
І.Т. Пасько,
кандидат філософських наук,
професор ЦГО НАН України;
В.А. Гурбич,
пошукач ЦГО НАН України

ПОЛІТИЧНЕ ЯК КАТЕГОРІЯ СОЦІАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ: ОНТОЛОГІЧНИЙ ВИМІР

Феномен політичного в останні роки став об'єктом прискіпливої уваги філософії політики. За допомогою згаданої лексеми філософський дискурс певним чином дистанціюється від дискурсу політологічного, залишаючи йому монопольне право на тлумачення феномену політики. В останні роки категоріальний статус політичного фіксується і навіть підкреслюється у науковій літературі [6, 9]).

Незважаючи на специфічно-адаптаційний характер вищезгаданої літератури, в цих джерелах явно простежується певна парадигмальна позиція тлумачення політичного. Так, представник російського традиціоналізму А. Дугін констатує, що “сама сутність політичного повсякчасно вислизає від остаточного визначення”. І далі: “Політичне не піддається безпосередній та однозначній ідентифікації” [6, 12–13]. Але це зовсім не означає відмову від будь-якого визначення політичного. Навпаки, А.Дугін схиляється до субстанціональної дефініції політичного. “Політика, – зазначає він, – за своєю суттю передреує усім цим (соціальним. – *Авт.*) компонентам, існує до них і від них не залежить. Але вона виявляє себе через групу певних явищ, котрі суть форми реалізації політики, продукти її конкретизації. Це різні аспекти єдиної фундаментальної реальності – “онтології політичного” [6, 12].

Подібне визначення політичного характерне і для українського підручника з політичної філософії: “Політичне є певною субстанційною основою, на якій формуються та розвиваються численні складові суспільного життя” [9, 39]. Тлумачення політичного як певної субстанції суспільних процесів не викликає заперечень і є виявом суто філософського дискурсу. Але якщо прийняти його без жодних застережень, то мусимо визнати, що це є ніщо інше, як метафізична парадигма концепції політичного детермінізму. Тому, перш ніж міркувати про атрибути, акциденти та модуси цієї субстанції, необхідно окреслити її межі.

З легкої руки Ганни Аренд в сучасній європейській соціальній філософії став традиційним поділ суспільства на дві сфери: публічну і приватну. На її думку, приватне і публічне мають вихідним пунктом античну демократію і походять від грецьких лексем “ойкос” і “поліс”. Перше означає природну господарську діяльність та об'єднання людей для задоволення вітальних та соціальних потреб в межах розумного споживання, самозабезпечення й підтримання життя суспільних індивідів. Господарське об'єднання завжди є регламентованим технологічними засадами і підпорядковане природним законам. А друге – поліс – це вільний світ позагосподарського спілкування в межах полісу, де “ніхто не керує і ніхто не є керованим” [1, 45].

Згідно з логікою Г.Аренд, публічна сфера суспільства постає площиною розгортання політики, а за певних історичних умов публічне збігається з політичним. Вона підкреслює тернистий історичний шлях становлення політичної системи та політичної влади, адже тиранія, на її думку, це – “комбінація насильства з відсутністю влади”. В книзі “Становище людини” вона систематично обґрунтовує такі поняття політичної філософії, як “влада”, “насильство”, “справедливість”, наближаючись до визначення специфіки політичного. Вона підкреслює, що особистісні і колективні дії та висловлювання можна вважати політичними лише тоді, коли вони здійснюються в умовах свободи та заради неї.

У зв'язку з цим постає декілька питань. Питання перше – про сутність і співвідношення приватного і публічного в суспільстві. Г.Аренд і суголосні з нею аналітики звертають увагу на те, що давньогрецька філософська думка була не в змозі піднятися до теоретичного диференціювання приватного і публічного, екстраполюючи одне з них на одне. Класичний приклад – платонівська концепція “ідеальної” держави. Г.Аренд звертає увагу на те, що Платон як перший політичний філософ нав'язав полісній системі матрицю ойкосу. Але звернімо увагу й на інше. Платонівський концепт мав потужне соціальне підґрунтя та фатальні історичні наслідки.

Дискурс ототожнення полісу та ойкосу, держави й господарського об'єднання у формі родинного клану, бенефіцію, лену, феоуду, деспотії, мануфактури чи фабрики має давню історичну традицію і відповідну суспільну практику. Саме така практика була властива усім азійським державам-деспотіям, середньовічним політичним системам, крім держав-комун Північного Середземномор'я, і стала певним взірцем розбудови тоталітарних режимів у добу Модерну. К.Маркс мав рацію, зауважуючи, що платонівська модель держави є ніщо інше, як “абсолютизація давньоєгипетського кастового ладу”. Але справедливим є й інше. Державотворча концепція Платона була покладена в підвалини соціалістичної ідеї. Утопія Т.Мора, місто Сонця Т.Кампанелли, фаланги Ш.Фур'є, Нью-Ленарк Овена – все це лише різні варіації платонівської теми ідеальної держави, де приватне поглинає публічне, технологія поглинає політику. Утопічна ідея Сен-Симона – ідея розбудови суспільства, де замість управління людьми постане лише управління речами, – стала наріжною ідеєю усіх європейських соціалістичних доктрин. Лише один з них, Карл Маркс, зробив спробу уникнути вульгарного ототожнення політики і технології. Саме йому належить принципова методологічна максима про те, що сфера матеріального виробництва у будь-якому суспільстві залишиться сферою необхідності, а царство свободи завжди перебуває по той бік матеріального виробництва.

Реальне античне суспільство чітко розрізняло приватну і публічну сфери суспільного життя. Приватна сфера являла собою природний процес спільного життя людей у домогосподарстві. Вона визначалась законами самої природи, вітальними потребами людей, необхідністю імперативів технології для задоволення цих потреб.

Натомість публічна сфера була сферою свободи. Античні полісні процеси з самого початку відрізнялись від господарських тим, що це була комунікативна система вільних суб'єктів, рівних у своїх публічних правах і обов'язках. Публічне буття виключало будь-яке поневолення, панування, примус.

Таким чином, очевидно, що приватне і публічне в соціумі протилежні одне одному. Публічне постає як простір свободи, приватне – як простір необхідності. Разом з тим, приватне і публічне органічно пов'язані між собою. Приватне є необхідним підґрунтям публічного. Воно є не тільки необхідною передумовою існування публічного, а й обов'язковою умовою легітимації публічного життя і публічної свободи індивіда.

Аналіз співвідношення приватного і публічного вимагає звернути увагу на ще один прошарок суспільного життя античності. Так, в теоретичному лексиконі Арістотеля, крім понять, похідних від лексем ойкосу і полісу, вживаються терміни, похідні від грецького слова “хрема” – майно, володіння. Вигаданий Арістотелем термін “хрематистика” у новітніх європейських мовах не затвердився, на відміну від “економіки”. Під економікою Арістотель розуміє природну господарчу діяльність, пов'язану з виробництвом необхідних для задоволення вітальних потреб споживчих цінностей [2]. Межі цієї діяльності окреслюються розумним особистим споживанням людини.

У свою чергу, хрематистика – це “мистецтво наживати багатство”, тобто діяльність, спрямована на досягнення прибутку, особливо у формі грошей. Іншими словами, хрематистика – це мистецтво накопичення капіталу.

Промисловий капітал як такий був ще відсутній в античному світі, але капітал торговельний, грошовий, лихварський вже мав місце і функціональне навантаження. Саме на це звертав увагу Стагірит: “... У мистецтві наживати маєток, оскільки воно виявляється

у торговельній діяльності, ніколи не буває межі у досягненні мети, тому що метою тут є безмежне багатство і гроші. Всі, хто займається грошовими операціями, прагнуть збільшити свої капітали до безмежності” [3, 25–26].

Таку діяльність Арістотель називав протиприродною, але реалістично вважав її супутницею розвинутої економіки. Там, де є обмін, обов’язково формується хрематистично-грошова комунікація. Ідея Арістотеля щодо природності економіки і неприродності хрематистики зазнала інверсійної трансформації. Ще в середньовіччі схоластична філософія піддавала осуду лихварство та торгівлю, як “протиприродний” спосіб збагачення. Але з розвитком ринку усі форми збагачення стали вважатися природними, відповідними протестантській етиці і природному праву.

Таким чином, вже в античному суспільстві почався процес формування особливої сфери соціального буття, сфери, що породжувалась приватним, але тяжіла до публічного. Арістотель називав цю сферу хрематистикою, але пізніше, з XVII ст., її стали називати економікою, а термін хрематистика був забутий. Одночасно, те що розумілося під економікою, дістало нову назву – технологія.

Субстанцією технології була сама природа. Але не технологія була основою суспільного життя. Технологія була лише передумовою соціуму. Субстанцією економіки стали гроші. Але не економіка визначала архітектоніку суспільства. Вона не була навіть передумовою соціальності. Економіка є досить пізнім продуктом розвитку суспільства і виходить на авансцену історії лише разом з ринком. Економіка виявилася причетною лише до десакралізації і руйнації класичних суспільних форм.

Економіка від початку була вторинною щодо публічного обшару суспільства і лише поступово, одночасно з розвитком останнього, знайшла свій сегмент у сфері публічного.

Серцевиною суспільства від початку його історії була публічна сфера, котра за своєю сутністю була сферою політики. Політичні системи, політичні процеси та інститути були тією сферою життя суспільства, де окреслювались його межі і життєздатність, вербалізовувались імперативи щодо приватного буття, параметри та стандарти розвитку особистості тощо.

Філософський аналіз політики, політичних процесів та інститутів вимагає не тільки визнання первинності політичного щодо приватного та визнання кардинальної формули політичного детермінізму. Політична і публічна сфери суспільства конгруентні одна одній лише в онтологічних парадигмах античності та середньовіччя. В суспільствах ринкової демократії публічне і політичне вже не збігаються. Публічне стає ширшим за політичне. Економічне не тільки стає моментом публічного, а й може визначати політичне. Тому формули як політичного, так і економічного детермінізму мають релятивну істинність і релевантне значення.

Проблема філософського дискурсу політики полягає у пошуках метафізичної ланки, що поєднує феноменальний світ політики з ноуменальним концептом політичного. В літературі вже склалась традиція тлумачити політичне в якості субстанційної основи політики. Інтерпретація політичного як певної субстанції соціальних процесів не викликає заперечень і вкладається в межі філософської дискурсивної практики.

Дійсно, політичне є субстанційною основою політики, основою усіх її змін. Політичне передує усім компонентам соціуму, постає до них і від них не залежить. Те, що констеляція речей і процесів в суспільстві зумовлена саме такою формулою, очевидно доводиться емпіричним виміром соціально-культурного буття. Можна навіть стверджувати, що апріорність політичного є вірогідний емпіричний факт.

Складність і глибина проблеми відкривається за межами емпіричного, з першим кроком у провалля метафізичного. Сутність, код, семантична і семіотична констеляція суспільного буття того чи іншого етносу, народу, суспільства криється у первісному онтологічному архетипі колективного несвідомого. Цей архетип являє собою об’єктивну даність. Зміна архетипів непідвладна волі людей. Але детермінація суспільного та політичного життя суспільства безпосередньо архетипами не здійснюється. Між

архетипами і політикою вибудовується опосередкована ланка. Цією ланкою є міф. Саме міф постає як відображення трансцендентних імперативів архетипів колективного несвідомого. У міфі трансцендентне перекодовується у вербальний наратив сакрального дискурсу і ритуал дискурсивної практики.

Окреме, складне і малодосліджене питання – про епістемологічну відповідність сакрального дискурсу міфу імперативам архетипів колективного несвідомого. Не має жодних підстав говорити про повну гносеологічну конгруентність архетипів і міфів. Але емпірична соціально-історична і культурна практика дає можливість зробити висновок, що розвинута і диференційована система міфів того чи іншого народу майже завжди супроводжувалась формуванням збалансованого політичного організму, оригінальної культури і здатністю народу знаходити адекватні відповіді на виклики історії. І навпаки. Тому логічно припустити, що міфологічні системи саме такого типу найбільш адекватно відображали імперативи архетипів колективного несвідомого.

Що таке міф? У величезній кількості визначень міфу, які є у вітчизняній і світовій літературі, незважаючи на їхню контроверсійність, можна виокремити два інваріантні моменти. По-перше, жоден концепт міфу не дає задовільної раціональної відповіді на питання про генезис архаїчних міфів. По-друге, будь-яке концептуальне визначення міфу супроводжується визнанням його категоричної імперативності в межах традиційно-архаїчних культур. Дійсно, незалежно від того, чи вважаємо ми, що міфи є лише оповідями про богів, духів та героїв, чи розглядаємо їх в якості ідеологічних продуктів давніх уявлень про навколишній світ, чи як системи узагальнень первісного людського досвіду, не можна заперечити імперативно-нормативної модальності міфу.

Звертаючись до міфу, згадаємо стару методологічну апорію про співвідношення цілого і частини. Від античності до сьогодення точаться гострі дискусії щодо цієї проблеми. Вже в XIX ст. Гегель ніби підвів ризик під цими дискусіями, заявивши, що питання – чи передує ціле частинам, чи навпаки – є логічною суперечністю і не може мати рішення. У співвідношенні частини і цілого, підкреслив він, жодна з сторін не може бути розглянута без іншої. Ціле немислиме без своїх частин, а частина, розглянута безвідносно до цілого, вже не є частиною, а є іншим об'єктом.

Гегелівська діалектична конструкція мало вплинула на позиції диспутантів, але підкреслила антиномічний і, головне, метафізичний характер проблеми. Питання про первинність цілого відносно частин чи первинність частин щодо цілого, аддитивність чи не аддитивність цілого, істинності чи неістинності холистичної парадигми вийшло за межі суто наукових методологічних дискусій і постало як метафізична антиномія.

Ця антиномія досить рельєфно відображається в апорії пошуків первинного начала у співвідношенні людини і суспільства. Від людини до суспільства чи від суспільства до людини повинні торувати шлях пізнання? Стає очевидним, що це питання є метафізичною, а не гносеологічною проблемою і відповідь на нього можна шукати лише у метафізичній площині

Разом з тим метафізичний дискурс проблеми пошуків вихідного пункту соціального аналізу не зводиться лише до апріорної диз'юнкції. Логічна суперечність антиномії людини й суспільства може бути усунута шляхом віднаходження ланки, що опосередковує і єднає протилежності, розв'язуючи діалектичну суперечність між ними. Саме до такого кроку вдається Маркс у "Капіталі", розглядаючи товар як вихідний пункт концептуального аналізу економічної реальності і ланку, що опосередковує комунікативні зв'язки людини й суспільства. Отже, виходитимемо з того метафізичного положення, що началом первинної соціальності і ланкою опосередкування взаємозв'язку людини і суспільства є міф. Так, саме міф постає як первісна детермінанта становлення соціуму та індивіда.

Окреслюючи специфічну відмінність людини, Е.Кассіпер заперечував слушність визначення людини як *animal rationale* (раціональна тварина), вважаючи більш адекватним для її характеристики термін *animal symbolicum* (символічна тварина), оскільки раціо, на

його думку, – “дуже неадекватний термін для всеохопного позначення форм людського культурного життя в усій його багатоманітності і багатстві” [7, 472].

Слушність позиції Е.Кассіра полягає не тільки у тому незаперечному факті, що раціональність є досить пізнім соціально-культурним феноменом, а й у тому, що саме завдяки символізації утверджується суспільна форма буття людини. Суспільство не є фізичною чи органічною природою. Воно лише постає з природи. За своєю сутністю суспільство є символічним світом, але цей світ обов'язково об'єктивується у природних носіях і завдяки цьому дістає здатність до його сприйняття. Іншими словами, символічний світ стає посередником як у спілкуванні людини з природою, так і у спілкуванні людей між собою.

Таким чином, символічна структура соціуму може розглядатись як первинна, базисна детермінанта усіх соціальних процесів комунікації, спілкування і діяльності. Разом з тим залишається відкритим питання про етіологію самого символу. Звідки і як постають символи? На нашу думку, символи є первинними щодо суспільних індивідів і мають буттєвий статус, незалежний від їхньої свідомості. Символ є ніщо інше, як феномен архетипу колективного несвідомого. Саме через символи переважно виявляють себе архетипи. Тобто архетип і символ співвідносяться як сутність і явище.

Така архітектоніка трансцендентного дає можливість говорити про те, що міф не є безпосереднім відображенням архетипу. Цей процес обов'язково опосередковується символом, бо саме у символі дух архетипу обтяжується матерією і відкриває себе для духовно-практичної діяльності людей. Тому символічний світ стає субстратом розгортання міфічної сфери суспільства як системи вербального узагальнення принципів буття соціуму і способу репрезентації його буття у конкретно-чуттєвих формах.

Міф утворює особливу, вищу і першу, соціальну реальність, яка до того ж постає як реальність сакральна та імперативна. Вона сприймається індивідами як абсолютно істинна. Тим часом, як у реальному бутті все може змінюватись, приймати невідомі форми, міф завжди пропонує зрозумілу, упорядковану і адаптовану до масової свідомості картину світу і дає ключ до розуміння мирських процесів. “Міф є організація такого світу, – зазначає М.Мамардашвілі, – в якому, що б не трапилось, все є зрозумілим і має смисл. Міф є оповідь, у межі якої вміщуються будь-які конкретні події. Тут вони стають зрозумілими і не являють собою проблеми” [8, 40].

В такий спосіб міф розгортається як універсальне комунікативне поле спілкування людей між собою та із зовнішнім світом. Саме на цю комунікативну функцію і комунікативну системність міфу звертає увагу французький культуролог Ролан Барт. “Оскільки міф – це слово, то міфом може стати все, що покривається дискурсом. Визначальним для міфу є не предмет його повідомлення, а спосіб, у який воно висловлюється; міф має формальні межі, але не має субстанційних. Наш світ є безмежно сугестивним. Будь-який предмет цього світу може з замкнутого-німого існування перейти у стан слова, відкритися для засвоєння суспільством” [4, 233–234].

Універсальність і концентрованість міфу не має меж. Не існує жодного природного або соціального явища, котре не було б міфологічно інтерпретоване або не припускало б такої інтерпретації. Міфові властива величезна креативна, трансформаційна, сугестивна і соціокультурна потенція. Чуттєві речі набувають надчуттєвих якостей. Міф утворює реальність соціуму і функціонує як процес, як спосіб породження з природного субстрату людини, що екзистує в межах законів міфологічної реальності.

В міфологічній структурі суспільства особливе місце займають міфи, в котрих припускається наявність у минулому періоду, в який відбулись найбільш знакові події для реципієнтів даної міфології. Це – космогонічні, соціогонічні та антропогонічні міфи, тобто міфи про створення, про первістки і начала всього. З цього приводу Мірча Еліаде сформулював специфічний принцип міфічного світосприйняття: “Світ і людина існують тільки тому, що надприродні істоти діяли на початку усього” [10, 17].

“Початок усього” – це міфічна ера, період коли постав космос, людське суспільство. буття взагалі. “Саме тому, – пише О.Білокобильський, – міфи про створення можна з повним правом назвати онтологічними” [5, 66]. Головним аспектом онтологічного міфу є питання про субстанційні начала світу. Онтологічний міф не є лише оповіддю про те, як і з яких субстратів постав світ. Він є імперативною квінтесенцією, категоричним інваріантом субстанційного буття суспільства, що об’єктивується в законах, правилах та настановах.

Значення онтологічного міфу як основи культурно-історичного буття соціуму чудово експлікує М.Еліаде, підкреслюючи, що “міфологічна ера” розуміється як час створення усіх людських канонів раз і назавжди. Це був період, коли встановлювалися моделі життя та встановлювалися закони, яких повинна була дотримуватись людина” [10, 89–90]. Саме у цій площині і формується “політичне” як субстанція усієї майбутньої політики суспільства. Онтологічні канони буття, що склалися в міфологічну еру, не тільки задають форми соціального буття для індивідів, а й детермінують становлення необхідного для адаптації та виживання людини екзистенціально-канонічне кредо – консолідацію автономних індивідів у цілісний суб’єкт: клан, громаду, державу тощо.

Онтологічні, субстанційні міфи завдяки своїй канонічності координують дії колективу, стабілізуючи їх у часі і просторі. Вони завжди детермінують процеси формування і функціонування соціальних інститутів та легітимізують їхню формальну структуру. Публічна влада і публічна організація суспільства легітимізуються сакральною онтологією. Міф легітимізує принцип визнання влади колективом і непокору владі як посягання на світовий порядок, посягання на майбутнє усього соціуму.

Сакральні субстанційні міфи виконують одну з найважливіших функцій стабілізації та континуації соціуму як інваріанта будь-якої культури –функцію ретранслятора соціальної пам’яті суспільства. Історичний процес буття культури, соціуму, громади, держави можливий тільки за наявності комунікативної та трансляційної структур, що закодовані саме у сакральних онтологічних міфах.

Таким чином, сфера онтологічних міфів зумовлює, регулює та стабілізує публічну структуру суспільства, засади його публічно-владної організації і принципи, що покладені у ґрунт цього порядку. Ці принципи консолідують соціум, легітимізують у просторі і часі, зумовлюють внутрішні й зовнішні комунікації. Вони вкорінюються в культуру та історію як константні універсалії, ідеї, форми, патерни організації, регуляції та стабілізації “матерії” соціальної реальності історичного процесу.

Міфічна структура онтологічних сакральних принципів організації публічних відносин суспільних індивідів є системою апріорних для масової свідомості соціуму категоричних імперативів, відповідно до вимог яких відбувається політична діяльність суспільства і розбудовується його політична структура та організація. Ця система соціально-організаційних онтологічних імперативів є субстанцією політики, політичного життя і політичних процесів, вона узагальнюється в соціальній філософії та філософії політики категорією політичного.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Арендт Х. Vita activita, или О деятельности жизни.* – СПб., 2000.
2. *Аристотель. Никомахова етика // Аристотель. Соч.: В 4-х тт.* – М., 1983. – Т. 4.
3. *Аристотель. Політика.* – СПб., 1912.
4. *Барт Р. Мифологии.* – М., 1996.
5. *Білокобильський О. Від науки до міфу. Онтологічні дослідження.* – Донецьк, 2004.
6. *Дугин А.Г. Философия политики.* – М., 2004.
7. *Кассирер Э. Опыт о человеке.* – М., 1998.
8. *Мамардашвили М. Введение в философию // Мой опыт нетипичен.* – СПб., 2000.
9. *Політична філософія.* – К., 2006.

10. *Элиаде М.* Аспекты мифа. – М., 1995.