

Олексій Шевченко

«КІНІЧНА СВІДОМІСТЬ» У СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ
ЯК ФОРМА ВІДНОВЛЕННЯ ВТРАЧЕНИХ
СУСПІЛЬНИХ ЦІННОСТЕЙ

У статті розглянуто феномен «кіничної свідомості» в рамках тріади «владний цинізм – дифузний цинізм – кінізм» та продемонстровано основні відмінності між

зазначеними сценаріями «ціннісного виробництва» в радянську епоху та пострадянських державах. Доведено, що за умов ціннісної кризи в Україні «кінчна свідомість» перетворюється на одну з головних форм відновлення суспільних цінностей.

Ключові слова: цинічний розум, владний цинізм, дифузний цинізм, кінчна свідомість.

Shevchenko O. «Cynicistic consciousness» in modern Ukraine as a form of renewing of the lost social values. In the article the author has analyzed the phenomenon of «cynicistic consciousness» as a part of triad «power cynism – diffuse cynism – cynicism» and demonstrated the main differences between these scenarios of the «production of the values» at the Soviet era and in post-soviet states. It is proved, that because of the crises of the values in Ukraine the «cynistic consciousness» has transformed into one of the main forms of renewing of the social values.

Key words: cinical reason, power cynism, diffuse cynism, cynicistic consciousness.

Розчарованість багатьох верств населення України в діях влади протягом 20 років незалежності, прогресуюча втрата віри у можливість вибудувати «справедливе суспільство» та сумніви в доцільності самого проекту Незалежності (соціологічні опити напередодні двадцятирічного ювілею цього проекту підтверджують цю сумну тенденцію), дає змогу переважній більшості політологів, аналітиків та журналістів говорити про «ціннісну кризу». І це твердження є, здебільшого, правильним. Проблема полягає в тому, щоб розкрити сутність цієї кризи, показати, що залишається на місці втрачених цінностей та в якому напрямку йдуть пошуки втраченого. Я ставлю це запитання тому, що абсолютно впевнений в тому, що будь-який цинік або відвертий цинік не може жити без цінностей, оскільки саме вони створюють ту *трансцендентальну рамку*, те *безсумнівне a-priori*, в межах яких можливі будь-які моральні судження, будь-яка ідентичність суб'єкта таких суджень та його подальші вчинки.

У пошуках адекватної концептуальної бази я ще раз звертаюся до такого автора, як П. Слотердаjk, і роблю це

не тільки тому, що він точно продіагностував основну хворобу нашого суспільства у вигляді «цинічної свідомості», але й тому, що він абсолютно в кантіанському стилі показав усталені схеми «ціннісного виробництва», які притаманні сучасному суспільству, ураженому цинічною хворобою. (Згаданий кантіанський стиль красномовно виявив себе у самій назві відомої роботи німецького філософа – «Критика цинічного розуму» [1]). Зазначені схеми можна умовно узагальнити в тріаді «цинізм можновладців – дифузний цинізм населення – наступальний кінізм народної свідомості», за допомогою якої філософ аналізує можливі сценарії ціннісних відношень в ситуації кризи «проекту Просвітництва».

Сам П. Слотердаjk вважав наявність цих схем універсальною характеристикою західної цивілізації в період занепаду Просвітництва та панування Цинічного Розуму. Але він навіть не здогадувався про те, наскільки вона адекватно демонструє специфіку пострадянської державності, де владний цинізм досягає небаченого апогею, дифузний цинізм – повної зневіри та апатії, та де кінічна свідомість виступає чи не єдиним способом зберегти ціннісні виміри людського та соціально-політичного буття. Порівняння такого стану речей з Веймарською республікою (яке я намагався провести у своїй статті [2, с.73-82]) не повністю відповідає дійсності в тому плані, що незважаючи на всі прикмети соціальної та ціннісної деградації, в ту епоху зберігалася цінність держави та запит на об'єднуючу «національну ідею» (на чому і зіграв націонал-соціалістський рух).

На відміну від тієї епохи в пострадянській ситуації держава втратила всі ознаки *трансцендентності* та відверто перетворилася на бізнес-корпорацію олігархізованих чиновників. Внаслідок цього «влада» позбавляється морального змісту та відповідальності, а владний цинізм стає безмежним та як іржа роз'їдає будь-який ідеологічний «ідеалізм»: всі ідеологічні побудови перетворюються на симулякри, які приховують владні імпульси не краще, ніж фіговий листок. І щоб зрозуміти роль «кінічної свідомості» в зазначених умовах, треба повернутися до визначення того, в чому вона взагалі полягає.

Семантика перших двох складових наведеної тріади здається начебто зрозумілою. Термін «кінізм» теж відомий всім, хто більш-менш ознайомлений з історією філософської думки. І хоча Слотердайк досить часто посилається на фігуру Діогена (яка для нього має знаковий характер та використовується як типовий «концептуальний персонаж» [3] його особистого дискурсу), використання самого терміна «кінізм» не збігається зі змістом конкретної філософської течії Античності, хоча й має з нею певні аналогії. У німецького філософа цей термін наповнений виключно модерним змістом, народженим в епоху кризи Просвітництва та «смерті ідеологій». Якщо дуже стисло розкрити смисл «кінічного» світогляду, то можна сказати, що в зазначеному контексті «кінізм» є послідовним визнанням ідеологічної та пропагандистської брехні владного дискурсу, в якому під прикриттям загальнолюдських цінностей камуфлюється «імпульс чистого панування» або «волі-довлади». (З мого погляду, ця особливість відрізняє «кінізм» від філософської критики, яка з часів К. Маркса як свій об'єкт розглядала ідеологічну ілюзію і вкрай рідко – відверте цинічне фальшування відносин між дискурсом та реальністю).

У цьому контексті кінізм виступає деконструкцією владного дискурсу та демонстрацією «голої реальності», яка стоїть за згаданим словесним камуфляжем. (Якщо ми використали метафору «голий» щодо істини, то типовим прикладом «буквалізації» основної метафори кінічного жесту може служити жіночий рух *femen*, представники якого провели не одну політичну акцію в Україні за останній час. Стосовно ж інтерпретації нудистського руху в більш широкому контексті в рамках проблеми кінічного світогляду, то він є неоднорідним, оскільки містить не тільки політично-протестні форми поведінки, але й більш нейтральні русоїстські мотиви «повернення до природи». Хоча і останні форми неприйняття «цивілізації» теж можна віднести до кінічної поведінки).

Безсумнівно, кінічний дискурс не вичерпується наведеними нудистськими формами соціально-політичного «хепенінгу», але може виражати себе в радикальних, а інколи навіть брутальних різновидах викриття істинного смислу

владного дискурсу. Але, не зважаючи на згадану брутальність, кінізм – на відміну від владного цинізму – не є проявом нігілістичної свідомості. Навпаки, під виглядом безжальної демонстрації реальності «такою, як вона є», відбувається спроба відновлення деяких базових цінностей. І ці цінності виступають трансцендентальною основою кінічного дискурсу. Передусім, це цінність свободи, яка, на відміну від заяложеного терміна офіційної пропаганди, наповнюється своїм висхідним значенням. Ця цінність виявляє себе в безпосередньому акті самодемонстрації, в словесному перформативі, що її затверджує. Прихований смисл цієї мовної поведінки полягає в утвердженні себе як суб'єкта, а не пасивного об'єкта політичних маніпуляцій.

Крім цінності свободи кінічний дискурс спирається на цінності істини та справедливості, які, хоча й є розчавленими в сучасних умовах, але які відновлюються саме в актах «кінічної» суспільної комунікації. Цей дискурс і ця комунікація будується на відвертому протиставленні офіціозному дискурсу, який жонглює словами, позбавленими будь-яких референтних ознак, словами з «пустою» семантикою. (Я вже неодноразово писав про домінування таких безмістовних та «фантомізованих» ідеологем у більшості пострадянських держав, зокрема в статті «Українська «модернізація»: крах «проекту Просвітництва» або «в сутінках цинічного розуму» [4]). В кінічній комунікації зазначена «деконструкція» виявляє себе в послідовній демонстрації згаданої смислової пустоти і спробі виробити такі комунікативні форми, в яких відбувалася б безпосередня маніфестація реальності та прихованій в ній істини.

Така маніфестація може виявити себе у безпосередній наочній демонстрації реальності, яке виражає себе у порушенні певних соціальних заборон або звичного етикету (наприклад, мастурбація Діогена або згадане «протестне» оголення жінок), мовних ритуалів та звичних ідеологічних лексем, що використовуються в цьому ритуалі (використання «неполіткоректної» або відверто матірної лексики). Подібні форми, які практикувалися з давніх часів, спираються на певну мовну утопію, згідно з якою існує мова, якою може «глаголити» сама істина. Для прояснення

сутності феномену «кінізму» у Новий час та специфіки протиставлення «офіціоз/кінізм» (або «владний цинізм/народний кінізм») виявляється цікавим його порівняння з «народною карнавальною культурою», концепт якої став поширеним після етапних робіт М. Бахтіна.

Такий порівняльний аналіз є доцільним, оскільки зазначена культура, згідно з концепцією російського мислителя, теж протистояла репресивності офіційній культурі, в її рамках теж практикувалися непристойні поведінка як наслідок відмови від заборон та соціальних ритуалів. Ця поведінка також характеризувалася наявністю певного типу мови як різновиду «матірної мовної культури». Не вдаючись до детального порівняльного аналізу цих двох типів практик, хочу зазначити, що бахтінський концепт карнавальної культури має підкреслено антиіндивідуалістичний характер, спирається на досвід «колективного тіла», яке дістає назву «гротескного тіла» та яке протиставляється новоєвропейському тілесному канону як канону «відокремленого» тіла індивіда [5, 354-355]. (Як слушно відзначав сучасний російський філософ М. Риклін, концепція М. Бахтіна була типовою для російської традиції концепцією «колективних палеомашин, що опираються всі видам індивідуалізації» [6, с. 200], підсиленою досвідом анігіляції людської індивідуальності за умов радянського тоталітаризму та сталінських концтаборів).

Внаслідок перелічених особливостей «карнавальна культура» в інтерпретації М. Бахтіна не може розглядатися як різновид протестних рухів; вона органічно вписана в «офіціоз» (чи то Середньовіччя, чи то радянського тоталітарного побуту) та навіть підсилює його. На відміну від неї «кінізм» як спадкоємець античного «атомізму» репрезентує принцип індивідуальності, яка протиставляє себе репресивним видам соціально-політичних машин. У цьому протиставленні він несе протестний потенціал, виконує компенсаторну функцію «виживання» особистості за умов тотального цинізму та виступає парадоксальною формою збереження цінностей.

Перед тим, як продемонструвати специфіку кінізму у пострадянських країнах, хочу зазначити, що в українській політологічній літературі ще не проведена робота з введе-

ня категорій цинічної та кінчної свідомості в концептуальний апарат сучасної політології. Певним винятком є цікава спроба М. Михальченка концептуалізувати феномени «страху» та «сміху», тобто дати не просто феноменологічний опис цих феноменів у соціальному та політичному житті, але й проаналізувати їх як певний «системоутворюючий» фактор у суспільному житті. Якщо уважно придивитися до цього аналізу, то можна побачити, що деякі сценарії використання фактора страху з боку влади можна інтерпретувати в категоріях цинічної свідомості або «владного цинізму».

Наприклад, у статті «Страх і сміх як фактори політичної науки» дослідник зазначає: «Страх є одним з механізмів влади, який реально проявляється в трактуванні влади як чогось надприродного, божественного, нездоланного. З іншого боку, страх є ефектом влади. І чим жорстокіша влада, тим більше страх стає засобом регулювання суспільних відносин» [7, с.28]. Ця цитата є, на мій погляд, дуже близькою до аналізу «Великого Інквізитора» Ф.Достоевського, зробленого П. Слотердайком, де останній розглядає цього відомого та знакового персонажа роману як «взірця сучасного політичного циніка» [1, с. 194]. А схожість опису німецького та українського філософів полягає в тому, що влада подається для керованого людського стада як щось трансцендентне (згадаймо, що персонаж роману Достоевського характеризує владу як «Таємницю» та «Авторитет»). По друге, ця влада – цинізм якої полягає в знанні того, що ніякої таємниці не існує – визнає тільки насильство як регулятор суспільних відносин та відкидає свободу як «небезпечну ілюзію».

Стосовно ж категорії «сміху», то в інтерпретації М. Михальченка вона виявляється дуже близькою до Слотердайківського кінізму. Український дослідник демонструє, що «сміх» є комплементарним щодо «страху» як інструменту політичного цинізму, оскільки «сміх» як соціальний феномен виступає «як одна з суттєвих форм правди про світ в цілому, про історію, політику, людину, різні форми суспільних відносин» [7, с. 32]. Таким чином, дослідник констатує не тільки великий пізнавальний потенціал сміху (та в іншій термінології кінчної свідомості),

але його потужні протестні та «підривні» можливості, коли говорить про те, що в падінні СРСР сміх народу над владою і лідерами у формі анекдоту, комедії, сатири, фарсу, хоч вони й шли поряд з трагедією, відіграв дуже суттєву роль»[7, с.32]. Така інтерпретація ролі «сміху» в соціальному житті відрізняється від концепції «сміхової культури» вже згаданого М. Бахтіна, для якого «сміх», як ми вже зазначали, виходить за межі соціального протесту в сферу певної самодостатньої «паралельної реальності» (яка мала певний утопічний характер), на яку дії влади не поширювалися.

Але в інших характеристиках опозицій «серйозність/сміх», «страх/сміх» бахтінське розуміння ролі сміху в культурі та розуміння сучасного українського філософа значною мірою збігаються. Так, М. Бахтін підкреслював зв'язок сміху з «неофіційною народною правдою» та вбачав у ньому прояви «універсалізму та свободи», які протиставляються «страху» офіційної класової культури [5, с. 104]. Повторюю, що відмінності між бахтінським розумінням та сучасним баченням функції сміху в суспільстві полягають в тому, що «сміх» для М. Михальченка або «кінчна свідомість» для П. Слотердайка, по-перше, виступають формою проявів індивідуальної свідомості (хоча може мати коріння в народній традиції). А, по-друге, в пропорційному відношенні між соціальною критикою та життєстверджуючим пафосом акцент все ж таки більше припадає на соціальний протест або навіть соціальний бунт. (Згадаймо, що П. Слотердаjk часто називає кінiзм «наступальним», і в цій констатації його ролі в сучасних суспільствах він цілком має рацію).

У контексті сказаного важливим є питання про ознаки відмінності між «цинізмом» та «кінізмом», оскільки руйнівний потенціал обох типів світоглядів зумовлює вельми тонку грань між ними. Більш того, ситуація ускладнюється тим, що обидва типи світоглядної орієнтації можуть використовувати однакові форми брутальної лексики та епатажної поведінки. І в такому разі тільки за допомогою прагматичного контексту можна провести потрібне розрізнення. Наведу конкретний приклад з таким цікавим взірцем цинічної свідомості, яким є італійський прем'єр С.Берлусконі, який відо-

мий своїми епатажними сексуальними оргіями, безкінечними судовими процесами та моральним засудженням з боку Римської католицької Церкви. При цьому весь епатаж цього політичного діяча є глуфом над усіма усталеними принципами, нормами та цінностями, демонстрацією безкарності всесильного можновладця. При цьому він є прихильником дуже жорстких дій, яким, як зазначав С. Жижек, не заважає його клоунада.

І зовсім нещодавно Берлусконі зробив черговий епатажний крок глуму над традиційною політичною мораллю, запропонувавши переіменувати свою партію на партію «Вперед, по дівках!». Яким чином ми можемо охарактеризувати цей публічний демарш у контексті запропонованих понять? Безсумнівно, як прояв безграничного цинізму влади, оскільки цей демарш нищить ідею цінності державних інституцій та моралі політиків, пропонуючи нігілістичний принцип «Все дозволено!». А тепер уявімо собі опозиційного журналіста, який пише викривні статті стосовно діяльності італійського прем'єра та який, аналізуючи його розпусту, запропонував би зробити теж саме, що зробив Берлусконі. В цьому випадку це був би прояв кінчної свідомості, оскільки така «порада» спиралася б на певні моральні принципи та моральних осуд цинічної поведінки.

Наведу інший приклад. Коли відомий усьому світу український можновладець закликав вжити жорстких заходів щодо непокірних суддів та у вельми брутальних висловах пропонував «підвісити» їх за певні місця, то подібний дискурс апаратчика є типовим проявом цинічної свідомості, яка виступає як зворотний бік «дискурсу політкоректності» та демонструє неприховану непристойність цинічної владної поведінки. Коли ж, навпаки, підсудний, якого судять за політичними мотивами (на жаль, це теж відбувається в Україні) використовує дуже схожу лексику по відношенню щодо свого наступника, то різниця між *прагматикою* такого використання призводить до перекодування цинічного дискурсу в дискурс «наступально-кінчний».

Таку саму ситуацію ми можемо зафіксувати і щодо розрізнення між «дифузним цинізмом» та «кінізмом». Як

і у випадку відносин на рівні «владний цинізм/кінізм», лексичні характеристики тут майже однакові. Все вирішує контекст і ті приховані цінності, на яких побудовані висловлювання того чи іншого виду. Зазначену ситуацію можна легко проілюструвати на прикладі коментарів на політичні статті в Інтернет-виданнях. Ці коментарі вибудовуються у вигляді своєрідної «дискусії» або з автором статті, або зі своїми ідеологічними противниками, але їх особливістю є гранична різкість тону та панування «інвективи» як основної форми висловлювання [8]. Різниця, як я вже казав, полягає лише в тому, задля чого знищується в такій агресивній лексиці ідеологічний противник, тобто чи є ця лексика просто глумом, чи вона спирається на передумови Добра, Свободи, Справедливості. В першому випадку ми матимемо справу з типовим проявом дифузного цинізму населення, в рамках якого не існує чітких меж між Добром та Злом та де останні можуть легко мінятися місцями.

Підведемо деякі підсумки стосовно того, як трансформується схема «владний цинізм – дифузний цинізм населення – наступальний кінізм» за умов пострадянської державності як такої та сучасної України зокрема. Як я вже говорив на початку цієї статті, за умов пострадянської державності зникла така характеристика держави, як «трансцендентність». При цьому показовим є те, що ця характеристика була притаманна як західним державам, так і державам тоталітарним (зокрема, нацистській Німеччині та Радянському Союзу). В ті епохи свідомість можливо-владця не могла бути повністю цинічною, оскільки він поділяв цінність та значущість Держави як «Ідеї», держави на рівні лаканівського *Символічного*, яке було тісно пов'язане з ідеєю Світової Історії. В тих умовах мало місце скоріш «шизоїдне розщеплення» носія влади, про яке писав Ю. Габермас та якого цитує П. Слотердаjk. З одного боку, він нібито «вірив» у своє служіння Державі, а, з іншого – використовував її як інструмент задоволення власних інтересів.

У рамках зазначеної цінності (яку підтримувала панівна ідеологія) був обмежений і так званий «дифузний цинізм»

населення, який і на рівні пересічного громадянина мав вигляд скоріш оруелівського «дводумства», ніж відверто цинічної позиції. Так само і радянський анекдот не міг бути повністю ототожнений з кінічною свідомістю (хоча й мав певні її риси), але мав риси бахтінського карнавального сміху, амбівалентного за своєю суттю (тобто такого, що не тільки руйнує, але й водночас стверджує). Згадана амбівалентність зумовлювала й певний компенсаторний характер сміху (який служив щитом проти тоталітарної «диктатури страху») в тодішніх умовах, що дозволяло виживати як інтелігенції, так і пересічному громадянину.

За великим рахунком, до цієї карнавальної стихії (як таємної свідомості ілегитимності влади) були долучені й самі можновладці, про що свого часу досить вдало писав радянський дисидент В. Кормер. Так, у статті «Про карнавалізацію» як генезис «подвійної свідомості» він давав цілий перелік керівників Російської та Радянської Імперій, чия поведінка будувалася за законами карнавалу (не припиняючи бути дуже жорстокою). Іван Грозний, Петро Перший, Ленін, Сталін. (До цього списку я б ще додав Микиту Хрущова). (Наприклад, він кваліфікував сталінські процеси як «прилучення до самозванства всіх та кожного». [9, с. 285]).

Що змінилося в пострадянській ситуації та до чого призвело зникнення трансцендентного виміру держави? Ці наслідки можна вельми стисло узагальнити наступним чином. По-перше, це зникнення (як і зникнення відчуття причетності до Універсальної Історії) спричинило формування завершеного та остаточного «владного цинізму». Це означало щезнення вищезгаданого «шизоїдного розщеплення» свідомості носіїв влади, яке стало заміненим на відверту «владну параною» або безмежну волю-до-влади. На рівні низової свідомості остаточного утвердився «дифузний цинізм», який характеризується відвертим презирством та ненавистю до влади, впевненістю в тому, що мораль та влада є «речі несумісні», але й при цьому визнанням того, що влада як така є «брудною» й іншою бути не може. Такий порядок речей кваліфікується як «реальність», з якою треба тільки змиритися.

Стосовно ж «кінчної свідомості», то вона за цих умов тотальної ціннісної деградації стає чи не єдиною формою утвердження цінностей та боротьби з тотальним цинізмом. На відміну від бахтінського амбівалентного сміху, сучасний кінізм є дійсно «наступальним», а різновид сміху – агресивним та протестним щодо влади. Його ненависть до влади великою мірою ріднить його з дифузним цинізмом (у тому числі й на лінгвістичному рівні), але їх відрізняє спроба за блазнівською маскою відновити втрачені цінності, які вже неможливо сформулювати на мові беззмистовного офіційного пропагандистського дискурсу. Характеризуючи зміну у соціально-політичній функції «анекдоту» порівняно з радянським періодом я міг би повністю солідаризуватися з М. Михальченком, який дуже точно писав: «І сьогодні анекдот є дієвою зброєю в руках народу проти української влади, якщо вона діє в супереч інтересам народу. Сміх, фактично, є покаранням для політиків, громадських діячів за порочність і убогство» [7, 33].

1. Слотердайк П. Критика цинічного Розуму. К., Тандем, 2002. – 544 с.

2. Шевченко О. Симулятивні ціннісні утворення в пострадянських державах як показник глобальної ціннісної кризи//Наукові записки, Випуск 5(49), К., 2010, С. 73-82.

3. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? Спб., Алетейя, 1998.

4. Шевченко О. Українська «модернізація»: «крах Просвітництва» або «в сутінках Цинічного Розуму». (у друці)

5. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., Худож. Литература, 1990. –543 с.

6. Рыклин М. Террорологиики. Тарту-Москва, Эйдос, 1992. – 223 с.

7. Михальченко М. Страх і сміх як фактори політичної науки//Сучасна українська політика. Вип.10. К., 2007. С. 25-34.

8. Шейгал Е.И. Семиотика политического дискурса. М., Гнозис, 2004. –325 с.

9. Кормер В. Двойное сознание интеллигенции и псевдо-культура. М., Традиция, 1997. - 287с.