпинно структурується, перетікає у свою протилежність.

Поява ж і розвиток суб'єкт-об'єктності на початках індустріальної доби викликають до життя наукове світобачення, яке кристалізується у феномені раціоналізму. З тією ж невблаганною залежністю, з якою формування суб'єкт-об'єктності народило феномен модерного раціоналізму, її самознищення знаходить свій світоглядний відбиток у відчутті кризи раціоналістичного мислення.

Невпинне структурування Заходу на індустріальному етапі його розвитку з усіма загрозливими для буття людини наслідками, що з нього випливають, з одного боку, а з другого — невпинне втягування Сходу в орбіту індустріального буття, ставлять людство перед загрозою нівелювання світу, перетворення його на єдину наддержаву східного типу. Наскільки індустріальна система дарує світові суб'єкта-особу, настільки ж вона потенційно хвора на знищення цього суб'єкта шляхом ототожнення себе зі Сходом, шляхом своєї інституціоналізації, що веде до поглинання одиничного загальним.

Розділ 15

Схід і Захід: формальна синтеза

В епоху досягнення технологічним розвитком Заходу такого рівня, коли риси знаряддевої, діяльнійшої цілісності світу вже проступили крізь ще існуючу і немов нездоланну розрізненість видів діяльності, проступили, та раптом стали владою, перед світом постає загроза псевдосинтези. Експансія Заходу на Схід могла б перевести світ у стан виробничо-технологічної однаковості. Зникнення діяльнійшої різниці між складовими частинами людства створило б сприятливий ґрунт для народження всепланетарного полісоціалу, наддержави, імперії, заснованої на зовнішньому зв'язку влади — цього «свого іншого» технічної уніфікації.

Навіть у межах окремої держави розвинений «технологічний тоталітаризм» становить реальну загрозу існуванню людської змістовності, перетворює людину на обслуговувальний щодо машинного виробництва персонал, позбавлений людського волевиявлення. В умовах уніфікації людства така загроза вже являла б собою смертельну небезпеку для нього. Знівельована єдиноцілісність, формальна синтеза — це жах індустріальної доби.

Набута соціальністю форма могла б стати останньою в історії людства. Адже з полісоціалу вилучено знаряддевий розвиток — єдину запоруку змін історичних форм суспільства. Позбавлений контактів з зовнішнім світом, полісоціал завмирає у набутій формі на віки, аж доки зовнішній світ не ввірветься в його усталений простір і, руйнуючи сталість, не розчистить місце для динамічної моделі буття. Самочинно ж полісоціал має лише один вектор руху. Під дією чинного для всіх систем другого

закону термодинаміки він повільно, однак впевнено, може прямувати до занепаду, певної деградації і зникнення. Не даремно комуністичне суспільство, яке, за Марксом, могло ствердитися лише як усепланетарне, в подальшому мало зазнавати виключно «кількісних» змін — «покрасуватися», «вдосконаливатися» тощо. Якісний розвиток в уніфікованому всепланетному суспільстві неможливий.

Для тотального полісоціалу, що охопив собою весь світ, раз і назавжди знищивши зовнішнє як феномен буття, знищивши Іншого як такого, навіть на своїх зовнішніх кордонах, надії вирватися за межі своєї визначеності не залишається. Тотальний полісоціал — це самогубство соціальності. І не лише тому, що він тяжіє до знищення будь-якої особливості всередині себе, не зупиняючись і перед фізичним винищенням своїх одиничних носіїв. І не лише тому, що, уподібнюючись у своїх інституціональних рисах природній системі, він кладе край розвитку особи, спотворює ідею особи. А передусім тому, що, як замкнена система, одна з інших природних систем, він перетворюється на річ-у-собі, взаємодія якої з зовнішнім світом зводиться до довгого, невпинного процесу згасання і руйнації. Тоталітарний утвір уподібнюється замкненому в собі «об'єкту класичної динаміки, який нічого не дізнається ззовні» і для якого «минуле й майбутнє уміщено в теперішньому».¹⁶⁶

Перед таким жахливим майбутнім бліднуть перспективи екологічної чи ядерної катастрофи. І в цей час історія — ця мудра і далекоглядна дама — починає діяти за принципом «клин клином вибивають». Вона здійснює грандіозну формальну синтезу відкрито-технологічного Заходу та замкнено-

інституціонального Сходу. Синтезу, яка, локалізована в певних просторових межах, стає ефективним засобом проти перетворення світу на загальну формальну єдність. І здійснює саме там, де Схід і Захід зовнішньо-просторово (теж певною мірою формально) зустрічаються на одній території.

Тут ми не будемо з'ясовувати, чому саме Росія й Німеччина виявилися придатними для двох форм такої синтези. Дослідженню «російської специфіки», яка спричинилася до цього, присвятив окрему роботу Микола Бердяєв, і мені залишається відіслати тих, хто окремо цікавиться цим питанням, до його «Витоків і сенсу російського комунізму». Крім виключно географічного чинника — розташування Російської імперії між Сходом і Заходом та великих просторових обширів, окремо відзначив він і наявність різноспрямованості прагнень та національних рис російського народу — його потяг як до абсолютної державності, великодержавності, так і до необмеженої свободи індивіда, до бунту й анархії. Для нас важливо, констатувавши, що синтеза відбулася в належному місці і в належний час, відстежити її сутність і наслідки.

Тоталітаризм стає першою формальною синтезою Заходу й Сходу, де технічна цивілізаційність Заходу набирає подоби східного інституціоналізму влади. Обидві форми тоталітаризму виникають майже одночасно. І це симптоматично. Як і те, що виникають вони у країнах, які усвідомлюють свою приналежність до Європи. Невипадково вождь соціалістичного тоталітаризму Ленін з симпатією споглядав за розвитком Німеччини: обидві тоталітарні форми істотно споріднені не лише своїми зовнішніми ознаками. Одна є віддзеркаленням іншої.

Фашизм проводить синтезу під знаком західної ідеї — ідеї людини, одиничного, яке привласнює собі ознаки загального. Для потреб фашистської ідеології гарним вихідним матеріалом послугувала філософія Ніцше з його ідеєю надлюдини. Соціалістичний тоталітаризм зосереджується на властиво східній ідеї родової єдності, «колективізму».

Ідеологія фашизму не заперечує розрізненості світу. Для неї усунення розрізненості, на яке вона, як тоталітарна, спрямована, можливе лише через знищення. Усе, що «не-я», справді інше. Жодні його трансформації неможливі. Лише фізичне «заперечення» Іншого здатне світ уніфікувати й зробити тотальним, цілісним. У цьому сенсі фашизм чесніший і послідовніший за соціалізм в його уподібненні східним полісоціалам.

Тоталітарна держава «агресивна за самою своєю природою і являє собою постійну загрозу для сусідів». ¹⁶⁷ Загрозу не лише бути знищеним, а й перетворитися на подібний утвір, тоталітаризуватися, позаяк «щоб убезпечити себе від постійної загрози тоталітарного фашистського терору, демократичні сусіди змушені самі тоталітаризуватися, урізаючи ті чи ті громадянські й політичні свободи, обмежуючи демократію». ¹⁶⁸

Замкнені соціали сприймають власне соціальне існування як органічне, природне. І не лише сприймають. Вони за принципом свого функціонування, за ознакою панування над своїми складниками, як над органами, вельми подібні до органічних утворів. Однак, на відміну від «чистих» східних полісоціалів, західний квазіутвір зорганізовано за знаряддевим, «машинним» принципом, суб'єкт-об'єктне розгор-

тання якого виштовхує соціал за власні просторові кордони. Поєднання екстенсивного вектору розгортання з органічним принципом «поглинання» зовнішнього світу не залишає «соціальному доквіллю» шансів. Чужорідний зовнішній світ, як природне тіло, не можна «прилаштувати під себе», не можна «переробити». «Освоїти» його можна лише через його смерть, через те, щоб проковтнути й переварити, зробити власною плоттю. «Коли переслідують певні цілі... — цитує слова Гітлера Ж. Желев у своєму фундаментальному дослідженні «Фашизм», — тих, хто виступає проти них, необхідно винищити». ¹⁶⁹

Фашистська форма синтези у своїх потягах не лише об'єктивно подібна до східних полісоціалів, а й усвідомлює себе такою. Симптоматичним є запозичення фашизмом східної символіки і не лише її. Згідно зі своєю полісоціальною, запозиченою разом з символікою суттю, фашизм засвоює й східні органічні прагнення. Бажання біологічної чистоти раси, дотримання чистоти «арійської» крові — теж прояв такого ототожнення себе з органікою.

Войовничо налаштована проти будь-якого Іншого, проти Іншого як зовнішнього світу, фашистська модель соціалу вдало використовувала задля його реалізації екстенсивну спрямованість розгортання базового для неї гетеросоціалу. Для зовнішнього світу така орієнтація не обіцяла нічого доброго, несучи лише загибель. Проте нищівний інстинкт фашистського тоталітаризму не спрямовувався на себе ж. Хворобливо викривлена ідея значущості одиничного, хай би лише як виключно частини органічно-соціального тіла, все ж зберігалася,

стаючи запобіжником цілковитої замкненості аж до звернення ніщивних інтенцій на себе.

Соціалістичний тоталітаризм, надіваючи на себе маску цивілізаційної пристойності європейського зразку, послідовніший в іншому: замикаючись на себе, він розпочинає самопоглинання. Що ж до зовнішнього світу, то той може бути переробленим і підлягає переробці. Може саме тому, що його прагнення, на глибоке переконання речників цієї моделі соціалу, насправді є соціалістичними, він лише не усвідомлює своєї глибинної тотожності з соціалізмом і йому треба в цьому допомогти. «Усе в своїй основі тотожне, ототожнення вже здійснилося на якомусь глибинному надбуттєвому рівні. Воно, щоправда, ще не вийшло «назовні», однак сприяти пологам світу, що народжується – місія пролетаріату». Така світоглядна формула й спричиняє спосіб стосунків соціалістичного тоталітарного утвору з зовнішнім світом.

Переформувати соціальне довкілля у відповідності з його «уже готовим», визрілим внутрішнім змістом – таке завдання соціалістичної форми синтези. Та не воно головне. Головним його завданням постає власне «самовдосконалення». Вістря спрямувань соціалістичного тоталітаризму – монологічність внутрішнього світу. Фашистський тоталітаризм теж монологізує внутрішній простір: руйнує всі структури, чия ідеологія не є ідеологією фашизму, ставить під найжорстокіший контроль усі інформаційні потоки. Всі, крім одного – товарно-грошового. За всього потягу до «усуспільнення» власності¹⁷⁰, фашизм зберігає інститут приватної власності. І тим прирікає себе на поразку від послідовнішого і відтак більш монолітного і потужного соціалізму.

Збереження, нехай у вкрай урізаному вигляді, нехай zdeформованої й формальної, однак *приватної* власності – цього ідеального джерела індивідуальної волі й цілепокладання, цього «дзеркала» особистості, сприяє збереженню самої особистості, що й відбилося на виборі провідної ідеології – концепту надлюдини.

Так, фашистська держава тотально втручається в економіку, визначає орієнтацію, структуру і обсяги виробництва, примусово нав'язуючи кожному виробникові сільськогосподарської продукції, наприклад, асортимент дозволених і потрібних державі виробів, втручається в майнові стосунки. «В економічній царині, – висновує Ж. Желев, – фашистська держава створює систему, багато в чому близьку до феодальної. Її характеризують: а) фактичне привласнення державою національних засобів виробництва й робочої сили та б) ліквідація свободи праці й заміна її позаекономічним примусом».¹⁷¹

Цілковита справедливість такого висновку полягає не так у тому, що було сказано автором, не у виявленні ним і констатації фактів зовнішньої схожості фашизму з європейським феодализмом за ознакою наявності позаекономічного примусу і привласнення робочої сили державою, як у тому, що залишилося за межами вербалізованого змісту. І фашизм, і європейський феодализм являють собою субординовані системи, де за всієї економічної централізації збережено осередок економічної самостійності – і у вигляді відсутності особистої залежності селянина від представників «вищої страти» чи держави, і у вигляді юридичного збереження інституту приватної власності стосовно кожного представника суспільства, доки той, ясна річ, таким представником визнається.

Фашизм, відтак, став такою синтезою Заходу і Сходу, за якої інституціональний принцип розбудови полісоціалів Сходу був накладений не лише на техніко-технологічний принцип розбудови західного гетеросоціалу, а й на його систему цінностей, яка, хоч і у вихолощеному, виключно формальному (правовому) вигляді, однак збереглася під глибою тотальною монологічністю. Попри те, що реальні люди оголошувалися до-людьми, цінність особистості, передусім *самочинної*, не зазнала ушкоджень, хоч її соціальні експлікації набрали жахливого вигляду. І то не дивно: самочинність усередині монологічного соціалу може бути лише самочинністю самого соціалу, і, ототожнена з владою як такою, редукуватися до волюнтаризму влади. Це, однак, не скасовує впливу збереженої на суббуттєвому рівні цінності самоврядовного суб'єкта як одиничного, одиничного як такого.

Соціалістичний тоталітаризм знищує передусім західну систему цінностей, небезпідставно визнаючи її за головного ворога, здатного перешкодити його ствердженню. За цієї форми синтезу від Заходу зберігається лише *індустріальне виробництво* – уречевлення знаряддевої діяльності, *техніко-технологічний спосіб матеріалізації суспільних стосунків*. Тут світоглядна оцінка одиничного зазнає інших, ніж за фашизму, аберацій. Формально тут оголошено найвищою цінністю саме людину. Однак це *людина, яка є сукупністю суспільних стосунків*, людина, чия суб'єктність, чия одиничність і самоврядовність тотожні суспільному таким робом, що розчинені в ньому.

Соціалістична синтеза не є плодом випадкового збігу ідеологічних, психологічних, національних та територіальних передумов. Вона становить закономірний і необхідний результат

послідовного зростання конститутивних засад західної цивілізаційності. З тією ж неминучістю, з якою рівнозначні елементи будь-якої координованої системи структуруються в складні утвори, втрачаючи при цьому свою рівнозначність, світ рівних за правом та економічним характером функціонування виробників приходять до монопольного стану соціалістичного тоталітаризму, є послідовною реалізацією монопольних спрямувань знаряддевості.

Ідеолог тоталітаризму Ленін не приховував сутнісної подоби майбутнього соціалістичного суспільства внутрішній структурі капіталістичних монополій, що зростають природно-економічним чином з вільної конкуренції підприємців. «Монополія є переходом капіталізму до більш високого ладу ...», – недвозначно заявляє він. «Коли велике підприємство стає велетенським і планомірно ... організовує доставки первинної сировини, коли з одного центру розпоряджаються всіма стадіями послідовної обробки матеріалу, аж до одержання цілої низки різновидів готових продуктів, коли розподіл продукції відбувається за одним планом між десятками і сотнями мільйонів споживачів, тоді стає очевидним, що перед нами наявним є усупільнення виробництва».¹⁷² Цікаво, однак, що, констатуючи наявність застою за монопольно організованою системою виробництва, Ленін ту ж монополію, лише поширену на всю державу, бачить як запоруку успішного хазяйнування.

Розпорядження всім циклом виробництва від постачання сировиною до готового продукту і його розподілу з єдиного центру – ось головна ідея соціалістичного ладу, ідея, яку вповні було реалізовано в країнах соціалізму. Це можна назвати

й усупільненням, якщо під ним розуміти узагальнення, перехід виробничого цілепокладання від особи підприємця до знеособленого ланцюжку службовців. У розвиненій корпорації ця границя між власниками і службовцями, характерна для підприємчої корпорації, зникає. Право прийняття рішення тут відокремлено від права власності: воно логічно переходить від власника до службовців.

Юридичне право власності є лише визнанням можливості особи покласти власну діяльність як особисту ціль і реалізувати її. Однак у розвиненій корпорації юридична особа-власник передає таке право своїм представникам, які його й реалізують. Досліджуючи розвиток корпорацій у середині ХХ століття, Дж. Гелбрейт на фактичному матеріалі доводить існування загальної тенденції такого розмежування юридичної й «фактичної» власності.¹⁷³ «Фактична» власність є динамічним, практичним здійсненням цілепокладання – управлінням, владою, що організовує процес цілереалізації. Юридична власність, не усуваючи можливості такої ж дії, є лише потенцією управління, за актуалізованої споживацької спрямованості.

З огляду на це зрозуміло, що вождь великої бюрократичної революції мав усі підстави говорити про перетворення підприємця-капіталіста на рантє в епоху імперіалізму. Це твердження не було ідеологічною фразою. Юридичний власник, який не здійснює функцій власника, не продукує ідеальне – це справді рант'є, непродуктивний споживач, паразит на тілі соціальності... Погодьтеся, побачивши таку ситуацію, важко не зробити висновок про необхідність вилучити непродуктивного паразита з процесу виробництва, залишивши «продуктивного» представника управління. Та ще й такого «соціалізованого», «усу-

пільненого», яким управлінець стає на той час.

Розпад самої управлінської діяльності на потенційну, яка актуально є лише споживанням, і реальну, ідеально-виробничу, призводить до істотних змін характеру взаємодій у середині монополії. Окремі елементи, що її складають, вже не самостійні ані в стосунках зі світом, ані у взаємодіях між собою. Між ними постає цілісність монополії, її безтілесність відокремлює їх один від одного. Система ієрархізується, набуваючи континуальних, бузсуб'єктних ознак.

Структура монополії створює для її елементів неможливість бути суб'єктами. Ступінь монополізації визначає ступінь деперсоналізації. Наступний крок у напрямку деперсоналізації управління робить так звана «соціалістична революція», головним надбанням якої є приведення безособового управління у відповідність з його юридичною констатацією. Продуктивна суб'єктність, останнім бастионом якої була одна особа власника, остаточно вичавлюється з моноліту державної монополії.

За збереження приватної власності як юридичного інституту і як матеріалізованої волі осібною суб'єкта ієрархічна структура монополії повторює структуру моносоціалу з тією різницею, що цілепокладається неповний цикл життєдіяльності соціалу, а його часткова, особлива форма. Оскільки повний цикл реалізується через участь кількох, багатьох монополій, то соціал з повним життєдіяльним циклом відповідає визначенням гетеросоціалу. Владним зв'язком, владою як єдністю ідеального буття соціалу, що зовнішньо пов'язує між собою окремі складники, є державна влада.

Бердяєв був правий, коли пов'язував деспотичний характер російської держави з не-

обхідністю «стягування до купи», «оформлення величезної, неосяжної російської рівнини».¹⁷⁴ Великий простір фізично ускладнює формування динамічних, діяльнісних стосунків, змушує «охоплювати» його згори владним зв'язком.

Суб'єкт-об'єктність, знищена в середині монополій, утримується на їх зовнішніх межах як їх відношення між собою в рамках однієї держави. Індустріальна держава, яка зберігає феномен приватної власності, зберігає тим самим феномен приватного загалом – приватне життя, приватне підприємництво, приватну волю. Поєднуючи в єдиних кордонах кілька різних виробничих просторів, зберігає різноманітність як принцип побудови соціалу. Тим-то й «програє» фашизм соціалізму за ступенем уніфікації суспільного простору, що залишає за особою право на існування – те право, якого в будь-якому сенсі позбавлена радянська людина.

Нищення кордонів між виробничими просторами, здавалося б, мало перетворити соціал на цілковито продуктивний моноліт. Так, здається, вважали ідеологи Великої Бюрократичної Революції. Однак їхня мета – знищити непродуктивний складник шляхом скасування приватної власності раптом виявилася недосяжною. Соціалістична держава зберегла за собою характеристики підприємства – рант'є. Її відмінність від окремої монополії всередині гетеросоціалу полягає передусім в тому, що влада-управління, як у полісоціалах, поширюється на всю просторову цілісність життєдіяльного циклу, охоплює з єдиного центру всі сфери життя. Динамічні цілісності виробництва підпадають під владу простору, що веде до певного відтворення державою рис давніх імперій. Індустріальна система, до того – гетеро-

соціал, «просідає» на минуле, перетворюючись на типовий східний полісоціал. А держава, отримавши юридичні повноваження власника, формує управлінську верству, що просякає собою соціальний організм згори до низу, формує ієрархізований бюрократичний апарат. Це він здійснюватиме і виробниче, і соціальне управління, які відтепер поєднано в «одних руках» – знеособленої держави-власника і – рант'є. Держава, від імені якої розпоряджаються власністю управлінці-чиновники-бюрократи, – це держава-рант'є, орієнтована на споживання, «проїдання» виробленого. Держава, що поєднала управління виробництвом і управління суспільним життям, – це держава у власності якої знаходиться суспільство. Це держава – яка починає їсти сама себе, власних носіїв.

У державі зливаються виробниче (зовнішньо системне) та політичне (внутрішньо системне) цілепокладання. Економіка стає політикою. Капітал – система машин в особі тоталітарної держави отримує політичне буття, набуває на решті найзагальніший вигляд. У цьому перетворенні долається навіть власна персоніфікація капіталу і він сягає свого самозадоволення. Капітал щонайзагальнішим числом підпорядковує собі соціал.

Тоталітарна держава ототожнюється з абсолютним хазяїном, «ідеальним сукупним капіталістом»¹⁷⁵, за наймом у якого працюють всі громадяни. І як за гетеросоціальних умов над самочинним у виробничій сфері капіталістом-підприємцем усе ж існує дещо, яке, залишаючи підприємську самочинність недоторканою, обмежує її лише цими рамками, нав'язуючи вільному підприємцю свої приписи в царині суспільного (політичного) буття, так і над управлінською

верствою соціалістичної держави панує верства ідеологічна, що задає вектори і способи суспільної діяльності самій управлінській верстві. Задає настільки, що ідеолого-політичні настанови переважають будь-які економічні потреби і міркування. Економічне, матеріалізовувальне буття держави цілком *правомірно* підпорядковується ідеологічному як продукуючому ідеальний зміст соціальної цілісності. Ідеальне ж бо первинне — на цей статус і претендує. Цілком як у східних полісоціалах. Згадаймо, лишень, функції варни брахманів у Стародавній Індії: продукувати сенс соціального буття, забезпечувати функціонування його ідеальної основи й тим забезпечувати репродукцію набутого стану соціалу. Ті самі функції перебирає на себе партійна верхівка і соціалістичної, і фашистської держави.

Економіка, яка стала політикою, замикається на себе. Споживання й самоспоживання — ось єдина її мета. Для індивідів споживання забезпечено на рівні спожиткового мінімуму не лише тому, що домінує державне споживання, а й тому, що полісоціал орієнтовано на споживання індивідів, які складають його тіло. Для нього і власне тіло — людність — лише подразник, позаяк являє собою сукупність органічних цілісностей, присутність яких усередині соціалу порушує його монолітність і уніфікованість. Якби він міг, він існував би лише як ідея, без усілякого носія. Як тут не згадати Гегеля з його розгорнутою Абсолютною Ідеєю, яка, дійшовши цілковитого самовияву, переходить в інобуття — природу й стає річчю-в-собі.

Відтепер будь-яке одиничне, навіть природно одиничне, навіть фізичне тіло не лише несуттєве. Одиничного немає взагалі, *адже соціал сам став єдиним одиничним!* Він уже не прагне підкоряти

собі свої елементи. Він не залишає їм можливості існувати навіть у підпорядкованому стані, який, розчинивши в собі одиничне як джерело цілепокладання, ейдетичної дії і воління, залишав у спокої, принаймні, одиничне тіло. Тоталітарний соціалістичний полісоціал не дозволяє навіть цього — одиничне має бути вилучене з буття. Соціал прямує до сингулярності як вищої точки самонасолоди і самозадоволення.

Неможливість матеріалізації нового, його «уречевлення» лише в соціальному тілі у згоді з законами полісоціального світу зрештою призводять до зняряддевої, техніко-технологічної стагнації тоталітарного утвору. Згодом зовнішній світ використає цю обставину, і лагідне його «вторгнення» в тоталітарний континуум, «вторгнення» у вигляді співробітництва й розвитку зовнішньої торгівлі знищить самий тоталітаризм. За тридцять років до падіння «колоссу» Г. Маркузе окреслив шлях до руйнації радянського тоталітаризму, на якому «вирішальним чинником буде глобальна ситуація співіснування, яка вже давно стала чинником внутрішньої ситуації двох протилежних суспільств. Необхідність всебічного використання плодів технічного прогресу і необхідність виживання через підвищення життєвого рівня може стати сильнішим доказом, ніж опір владній бюрократії».¹⁷⁶

Відповідно до субординативного характеру полісоціалу формується й світопереживання людини. Відроджуються магічні ритуали світотворення: масові святкування, в яких немає місця проявам одиничного, у яких одиничне сплавлено до спільної маси, де кожний рух, кожне слово учасників є рухом і словом маси, настільки вони розраховані и скореговані; за-

гальні партійні, профспілкові, громадські тощо збори, сенсом і метою яких є не розв'язання питань порядку денного, а дотримання сакралізованої форми і регулярність здійснення; обов'язкові судові процеси з не менш обов'язковим каяттям тощо. Система нестримно формалізується, форма стає найвищим змістом життя, надає вищого потойбічного сенсу будь-якій дії.

Власне, дія як така, зникає, унеможлиблюється, лишаючи по собі магічне діяння, замкнене на вічність. Магічний світ, де ідея реальніша за реальність, не визнає одиничного. Навіть мова підкоряється законам тотальності; з наукових текстів зникає перша особа однини. Тоталітарний учений не може сказати про себе «я вважаю» — вважаємо тільки «ми», єдина маса загалу, те загальне, для якого кожне «я» — ворог. Та й використання «ми» — множина, але першої особи — це виняток, привілей для касти ідеологів. Пересічний журналіст не мав право й на це: не «я вважаю» і не «ми вважаємо» — «вважається», «видається», «гадається» комусь безособовому Великому й Єдиному *Воно*.

Допустимим є лише єдине «я» — «я» держави. Дивно, однак, попри все, тут, на ментальному, мета-буттєвому рівні, зберігається слабенький залишок величного надбання всієї історії Заходу. Іронія долі: досвід гуманізму не пройшов дарма й для найжахливішої форми полісоціалу — соціалістичної синтези логік: державне «я» не винищується остаточно, стає понад усе і персоніфікується в особі вождя, «батька всіх народів». Якщо фашизм, зберігаючи одиничне в бутті, знищує його ж суббуттєвим чином — тим, що надає йому статусу загального, то соціалізм робить навпаки: вогнем і мечем

винищуючи одиничне з буття, воно зберігає його, уміщуючи загальне в одиничне.

Ідея значущості особи не може остаточно загинути навіть у тоталітарних утворах. Народжена античністю, виплекана християнським світом і збережена в суб'єкт-об'єктних стосунках ренесансного й індустріального світів, ідея цінності людини невмируша. Вона є тим скарбом, що західний світ несе людству. Проте абсолютизована, доведена до ніцшеанської надлюдини, вона втрачає власні соборні основи, що лежать за її межами, обертаючись на порожню оболонку — форму.

Для координаційного світу, що зміг утриматися від тоталітаризації, збереження абсолютизованої ідеї цінності одиничного означає атомаризацію індивідів, значущість яких визначається кількістю зосередженої в їх руках матеріалізованої родової сили, чи, що те саме, грошей. Боги культури гинуть, витіснені цивілізаційними богами, олімпом яких став світ речей. Часове буття втрачає зіткнення з вічністю, розпадається на окремі чарунки, непотрібні одна одній. Проте, дивно, ідея людини, знищувана таким буттям, однак збережена як цінність, отримує інституціональну підтримку від держави-влади. І, підживлювана метабуттєво й інституціонально, сама створює необхідні умови для подальшого розвитку й збагачення.

Держава полісоціалу, як східного, так і індустріального соціалістичного наскрізно ворожа одиничному, її інституції свідомо скеровані на «благо» системи коштом блага людини.¹⁷⁷ Держава гетеросоціалу підтримує жевріючий вогник ідеї особистості, спрямовуючи загальне на службу одиничному. Нехай ця одиничність прикривається машкарою приватної власності, нехай вона скута кайданами речового й речовинного фе-

тишизму — зернятко її зберігається, щоб у належний час прорости у культуротворче буття.

Індустріальний тоталітаризм соціалістичного гатунку використовує інший бік гуманізму. Культ речі підмінюється культом особи, де від особи зберігається форма, гасло, під яким криється те ж загальне, тяжке загальне речовинного роду. Особа стає символом загальності, знеособлення, розчинення особистості у владній стихії роду.

Як і в усіх субординованих системах, усередині тоталітарного утвору зникає історичний час, а динамічний простір виробництва твердішає в інституціональних формах. Менталітет мешканців «заснутого царства» набирає позаісторичних рис. Навіть інтелектуал часів Російської імперії, бентежна душа якого прагнула змін, виявляв неабиякий оптимізм у питанні про можливість соціальних перетворень. Для радянської людини час зупинився і зміни стали недосяжними, а їх безкриле бажання щоразу діставало задоволення в знизуванні плечима: «А що я можу зробити, я ж нічого не значу...». І це — інтелектуал. Люмпен, на сутулій спині якого трималася колосальна споруда «земного раю», ревно вірив, що кінець світу вже настав. Герої платонівського «Чевенгуру» не спроможні були взяти до тями, як і чому помирає голодна дитина — адже ніхто не може померти у світі, який пережив судний день революції і ступив до вищого буття. У такому світі смерті немає місця. Він самий — смерть: для всякого руху, всякої особистості й особи, для всього живого. Він — велетенська річ-у-собі.

Як і в полісоціальних утворах Середньовіччя чи Сходу тоталітарний простір — це простір родового життя-перебування, сакралізована Батьківщина. Його структуру зумовлено не нинішнім

життям-діяльністю, а сакральним минулим. Минуле маркірує й впорядковує простір тут-і-тепер буття від центру до периферії. Центральна вулиця міста завжди носить ім'я сакрального (міфічного) Засновника-Батька, ім'я Леніна (інколи Маркса, однак це — виняток). Радіальними колами навколо конститутивного знаку розходяться в порядку супідрядності постаті «апостолів» — політичних діячів, спочатку Батьківських (вітчизняних), далі — «імпортних», закордонних. Ближче до периферії простір маркіровано канонізованими представниками вітчизняної культури. І лише в поодиноких випадках, десь на околиці — символічні постаті культури світової.

Дототалітарний час в цьому просторі практично не представлений, крім випадків необхідних символів «ідеологічного родоводу», теж не частих. Стверджуючись, тоталітарна система скасовує минуле як випадкове, у якому немає його власного коріння. Цікаво, що під «закон скасування минулого» підпадає і «внутрішнє минуле»: кожен наступний «вождь» скасовує попереднього як власне минуле, вибудовуючи особистий «родовід» від Засновника-Батька.

Скасовується й майбутнє: прийдешній комунізм — зовсім не прийдешній, він уже актуально існує, лише в нерозвиненому вигляді. Якісні зміни неможливі, будь-яка зміна — то лише покращення, поліпшення, збагачення, довершення того, що вже існує актуально. Існує лише сучасне, якому безпосередньо передують «альтерінга» — термін, яким деякі австралійські племена означають період «витоку часів»¹⁷⁸, період життя міфічних пращурів, утілення яких в нинішніх нащадків забезпечує часову єдність соціалу.

В усталеному світі «виповнених бажань», у

світі «після судного дня», де руху не існує, час перетворився на простір. Це та сама матерія-всесвіт, де можливі лише кількісні зміни й жодних якісних перетворень. Другий закон термодинаміки виповнився і настала «теплова смерть»: система не стала позачасовою, «позаяк атоми продовжують свої коливання, що дозволяє вимірювати швидкості й тривалості. У такій системі час, отже, не зник, але втратив свою стрілу. Час стає схожим на простір, оскільки він простягається, але не просувається».¹⁷⁸ Це було сказано з приводу термодинамічної системи, яка перейшла до найбільш стійкого стану, замкненої системи, що сягнула рівноваги, виповнилася. Однак, видається, чинне не лише щодо неї.

Внутрішній простір кожної установи також маркіровано за раз і назавжди встановленим принципом. Обов'язкові «ленінські кімнати», обов'язкові портрети «вождя»-засновника – героя альчерінги і вождя «поточного» – його «втілення» й наслідувача. Попередні втілення стають неістотними.

Побутовий простір структуровано гаслами, що «прикрашають» собою хоч якось значущі для соціальної єдності будинки – передусім партійно-ідеологічні й державні установи, далі – підприємства, далі – будинки на центральних вулицях і, нарешті, будинки обабіч вулиць і трас, якими проїжджають поважні особи внутрішнього і зовнішнього світу. Центр кожного локусу позначено монументальними (мірою значущості локусу) спорудами – відроджується Східний монументалізм з його тяжінням до маси, завдання якої не так пригнічувати спостерігача (це похідне), як символізувати органічно-тілесну єдність і природну вкоріненість, органічну міць соціалу. Чим

далі на периферію, тим уніфікованішим стає простір. Так звані типові «хрущовки» – приклад не так прагматичності тоталітарних будівельників та утилітарного призначення самих споруд, як вираз тяжіння до уніфікації майже позбавлених сакральності частин простору.

Зовнішній простір – міфічна царина зла, осередок темних сил, вигнаних з тоталітарного раю. Він і сприймається як казковий і жахливий, сповнений незбагненого й заздалегідь ворожого. На контакти з зовнішнім простором має право лише представник соціальної єдності – держави. Кожний поодинокий легалізований, здійснюваний з дозволу держави контакт пересічної людини з зовнішнім світом перетворює її на представника соціальної єдності, надає їй сакральної значущості і вивіщує над іншими.

Громадськість теж уніфікована – зовнішньо і, ясна річ, внутрішньо. Маркірування здійснюється за звичним принципом – через надання причетній до сакрального стрижня верстві чи соціальній групі відповідного символу. Символіка різна для різних вікових груп – жовтенят, піонерів, комсомольців, членів партії. Для соціальної «периферії» маркірування йде за професійним принципом – спадщиною гетеросоціального буття, за якого діяльнісний зміст особи мав значущість, хоч і не маркірувався.

Знак, символ відіграє конститутивну щодо соціальності роль. Найявність нелегітимного знаку водночас перетворює людину на репрезентанта ворожих сил. У часи сталінських репресій, як і в часи Середньовічної інквізиції, людину могли поневолити й стратити лише за те, що в колі її тяжіння, у локальному просторі, до якого вона була причетна (помешканні, речах вжитку,

газеті, що вона тримала в руках тощо) хтось ви-находив «нелегітимний символ», «відьомський знак». Не дійсність означається — знак модулює й породжує дійсність. Прихована обов'язковим уречевленням гетеросоціального буття, ейде-тична і символічна природа соціальності в то-талітарному світі набуває наочної доказовості.

Обмін інформацією — те, що забезпечує існування особи як суб'єкта, піддано жорстко-му регламенту й централізованому контролю. Джерелом інформації може бути лише сакраль-ний «Центр» і ніщо інше. Єдиний можливий обмін — «нічні кухонні перешіптування» жор-стко відстежується й карається. «Обмін» зма-теріалізованою інформацією — товарами пе-реслідується як карний злочин, отримуючи презирливу назву «спекуляція». Плановий роз-поділ виробленого — лише узовніщення загал-ьного принципу вилучення з буття будь-якої можливості інформаційних обмінів.

Цей дивовижний магічний, символічний і міфологічний водночас світ не підвладний судові за принципом «гірше-краще». Західна людина, вихована в іншому світі — світі цивілізації, бар-вистих і безупинних переливів суб'єкт-об'єкт-ності, їх техніко-технологічних унаочнень, невга-мовних змін, все міряє за мірками прогресу. Замкнена система випадає з історичного, прогрес-уючого буття. Це «алогічна» з погляду Заходу річ-у-собі, яку неможливо співвіднести з раціо-налістичним світом суб'єкт-об'єктності.

Якщо у відкритій системі загальне (суб-станція-суб'єкт) відноситься до своїх моментів-індивідів (предикатів) як до минулих, але таких, що для нього є суттєвими, необхідними як дру-гий полюс відношення, то розгорнута тотальність

до своїх носіїв абсолютно байдужа. Вона виклю-чає суттєвість одиниці, виштовхує будь-яку одиницність із себе, намагається розчинити її у своїй ізотропності. «Загальне грабує одиничне, трансформує його до голої функції».¹⁸⁰ Тому-то з погляду західної людини тоталітарний світ підля-гає засудженню як такий, де свобода людини зве-дена нанівець, як антилюдський світ.

Він і справді антилюдський. Але він — не «гірше», він — «анти». І, як у світі інакшому, у ньому є свої набутки. Він має сенс не тільки у загальнолюдському вимірі як приклад того, чо-го робити не слід. Можна виділити принаймні три потужні моменти його позитивного внеску в історію людства, у людське буття. Перший — у виявленні, чуттєвому унаочненні (хоч би яких потворних форм воно не набрало) пер-винності ейдетичного, ідеального над ма-теріальним. Символ задає координати са-моздійснення речовинності, а не навпаки.

Другий — у спробі через формальну синтезу поєднати дві фундаментальні надцінності людства — особистісне й загальне. Ідея особи не втрачається остаточно, вона набирає гіпертрофо-ваної, доведеної до власної негачії форми, втілю-ючись у державу. Третій полягає в тому, що як перша синтеза Заходу і Сходу — формальна син-теза, за якої цивілізаційність зняряддевого роз-витку переливається в інституалізацію стану, то-талітаризм продемонстрував усі негативні, руйнівні тенденції, всі загрози і можливі глухі ку-ти і — цивілізаційного, техніко-технологічного розвитку соціалу, які несе в собі західний шлях, попри наявність у ньому ідеї особистості, і — полісоціального, інституціонального.

Мертва синтеза породжує мертвий світ. Захід

вчасно схаменувся, побачивши перед собою чудовисько, до перетворення на яке він ішов у своєму безоглядному цивілізаційному розвитку. Він хутко обмежив втручання держави до економічного життя суб'єктів заходами, спрямованими на підтримання «ринку» — координативної, інформаційно-обмінної системи суспільних стосунків з виробництвом включно. Державний вплив на виробництво зосереджується відтепер на створенні умов, які перешкоджали би подальшій монополізації і витворенню надмонополь, оберненню економічних гігантів-монополь на своєрідні держави (згадаймо ряд антимонопольних законів періоду 30-50-х років).

З другого боку, і Схід, і Захід, поставлені перед загрозою власного переродження на щось подібне, відчули певну спорідненість. Світ розколося на два табори не за дещо застарілою ознакою належності до західного чи східного шляху, а за принципом протистояння конвергуючих Заходу і Сходу проти їх жахливої синтези. І — ось у чому полягає мудрість історії і позитивний сенс великої локальної синтези, провіденційний сенс існування тоталітаризму(!) — світ було утримано від колапсування через певне консервування його різноманітності, різності. Його — нехай глобально біполярна, бінарна *різність* уможливила проходження людством етапу становлення вселюдської єдності з найменшими втратами. Світ убезпечив себе від обернення на загальнолюдський полісоціал, від змертвіння в тоталітарному бутті. Завдяки формальній синтезі світ вдало проминув індустріальний етап свого розвитку з його негативними можливостями вцент розчавити одиничне загальним і зробив перший крок до якісного нового етапу постіндустріального існування.

Розділ 16

Схід і Захід: синтеза світів

Йдучи цивілізаційним шляхом розвитку, який створює умови спілкування з усіма світовими формами соціалів, Захід приходить до усвідомлення єдності людства. Його культура відкрита до інших. За словами Гейзінги, «сучасна культура Заходу — перша, яка володіє минулим світу як своїм минулим, лише наша історія є світовою історією».¹⁸¹

Загальнолюдський характер самоусвідомлення Заходу вряди-годи сприймають як його зазіхання на лідерство. Висловлена Гейзінгою в наведеній цитаті позиція отримало дещо презирливу назву «європоцентризм». Проте європейська культура є передусім *людиноцентристською*. Європа і — ширше — Захід йде до Сходу не з порожніми руками: до світової скарбниці несе він ідею надцінності людини. Справжня синтеза Сходу й Заходу неможлива на системній основі, позаяк логіки двох типів систем — відкритої і замкненої є не лише не зіставними: вони взаємовиключні. Справжня синтеза можлива лише як синтеза цінностей, а це виводить системність за власні межі. За такої синтези — культурної, культуротворчої зміниться онтологія Універсуму, зміниться сама «структура» людського буття, співвідношення між його складниками. Значення системного складника, того, що спричинив народження людини в Універсумі, того, що уможливив її шлях до свободи і того, на якому свобода є недосяжною, значення цього складника і в людському бутті, і навіть у функціонуванні самого соціалу відійде на задній план. Справжня культуротворча синтеза скасовує панування роду над особистістю і перетворює людину на персону.

Проносючи через часи ідею надцинності спільноти, Схід усе ж не знає соборності як єдності різного, повноцінних різностей. Протягом усього історичного буття вирощувана ним єдність була «німою» єдністю, єдністю німої спільноти, вищої за окрему людину. Цілком перебуваючи у сфері нематеріалізованості, він не знає техніко-технологічного розвитку. У цьому він програє Заходу. Але це ж — його достоїнство. Він ближчий до абсолюту, він — формальна подоба абсолютної єдності.

Однак він же — далі від істинного абсолюту, адже він не знає і не може знати не лише особи, а й особистості. Культура Сходу, така дивовижна і багата, несе на собі відбиток анонімності і жорсткої регламентації з боку установлених традицій. У цій регламентованості, у цій анонімності вона ворожа не лише особі — ворожа собі. Не збагачена на духовний світ одиничного, не трансформована ним до унікального як одиничного і одиничного як унікального, східна культура увічніює духовні набутки певної спільноти, народу, життя якого розгортається у просторі, а не в часі. Просторова визначеність східної культури відповідає загальній спрямованості полісоціалу на незмінне існування. У культурі Сходу структурно оформлюється, конструюється *простір* духовності.

Якщо Схід — це «простір», усталеність, то Захід — це «час», переходження. Культури Заходу генетично спорідненні, один і той же народ у різні часи звертається до різних культурних стилів, чого не побачиш на Сході. Мінливість західної культури інколи дає підставу вважати її такою, що поступається Сходові в насиченості культурних виявів. У межах одного простору,

однієї території, одного народу маємо певний розвиток культурних форм, їх очевидну зміну.

Справді, культурні здобутки Заходу, на відміну від східних, генетично споріднені, і вже тому охоплюють вужчий діапазон форм, ніж розмаїття східної культури. Замкненість світу полісоціалів спричиняє своєрідну інтенсифікацію загальної духовності або — духовності загалом. Формотворчі процеси, властиві зовнішнім проявам соціалів, ідуть і у сфері духовності. Культури полісоціалів відрізняються багатомірним змістом і унікальністю форм, їх поглиблено-символічним характером.

Схід несе Заходу збережену ним ідею загального, людської сутності, що лежить за межами окремої людини і є більшою, ніж її системні уречевлення. Крізь культуру Заходу просвічує людина-особа. І така, якою вона лише стане колись — ідеальна людина, людина-імператив, і така, якою вона є у своїй історичній конкретності: велична і жалюгідна, героїчна і понівечена, трагічна і грайлива, нехай знедолена і знеособлена, але — особа. Культура східних соціалів містить власну правду — велику правду творчої єдності деміургічного світу людства. Схід, однак, не розкриває своєї ідеї, лише зберігає її в первісній недоторканості.

Схід — це єдність усього. Він не знає, що все, до того ж, і різне. Буддистський принцип виходу зі світу задля досягнення вічного спокою нирвани — відбиття втечі від різності, її несприйняття. Схід — це глибинне начало єдності, гола позитивність, це — космічна «жінка». Схід — одностатевий: самозадоволена, самодостатня жінка, яка потребує чоловіка лише для запліднення. Мабуть тому він так ревно ненавидить

жінок і не знає любові між чоловіком і жінкою як зв'язку двох рівноправних сторін. Захід знає різницю, знає рівність різного.

Цнотливість Сходу втрачається в епоху індустріального розвитку. У цей час перед Сходом постає альтернатива: або бути задушеним технологічною навалою західного прогресу, перетворитися на своєрідний «Захід» в його системних вимірах або прийняти в себе розрізненість одиничного і загального у вимірах культурних. Однак, такий сенс альтернативи надто поверховий. Вона глибинно інверсована: закорінення системних вимірів Заходу на східному ціннісному ґрунті, як це переконливо, надто переконливо довели тоталітарні монстри минулого століття, означатиме нищівну перемогу загалу над людиною. Єдиним запобіжником такої перемоги є гольовна перлина західної духовної скарбниці – цінність одиничного, цінність людини в її особистості, цінність особи, особистості, персони.

Бурхливий розвиток людського світу в напрямку технологічної та інституціональної уніфікації, видається, не потребують розлогої системи фактуальних доказів. Проникнення західної цивілізації на Схід – справа не сьогоднішнього, а вже вчорашнього дня. Разом з цивілізаційною експансією Захід несе Сходу й свої культурні здобутки. Схід, хоче він того чи ні, «інфікується» ідеєю цінності одиничного.

А проте, одиничний суб'єкт зростає на Сході іншим шляхом, ніж на Заході. Довгий шлях технологічного прогресу на Заході становить основу поетапного зростання свободи особи. На Сході ж суб'єктність починає формуватися в умовах, поперше, ідейного впливу західної культури, що значно прискорює і полегшує її формування, і,

по-друге, в умовах такого якісного перетворення всієї системи виробництва, коли долається загальне відчуження людини від роду.

Відчуження, яке вважають безумовним і одностороннім злом, хоч би з чого виводилися його витoki, є єдино необхідним шляхом отримання людиною своєї сутності. Початок соціальності сам укорінений у відчуженні природи від себе, частини природи від цілого. Відчуження одиничного від загального є необхідною умовою народження одиничної суб'єктності, особи. Втратити наперед задану сутність – єдиний шлях оволодіти нею.

Відчуження полягає в тому, що індивід не покладає власних сил, не організовує своїх дій з досягнення родової цілі. Родова ціль відчувається як чужа персоніфікована чи знеособлена сила, що пригноблює індивіда, змушує його до дій, не зрозумілих і не потрібних йому. Не важливо, якої подоби набирає сила, що розпоряджається людиною: чи вона персоніфікована та індивідуалізована, як у гетеросоціалах, чи являє собою безтілесну єдність моносоціалу, чи виступає у вигляді безособової інституціональності полісоціалу. Важливо те, що шлях розвитку людства є шляхом змін та поглиблення відчуження аж до того часу, коли він сам собою приведе до виникнення умов його подолання.

Є, однак, суттєва відмінність між відчуженням у координативних суспільствах і у полісоціалах. Гетеросоціальне відчуження є умовою і наслідком існування індивіда. Воно долається у межах системи за рахунок отримання своєї частки матеріалізованої сили роду.

Організуючи рух виробництва, людина переймає на себе функції роду як природної систе-

ми, стає системно-родовою людиною. Але — частковою, особливою родовою істотою, оскільки загальність виробництва лишається за її межами, завжди перевищує її. Перевищує як така, що на даний момент складається з різних, локалізованих окремо видів. У діяльності індивіда схоплено лише частину технологічного життя роду. І допоки соціальність реалізовує себе через техніко-технологічне узовніщення, доти частковість індивіда є нездоланною. У межах технічного способу розвою соціальності індивід не досягає рівності родові.

До того ж змістовність роду не вичерпується сучасними різновидами технологій. Розмаїття форм, полишене в минулому, не актуалізується в рамках технологічного розвою. Отримана індивідом системно-родова сутність є неістинною тому, що вона системна, дорівнює сутностям інших природних систем в їхній обмеженості особливими формами. А, проте, зняття цивілізаційного відчуження окремими суб'єктами, нехай часткове і неістинне, має величезне значення. Перетворюючи особу на суб'єкта, воно наділяє одиничність змістом, надає їй об'єктивної самості.

Полісоціальне відчуження є, радше, «поверненням» до роду. Відокремленість індивіда від спільноти зникає за рахунок знищення суб'єктності одиничного. Перетворюючись на орган родового організму, індивід відчужується від самого себе, позбавляється власної одиничності. Родова сутність, що лежить за його межами, не може бути привласненою жодним чином, її не торкнешся, не потримаєш у руках, вона розіллята у нематеріальній структурі державних інституцій. Навпаки, вона привлас-

нює індивіда як свою випадкову і позбавлену власного буття частку, розчинює його в собі.

Якщо в координованому світі індивід може привласнити свій відчужений системою родовий зміст, стаючи підприємцем, чи, принаймні, тримаючи в руках гроші, то у світі субординації відчуження нездоланне, оскільки за знаряддя відчуження послуговує самий родовий зміст.

Влада власності перетворюється на власність влади. Суб'єктність, висмоктана з суб'єктів, стягується до єдиного центру — особи імператора, тирана, вождя. Тоталітарне відчуження для особи страшніше за цивілізаційне. Тоталітарне загальне не задовольняється віднятою від індивідів суб'єктністю, воно зазіхає на їх органічне життя. Страшніше й тому, що навіть частково, у перетворених формах не долається у межах існуючої системи: тоталітарна система становить глухий кут цивілізаційності, її розвиток іде лише через її крах.

Якщо відчуження індивіда від себе не долається в умовах судординованого світу, якщо подолання відчуження індивіда від роду в межах західної цивілізаційної координованості є неістинним і частковим, то дійсне зняття відчуження, ототожнення особи й роду йде через вихід з системності — *через перетворення самого одиничного на системну цілісність*. Хід технологічного, знаряддевого, системного(!) розвитку створює необхідні передумови для того. Зняття відчуження полягає в дійовому возз'єднанні цілепокладання і цілереалізації родового життя на індивідуальному рівні. Поєднання ідеї і процесу її втілення, ейдетичного творення і творення буттєвого в життєдіяльності окремої особи можливо за умов припинення

буття індивіда в якості знаряддя, його, як писав той самий Маркс, «виходу з процесу виробництва».¹⁸²

З появою зростаючої цілісності виробництва людина виштовхується з виробничого процесу, в якому від початків історії і до сьогодні вона становила одну з його ланок. Виштовхується фізично, за рахунок зростання продуктивності праці, коли виробництво все менше й менше потребує фізичної праці виконавця. Виштовхується й інтелектуально, оскільки зростає доля інтелекту, матеріалізованого в знаряддях. Виробництво потребує не вузьких знань у межах однієї професії, а гнучкості і синтезуючої здатності мислення, вміння змінювати процеси, розпорядитися інформацією і приймати рішення. Виходячи з технічного процесу виробництва, людина перестає бути проміжною ланкою родового буття, виразником анонімного роду і набуває рис суб'єкта-власника свого інтелектуального скарбу.

Навіть перебуваючи у сфері виробничого, цивілізаційного буття, особа, що займається цілісним виробництвом, на всіх його етапах спілкується з подібними собі підприємцями, що, як і вона, організують цілісні процеси власного виробництва. Між собою спілкуються виробничі цілісності «управління-реалізації, справжні цивілізаційні особи.

Та не це лише і зовсім не це складає основу нового антропогенетичного стрибку. Постіндустріальний час – це час, коли відбувається нова «інформаційна революція». Виникнення єдиної світової інформаційної мережі – Інтернету, яка комунікативно пов'язує всі частини людства між собою, всі соціали, руйнуючи політичні і державні бар'єри (цілком, між іншим,

у згоді з Марксом, який виводив зміну політичного і – ширше – соціального ладу зі зміни «способу виробництва»), всі спільноти, незалежно від їх ціннісних відмінностей і уподобань, усіх людей *персонально*, без опосередкування їхньої комунікації будь-якими інституціями і спільнотами, виникнення такої мережі – це перша ластівка інформаційної єдності людства.

Друга ластівка – злиття технологічного та органічного, розвиток біотехнологій та загальна екологізація глобальної свідомості. Ця ластівка провіщує поєднання соціальної системності з досоціальною, своєрідне повернення до природи. Таке повернення, у якому долається гіперактивістське ставлення людини – «заздалегідь суб'єкта» до природи – «виключно об'єкта», об'єкта прикладення «розумних перетворювальних здатностей» людини. Багатотисячолітній вихід людини з природного стану доходить свого кінця, час «повертатися».

Однак повернення здійснюватиметься не на засадах визнання влади природи над людиною і прийняття такої влади – сам факт існування людини цю владу спростував ще в момент її народження, у момент появи соціальності як надприродної системи. Не здійснюватиметься воно і на засадах владарювання людини над природою – це шлях історичного становлення людства. Він уже закінчується. Повернення можливе і дійсне на засадах визнання рівноправності й автономії. У людини – своя природа, творена і створювана самою людиною. Збереження без резервацій, одухотворення без спотворення – лише такою може бути місія людини щодо не нею створеної природи. Її ж природа – за межами часу і простору, її природа лише чекає на неї.

Третя ластівка – і найголовніша – у новому способі вивільнення інформації від її схопленості в матеріальному носії. Перший прорив привів до появи соціальної системи. Наслідком тодішнього виникнення нового типу інформаційних обмінів, нової системності став антропогенетичний стрибок. Другий прорив веде до руйнації влади системності, до глобальних трансформацій самого буття, до космологічного стрибку.

Технічна «дрібничка» – поява комп'ютера не лише відкриває індивідові доступ до інформаційного океану, що до того був надбанням виключно загалу в його єдності, не лише зшиває інформаційними потоками тканину людства в єдність. Ця дрібничка саму інформацію переводить у стан цілковитої свободи щодо носія. Носій усе ще потрібен, однак він може бути будь-яким. А розвиток НЛП-технологій (нейро-лінгвістичного програмування) перетворює на такого універсального і безмежного носія саму людину, яка набуває здатності формувати особисті інформаційні потоки, оперувати океаном інформації без допоміжних техніко-технологічних засобів. Родова інформація, до того матеріалізована і закріплена в тілі знаряддя, інформація як спосіб буття соціальності, що раніше, народжувана в динаміці поза межами людського тіла, для передавання наступникам мала бути *обов'язково* уречевленою й устатичненою, нехай і поза межами тіла, однак невідворотно мала набути речового й речовинного вигляду, поволі скидає з себе кайдани речі і стає набутком людини як живої істоти. Постіндустріальне буття людини – це буття, в якому інформація отримує свободу.

У той час, коли Захід вже створив основи для появи системно-цілісної людини, до орбіти

загальнолюдського життя втягується Схід. І це є промовистим. Уперше в історичному часі на Сході починає масово формуватися суб'єкт-одичне. Формуватися в умовах, коли цивілізаційний тип суб'єктності вже довів свою недостатність, вичерпав себе, в умовах, коли на перший план виходить необхідність його універсально-культурного наповнення. І тут східна культурна насиченість виявляється найдоречнішою.

З того часу, коли цивілізаційної бік розвитку західного суспільства набуває чітко виражених рис і західна людина вочевидь підпадає під владу уніфікуючого знаряддевого побуту, філософська думка у пошуках культурних основ буття постійно звертається до Сходу. Розмаїття примхливих культурних форм, глибина думки, побудованої незвичним для раціоналістичного Заходу чином, поліфонічне мислення – все, здавалося б, підносить в очах мислителів культуру Сходу над «метушнею» Заходу. Навіть відсутність виразно наявного знаряддевого розвитку може свідчити на його користь. Однак не так усе однозначно. Східний світ навряд чи можна протиставити Заходу за ознакою більшої культурної розвиненості. Розбудова східного соціалу йде через інституціалізацію, і західний світ матеріалізованого ідеального може поступатися східному лише в тому, що інституції Сходу є безпосереднім не матеріалізованим унаочненням, об'єктивациєю ідеального.

Коли Шпенглер виявляє свої симпатії до культури взагалі і східної культури зокрема, він мимоволі здійснює підміну понять. Культура і на Сході і на Заході не тотожна інституціональності. А проте, східна культура ховається в

інституалізації, а сама інституціональність на-
діває на себе маску культури. Їх легко сплутати.
Що й робить Шпенглер, коли надає перевагу
«східній культурі». Культура якогось народу,
епохи, якщо вона культура, а не маска, за якою
ховається та сама соціальність, у принципі не
може бути об'єктом симпатій чи антипатій. Ти
входиш в неї (а вона в тебе), або ж лишаєшся
осторонь – і тоді вона для тебе не культура. Те,
що «не подобається» чи «подобається» може
бути лише машкарою соціальності. І коли
Шпенглер протиставляє східну культуру
західній, йдеться не про культуру, а про
«окультурнені» форми тієї ж «цивілізації», яка
на Заході відмінна лише своїм уречевленням, а
на Сході лишається без речовинного від-
повідника і, відтак, у стані не схопленості в ма-
терію, видає себе за культуру.

Те саме відбувається у філософії Габермаса.
Останній взагалі ставить знак рівності між
інституціями і культурою, використовує ці по-
няття як синонімічні. Через це знаряддевий
розвиток зводиться до якогось виродження,
спрощення життя. У понятті інтерсуб'єктності
намагаються співіснувати кілька змістів, різних
онтологічних рівнів: суб'єкт-об'єктне відно-
шення виробництва (до якого часто-густо
прирівнюють цивілізаційність); суб'єкт-преди-
катний зв'язок влади (інституціональність);
об'єкт-об'єктні стосунки побутового життя; та
культурна компонента суб'єкт-суб'єктного
відношення особи та її роду.

Можна сперечатися, що краще: циві-
лізаційність чи інституціональність. Прихиль-
ність до однієї зі сторін соціалу – справа
довільна, обидва вияви соціального втілення

ідеального з позиції розвитку людства в цілому
необхідні. І однаково недостатні, неістинні, як-
що випробовувати їх з позиції сутності соціаль-
ності як надсистемної форми руху Універсуму.

Соціальність – єдина система серед інших,
усередині якої одиничне має свій власний ста-
тус, не збігається із загальним чи особливим,
відокремлюється від них. Стосунки між оди-
ничним і загальним унаявнюються в знаряд-
девості. А це, до речі, підносить знаряддевість
над інституціональністю: остання функціонує
як ідеальне, властиве всім системам, між тим,
як знаряддевість є специфічною ознакою
соціальної системи. Розрізненість одиничного і
загального як системна ознака соціальності
стає й підґрунтям прориву у надсистемне буття
Універсуму – через культуру й культурот-
ворчість, які самі є наслідком осібною, оди-
ничного існування людини, її невичерпува-
ності родовими змістами.

Як це і відчувалося філософською думкою,
культура становить справжню антитезу і
цивілізації, і інституціоналізації. «Якщо в ас-
пекті «соціуму», що його взято як природно-
історичний організм, занепокоєний власним
збереженням, людина фігурує лише як мате-
ріал за допомогою якого забезпечується це
функціонування і розвиток, то в аспекті куль-
тури людина виступає як мета, заради якої,
власне й існує суспільство».¹⁸³

Входження особи до світу культури є вход-
женням культури до світу особи. У такому про-
никненні особа, яка охоплює собою всеродо-
вий, однак надсистемний і особистісний зміст,
перетворюється на персону, що дорівнює ро-
дові. У світі культури часово-просторові виміри

соціальності зникають і – увічнюються, безособово-плинне буття перероджується на особистісто-довічне. Культура кожного соціалу «схоплює» його ідею, підносить до божественної вічності серцевину його буття і стверджує кожний соціал у його специфіці як безсмертне надбання Універсуму. Тому «жодна цивілізація не може тішитися тим, що вона являла собою найвищу точку розвитку, у порівнянні з її попередниками чи сучасниками, в усіх аспектах розвитку».¹⁸⁴

Факт існування різних і рівноцінних за значенням культур не заперечує загального розвитку культури як соціального феномену. Та це той розвиток, у якому не чинне гегелівське «зняття», той розвиток, де кожний момент, кожна цяточка на шляху є самоцінною і не меншою, ніж усе ціле, не менш безмірною і невичерпною. Культура є овічненням внутрішніх співвіднесеностей соціального, стосунків індивіда з родом, їхнього злиття. Цивілізаційно-інституціональна структура світу проєкується на світобачення, задає форми світовідчуття і світовідображення. Ці конкретно-історичні форми культура переводить у вимір вічності. У цьому сенсі культура не має саморозвитку. Її зміст, зміна цього змісту, її форми детермінуються історичним світом, з якого вона зростає. Культура є способом трансформації часу у вічність, плинно-кінцевого – в унікально-безсмертне, універсальним засобом обожнення тварності.

Якщо так звана матеріальна культура, яка включає в себе знаряддя праці і предмети побуту, підкорена уніфікованій доцільності і вписується в дію детермінаційних залежностей, то духовна культура постає зі свободи, абсолютної, нічим не

детермінованої свободи вибору особи. Саме особа, особистість, персона, а не соціал, не єдність творить культуру – на відміну від інших форм виразу соціальності, що творяться загалом. Особа не лише творить культуру – вона, її індивідуальне, особісне, одиничне буття, і є той «трансформатор», який соціальні виміри переводить у культурні, часові – у вічнісні.

Одиничне, людина-індивід пробуджується до буття в знаряддевій дії. Однак знаряддеве буття віртуальне. Воно мерехтить між необхідністю бути (бути в процесі) і неминучістю розчинитися, сплисти, оскільки воно – не більше, ніж момент того ж процесу розгортання соціальності. Буття індивіда як моменту процесуальності (цивілізаційне буття) та його перебування як моменту фіксації родових форм середині інституціональної системи є, фактично, заданістю одиничного ззовні, з боку роду-системи. Загальне роду покладає свої одиничні моменти як плинні або несуттєві, збігаючись, таким чином, з природною системою. У відкореності одиничного загальному соціальності не зростає до своєї істини.

Людина-персона народжується і живе тільки в рівноправному діалозі з власною суттю, з соціальністю. Однак рівність одиничного загальному виключається як інтенсією формалізуючої інституціональності, так і раціоналізмом технологічного буття. Цивілізаційність та інституціональність – два полюси соціального, вони обою ж мірою являють собою джерело його містового збагачення (і, відтак, онтологічну основу існування індивіда), якою підминають одиничне під себе, прагнуть уніфікувати і розчинити його в собі. Єдиним притулком особис-

ості, «екологічною нішею» її виживання виступає культура. Культура становить істинну антигезу як часовому потоку цивілізації, що тягне одиничне до незначності миті, так і прозорому простору інституціонального світу, в якому кристалізації особистого просто не відбувається.

Культура не надається індивіду у вигляді органічного середовища його перебування. Вона зростає з вибору і потребує від людини максимуму екзистенційного зусилля. Свобода вибору між надсистемністю культури та соціально-системним буттям не корелює з «пізнанням необхідності».

Необхідність живе у зовнішніх стосунках різних сутностей, вона — системне дитя. Життєдіяльність людини, зумовлена потребами ролі системи, перебуває у сфері тоталітарної свободи, свободи від своєї самості. Керована з боку роду людина приймає його сутність — системну, природну сутність. Невільний характер такої свободи тим більший, чим більше можливостей її усвідомити, чим більша міра конформізму, згоди з зовнішньою необхідністю в того, хто добряче все усвідомив і зятимив. А необхідність лишається зовнішньою, чужорідною, якщо вона проходить по лінії «людина — природа». У ситуації зіткнення двох родів — людського й не людського (природи) людина, подібно до всіх живих істот і навіть неорганічних утворів, дотикається зовнішньою поверхнею свого роду до природи як не-роду. У зовнішньому зіткненні вона — не та жива, екзистенційна, що прийшла у світ один-єдиний раз і ніколи не повториться, прийшла на мить і знає про це. У спілкуванні зі світом природи діє людина як виразник системи, узагаль-

нена, есенціальна, «людинорід» з його нескінченністю і самодостатнім рухом.

У такому поверховому відношенні губиться специфіка самого роду людського. Узагальнювальна, універсалізуюча потенція соціальності виступає ще однією, поруч з іншими, звичайною системною особливістю органічного роду.

Така втаємничена редукція соціальності надає їй рядопокладеного характеру щодо інших форм руху, задає людину як природно-тоталітарне створіння, забезпечує її свободу як свободу вибору в межах особливого роду, одного з блук особливих родів, узгоджену з законами його особливості. Це свобода замкненої системи, що нівелює дійсну особистість. Свобода, як пізнана необхідність — це свобода вибору між правим і лівим, між тим, з'їсти на вечерю вареної картоплі чи смаженої, надягти сіру краватку чи синю, заснути на лівому боці чи на спині. Тим то й страшна тоталітарна свобода, що вона регламентує, обмежує, унеможлиблює якісний вибір, звужує свободу до кількісного діапазону, редукує її до природних залежностей.

Будь-яка усталена соціальна форма — інституціональна чи знаряддева — «не хоче» зрікатися себе і намагається залишити собі свою конкретність. Вона обмежує свої трансформації тим, що прирівнює себе до останньої істини, до вічно сушого. «Те, що подовжується», наполягає на своїй присутності. Воно впирається у свавільній наполегливості».¹⁸⁵

У цих шулерських спробах довести свою божественність тимчасова форма соціальності не може не вдаватися до наглого примусу щодо окремої людини. І вдається тим легше, чим більше людина знеособлена у своїй діяльності, чим

більше згодна вона зректися свободи, ввіряючи свою волю родовій силі, яка охоче ліпить з людини своє бездумне знаряддя. Конкретно-історична система, яка вимагає визнати себе всезагальною, кінцевим результатом розвитку, не може не перетворювати збіг людини і роду на природно-тваринну абстрактну тотожність. Системне існування людини прирікає її на природно-детерміноване буття. Однак соціальність знаменна тим, що «вагітна» свободою.

Правий був Шпенглер, коли протиставляв цивілізацію культурі. Тільки-протилежна культурі не цивілізація як останній етап розвитку соціального організму. Ворожа культурі, не сумірна з нею кожна *конкретна форма* соціальності, яка прагне себе абсолютизувати, видати за вічне й непорушне. Замкнене особливе, щоб зберегти себе, повинно вороже ставитися до культури, оскільки остання розриває межі простору і часу, перемагає скороминушість часткового тим, що поєднує неповторно-одичне і всезагальне, оскільки вона несе в собі свободу і вибір.

Вбираючи в себе особистість в її унікальному змісті, сплавляючи у вседність всі конкретні часи, епохи, культура виступає соборною вічністю, яку не підпорядковано природній необхідності, у якій закони останньої не діють. Вічно жива, вона кожному мить народжується наново в особистості, народжуючи, тим самим, останню. Вічність її знов і знов транскрибується через час, оживає і проживається особистістю.

Ця специфічна риса культури геніально схоплена Теодором Адорно в його «принципі констеляції» як таких стосунків загального і одиничного у світі людини, де тотальність «є не

загальне, інтегруюче всі частини, але процесуальне відношення моментів один до одного, подражливо-мінливе, усталено-нестале».¹⁸⁶

Неприйняття тотальності як підкорення індивідуального, одиничного загальному, узагальненому надає культурі небувалого характеру принципово нової форми буття як свободи. Шлях до омріяної Бердяєвим вічності як вседності часів, трансцендентної вічності пролягає через тут-і-тепер вічність культури, де виповнюється рівність минулого, нинішнього і майбутнього, де «минуле не минає і залишається в сьогоденні на рівних, а майбутнє просвічується в конфігуративних стосунках минулого і нинішнього».¹⁸⁷

Людина — єдина у світі істота, яка від народження позбавлена родової належності, якій ще належить обрати свій рід і себе як рід. Вона поставлена перед вибором себе як особливого або всезагального, тимчасового, минушого життя-для-себе, або вічного, всеохопного і — вільного, свавільного життя-для-роду. Ствердження своєї свавільної особистості потребує зречення власної миттєвості, нехтування уречевленим заради багатства духу. Вибір людиною культури — це проти-природний з погляду життя вибір, спрямований проти природної необхідності будь-що підтримувати задля-себе-існування. Такий вибір, що в граничному випадку набирає вигляду вибору між життям і смертю, коли людина тільки тим зберігає себе в роді і рід у собі, піднімається над часом і смертю, що відмовляється від життя взагалі, від особистого життя — заради нетлінних вартостей.

Свобода людини — це свобода вибору між вічним і тлінним, всезагальним і конкретно-особ-

ливим. У Веркора є такий образ: коли лисиця (звір!) усвідомлює смертність живого, вона остаточно перетворюється на людину. Вибір людини – це щомиттєвий вибір, у якому смерть стає життям і навпаки. Її свобода – свобода вибору вчинку, не детермінованого жодною зовнішньою силою, у тому числі – силою роду як зовнішнього.

Інституціональне буття через систему жорстких традицій, норм і вимог, незалежно від їх етичного наповнення позбавляє людину права і необхідності вибору. Вибір на користь культури стає відмовою від конкретно-історичного життя приватної особи. У полісоціалах вибір визначається як жертва, жертвність. Вибираючи культуру, людина не лише втрачає все звичне, обов'язкове. Вона втрачає право бути членом своєї спільноти. Крок, що відділяє індивіда від персони, тут дорівнює прірві. Та коли його зроблено, вартість його неоціненна. Інституціональність не спокушає людину. Не пропонує їй чогось привабливішого, ніж культура, обрання якої йде крізь жертву. Вона потребує максими: або – або.

Цивілізаційні суспільства зменшують напругу жертвності, надаючи людині свободу вибору. Уніфікуючи світ за виробничими ознаками, індустріальна епоха долає жертвність полісоціального «вибору» і проводить світ через спокусу забезпеченого існування, приваблює людину принадами соціально-системного буття. Вибираючи так зване «приватне життя» проти творчого життя в культурі, людина приймає всі конкретні визначеності тієї форми соціалу, в якому вона мешкає, вибирає конкретність соціалу як одвічний і істинний абсолют. Спокушувана, вона не витримує спокуси.

Гетеросоціали цінні тим, що створюють для людини ситуацію вибору, підвищуючи рівень її свободи. У кожному русі, у найнезначнішому вчинку криється вибір між системно-природною і родово-культурною сутністю. Хитрість і підступність цивілізаційного буття в тому, що воно, надаючи кожному право вибору, приховує його справжній зміст, маскує його під «вибір» у межах кількості. З'їсти цукерку або з'їсти шматок ковбаски? І, витративши гроші на «ковбасу» (діамантове кільце, «шестисотий «Мерседес», будинок з басейном тощо), не купити книжку, не піти в театр (не збудувати музей, не профінансувати конкурс піаністів тощо), втратити змогу чимось допомогти якійсь людині.

Постіндустріальна доба підносить вибір до найвищої напруги тим, що остаточно спрощує його. Людина, вивільнена з репродуктивного буття у виробництві, примушена до вибору у його явній, оголеній формі. Альтернативою буття-в культурі вже не може бути системно-родове буття. Системність у її цивілізаційному та інституціональному обличчях вже вичерпана. Місце альтернативи заступає системність взагалі, системність, як така, що не відповідає родовій сутності людини, системність у вигляді природно-тваринного буття.

Знов виникає «або-або». Або вибір безмежної свободи культуротворення, або – деградація до тваринного рівня. Вибір на користь культури вже не потребує екзистенційної жертви, не спокушає примарою «достойного» приватного життя. Він потребує лише воління свободи, морального зусилля. Відмова від надсистемної родової суті, відмова від Бога є гріхопадінням. Для людини, що його здійснює, настає кінець світу.

Той, кому не загрожує голод і холод, чие фізичне існування гарантоване з боку суспільства, немає виправдань у своєму виборі системності проти культури. І зречення надсистемного, унікально-культурного буття стає *виною*, свідомим злочином проти себе і проти людства. Вибір тварності означає деградацію і падіння у прірву до-родового. Рятуює світ (і щоразу, кожним вибором рятує) лише людина, яка усвідомлює всю відповідальність вибору. Вибір кожного несе світорятівний або зрадницький щодо надбуття сенс.

Кожна мить, кожна дія, кожен рух людини є її вибором, її молитвою, що возноситься до Бога або до тварності, есенціально-екзистенційним актом єднання з добром або злом, вічністю або плинністю. Етичне є глибинною основою культури. У наш час, коли обидва потоки світової історії йдуть назустріч один одному, коли цивілізаційність захлеснула світ і підійшла до самовичерпання, етичність культури почала відчуватися як ніколи.

Вичерпаність, недостатність західного раціоналізму не зводиться до самовичерпаності раціоналістичного способу мислення. Світ доходить до зняття протилежностей між координацією та субординацією, «Заходом» і «Сходом», між людиною і родом, між суб'єктом і об'єктом. Майбутня синтетична реальність формує обриси сучасності. Брак евристичної сили суб'єкт-об'єктного світобачення відчувається в усіх сферах культурного життя.

Не лише філософія розгубилася в пошуках нових обривів. Історія культури, історія духу людського, відбитком світоглядних пригод якого є філософія, свідчать: кожен хронотоп,

кожна культурно-світоглядна форма, виникла в певному часі-просторі, є самоцінною, не «більшою» й не «меншою» за інші. Однак, та сама історія культури засвідчує трансформації своїх форм від епохи до епохи, від території до території. А уважний погляд на весь історико-культурний обшир може помітити ще й вектор «зсуву», що відбувається з плином часу у світоглядно-антропологічному вимірі культурного буття людини: від перших, ще слабеньких, сором'язливих спалахів одиничного серед суцільного мороку його не вирізненості з товщі суцільного загалу через доантропно-онтологічну легітимацію, що згодом посилиться легітимацією морально-етичною, і далі — до все більшого й більшого його визрівання, ствердження, самоусвідомлення і самопереживання, до протиставлення Богу-Світу-Суспільству і оголошення себе єдиним сущим — аж поки не розпочне власну розбудову, самотворчий поступ до дійсного, змістовного ототожнення essence та existence, особисто-одиночного й культурно-всезагального.

І на кожному модифікаційному відтинку того шляху від суспільства до людини конкретна особа, будь-який представник певного хронотопу й загалом роду людського по-своєму, відповідно зі світоглядною топологією власної епохи проходить-переживає-усвідомлює свою вписаність у світ, екзистенційно-особистісно адаптується до нього. Питання полягає в тому, чи достаньно подорослішав світ, щоб поважати себе з усіма своїми вадами й дивацтвами? Чи достатньо він зміцнів, щоб мужньо витримати зустріч зі своєю новою подобою — постіндустріальною, постмодерною істотою, що,

усвідомивши всю віртуальність будь-якої реальності, отримує, мусить отримувати – іншого шляху немає – єдиний надійний ґрунт у собі, однак не у своїй екзистенційно згущеній одноосібності, а в ототожненні себе з ціннісно-культурними змістами всеісторичного людства? Чи перші кроки на шляху перетворення особи на всеєдність є виключно перехідними, таким собі «крокуванням над безоднею» і, відтак, тяжкими та непевними, сповненими трагізму самотності, недотичності до іншого, просякнутими жахом, породжуваним байдужістю світу?

Знесилений катаклізмами ХХ століття й водночас пересичений затишним достатком американо-європейського побутування «аш» втомлений від страждань і комфорту сучасник, можливо, звинуватить мене у безпідставному оптимізмові. Бо ж наслідуюся стверджувати: його стан є не втомою від невикоріваної трагічності людського буття – він є пороговим, таким собі симптомом проходження «крапки біфуркації», за якою або рівноважно-заспокоєний деграданс, або самодостатньо-творче розгортання себе в безмежність. Хто на що здатний особисто. Реалізація другого «сценарію» означатиме перетворення того, що сприймалося за втому, на мужність-мудрість, динамічно-рівноважний стан самодостатності, коли інтенсифікація комунікативних зв'язків не потребує соціальних інтеракцій.

Відбувається зміна середовища, в якому розгорнуто процес спілкування. Середовищем виступає вже не об'єктивний світ приречених на матеріально-тілесну й екзистенційну самотність одноосібних істот і протиставлений їм світ наповнених родовим змістом речей. Середовищем

людського комунікативного буття стає ціннісно зорганізований світ культури, конструктивними складниками і персонажами якого є самі її форми, змісти й архетипи. «Віртуальні» твори, реальніші за саму реальність, твори дивовижної унікально-всезагальної природи, персонажі, що стали персонами і тим уможливили досяжність абсолютного взаєморозуміння творця й творіння, неймовірну для суб'єкт-предикатного світу такою ж мірою як і для суб'єкт-об'єктного, – ось стихія, з якою вільно грається постмодерна людина.

Для особистості, що зазнала проходження через ґрунтовану цивілізаційним розвитком культурно-антропологічну «крапку біфуркації», протиставлений до того світ – лагідний чи ворожий, розумний чи божевільний, світ, у якому людина шукала співчутливого відгуку, а знаходила здебільшого холодну байдужість, подеколи замасковану під славу й захват оточуючих та поклоніння послідовників – віддаляється і стає неістотним, отримує визначеність до-суттєвого. Сумлінним і ефективним здійсненням соціальних – родинних, виробничих, громадських, політичних тощо – «повинностей» особа не вичерпується. Її соціальна активність не зникає, однак займає належне підпорядковане дечому більшому місце. Виміри «недостатньо-мірного» соціального та безкінечно-мірного культурно-антропологічного не перетинаються, не змішуються, зрештою – і не корелюють.

Іншими словами, людині, яка з особистості перетворюється на персону, ніколи не буває нецікаво, сумно, погано наодинці з собою. В її розпорядженні власний безмір, у якому вона і лише вона є панівною і креативною силою, у її

розпорядженні нескінченність розмаїття культури, яка входить у неї і твориться нею. І спілкування з іншою особою не сповнене побутово-соціальною тематикою, а опосередковане грою з культурними змістами, алузіями та віддзеркаленнями архетипів культури. Новий світ – світ, у якому антропологія стає онтологією.

Мистецтво чи не першим відгукнулося на чергову зміну структури буття. «Нерозв'язані антагонізми реальності входять до витвору мистецтва як іманентна проблема форми».¹⁸⁸ Дерево віртуального тексту включає в себе безліч можливостей, кожне слово його стає вихідним для іншого розгортання подій, стає «точкою біфуркації» змісту, стає тим контекстом, у який вписано автора. Дерево віртуального тексту стає спільним, однак не анонімним – воно зберігає кожного з авторів.

Постмодернове «цитування» є, власне, змінною персонажів: від типових характерів і ситуацій до архетипових перетинів, алітерацій і інтерференцій. Героїв і злодіїв, надзвичайно складних за психологічним портретом чи спрощених до схематичності типажів заступають на літературній, театральній, живописній, музичній есцені мінливо-стійкі постаті ціннісних, морально-етичних, естетичних зразків-символів культури. Таке мистецтво, елітарне за складністю змісту та сприйняття парадоксальним чином втрачає елітарність статусу, поширюючись на повсякденне існування. «Герої-архетипи» зі сторінок книжок зістрибують у буденність-гру, і ось уже зворушливі гобіти й ошадливі гноми, нещасні вампіри й добрі дракони, вельми відчутно походжають серед нас, тих, хто давно вийшов з дитячого віку казок, і за кожним поворотом долі

може чекати аморфне Воно, а за кожним деревом розпочинається шлях до Амберу чи Чорної Вежі.

Ми переживаємо новий Ренесанс – Відродження Середньовіччя без зречення культурно-світоглядних змістів попередніх і наступних епох, Відродження Північного Середньовіччя, збагаченого культурними скарбами Сходу. Філософська відбудова реальності Нового Відродження є чимось схожим на міфологію, однак аж ніяк не подібна вже доволі раціоналізованій міфології античної доби, а хоч би й давньо-східного світу. Це, радше, одноосібна й водночас співмірна з іншими буттєва міфологія, культуро- і світотворча буттє-магія-гра, Велика Гра Ліла.

Екзистенційні страждання філософії ХХ ст. гайдегеріанська закоханість у темні глибини доцивілізаційного побуту і, нарешті, абсолютна залежність світу від «моєї власної особи», від смакового вибору у філософії постмодерну – ось віхи поетапного світоглядного й онтологічного водночас руху від суб'єкт-об'єктності до живої, чуттєвої людини, яка не лише пізнає світ або через знаряддя відноситься до природи, а й знаходить себе серед людей і переживає своє життя-у-світі.

Сучасна філософія – це пошук відповідних засобів відтворення того майбутнього, що вирине у надрах сьогодення, майбутнього світу, який нема з чим порівнювати, світу вільної людини. Теодор Адорно був першим, хто з величезною силою філософського натхнення відчув світоглядні муки ХХ століття і усвідомлено почав пошук необхідних форм. Тотальність, за Адорно, – це рід-з-людей, жива, тремтлива єдність, у якій людина-індивід, хоч і не рівна родові, однак

творює свої стосунки з ним на засадах рівності, на відміну від тотальності раціоналізму, де рід – завжди системний рід-над-людьми.

«Діалектика в стані штилю» намагається утримати момент речі-в-собі в її самості, не рух як процес, але життя як суттєвий стан, «состояние». Це потребує не координування стосунків, але й не субординування зв'язків поняття, а утримання їх на рівній відстані від центру. Потребує це й нових форм відтворення.

Криза науковості світогляду, криза раціоналізму, перехід від загального до людини, до співвідношення загального й одиничного, повернення до кантівського відчуття суперечності між становленням і посталим, спроба зняття цієї суперечності, виражена в пошуках нових форм – всі ці ознаки, саме тому, що вони наявні, свідчать про входження світу до якісно нового буття, в якому знімається протилежність двох шляхів, двох логік людства.

Вихід людини з потоку цивілізаційно-інституціонального буття потребує її культуро-відродження, здобуття культурної всеосязності. Homo Libertalis не може бути втисненим до однієї з особливих форм соціального буття. Життя в культурі потребує охоплення всіх часів і просторів. Вивільняючи людину з системності, постіндустріальна епоха примушує її до прийняття в себе всього культурного скарбу людства. Таким чином, постіндустріальна доба нейтралізує нівелюючі тенденції індустріального етапу розвитку і уникає загрози загальної уніфікації, позаяк рівність кожного з кожним у їх універсальності означає й рівність усіх спільнот. Вона несе з собою таку культурну синтезу людства, яка проходить крізь кожну людину.

Примітки

Розділ 1. Постановка завдання

1. Богданов А.А. Всеобщая организационная наука (тектология). – М.: Книга, 1925. – С. 30.

2. Кашперский В.И. Отражение и функция: Роль процессов отражения в детерминации развивающихся систем: философско-методологический анализ. – Свердловск: изд-во Урал. ин-та, 1989. С. 10.

3. Див., наприклад, роботи: Анохин П.К. Оперезающее отражение действительности//Избранные труды. Философские аспекты теории функциональной системы. – М., 1978; Аптер М. Кибернетика и развитие. – М.: Мир, 1970; Блауберг И.В., Юдин Э.Г. Системный подход как современное общенаучное направление//Диалектика и системный анализ. – М.: Наука, 1986; Богданов А.А. Там само; Говорунов А.В. Философские критерии прогресса в живой природе. – Л.: ЛГУ, 1982; Кашперский В.И. Отражение и функция: Роль процессов отражения в детерминации развивающихся систем: философско-методологический анализ. – Свердловск. 1989; Николис Г., Пригожин И. Самоорганизация в неравновесных системах. – М.: Мир, 1979; Поппер К. Об облаках и часах//Логика и рост научного знания. – М.: Прогресс, 1983; Тьютин В.С. Отражение, системы, кибернетика //Теория отражения в свете кибернетики и системного подхода. – М.: Наука, 1972; Украинцев Б.С. Самоуправляемые системы и причинность. – М.: Мысль, 1972.

Розділ 2. Соціальність як система:

Маркс і його опоненти

4. Маркс К. Экономические рукописи 1861-1863 гг. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.47 – С. 251.
5. Ясперс К. Смысл и назначение истории М.: Республика, 1994. – С. 52.
6. Ясперс К. Смысл и назначение истории ... С. 30.
7. Ясперс К. Там само. – С. 31.
8. Ясперс К. Там само. – С. 29.
9. Ясперс К. Там само. – С. 59.
10. Ясперс К. Там само. – С. 57.
11. Свасьян К.А. Освальд Шпенглер и его реквием по Западу // Шпенглер О. Закат Европы. – М.: Мысль, 1993. – С. 87.
12. Там само. – С. 88.
13. Marcuse H. Reason and Revolution: Hegel and the rise of social theory. Boston: Beacon-Press, 1960. – P. 315-316.
14. Habermas Yu. Communication and the evolution of Society. – Boston: Beacon-Press, 1979. – P. 144.
15. Там само. – P. 228.
16. Там само. – P. 163.
17. Там само. – P. 150.
18. Майр Э. Зоологический вид и эволюция. – М.: Мир, 1968. – С. 510.
19. Поппер К. Эпистемология без познающего субъекта // Логика и рост научного знания – М.: Прогресс, 1983. – С. 489.
20. Кашперский В.И. Отражение и функция... С. 20.
21. Акчурина И.А. Новые теоретико-категорные и топологические методы в основаниях физики // Методы научного познания и физика. – М.: Наука, 1985. – С. 261.
22. Leibniz G.W. Hauptschritten Zur

Grundelung der Philosophie. – Leipzig, 1915. – Bd. 1. – S. 184-185.

23. Поппер К. Об облаках и часах // Логика и рост научного знания. – М.: Прогресс, 1983. – С. 501.

24. Уже закінчивши роботу, я сьогодні бачу і її недоліки, і можливості покращити її, зробити більш доказовою, краще аргументованою й цікавішою для читача. Та хай дарує мені читач сьогоднішній такий недосконалий вигляд мого доробку – нехай вважатиметься він попередньою схемою майбутнього викладу.

Розділ 3. Комуникативність чи зняряддевість?

25. Смирнов С.В. Становление основ общественного производства: материально-технический аспект. – К.: Наукова думка, 1983. – С. 188.
26. Смирнов С.В. Становление основ общественного производства... С. 192-193.
27. Леонтьев А.Н. Проблемы развития психики. – М.: МГУ, 1972. – С. 150.
28. Леонтьев А.Н. Проблемы развития психики... С. 151.
29. Смирнов С.В. Становление основ общественного производства... С. 192-193.
30. Див.: Андрос Е.И. Практическая обусловленность развития категориальной структуры сознания в контексте социальной памяти и их знаково-символическая специфика // Категориальные структуры познания и практики. – К.: Наукова думка, 1986; Иванов В.П. Мировоззренческие проблемы эволюции природы и становление человеческого мира // Человек и мир человека. – К.: Наукова думка, 1977; Молча-

нов И.М. Природная и социальная сущность антропосоциогенеза// Человек и мир человека. К.: Наукова думка, 1977; Табачковский В.Г. Категориальность мировосприятия и структура практики// Категориальные структуры познания и практики. — К.: Наукова думка, 1986; Табачковский В.Г. Практика и культура//Мировоззренческое содержание категорий и законов материалистической диалектики. — К.: Наукова думка, 1981; Табачковский В.Г. Социально-практическая обусловленность человеческого мировоззрения//Социально-исторические и мировоззренческие аспекты философских категорий. — К.: Наукова думка, 1978; Яценко О.И., Табачковский В.Г., Молчанов И.М. Філософсько-соціологічні проблеми сучасної науково-технічної революції. — К., Наукова думка, 1976.

31. Див.: Ахундов М.Д. Пространство и время в физическом познании. — М.: Мысль, 1982; Бич А. Природа времени. — К.: ЧП «Компанія «Актуальна освіта», 2000; Грюнбаум А. Философские проблемы пространства и времени. М.: Прогресс, 1969; Копылов В. Некоторые соображения по вопросу о времени//Проблемы пространства и времени в современном естествознании. — С.-Петербург, 1991; Лебедев В.П. Бесконечна ли вселенная? М.: — Мысль, 1978; Левитт И.И. За пределом известного мира: от белых карликов до квазаров. — М.: Мир, 1977; Фундаментальная структура материи. — М.: Мир, 1987; Дж. Нарликар. Неистовая вселенная. — М.: Мир, 1989; Научная картина мира: логико-гносеологический аспект. — К.: Наукова думка, 1983; Новиков И. Д. Куда течет река времени? — М.: Молодая гвардия, 1990; Новиков И.Д. Черные дыры и Вселенная. М.: Молодая гвардия,

1985; Турсунов А. Философия и современная космология. М.: Политическая литература, 1977; Философские проблемы астрономии XX века. — М.: Наука, 1976; Шкловский И.С. Вселенная, жизнь, разум. — М.: Наука, 1980; Эйнштейн и философские проблемы физики XX века. — М.: Наука, 1979.

32. Трубников Н.Н. Время человеческого бытия. М.: Наука, 1987.

33. Гегель Г.В.Ф. Философия природы//Энциклопедия философских наук. — М.: Мысль, 1975. — Т.2, С. 63-64.

34. Абасов А.А. Диалектика пространства-времени в свете современного развития науки. — Баку: Элм, С. 29.

Розділ 5. Розвиток Універсуму чи «кипіння бульону»?

35. Энгельс Ф. Вступление к «Диалектике природы»//Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения. — Т.3. — М.: Изд-во политической литературы, 1984. — С. 59.

36. Новиков И.Д. Куда течет река времени?.. — С. 197.

37. Шамбадаль П. Развитие и приложение понятия энтропия. — М.: Наука, 1967. — С. 242.

38. Кибернетика или управление и связь в животном и машине. — М.: Мысль 1958. — С. 225.

39. Brillouin L. Vie, matiere et observation. Paris, 1959. Цитую за Шамбадаль П. Развитие и приложение понятия энтропия. — М.: Наука, 1967. — С. 298.

40. Бергсон А. Творческая эволюция. — В 2-х тт. — Т. 2. — М.: Московский творческий клуб, 1992. — С. 146.

41. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. — М.: Республика, 1998. — С. 117-118.
42. Пригожин И. От существующего к возникающему. — М.: УРСС, 2002. — С. 18.
43. Зельдович Я.Б., Новиков И.Д. Строение и эволюция вселенной. — М.: Наука, 1975. — С. 311.
44. Цитую за Алексеев Г.Н. Энергия и энтропия. — М.: Знание, 1978. — С. 139.
45. Шамбадаль П. Там само. — С. 298
46. Шамбадаль П. Там само. — С. 255

Розділ 6. Від живого до приматів

47. Шмальгаузен И.И. Кибернетические вопросы биологии. — Новосибирск: Наука, 1968. — С. 39.
48. Гегель Г.В.Ф. Наука логики// Энциклопедия философских наук. — Т.1 М.: Мысль, 1974. — С. 408.
49. Мегрелидзе К.Р. Основные проблемы социологии мышления. — Тбилиси: Мицниереба, 1973. — С.35.
50. Смирнов С.В. Становление основ общественного производства... — С. 35-36.
51. І в цьому сенсі виявляється глибока працота Даніїла Андреева, коли він у щемливо-прекрасній своїй «Розі світу» услід за біблійним образом людиною олюднених звірів стверджує: місія людини привести живе до розумного й людського, гуманного рівня існування.
52. Кастлер Г. Возникновение биологической организации. — М.: Мир, 1967. — С. 177.
53. Гробстайн К. Стратегия жизни. — М. — Мир, 1968. — С. 17.
54. Новак В. Системный анализ и эволюционный подход в биологии и диалектическом

материализме//Диалектика и системный анализ. — М.: Наука. — 1986. — С. 43.

55. Аристотель. Метафизика. В 4-х тт. — Т.1. — М.: Мысль, 1976. — С. 395.
56. Леонтьев А.Н. Проблемы развития психики... — С. 234.
57. Бунак В.В. Речь и интеллект: стадии их развития в антропосоциогенезе// Ископаемые гоминиды и происхождение человека. — М.: Наука, 1985. — С. 544.
58. Смирнов С.В. Становление основ общественного производства... — С. 103.
59. Див.: Бунак К. Род Номо, его возникновение и последующая эволюция. — М.: Наука, 1980. — С. 196-205; Кликс Ф. Пробуждающееся мышление: Историческое развитие человеческого интеллекта. — К: Вища школа, 1985. — С. 82-97; Леонтьев А.Н. Проблемы развития психики... — С. 250-267; Шовен Р. От пчелы до гориллы. — М.: Мир, 1985. — С. 204-205; Фабри К.Э. Орудийные действия животных. — М.: Знание, 1980. — С. 11; Файнберг Л.А. У истоков антропосоциогенеза: от стада обезьян к общине древних людей. — М.: Наука, 1980; Алексеева Л.В. Полицикличность размножения у приматов и антропогенез. — М.: Наука, 1977.
60. Див.: Фирсов Л.А. Поведение антропоидов в природных условиях. — М.: Наука, 1977; Лавик-Гудол Дж. ван. В тени человека. — М.: Наука, 1974; Смирнов С.В. Становление основ общественного производства... — С. 103.
61. Лавик-Гудол Дж. Ван. В тени человека... Так, зафіксовано неодноразові випадки, коли самець мавпи, фізично не найсильніший у стаді, однак здатний до розв'язання складних зав-

дань, які сприяли задоволенню потреб інших, займав місце вожака.

62. Смирнов С.В. Становление основ общественного производства... — С. 108.

63. Див.: Афанасьев В.И. Мир живого: системность, эволюция, управление. — М.: Изд-во политической литературы, 1986; Кликс Ф. Пробуждающееся мышление: Историческое развитие человеческого интеллекта. — К.: Вища школа, 1985; Леонтьев А.Н. Проблемы развития психики...; Смирнов С.В. Становление основ общественного производства...

64. Гегель Г.В.Ф. Наука логики// Энциклопедия философских наук. — Т.1. — М.: Мысль, 1974. — С. 58-59.

65. Кликс Ф. Пробуждающееся мышление: Историческое развитие человеческого интеллекта...

66. Див.: Алексеев В.В. Становление человека: рубиконы триады//Знание — сила. — 1983. — № 6; Кликс Ф. Пробуждающееся мышление: Историческое развитие человеческого интеллекта; Левин В.П. Человек — предок человека//Знание — сила. — 1981. — № 8.

67. Рогинский Я.Я. Некоторые проблемы позднейшего этапа эволюции человека в современной антропологии. — М.: Высшая школа, 1980. — С. 16.

68. Див.: Анисимов А.Ф. Духовная жизнь первобытного общества. — М.-Л.: Наука, 1966; Анисимов В.Ф. Исторические особенности первобытного мышления. — Л.: Наука, 1971; Анохин П.К. Биологическое отражение действия фундаментальных законов неорганического мира//Ленинская теория отражения в свете развития науки и техники. — В 3-х кн. — Кн. 1. — София: Наука и искусство,

1973; Бунак В.В. Речь и интеллект: стадии их развития в антропосоциогенезе...; Бунак К. Род Homo, его возникновение и последующая эволюция...

Розділ 7. Від приматів до людини

69. Бородай Ю.М. Эротика — Смерть — Табу. — М. — Гнозис, 1996.

70. Яценко О.И., Табачковский В.Г. Молчанов І.М. Філософсько-соціологічні проблеми сучасної науково-технічної революції. — К., Наукова думка, — 1976. — С. 103-104.

71. Анисимов А.Ф. Исторические особенности первобытного мышления... С. 96

72. Смирнов С.В. Становление основ общественного производства... — С.136.

73. Леонтьев А.Н. Проблемы развития психики... — С. 300.

74. Табачковский В.Г. Категориальность мировосприятия и структура практики//Категориальные структуры познания и практики. К.: Наукова думка, 1986. — С. 23.

75. Табачковский В.Г. Там само. — С. 24.

76. Смирнов С.В. Там само. — С. 143-145.

77. Бунак В.В. Речь и интеллект: стадии их развития в антропосоциогенезе... — С. 242.

78. Нейдлинг В.Г. Некоторые обоснования кинетической стадии мышления//Вопросы антропологии. — Вып. 48, 1974. — С. 79.

79. Бунак В.В. Речь и интеллект: стадии их развития в антропосоциогенезе... — С. 501 А також: 138 Анисимов А.Ф. Исторические особенности первобытного мышления...; Зыбковец В.Ф. Дореволюционная эпоха. — М.: Изд-во АН СССР, 1958; Леббок Дж. Начало цивилизации: умственное и общественное состояние дикарей. — С.-Петер-

бург, 1876; Рогинский Я.Я. Некоторые проблемы позднейшего этапа в эволюции человека в современной антропологии//Труды И.Э. — Новая серия. — Т.2. 1947; Рогинский Я.Я. Проблемы антропогенеза. — М.: Высшая школа, 1977.

80. Бородай Ю.М. Эротика — Смерть — Табу. — С. 37

Розділ 8. Від роду до соціала

81. Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация: философия, наука, религия. — М.: Наука, 1980. — С. 19.

82. Леви-Строс К. Структурная антропология. — М.: Наука, 1985. — С. 207.

83. Табачковский В.Г. Категориальность мировосприятия и структура практики//Категориальные структуры мышления и практики. — К.: Наукова думка, 1986. — С. 67.

84. Брунер Дж. О познавательном развитии//Исследования развития познавательной деятельности. — М.: Педагогика, 1971. — С. 288.

85. Дюркгайм Е. Первісні форми релігійного життя. — К.: Юніверс. — 2002. — С. 356

86. Табачковский В.Г. Категориальность мировосприятия и структура практики// Категориальные структуры познания и практики. К.: Наукова думка, 1986. — С. 70.

87. Андрос Е.И. Практическая обусловленность развития категориальной структуры сознания в контексте социальной памяти и их знаково-символическая специфика//Категориальные структуры познания и практики. — К.: Наукова думка, 1986. — С. 121.

88. Уитроу Дж. Естественная философия времени. — М.: Прогресс, 1964. — С. 75.

89. Анисимов А.Ф. Духовная жизнь перво-

бытного общества.; Анисимов А.Ф. Исторические особенности первобытного мышления.; Шахнович М.И. Первобытная мифология и философия. — Л.: Наука, 1971; Штейнер Е.С. Феномен человека в японской традиции: личность или квазиличность?//Человек и культура: индивидуальность в истории культуры. — М.: Наука, 1990.

90. Топоров В.Н. Первобытное представление о мире//Очерки истории естественных наук в древности. М.: Наука, 1982. — С. 14-15.

91. Дюркгайм Е. Первісні форми релігійного життя. — К.: Юніверс 2002. — С. 179-180.

92. Дюркгайм Е. Там само. — С. 180.

93. Тавризян Г.М. О.Шпенглер, Й. Хейзинга: две концепции кризиса культуры. — М.: Искусство, 1989. — С. 109.

94. Утченко С.Л., Дьяконов И.М. Социальная стратификация древнего общества-ХІІІ Конгресс исторических наук. — М., 1970. — С. 7.

95. Бахтин Р.М. Социальные последствия перехода от присваивающей экономики к производящей//Смена стадий общественного развития. — М.: МГУ, 1982. — С. 22.

Розділ 9. Формотворча логіка Сходу

96. Гуревич А.Я. проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. — М.: Высшая школа, 1970. — С. 22.

97. Конрад Н.И. Осмысление истории//Запад и Восток. Статьи. — М.: Наука, 1972. — С. 188.

98. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 гг.//Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 46, ч.1. — С. 465.

99. Цитую за: История древнего мира/ под ред. Демьянова И.М., Миронова В.Н., Свенцицкой

И.С. — В 3-х тт. — Т.1. — М.: Наука, 1982. — С. 25.

100. Берлев О.Д. Общественные отношения в Египте эпохи Среднего царства: социальный слой «царских «hmww». — М.: Наука, 1978. — С. 30.

101. Черниловский З.М. Всеобщая история государства и права. — М.: Высшая школа, 1983.

102. Раннеклассовые формации. Теоретические проблемы становления государства и города. — М.: МГПИ, 1974.

103. Маркс К. К критике гегелевской философии права//Маркс К., Энгельс Ф. — Соч. Т.1. — С. 270.

104. Лефевр В.А. От психофизики к моделированию души// Вопросы философии. — 1990. — № 7.

105. Потяг до кількісного ствердження себе через збільшення соціального як органічного і сповненого «органів» тіла є ще одним зі способів вияву близькості полісоціала до органічних систем. Полісоціал, розвиток якого відбувається шляхом зростання його «тілесного обсягу», і своїм «органам» надає єдиний шлях для самореалізації — через збільшення їх кількості, через розмноження носіїв. Традиції багатодітної сім'ї, намагання залишити якомога більшу кількість нащадків і сьогодні обіймають одну з найвищих сходинку у системі цінностей в азійських народів.

106. Гуревич А.Я. Эда и сага. — М.: Наука, 1979. — С. 140.

107. Попович М.В. Очерк развития логических идей в культурно-историческом контексте. — К.: Наукова думка, 1979, а також Аверинцев С.С. Греческая литература и ближневосточная словесность//Вопросы литературы. — 1981. — № 8; Рожанский И.Д. Древнегреческая наука// Очерки истории естественных наук древности. — М.: Наука, 1982.

108. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 гг.//Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46, ч.1. — С. 474.

Розділ 10. Формацийна логіка Заходу

109. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология//Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 3. — С. 21.

110. Див.: Смирнов С.Н. Возникновение и сущность сознания//Ленинская теория отражения в свете развития науки и техники. В 3-х тт. — Т. 2. — София: Наука и искусство, 1981; Столяр А.Д. О генезисе изобразительной деятельности и ее роли в становлении сознания// Ранние формы искусства. — М.: Искусство, 1972.

111. Маркс К. К критике гегелевской философии права//Маркс К., Энгельс Ф. — Соч. Т.1. — С. 225.

112. Раннеклассовые формации. Теоретические проблемы становления государства и города. — М.: МГПИ, 1974. — С. 31.

113. Хайек Ф.А. Дорога к рабству//Вопросы философии. — 1990. — № 10-11.

114. Бахтин М.И. Вопросы литературы и эстетики. — М.: Художественная литература, 1975. — С. 30.

115. Лосев А.Ф. История античной эстетики. — М.: Высшая школа, 1963. — С. 60.

Розділ 11. Середньовіччя: повернення до субординативного світу

116. Гуревич А.Я Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. М.: Высшая школа, 1970. — С. 179.

117. Полетаев И.А. К определению понятия информации//Исследование по кибернетике. — М.: Наука, 1970. — С. 213.

118. Харитонович Д.Э. Средневековый мастер

и его представление о вещи//Художественный язык средневековья. — М.: Наука, 1982. — С. 127.

119. Рабинович В.Л. Средневековый рецепт как форма познания природы//Методологические проблемы историко-научных исследований. — М.: Наука, 1982.

120. Хейзинга Й. Осень Средневековья. — М.: Наука, 1988. — С. 252.

121. Хейзинга Й. Осень Средневековья. — М.: Наука, 1988; Голден А. «Ниходзин» как они есть: За рубежом. — 1983. — № 33; Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. — М.: Искусство, 1984; Гуревич А.Я. Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. — М.: Высшая школа, 1970; Гуревич А.Я. Эдда и сага. — М.: Наука, 1979; Харитонович Д.Э. Средневековый мастер и его представление о вещи//Художественный язык средневековья. — М.: Наука, 1982.

Розділ 12. Від особи до особистості

122. История Франции. В 3-х тт. — Т.1. — М.: Наука, 1982. — С. 83.

123. Левицкий Я.А. Города и городское ремесло в Англии в XI-XII вв. — М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1960. — С. 280.

124. Стоклицкая-Терешкович В.В. Очерки по социальной истории немецкого города в XIV-XV вв. — М.: Изд-во социально-экономической литературы. — 1960. — С. 172.

125. Стоклицкая-Терешкович В.В. Очерки по социальной истории немецкого города в XIV-XV вв. — С. 86.

Розділ 13. Чи існував на Сході феодалізм?

126. Алаев Л.Б. К типологии феодализма на Востоке//Народы Азии и Африки. — 1977. — № 4. — С. 67-68.

127. Цит. за: Тавризян Г.М. О.Шпенглер, Й. Хейзинга: две концепции кризиса культуры. М.: Искусство, 1989. — С. 166.

128. Стужина Э. П. Китайское ремесло XVI-XVIII вв. — М. Наука. — 1970. — С. 100.

129. Pelsaert F. Jahagir's India: the remonstrance of Francisco Pelsaert. — Cambridge, 1925. — P. 60.

130. Алаев Л.Б. О характере общественного строя в средневековой Индии//Очерки экономической и социальной истории Индии. — М.: Наука, 1973. — С. 127-128.

131. Сухарева Н. Иранское Средневековье: вопросы истории и культуры. — Иваново, 1988. — С. 5.

132. Антонова К.А. Английское завоевание Индии. — Изд-во АН СССР. — 1958. — С. 31.

133. Ашрафян К.З. Феодализм в Индии. — М.: Наука. — 1977. — С. 29.

134. Ашрафян К.З. Феодализм в Индии... — С. 116.

135. Habib I. The agrarian system of Mughal India. — Bombay, 1963. — P. 31.

136. Смелянская И.М. Социально-экономическая структура стран Ближнего Востока на рубеже Нового Времени. — М.: Наука. — 1979. — С. 7.

137. Павлов В.И. Социально-экономическая структура промышленности Индии. — М.: Наука. — 1970. — С. 54-60.

138. Стужина Э.П. Китайское ремесло XV-XVII вв. — М.: 1970. — С. 139.

139. Стужина Э.П. Китайское ремесло XVI-XVII вв. — С. 162.

140. Стужина Э.П. Там само. — С. 109.

141. Стужина Э.П. Там само. — С. 137.

142. Чичеров А.И. Экономическое развитие Индии. — М.: Наука, 1965. — С. 97-99.

143. Павлов В.И. Социально-экономическая

структура промисленості Індії. – С. 47.

144. Стужина Э.П. Там само. – С. 200.

145. Див. Уже цитовані роботи Смелянської І.М., Павлова В.І., Стужиної Е.П., Антонової К.О., Чичерова О.І.

146. Murrey H., Wilson I. and others. Historical descriptive account of British India. Edinburgh, 1840. – P. 442-443.

147. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. – Т. 3. – М. Мысль, 1977. – С. 327.

148. Там само. – С. 67.

149. Порівняймо, наприклад, визначення приватної власності в Гегеля й у Маркса. Гегель: «З погляду свободи власність як її перше наявне буття є істотна мета для себе. Оскільки у власності моя воля як особиста воля, тим самим як воля одного, стає для мене об'єктивною, то власність дістає характер приватної власності» (Философия права. – М.: Мысль, 1990. – С. 104)... «Я даю своїй волі наявне буття через власність...» (Там само. – С. 105); Маркс: «Хоч приватна власність і виступає як основа і причина самовідчуженої праці, насправді вона, навпаки, є її наслідком...» (Маркс К., Энгельс Ф. Філософсько-економічні рукописи //3 ранніх творів. К. Видавництво політичної літератури України, – 1984. С. 493), «...праця є сутністю приватної власності» (Там само. – С. 531).

150. Гегель Г.В.Ф. Философия права ... – С. 69.

151. Там само. – С. 70.

152. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 року//Маркс К., Энгельс Ф. 3 ранніх творів. – К. Видавництво політичної літератури. – 1984. – С. 493-494.

153. Гегель Г.В.Ф. Философия права ... – С. 305.

154. Гегель Г.В.Ф. Там само. – С. 307.

155. Маркс К., Энгельс Ф. Філософсько-

економічні рукописи 1844 року//3 ранніх творів. – К.: Видавництво політичної літератури України, 1984. – С. 494, 506-507; Энгельс Ф. Развитие социализма от утопии к науке//Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения в 3-х тт. – Т.3. – С. 160.

156. «За Солона закони Драконта було скасовано, за винятком кількох постанов щодо вбивства. З того часу афінське право залишалося несистематизованим». Черниловский З.М. Всеобщая история государства и права. – М.: Высшая школа, 1983. – С. 50.

Розділ 14. Парадокси індустріального Заходу

157. Маркс К. Капитал. //Маркс К., Энгельс Ф. Капитал. Т.1. – М.: Издательство политической литературы, 1983. – С. 320; Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 року. //Маркс К., Энгельс Ф. 3 ранніх творів. – К.: Видавництво політичної літератури. – 1984. – С. 464; Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 гг.//Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46, ч.1. – С. 206, 215, 457; Т. 46, ч.2. – С. 203, 208-221; Маркс К. Экономические рукописи 1861-1863 гг.//Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 47. – С. 312, 344, 500.

158. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 року//Маркс К.Энгельс Ф. 3 ранніх творів. – К. Видавництво політичної літератури, 1984. – С. 489.

159. Бердяев Н.А. Философия свободы. – М.: Изд-во «Правда», 1989. – С.103.

160. Шеллинг Ф. Философские письма о догматизме и критицизме//Шеллинг Ф. Сочинения. – М.: Мысль, 1987. – С. 76.

161. Шеллинг Ф. Философские письма о догматизме и критицизме... Там само. – С. 59.

ЗМІСТ

Замість передмови 3

Розділ 1.

Постановка завдання 14

Розділ 2.

Соціальність як система:
Маркс і його опоненти 27

Розділ 3.

Комунікативність чи знаряддевість? 68

Розділ 4.

Від хаосу до життя: кілька слів про
загально системні закономірності
розвитку Універсуму 81

Розділ 5.

Розвиток Універсуму чи «кипіння
бульйону»? 92

Розділ 6.

Від живого до приматів 112

Розділ 7.

Від приматів до людини 138

Розділ 8.

Від роду до соціала 172

Розділ 9.

Формотворча логіка Сходу 201

Розділ 10.

Формацийна логіка Заходу 241

Розділ 11.

Середньовіччя: повернення
до субординованого світу 267

Розділ 12.

Від особи до особистості 286

Розділ 13.

Чи існував на Сході феодалізм? 297

Розділ 14.

Парадокси індустріального Заходу 336

Розділ 15.

Схід і Захід: формальна синтеза 375

Розділ 16.

Схід і Захід: культурна синтеза світів 399

Примітки 427

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

Т. Метельова

ЛЮДИНА В ІСТОРІЇ: ПОШУК
ЗАКОНОМІРНОСТЕЙ

Науковий редактор
Менжуліна Лариса Наумівна

Літературний редактор
Максименко Лілія Олександрівна

Коректор
Маслієв Юрій Вікторович

Художнє оформлення
Ганзюк Вадим Вікторович

Підписано до друку 25.11.2002.

Формат 70х90/32

Наклад 300 прим. Замовлення № 11-07/02

Віддруковано в СП «Українська книга»

м. Київ, вул. Прирічна 25 а



**Метельова Тетяна
Олександрівна** –
кандидат
філософських
наук, доцент.
Журналіст,
політолог. Царина
наукових інтересів
– культурна
антропологія,
комунікативна
філософія, логіка
історії,
онтологія. Автор
понад
60 статей
у наукових збірках
і журналах,
постійно
друкується
в періодиці.
Лауреат премії
журналу
«Сучасність».
Автор збірки
поезій і новел
«Вигнання світу»
(2001).