

**“УТОПІЧНІСТЬ” “КУЛЬТУРНОГО ПОВОРОТУ”
В СВІТОВІЙ ПОЛІТИЦІ**

Наукові праці МАУП, 2014, вип. 2(41), с. 30–38

У сучасних умовах входження України в світову політику та глобальні економічні відносини супроводжується значним прискоренням політичного процесу. Існують різні сили та суперпотуги, які “грають” у “велику політику” на території України, точніше, спрямовують процес міжнародного та локального життя у руслі власних інтересів під лозунгами “демократизації”, “парламентаризації”, “культурного повороту”. При цьому не враховуються закони соціального життя, тобто існування розриву між бажаним і можливим. Таке надання політичним ідеям “окрилення” є утопією. При цьому вже існує осмислений світовий досвід таких фазових переходів суспільства, який при врахуванні може надати мріям певної “ваги”. У дослідженні розглядаються вже існуючі парадигми для осмислення сучасного перебігу подій.

Тому людському розуму треба надати не крила, а, швидше, свинець для тяжкості, щоб вони стримували всякий його стрибок і політ. Але цього, однак, досі не зроблено. Коли ж це буде зроблено, то можна буде очікувати від наук кращого. **Френсіс Бекон, “Новий органон”**

Політичне протистояння у формі революцій надзвичайно повно проявилися в царській Росії у лютневій буржуазній та жовтневій соціалістичній формі 1917 р. Одним з головних ідеологів та практиків трансформації одного процесу в інший, як відомо, був В. І. Ленін. У своїй праці “Дві утопії” він звернув увагу на ту обставину, що “чим менше свободи в країні, тим бідніший прояв відкритої боротьби класів, чим нижче рівень освіти мас, — тим легше виникають політичні утопії і тим довше вони тримаються”. У своїй праці він звертається до визначення утопії і зазначає, що це слово грецьке: “у” грецькою означає “не”, “топос” — місце. Утопія — місце, якого немає, фантазія, вигадка, казка. “Утопія в політиці є такого роду побажання, яке здійснити ніяк не можна, ні тепер, ні згодом, — побажання, яке не спирається на суспільні сили і яке не підкріплюється зростанням, розвитком політичних, класових сил. У сучасній

Росії два роди політичних утопій тримаються найбільш міцно і мають певний вплив на маси своєю привабливістю. Це — утопія ліберальна і утопія народницька. Ліберальна утопія полягає в тому, ніби можна було б, миром і ладом, нікого не ображаючи... без запеклої і до кінця доведеної класової боротьби, домогтися скільки-небудь серйозного поліпшення в Росії, в її політичній свободі, в становищі мас трудящого народу... Народницька утопія є мрія інтелігента — народника і селянина — трударя про те, ніби можна було б новим і справедливим розділом усіх земель усунути владу і панування капіталу. Ліберальній буржуазії загалом, ліберально-буржуазній інтелігенції зокрема не можна не прагнути свободи і законності, бо без цього панування буржуазії ще не повне, що не безроздільне, не забезпечене. Але буржуазія боїться руху мас більш ніж реакції. Звідси — вражаюча, неймовірна слабкість лібералізму в політиці, його

цілковите безсилля. Звідси — нескінченний ряд двозначностей, брехні, лицемірства, боягузливих вивертів у всій політиці лібералів, які повинні грати в демократизм, щоб залучити на свою сторону маси, — і які водночас глибоко антидемократичні, глибоко ворожі руху мас, їх почину, їх ініціативі, їх манері “штурмувати небо”, як висловився одного разу Маркс про одне з європейських масових рухів минулого століття” [10, 117–121].

Тут, зрозуміло, йде справа про необхідність співвідносити бажані “дизайни” політичного процесу із законами соціального життя, станом політичної культури і ризиками непередбачуваних наслідків. Видається, найбільший рівень ризиків несуть для політиків прорахунки в оцінюванні рівня політичної культури як мас, так і своїх прибічників. І в цьому, можливо, лежить певна розгадка феномену утопій. Сам Володимир Ілліч був соціальним мрійником, який усвідомив небезпечність певних політичних експериментів тільки в кінці життя (коли він висунув ідею “НЕПу” і побажання “НЕПу” прийти “надовго, а може назавжди”). Відомо, що прагнення юного Ульянова (Леніна) змінити світ ґрунтувалися на марксистській ідеології, складовою якої був саме “утопічний комунізм” і, як тепер стало відомо, на працях фантаста й візіонера француза Альберта Робіди. Під час свого першого візиту у Францію В. Ульянов познайомився з працею А. Робіди “Двадцять століття: електричне життя”, а пізніше з російським перекладом А. Робіди в Росії. У 80-ті роки XIX ст. А. Робіда написав спершу п’ятдесят статей з власними ілюстраціями, потім опублікував книги “Двадцять століття”, “Електричне життя”, “Війна в XX-му ст.”. Російський перекладач об’єднав всю трилогію в одну книгу, з’єднавши назви перших двох [15].

У своїх працях А. Робіда передбачає й описує майбутню революцію в Росії, епоху жорстокого протистояння прибічників різних ідеологій, війн, аварій на великих електричних станціях. Візіонер-фантаст, “мандруючи” по часу, особливу увагу звертає на хибність “дизайну” надто швидких процесів, бажання випередити можливості. Волюнтаристський

політичний “дизайн” спричиняє апокаліптичні катаклізми і підводить суспільство до межі виживання. А. Робіда стверджує, що ті хто виживе, зрештою мають зрозуміти, що світ змінився, а людина ні. Той факт, що літак рухається швидше коня ще не означає, що людина стала краще [22, 23]. Тому історія буквально пішла в зворотному порядку. У короткій сатиричній казці “Вчора зараз” А. Робіда описує як Людовік XIV і його оточення з’являються в Парижі в 1889 р. і, ознайомившись з технічними досягненнями тієї епохи, побажав повернутися до свого часу, оскільки технологія регресує саму людину.

В. І. Ленін захоплювався можливостями електрифікації, кіно, інших технологій, описаних А. Робідою, проте не врахував “утопічності” політичних планів в культурному середовищі його оточення й агресивності опонентів.

Тобто “утопія” є поняття складне; в утопіях виражаються різні і навіть протилежні суспільні ідеали: ліберальні, революційні, прогресивні, що відволікають від “архіважливих” проблем дійсності. Фантастичність містить в собі колосальний спектр можливостей. Якщо Томас Мор [14] та Кампанелла, а слідом за ним Варас були засновниками утопічного соціалізму та комунізму, то Бекон був ворогом народовладдя й ідеалізатором сили знань та науки, аристократії духу. Якщо відповідно до своїх соціальних симпатій ці мислителі зайняті побудовою ідеальних соціальних систем, то сатиричний гротеск Сірано спрямовано вже і проти дійсності та ідеалів: за руйнівним скепсисом важко помітити його мрію про майбутнє людство. Проте, різниця в політичних ідеалах ранніх утопістів не заперечувала існування певної єдності. Вони були прогресивними мислителями епохи Відродження і творили в XVI та XVII ст., коли поширився антифеодальний рух, виникли основи для розвитку капіталістичних відносин, коли техніка та наука рішуче просунулися вперед, думка випереджала дійсність в пошуках нових горизонтів. Як зазначає політолог Ю. Асоян, породжені історичними обставинами утопії стимулювали до дії, тобто до певних результатів [2, 29–61].

Проте й ці утопісти не були першими. Ще в давнину тяготи підневільної праці стимулювали пошуки “золотого століття”, коли не було бідних і багатих і панувала рівність можливостей. Таку поетизацію “часу Карноса” ми знаходимо вже у Гесіода (VIII–VII ст. до н. е.), а в еллінські часи з’являється перший фантастичний роман мандр Ямбула (II ст. до н. е.).

Платон (427–447 рр. до н. е.) також розуміє первісний лад як царство рівності. Однак його утопія, зображена в діалогах “Держава”, “Політик”, “Тімей”, “Критій”, заснована на ідеї державності. Тим самим заперечувалася можливість повернення до дитинства людства. У діалозі “Держава” Платон виступає противником тиранії, олігархії, смертної кари, зловживань владою. Проте його гуманізм подано в антидемократичній формі. Платон вважає демократичні погляди непрактичними. Державу мають очолити вчені філософи, які діють під охороною воїнів. Виступаючи проти приватної власності на словах, Платон фактично прагне зберегти її у державі у вигляді кастової приватної власності споживчої монополії правлячої аристократії. Утопічна ідея Платона спрямована на призупинення протиріч усередині правлячого класу рабовласників через відновлення держави за зразками єгипетського кастового ладу та Спарти.

Ці погляди Платона вплинули на світогляд Томаса Мора. Він також був противником народних повстань та насилля. Утопія у Томаса Мора [14] — це не анархія, а організована держава спільної власності, заснована легендарним королем Утопом для створення умов розвитку культури та науки.

Джованні Домініко Кампанелла, автор “Міста Сонця” [8], змальовує теократичну республіку на чолі з Метафізиком. Правитель має трьох помічників: Міць (відає воєнною справою); Мудрість (відає науками), Любов (продовольча справа, дітонародження, виховання). Кампанелла пише, що в “Містах Сонця” вважають того за достойного, хто оволодів мистецтвами та ремеслами і хто вміє їх застосовувати з найбільшою майстерністю та подолав егоїзм.

Справжнім родоначальником англійсько-го матеріалізму і всієї сучасної експеримен-

тальної науки К. Маркс називав Бекона. Він писав, що “Природознавство в його очах є істинною наукою, а фізика, яка спирається на чуттєвий досвід, — найважливішою частиною природознавства”. Анаксагор з його гомеомеріями і Демокрит з його атомами часто згадуються ним як авторитети. Згідно з його вченням почуття є непогрішимим джерелом будь-якого знання. Наука є досвідна наука і полягає у застосуванні раціонального методу до чуттєвих даних. Індукція, аналіз, порівняння, спостереження, експеримент — суть головних умов раціонального методу. Першим і найважливішим з природжених властивостей матерії є рух, — не тільки як механічний і математичний рух, але ще більше як прагнення, життєвий дух, напруга, або, вживаючи вислів Якоба Беме (Böhme, 1575–1624 рр.), “страждання” (qual — нім.) матерії, первинні форми матерії суть живі, індивідуалізовані, внутрішньо властиві їй, що створює специфічні відмінності сутності сили” [12, 142].

Особливу роль у своїй утопії “Нова Атлантида” Ф. Бекон [3] відводить науці, а в житті бенсаламської спільноти в Атлантиді — Будинку Соломона. Ця будівля є організацією, створеною по моделі спільнот монахів — Орденом. Орден має пізнати причини й приховані сили всіх речей і розширити сферу влади людини над природою. Тобто “Нова Атлантида” виступає ідейним і науковим центром розвитку. У другій половині XVII ст. — початку XVIII ст. організаційні принципи “Будинку Соломона” були покладені в основу Королівського наукового товариства в Лондоні, академії наук у Парижі, Берліні і Санкт-Петербурзі. Водночас певна схожість із символікою розенкрейцерів робить книгу популярною серед прихильників езотеричних і т. п. теорій. Нібито вона слугує доказом, що Бекон передав якісь таємні знання розенкрейцерів масонам. На це звернув увагу у своїй пародії Свіфт у 3-й частині “Мандрів Гуллівера”.

Принципи “Будинку Соломона”, як бачимо, турбували К. Маркса і Ф. Енгельса. Вони звертаються для прояснення позицій Ф. Бекона до терміну Я. Беме “страждання матерії”,

який розуміється як прагнення, життєвий дух, напруга, характеристика принципу само руху. Тут також виникає певний езотеричний контекст, оскільки Якоб Беме був німецьким філософом — прихильником пантеїзму. Для творів Я. Беме характерні злиття натурфілософії і містики. Він поетично ототожнював Бога і світ. При цьому, згідно з Беме, зле начало нерозривно існує поряд з благим, будучи результатом поділу, тобто саморозкриття Божественної сутності. Ці стихійно-діалектичні ідеї Беме справили великий вплив на подальший розвиток німецької філософії (Ф. Баадер, Ф. В. Шеллінг, Г. В. Ф. Гегель).

Висновок, який можна зробити із поглядів Якоба Беме на світ, лежить у його праці “*Psycologia Vera*” [4]. У цій книзі на питання 38-ме про те, “що має відбутися при кінці часу?”, Я. Беме відповідає: “Даніїл, Іезекіїль і Давид говорять про це в своїх пророцтвах, особливо Іоанн в даному йому Одкровенні... в цьому приховано все, що коли-небудь має трапитися: проте й вони говорили про майбутнє магічно... Не у сильних віку сього шукайте тайн...” [4, 313]. Тобто, якщо містик шукає Бога через способи його розкриття, то в біблейському світі пророків сам Бог шукає людину. Між Богом і пророком не існує залежності, що ґрунтується на магії, і Бог не опиняється в боргу перед пророком. Останній не чекає підтвердженень природи божественної волі (пізніші політичні пророки, такі як Нострадамус, пішли шляхом магії, алхімії та астрології). Душа пророка жила в постійній напрузі, породженій почуттям близькості інших світів. Для своїх пророцтв вони змушені були шукати нову мову. Як у Іоахіма Флорського та Якова Беме, ми знаходимо у Іезекіїля яскраві алегорії і загадкову символіку. Визнані майстри політичного пророцтва, такі як Нострадамус та Сен-Жермен, будуть широко використовувати технічні прийоми біблейських пророків, проте втратять при цьому той пафос і монументальність древніх.

Політичне пророцтво, в силу свого соціального значення, вимагало від них певної конкретизації. Разом з тим ця ж особливість політичного пророцтва могла призводити і до протилежних наслідків: політичні проро-

ки, уникаючи відповідальності, намагалися зберегти певну ігрову багатозначність. Геродот ілюструє це прикладом із життя царя Креза. На питання царя про те, як довго буде існувати його держава, піфія відповіла, що до часу, коли над мідянами стане царем мул. Така відповідь царя заспокоїла. Однак в подальших оракулах царю було роз’яснено, що під “мулом” розуміють царя Кіра. Оскільки його батьки були представниками двох народів – мідян та персів. Крім того, Крезу пояснили, що в попередніх пророцтвах йому вже повідомляли про війни з персами: коли оракул оголосив, що в результаті військового походу “паде велике царство”, то це означало, що це буде держава самого Креза, а не персидське царство. Подібна двозначність дельфійського оракула була звичайною справою. Політичне пророцтво сформувався в ході складного процесу боротьби двох принципів: політичного прагматизму, який вимагав від своїх адептів точного і конкретного описання перспективних подій, та містичної одержимості. Останнє, за всієї своєї ірраціональності, виступає спонукальним мотивом багатьох політичних рухів. Від “буденного” політичного пророцтва месіанське пророцтво передусім відрізняється глобалізмом: як правило, воно охоплює всю світову і космічну перспективу. Іншою її визначною рисою виступає сакралізація всіх явищ, які відбудуться. Соціальний утопізм пророків був лише одним із аспектів зовнішнього виявлення пророчого руху, прикладною формою його інтерпретації, не самої точної й не самої конкретної [7]. Тут спостерігається спроба розмежування релігійно-метафізичного і соціально-політичного тлумачення пророцтв, одна з багатьох в духовній історії Ізраїлю. Апокаліпсис Іоанна Богослова є найяскравішою маніфестацією всемогутності вищої влади, яка досягає найвищого рівня, коли влада може покінчити з однією з умов свого існування — часом. Підготовка до цього акту відбувається на всьому проміжку апокаліптичної драми: час дискретно розривається появою символічних феноменів (ангелів, інфернальних персонажів). Спостерігач переноситься із одного часу в інший, нерідко опиняється від-

разу у кількох часових планах. Навіть точно визначені відрізки (“тисяча років”, “три с половиною роки”), очевидно, мають символічне значення. Мета подібного підходу зрозуміла — дестабілізувати час, показати його відносність і потім одним ударом покінчити з ним — зупинити його. Відсутність часу не тільки демонструє всемогутність влади, а й її всеєдність — зникне будь-яка опозиція влади та роздвоєність світу. Російський історик права І. Ісаєв [7] вважає, що “влада над язичниками” породжується високим становищем праведників порівняно з іншими людьми. І на землі (в силу їхнього морального авторитету) і особливо після смерті (коли вони впливають на живих з неба). Однак єдине (всевладне) включає в себе обидві частини сфери. Тобто сутність *politica hermetica* становить будь-який акт породження симптомів влади й могутності у “темній” напівсфері, що здійснюється з ініціативи та відома Боже-ственного центру.

Серано де Бержерак своєю працею “Інший світ, чи держави Місяця” [5] зайняв особливе місце серед утопістів XVI–XVII ст. Серано вже відмовляється не тільки від Боже-ственного центру релігії, а й від пантеїзму Кампанелли, праці якого знав і образ якого помістив у “царстві філософів” у незакінченій праці про “Світи сонця”. “Сонячна” та “місячна” тематика не були новими. Ще римський сатирик Лукіан та шотландський монах Годуїн (1648 р.) використали до нього “критичні” можливості подорожі своїх героїв на Місяць. Тому місячний світ Серано, як і Годуїна та Лукіана, містить багато спільних парадоксальних явищ: жителі Місяця спілкуються музичними звуками, дітей народжують чоловіки. Проте, Серано справедливо називають учнем П’єра Гассенді, хто зазнавав переслідувань єзуїтами за апологію етичного вчення Епікура та боротьбу проти схоластичної філософії. Проте в філософських здогадах Серано пішов далі Гассенді. Непослідовність Гассенді, як зазначав К. Маркс, проявилася в бажанні “...примирити свою католицьку совість із своїм язичним знанням. Епікура — з церквою” [13, 23]. В “Іншому світі, чи держави Місяця” він вустами Демона Сократа

наголошує: “Люди, ви уявляєте нібито те, що ви не розумієте, має духовну природу, чи воно зовсім не існує” [5]. Тим самим Серано вказує на гносеологічні джерела релігії та ідеалізму. Пародуючи пантеїзм в образі “мислячої капусти”, Серано проголошує єдність і вічність матеріального світу. Якщо визнання системи Коперніка для Кампанелли та Бекона були важким процесом, то для Серано це органічно, хоча він і сюди вносить комічний елемент. Серано знає лише матерію та розум, що становить специфіку його утопічних бажань. Його не обходять політичні та економічні перетворення. Серано не будує ідеального державного і суспільного ладу, оскільки в “Іншому світі, чи державі Місяця” тільки мимохідь згадуються держави. Для Серано існують лише утопії необмеженої інтелектуальності. Коли Мор, Кампанелла, Бекон розміщали свої утопії на окремих, захищених від тиску реальності островах, вони не відділяли їх від земного світу і представляли їх як можливий зразок для всієї Землі. А світ Серано — антитеза, те, що ніколи не відбудеться на Землі. Утопія фактично нівельована і замінена утопічними бажаннями, які також позбавленні потенціалу можливості здійснення. Якщо Мор, Кампанелла, Бекон розглядають народ як пасивний матеріал розумних перетворень, то у Серано тема народу відсутня. Суть у тому, що Серано де Бержерак зрозумів абсурдність буржуазного мислення та буржуазного суспільства в цілому. Очевидно, відчувши непереборне тяжіння матеріалізму і хиткість опори у формі епікурейської етики задоволення, Серано зміг лише скористатися жестом утопії — сатири.

Гугенот Дені Верас, обставини життя якого і нині не відомі, у своїй книзі “Історії севарабів” (1975–1679 рр.) [6] пропагує свій основний концепт про те, що “природа і краса зробила нас рівними”. Хоча праця “Історія севарабів” вже не містить формально діалогічну форму Платона, проте імпліцитно цей діалог продовжує впливати на зміст утопії. Це діалог про місце краси в житті, який насправді відбувся в житті Д. Вераса та англійського філософа Локка. Для прихильника буржуазного підприємництва Локка все

ясно: на Парнасі не існує золотих та срібних копалин. Тобто краса не потрібна. Для Д. Вераса призначення краси полягає у налагодженні соціальних відносин, порочних від народження людей. Д. Верас вважає, що людинку необхідно виховувати і утримувати від злодіянь. Називаючи релігію “вдалою вигадкою”, Д. Верас стає одним із перших проповідників “природної релігії”, пов’язаної з визнанням її службової ролі в політико-утилітарному розумінні. Ця думка пізніше знайшла прибічників у філософії Вольтера, Гольбаха, Робесп’єра.

Починається епоха, про яку В. І. Ленін говорив словами Каутського так: “Кожний соціаліст тоді був поетом, а поет соціалістом” [11, 271].

Депутат від Арраса Робесп’єр був романтиком революції. Вже у 1790–1791 рр. він стає широко відомим у країні політичним діячем. Повстання парижан у серпні 1792 р. скинуло монархію, у Франції проголошується республіка. За наполяганням якобінців, політичним лідером яких був Робесп’єр, був страчений король (січень 1793 р.). Революція розвивалася по зростаючій, разом з нею і вплив Робесп’єра на політику революційних урядів (періодично змінюваних один одним). Влітку 1793 р. влада перейшла до якобінців і до Робесп’єра, що його змінило та занапастило. Зокрема, Робесп’єр зберіг антиробітничий закон Ле Шапеля, підтримував поширення “максимуму” і на заробітну плату, тим самим проявив нерозуміння інтересів тих, хто його підтримував. Не без його участі в країні почався червоний терор. Терор не був реалізацією заздалегідь продуманого політичного проекту. Він поступово творив себе. Система терору складалася і розвивалася на ґрунті тимчасових заходів, спрямованих проти “ворогів революції”. “Сповзання” в терор почалося з масового прославлення “народного” насильства. Промови Робесп’єра сприяли цьому. Маючи на увазі легітимність революції, насильство він також зводить у ранг законності.

Реальність для творців “соціального дизайну” — це лише соціальний конструкт, оскільки вони вважають, що люди творять і

формують реальність за допомогою своїх переконань і поведінки, мови, концепцій і парадигм, “культуркампф”, “культурного повороту”. Нині “культурний поворот” у політичній теорії, міжнародних відносинах асоціюється насамперед з вторгненням постмодернізму та теорії хаосу. Причини такого повороту досить складні і не завжди очевидні. У науковій літературі його зазвичай пов’язують з кризою “модерну”, фундаментальні основи якого (автономний суб’єкт, суверенна держава, “велика” теорія – меганарратив), а також найважливіші опозиції (суб’єкт–об’єкт, “Я”–“Інший”, зовнішній–внутрішній) зазнали глибокого перегляду. Постмодернізм пов’язаний з великомасштабними змінами в методології, що торкнулися переважно емпіричної сфери. Його прихильники позиціонують довільний характер модерну. Для них модерн — не модель, а лише випадковість, яка може вирішально вплинути на зміни у політичній системі. Тобто вони заперечують історичний прогрес, так само як і регрес, оскільки історія, на їхню думку, в принципі не може рухатися в якомусь напрямі [1].

Своїм завданням постмодерністи вважають, — підкреслює російська міжнародниця М. М. Лебедева, — подолання прірви: з одного боку, між філософськими уявленнями, з другого — рефлексією і даними з соціальної практики, з третього — соціальною практикою як такою. Вони намагаються також вийти за межі протиставлення теорії міжнародних відносин і політології шляхом звернення до більш загальних філософських категорій “справедливість”, “цінність” тощо [9]. На відміну від “традиційних” вчених, постмодерністи воліють концентрувати свою увагу на окремих, спеціальних питаннях і критиці усталених теорій міжнародних відносин. Постмодерністи стверджують про хибність практики реалістів у міжнародних відносинах пристосовування до поточних політичних подій традиційного теоретичного аналізу, зокрема і методу легітимації знання в цілому через історію розвитку науки. Як стверджують прихильники постмодернізму, в цьому процесі відбувається екстраполяція принципового нарративу реалістських

традицій починаючи від Фукідіда та Макіавеллі, а потім через Гоббса до політичних філософів Просвітництва, авторів найближчої версії політичного реалізму до сучасності. Таким чином, у центрі реалістського нарративу, як дорікають постмодерністи, стає штучний прогресизм, що вимагає легітимізації сили.

Як стверджує російська дослідниця Т. Алексеева [1], постмодерністи на підтвердження своїх ідей використовують найрізноманітніші методи дослідження, взяті з самих різних традицій, що “скріплюються” ідеєю “культурного повороту” в міжнародних відносинах через процедуру деконструкції. Тож деконструкцію в редукованому вигляді можна представити як спосіб концептуалізації “міжнародного” виміру процесу подолання контексту “кризи модерну” шляхом: 1) підміни об’єктивної реальності текстом; 2) фрагментацією різноманітними способами виробництва інформації; 3) зміною репрезентації симуляцією; 4) заміною імперіалізму “імперією знаків”; 5) підривом легітимності традиції; 6) послабленням віри у прогрес; 7) постійної апеляції до здорового глузду.

Тут можливо зазначити, що прихильники “культурного повороту” в міжнародних відносинах були не першими, хто звернув увагу на існування затемнених, тобто нечітких явищ міжнародних відносин, зокрема і соціального життя в цілому. Вперше про “культурний поворот” у теорії міжнародних відносин було відзначено в статті професора Університету Арізони Річарда Ешлі “Геополітика геополітичного простору: до критичної теорії міжнародних відносин”. Ця робота ознаменувала початок проникнення постмодернізму в міжнародні дослідження [17]. Р. Ешлі ставив перед собою завдання дослідити процес змагання двох дослідницьких традицій у теорії міжнародних відносин, тобто для аналізу були виділені: 1) комунітаристська традиція політичної філософії, виражена в термінах “життєвого світу” Едмунда Гуссерля, “фундаментального плану” Мартіна Хайдеггера, “дисциплінарної матриці” Томаса Куна, “габітусу” П’єра Бурдьє, “епістемі” і “диспозитиви” Мішеля Фуко, “консенсусу

бекграунду” Юргена Хабермаса; 2) переважаюча традиція в теорії міжнародних відносин, що йде корінням до праць Ганса Моргентау, Едварда Карра, Раймона Арона та інших політичних реалістів.

Як вважає культуролог А. Гупта [21], інноваційність тверджень постмодерністів полягала в генерації ідеї про те, що прикордонні, маргінальні області, затемнені для загального розуміння (“зони лімінальності”) можуть чинити вплив на перебіг подій у процесі прискорення й інтенсифікації соціальної діяльності. Тобто приховані наміри отримують своїх акторів у прагненні легітимізації через розширення впливу і забезпечення проникності інституційних кордонів. У цьому процесі підриваються фундаментальні основи традиційних, орієнтованих на державу теорій міжнародних відносин.

На підтвердження викладеної гіпотези можна навести думку аналітика Р. Деветаки, який вважає, що внесок постмодернізму у дослідження міжнародних відносин складається з трьох компонентів: 1) проблематизації державного суверенітету; 2) перегляду опозиції суверенітет–анархія; 3) теоретизації історії конструювання суверенних держав [20]. Тобто, інакше кажучи, постмодернізм розглядає ті питання і концепції, на які раніше не звертали уваги при розгляді владних відносин. Відповідно, інтерес дослідника, що працює в постмодерністській традиції, концентрується насамперед на таких проблемах, як клас, гендер, етнічність, раса. Тут постмодерністи безпосередньо підходять до проблематики, означеної М. Фуко як “культура, насичена владою, і формування влади завдяки культурі” [16].

Запропонований Р. Ешлі погляд на історію міжнародних відносин є досить близький до “генеалогії” Мішеля Фуко. Р. Ешлі мотивує це тим, що обраний ним підхід дає змогу “схопити” моменти уривчастості, зіткнень, руху, безглуздої гри плюралістичних сил й інтерпретацій на поверхні людського досвіду. Зі свого боку Фуко стверджував, що сама інтерпретація може розглядатися як практика домінування, що виникає на поверхні історії. Ці, майже аналогічні, тези

підводять і Фуко і Ешлі до “спільного знаменника”, а саме до генеалогічного підходу. Добре знайома дослідникам-міжнародникам геополітика має багато спільного з генеалогічним підходом. Обидві концепції були зорієнтовані на рух, простір, стратегію і владу. Як геополітики, так і прихильники генеалогічного підходу, вони не довіряють теоріям, що містять моральні твердження, традиційні інститути або глибинні інтерпретації статусу раз і назавжди зафіксованих сутностей, кінцеві істини, що лежать в основі розвитку законів. Аналітики цих напрямів, вивчаючи міжнародне співтовариство, мають розглядати його одночасно в чотирьох аспектах: 1) як об’єкт, місце і продукт нескінченної боротьби, завоювань і переміщень безлічі історичних сил; 2) як місце, де влада і панування утвердилися в нормалізованій формі; 3) як поле практики, на якому з’являються специфічні суб’єкти, домагаються визнання і діють; 4) як сукупність технологій, стратегій і ритуалів, за допомогою яких практика дисциплінується, опір пригнічується, з’являються “зони тиші”, гарантуються кордону практики суб’єкти легітимування, порядок нормалізується і панування нав’язується решті світу. Ось чому міжнародне співтовариство аж ніяк не означає обмеження насильства за допомогою кодів, правил, прецедентів і процедур — воно об’єкт політики сили і модальності, за допомогою якої здійснюється насильство, а панування зміцнюється [18; 19].

Щодо висновків та узагальнень, можна стверджувати, що згадані теоретики намагались перекинути міст між бажаним і реальним, а в сучасній інтерпретації — створити міст, що сполучає геополітику політичного реалізму з постмодерністською методологією, спираючись, головним чином, на постструктуралізм. У останньому тлумаченні подібне прагнення набуває особливого звучання в умовах глобалізації, коли, як приклад, нехтуючи таким сполученням, ряд вчених і політиків у США і на Заході в цілому підміняли діалог з “не заходом” декларативними заявами про необхідність миру і дружніх відносин.



Література

1. Алексеева Т. Химеры страны ОЗ: “культурный поворот” в теории международных отношений / Т. Алексеева // *Междунар. процессы*. 2012. — Т. 10. — № 3(30–31). — Сентябрь–декабрь. — С. 4–19.
2. Асоян Ю. Открытие идеи культуры. Опыт русской культурологии середины XIX – начала XX веков / Ю. Асоян, А. Малафеев. — М.: ОГИ, 2000. — 344 с.
3. Бэкон Ф. Новая Атлантида / Пер. З. Александровой // *Утопический роман XVI–XVII веков*. — М.: Худ. лит., 1971. — С. 193–224.
4. Бёме Я. Истинная психология, или сорок вопросов о душе. — СПб.: Алетейя, 1999. — 319 с.
5. Бержерак Сирано де. Государства Луны / Пер. Е. Гунста // *Утопический роман XVI–XVII веков*. — М.: Худ. лит., 1971. — С. 227–306.
6. Верас Дени. История Севарамбов / Пер. Е. Дмитриевой // *Утопический роман XVI–XVII веков*. — М.: Худ. лит., 1971. — С. 309–448.
7. Исаев И. А. POLITICA HERMETICA: скрытые аспекты власти. — М.: Юрист, 2002. — 260 с.
8. Кампанелла. Город Солнца / Пер. Ф. Перовского // *Утопический роман XVI–XVII веков*. — М.: Худ. лит., 1971. — С. 143–190.
9. Лебедева М. М. Мировая политика / 2-е изд., испр. и доп. — М.: Аспект Пресс, 2007. — 365 с.
10. Ленин В. И. Две утопии / ПСС. — 5-е изд. — М.: Политиздат, 1968. — Т. 22. — С. 117–121.
11. Ленин В. И. Что такое “друзья народа” и как они воюют против социал-демократов? / ПСС. — 5-е изд. — М.: Политиздат, 1979. — Т. 1. — С. 125–346.
12. Маркс К. Святое семейство, или критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании / К. Маркс и Ф. Энгельс. — Сочинения. — 2-е изд. — М.: Гос. изд-во полит. лит., 1955. — Т. 2. — С. 3–230.
13. Маркс К. Из ранних произведений. Маркс К. / К. Маркс и Ф. Энгельс. — Сочинения. — 2-е изд. — М.: Гос. изд-во полит. лит., 1956. — Т. 1. — 690 с.
14. Мор Томас. Утопия / Пер. А. Маленина и Ф. Петровского // *Утопический роман XVI–XVII веков*. — М.: Худ. лит., 1971. — С. 41–140.
15. Робида Альбер. Двадцатое столетие. Электрическая жизнь / Альбер Робида. — СПб.: Типография Братьев Пантелеевых, 1894. — 408 с.
16. Фуко М. Психиатрическая власть: Курс лекций, прочитанный в Коллеж де Франс в 1973–1974 уч. году / Пер. с франц. А. Шестакова. — СПб.: Наука, 2007. — 450 с.

17. Ashley R. The Geopolitics of Geopolitical Space: Toward a Critical Theory of International Relations // Alternatives. Vol.12, № 4. — 1987. — P. 403–434.

18. Derian J. Introducing Philosophical Traditions in International Relations // Millenium. — 1988. — Vol. 17. — № 2. — P. 189–193.

19. Derian J. International Intertextual Relations; Postmodern Reading of World Politics / Ed. By Michael Shapiro. — NY.: Lexington Books, 1989. — 354 p.

20. Devetak R. Postmodernism // Theories of International Relations / Ed. by S.Burchill and A. Linklater. — NY., 1996. — P. 206.

21. Gupta A., Ferguson J. Beyond Culture: Space, Identity and the Politics of Difference // Cultural Anthropology. — Vol. 7. — № 1. 1992. — P. 6–23.

22. Robida Albert. Le Vingtième Siècle: La Vie Électrique / Albert Robida. — Paris: Librairie illustrée, 1893. — 234 p.

Утопії — це спроба примирення бажаного і реального, а “культурний поворот” — місток між геополітикою і постмодерністською методологією. Ця трансформація набула особливого значення в умовах глобалізації.

Утопии — это попытка примирения желаемого и реального, а “культурный поворот” — мостик между геополитикой и постмодернистской методологией. Эта трансформация приобрела особое значение в условиях глобализации.

Utopia — an attempt to reconcile the desired and the actual, and the “cultural turn” — a bridge between geopolitics and post-modern methodology. This transformation has become particularly important in the context of globalization.

Надійшла 10 лютого 2014 р.