

<https://doi.org/10.15407/fd2020.05.060>  
УДК 165.1

**Володимир ЄРМОЛЕНКО**, кандидат філософських наук,  
доктор політичних студій (Франція), старший викладач кафедри  
літературознавства Національного університету «Киево-Могилянська академія»,  
04070, Київ, вул. Сковороди, 2,  
volodymyr.yermolenko@gmail.com

## ВЕЛИКЕ ТІЛО СУСПІЛЬСТВА: ХІХ СТОЛІТТЯ ПОВЕРТАЄТЬСЯ?

*У статті порушено питання про межі індивідуалізму ХХ століття. Автор висловлює гіпотезу про циклічність культурно-політичної історії, звертаючи увагу на ритм змін гедоністичних та аскетичних епох, спиритуалістичних та матеріалістичних епох, індивідуалістичних та холистичних епох. Аналізуючи холистичні доктрини ХІХ століття — філософії Фабра д'Оліве, Огюста Конта, П'єра Леру, автор задає питання про відродження їхньої актуальності у ХХІ столітті. Відштовхуючись від авторського аналізу холізму ХІХ століття, здійсненого, зокрема, у книзі «Плинні ідеології», автор пропонує гіпотезу, що ХХІ століття стає значно менше індивідуалістичним та матеріалістичним, ніж ХХ століття. У ХХІ-му повертаються метафори «колективного тіла» та «абсолютного духу», тільки вже у сенсі цифрової реальності.*

**Ключові слова:** колективне тіло, абсолютний дух, гедонізм, аскетизм, матеріалізм, спиритуалізм, індивідуалізм, холізм.

Коли у XVII столітті Джон Лок формував засади філософії лібералізму, він звернувся до однієї важливої метафори: *dominium*, *property*. Людина створена за образом і подобою Господа, *Dominus*, а тому сама має право бути маленьким *dominus* — господарем, вважав Лок. Але у кожного господаря, *dominus*, має бути те, над чим він панує, чим він господарює, що є його власним та властивим, його власністю та властивістю — *dominium*. Тому філософський лібералізм, — який народжувався з духу християнства, — хоч про це сьогодні забувають і з ліберального, і з консервативного полюсів, будувався на думці, що людину неможливо помислити без властивостей і без власності. І те, і те позначають в англійській одним словом: *property*. Захищати людську природу означає захищати її *properties*: її властивості, які відрізняють її від інших людей, та її власність — господарство, яким вона керує і розпоряджається.

Цитування: Єрмоленко В. (2020). Велике тіло суспільства: ХІХ століття повертається? *Філософська думка*, 5, 60—72. <https://doi.org/10.15407/fd2020.05.060>

Так філософський лібералізм тягнув за собою двох братів-близнюків: капіталізм та індивідуалізм. Його пік у західному світі другої половини ХХ століття — це пік і капіталізму, і індивідуалізму. І саме в цю епоху обидва стверджувалися у зв'язку з їхнім третім «братом-близнюком» — утилітаризмом: теорією гедонізму, помноженого на індустріальну революцію. Утилітаризм/гедонізм в авторстві Джеремі Бентама був ще продуктом гедоністичного ХVІІІ століття, але розквітнув він у гедоністичному ХХ-му.

Повстаючи проти переважно аскетичного світогляду ХІХ століття, «західне» ХХ століття — передусім у другій його половині — пропонувало людям альтернативний спосіб життя: у ньому щастя стало більшою цінністю, ніж спокута; насолода — більшою цінністю ніж самопожертва; самовираження — більшою цінністю, ніж порятунок роду. Це ХХ століття стверджувало, що модернізація є не лише «раціоналізацією життєсвіту», а й також «гедонізацією життєсвіту». За мрією Бентама, вона мала нести збільшення насолоди і зменшення страждань — у промислових масштабах.

У своєму самоописі цей гедоністичний індивідуалізм ХХ століття часто дивився на себе телеологічно, вважаючи себе піком розвитку людства, логічним завершенням його історії. Соціологія цінностей, що постала у ХХ столітті (передусім знаменитий проєкт World Values Survey<sup>1</sup> (Дослідження світових цінностей) під керівництвом Рональда Інглєгарта) прагнув доповнити традиційну матрицю європейської соціології (модернізація через раціоналізацію та секуляризацію) оптикою ієрархії потреб «піраміди Маслоу». У цьому доповненні крім лінійного розвитку від «традиції» до «секулярності» з'явилася інша площина: розвиток від цінностей «виживання» до цінностей «самовираження».

Тобто, стверджували теоретики World Values Survey, суспільства рухаються не тільки від релігійної традиції до секулярної модерності, а й також від цінностей виживання/безпеки до цінностей індивідуального самовираження. Цей новий елемент допоміг прояснити кілька давніх дилем. Наприклад, чому модернізація кінця ХІХ — початку ХХ століття часто *не призводила* до панування індивіда. Або чому, на перший погляд, модернізаційні проєкти — наприклад, міжнародний комуністичний рух і, особливо, російський комунізм — могли залишатися тоталітарними, тобто у конфлікті «індивіда» та «цілого» однозначно ставати на бік «цілого». Або, зрештою, чому права людини, заявлені ще наприкінці ХVІІІ століття, за доби американської та французької революцій, стали справжнім фундаментом міжнародного права тільки у ХХ столітті, після Другої світової війни.

Відповідь, на яку натякала оптика World Values Survey, полягала ось у чому: секуляризація і модернізація самі по собі ще *не ведуть* до індивідуалізації; індивід по-справжньому стає головною категорією тоді, коли і він, і спільнота достатньо захищені — екзистенційно, економічно, військово тощо, тобто

<sup>1</sup> Див. сайт проєкту: [www.worldvaluessurvey.org](http://www.worldvaluessurvey.org)

коли і він, і спільнота можуть думати про щось іще, oprіч свого фізичного чи ідентичнісного виживання. Іншими словами, модернізація та секуляризація ведуть до індивідуалізму тільки тоді, коли несуть із собою великий заряд *безпеки*, який відкриває простір для гедонізму, для збільшення насолод.

Проект World Values Survey здійснив прорив у нашому розумінні цінностей людства, показавши їхнє грандіозне розмаїття, але водночас допомігши *зрозуміти* це розмаїття, його закономірності, ключові чинники, які на нього впливають, ключові змінні величини, які його формують. Утім, навіть попри це він залишився глибоко телеологічним. У цьому немає нічого поганого, ба й навпаки: я вважаю, що у сучасному хаотичному світі телеологія — тобто готовність визначити чи принаймні припустити загальну мету, загальний напрям того чи того процесу — є важливим інструментом аналізу, який дає змогу збільшити простір сенсу за часів його граничної нестачі.

Але саме цю телеологію World Values Survey я би поставив сьогодні під сумнів. Полягає ж вона, як на мене, ось у чому: попри всі відмінності, нюанси, розмаїтості, культурні особливості, суспільства в усьому світі — явно чи неявно стверджують його автори — рухаються від традиціоналістських цінностей до секулярних, а в іншому вимірі — від цінностей виживання до цінностей самовираження. А тому «піком» ціннісного розвитку стають суспільства, де панують секулярні цінності самовираження — наприклад, цінності країн північної Європи.

Для мене така телеологія сумнівна, бо не враховує один важливий чинник: *історію*. Вона занадто статична, і бере занадто невеличкий часовий проміжок (кілька десятиріч, досвід ХХ і ХХІ століть) — і це зрозуміло: саме для цієї епохи є *соціологічні дані*. Філософи, звісно, зрозуміють обмеженість емпіричних даних соціології й із розумінням поставляться до меж цієї дисципліни, але можуть спробувати поставити питання в трохи інших системах координат, трохи з іншим горизонтом.

А питання звучить так: а що буде *після* перемоги індивідуалізму? Що буде *після* індивідуалістичного «кінця історії»? Що буде *після* епохи самовираження? І чи можемо ми зрозуміти те, що буде після цієї епохи — подивившись на те, що було *до* неї? Не в перспективі кількох поколінь, чиї дані ми можемо сьогодні аналізувати завдяки соціологам, а в перспективі хоча б кількох століть, які ми можемо спробувати зрозуміти через інші інструменти — наприклад, філософські трактати старих епох, літературні та мистецькі твори минулих часів, публікації в тогочасній пресі й т. ін.

І гіпотеза, з якою виступаю я, філософ з великим інтересом до літератури та мистецтва, без масивів даних, але з достатнім знанням культурного горизонту кількох останніх століть і достатньою фантазією, полягає ось у чому: індивідуалізм *не є* винайденням ХХ століття і *не є* піком людської історії. Він не є «вінцем» історичної телеології. Він є елементом циклу, крайньою точкою маятника, після досягнення якої той починає свій рух у зворотному напрямку.

Бо людина — не Бог (і навіть не бог, ein Gott, як казав Гайдегер) ані у своїх індивідуальних, ані у своїх колективних проявах. На відміну від метафори знаного в широкому загальному науково-популярному творі Ювала Ноя Гаррарі, вона не є Homo Deus. З однієї причини: хоч вона й навчилася створювати інший світ, «другу природу» і невдовзі навчиться створювати подібних до себе, можливо, навіть подолає смерть, вона не навчилася головної риси Бога, принаймні християнського Бога: його *невтомності*. Людина — це тварина, яка *втомлюється* робити одне й те саме, саме тому вона частково звільнилася від своїх інстинктів і додала до них фантазію і творче мислення. Тому, цілком можливо, людина невдовзі втомиться від *індивідуалізму* і *самовираження* і почне шукати щось інше. І ми не знаємо, що саме.

## Теорія циклів

Моя гіпотеза щодо людської історії полягає ось у чому: древні мали рацію, людська історія справді рухається циклом. Монотеїстичні та модерні способи руйнування цієї циклічної філософії історії здійснили багато для розуміння людиною неї самої — але по-своєму самі є утопічними.

*Монотеїстична* філософія історії, що постала в один із «осьових часів», згідно з Карлом Ясперсом, запровадила *апокаліптику*: історія *не* рухається циклічно, стверджує вона, бо історія має свої незворотні події, наприклад, гріхопадіння, приход Христа, поява книги Одкровення тощо, і завершиться великим фіаско цього світу — останнім судом.

*Модерна* філософія історії з насмішкою прийняла цю монотеїстичну апокаліптику, заявивши, що історія *не* має кінця; вона має відкритий горизонт. Але ці два бачення історії збігаються в одному: в історії трапляються *незворотні* події. От тільки для модерної філософії історії *практично всі* події в історії є незворотними.

Звісно, історія ніколи не є абсолютно зворотною. Звісно, вона складається з подій, після яких все стає по-іншому, ніж до них. Але в історії є дещо, чого ні апокаліптична (лінійно-закрита), ні модерна (лінійно-відкрита) концепція історії не враховують: у ній є *забуття* і в ній є *втома*. Забуття і втома є тими силами, які здатні покласти край поступальному процесу і повернути історію назусп'яť. Саме через забуття і втому колишні жертви агресії знову здаються на милість агресорам. Саме через забуття і втому колишні злочини викликають не жах, а байдужість — що відчиняє двері для їх повторення. Саме через забуття і втому те, що здавалося великою революцією, великим надбанням, потім сприймається як щось самозрозуміле, а тому ігнорується і знецінюється.

Саме тому історія оборотна — часом в хорошому сенсі, часом в поганому, а часом просто в нейтральному. Саме тому в історії змінюються моди, з'являються тренди, а потім контртренди. Саме тому часом з'являється мода на «вінтаж» — матеріальний чи ціннісний, і мода бути схожими на своїх прадідів, радше ніж на своїх батьків.

Не заторкуючи зараз *моральні* цикли — тобто циклічні зміни уявлення про добро і зло, зупинюся на циклах, які визначають світогляд епох. Різне ставлення до насолоди та страждання визначає *епохи гедоністичні* та *епохи аскетичні*. Різне ставлення до співвідношення душі та тіла визначає *епохи спіритуалістичні* та *епохи матеріалістичні*. Різне ставлення до взаємодії індивіда та спільноти визначає *епохи індивідуалістичні* та *епохи холістичні*.

А моя теза така: ХХ століття було епохою індивідуалістичною — і відповідало на холістичне ХІХ-те. Але ХІХ століття боролось проти ХVІІІ-го — індивідуалістичного та гедоністичного. А те, своєю чергою, відповідало на барокове ХVІІ століття — холістичне та аскетичне; а бароко повставало проти Ренесансу ХV та ХVІ століть — гедоністичного та індивідуалістичного.

Якщо це так, то наше, ХХІ століття, цілком може бути холістичним, а не індивідуалістичним. Воно цілком може розвертати індивідуалізм, до якого ми звикли, у бік тотальніших ідентичностей: цифрових, національних, екологічних тощо. Люди дедалі менше відчувають себе індивідами й дедалі більше — частинками якихось більших мереж, мурахами великих мурашників, які разом творять щось грандіозне — або грандіозно величне, або грандіозно ідіотичне.

І якщо це справді так і якщо ХХІ століття є століттям холізму, то варто подивитися на його дзеркальну протилежність, на століття, проти якого боролось індивідуалістичне ХХ-те — аби вже проти нього боролось наше, ХХІ-ше.

Подальший аналіз холізму ХІХ століття тут базуватиметься на моїй книзі «Плинні ідеології. Ідеї та політика ХІХ–ХХ століть» [Єрмоленко, 2020: с. 95–153]. Ті, хто читав цю книгу, впізнають чимало уривків з мого опису духу часу ХІХ століття. Але висновки цієї статті йдуть далі висновків книги. Аби це зрозуміти, варто дочитати статтю до кінця.

## ХІХ століття: доба колективних тіл

Однією важливою темою, яка народжується на зламі ХVІІІ–ХІХ століть і яка так тісно пов'язана з народженням сучасних ідеологій з духу релігії, є тема *колективних тіл*.

Стикаючись із кризою «класичного» Абсолюту — Бога з його «лейтенантом» на землі, монархом, ідеології початку ХІХ століття проєціювали релігійну логіку на земний світ, поступово замінюючи трансцендентність на іманентність. Місце далекого Абсолюту-Індивіда поступово заступає близький, постійно присутній та неунікнений Абсолют-Колектив: колективне тіло, до якого індивід причетний, в осердді якого він народжується, яке дає йому безсмертя у своїй пам'яті і в якому він знаходить свої власне призначення.

Цей холізм «великого соціального тіла» (*magnum corpus*) передбачає ідею соціальної *топографії*: кожен індивід має своє *місце*, і з цього місця визначаються типи та характер зв'язків цієї людини з іншими людьми.

Також для цього стилю мислення характерна органічна, навіть ботанічна метафорика. «Все, що має тривати, дуже довго проростає» (*tout ce qui doit durer est lent à croître* [Bonald, 1982: p. 55]), як дерево чи рослина, як найдавніші традиції, — писав французький консервативний філософ Бональд — один із головних критиків Французької революції. Суспільство є не механізмом, а живим організмом, великою рослиною, а тому кожна людина в ній — не «індивід», а клітина, частина цілого, частина «великого тіла».

Найбільше за доби французького романтизму цю тему розвиватиме Фабр д'Оліве, один із найзагадковіших філософів початку ХІХ століття. У 1822 році він публікує свій головний твір «Про суспільний стан людини, або Філософські погляди на історію людського роду»; за два роки він випускає друге видання, під назвою «Філософська історія людського роду, або Людина, розглянута з перспективи її релігійних та політичних зв'язків у суспільному стані» (1824). Саме поняття «суспільного стану» (*état social*) протиставлено тут русоїстському «природному стану» (*état de la nature*).

Одна з головних тем, з якою Фабр д'Оліве входить в історію ідей, — це тема «Людини взагалі» (*L'homme en général*). Це відрізняється від просвітницької ідеї «людини взагалі»: йдеться не про абстрактне поняття, що є загальним для всіх людей, а радше про конкретний організм, який охоплює всіх індивідів та всі покоління, крізь час та простір. Так поволі формується образ Людства як єдиного організму — який став ключовим для ХІХ століття.

Одним із перших Фабр д'Оліве говорить про те, що Адам, про якого говорить Книга Буття, не є «окремою людиною, а радше Людиною взагалі, Людиною всезагальною, усім Людським родом» [Fabre d'Olivet, 1822: p. 22]. Це «об'єднання всіх людей, які були, є чи будуть частиною цього великого цілого» [ibid., p. 23].

Формулювання цієї доктрини «великого тіла» (*magnum corpus*), яке об'єднує в собі тотальність всіх живих, мертвих та подальших поколінь, дає підстави вважати «теодоксію» Фабра д'Оліве однією з попередниць наступних «релігій людства», які постануть у ХІХ столітті. Водночас, на відміну від його наступників — Огюста Конта чи Леру, з якими ми зустрінемося далі, — Фабр д'Оліве зовсім не відмовляється від виміру «божественного» і не збирається перетворювати «Людство» на нову богиню. Людина для нього залишається «серединною», або «медіальною» реальністю.

Однак якщо Людство — єдність «живих, мертвих і ненарождених», як згодом писатиме Тарас Шевченко, — є єдиним організмом, значить його осягнення себе має передбачати глибоку пам'ять про мертвих.

Релігія «Людини взагалі», яку намагається побудувати Фабр д'Оліве, створює культ мертвих, у такий спосіб відкриваючи шлях для відродження язичницького культу предків. Упродовж всього ХІХ століття різні доктрини прагнутимуть будувати свої власні культу мертвих. І ці культу будуть республіканськими, націоналістичними, соціалістичними чи гуманістичними, залежно від ідеології.

Створюючи новий культ мертвих, Фабр д'Оліве створював нове поняття культури як великої колективної пам'яті, яка поступово ставала незалежною від релігійних пантеонів чи аристократичних родоводів. Водночас цей містик задавав матрицю для всіх наступних секулярних культів, і лівих, і правих, які, аби надати собі історичну глибину, виробляли для себе кожен свій пантеон пращурів та «духів померлих».

Фабр д'Оліве аж ніяк не був єдиним інтелектуалом першої половини XIX століття, хто опікувався створенням нового культу мертвих. Його творцями були також історики, наприклад Жюль Мішле. — Або філософи, що прагнули грандіозної й системної революції людського знання, наприклад *Огюст Конт*.

Огюст Конт сьогодні видається надзвичайно дивним персонажем — парадоксом і суперечністю. Але для своєї доби ця суперечність була дуже характерною: це була доба, де розум намагався скинути релігію, — але для цього сам прагнув стати релігією новою, часом ще більш «релігійною», ніж попередня. Конт створює нову релігію, декоровану під абсолютну раціональність, що увійшла в історію під назвою «позитивної філософії», а згодом — «позитивізму».

Тут Огюст Конт аж ніяк не був самотнім: Гегель, Сен-Симон і Маркс йшли схожим шляхом. Це була епоха релігійної антирелігійності та наукової віри.

Саме Конт буде автором нового «систематичного культу людства». Саме він, йдучи за своїм учителем Сен-Симоном, пропонуватиме великий синтез для нової «органічної епохи» — синтез між революцією та контрреволюцією. «Кондорсе має бути, для мене, доповнений де Местром», — пише він.

Завдання Контової «позитивної» філософії — конструювати, а не руйнувати, створювати, а не критикувати. Попереднє, XVIII століття він вважає «критичним», натомість нове має бути позитивним та органічним. Конструювання нової «позитивної» філософії, тобто філософії «органічної епохи», що пододала «критику» попереднього століття, супроводжується регенераційними метафорами. Воно вестиме до «повної регенерації Західної Європи» та до постановня «регенерованого Заходу» (*l'Occident régénéré* [Comte, 1852–1854: p. 345])

Слово «Людство» він пише з великої літери (*l'Humanité*), називаючи його «ною Великою Істотою» (*le nouveau Grand-Être*), «грандіозним та вічним організмом», «Верховною Істотою», «єдиною справжньою Великою істотою» [*ibid.*, p. 330].

Він претендує на заснування «систематичного культу Людства»; наука, що займається заснуванням цього культу, «віднині набуде по-справжньому сакрального характеру як систематична основа універсального культу» [*ibid.*, p. 338]. Як і будь-яка релігія, «систематичний культ Людства» передбачає систему ритуалів, священницьку ієрархію, сакральну архітектуру (Конт говорить про «справжні храми Людства», «*véritables temples de l'Humanité*» [*ibid.*,

р. 349], і створює плани та схеми того, як вони мають бути збудовані), пантеон «святих» і календар свят.

Серед цих свят можна звернути увагу на останній день року — день «загального свята мертвих» (*fête générale des morts* [Comte, 1849: р. 35]), вираз «необхідного культу смерті» [Comte, 1852–1854: р. 345], один із засновницьких каменів позитивістської релігії. Для Конта Людство — це «грандіозна та вічна істота», що складається «більшою мірою з мертвих, ніж із живих» [ibid, р. 346].

Ця містична філософія величезного тіла людства, яка перебирає консервативну і контрреволюційну тему великого холистичного та надіндивідуального організму, є також джерелом Контової моральної філософії. «Гуманізм» ХІХ століття, на який у ХХ столітті нападуть різні філософи, від Гайдегера до Фуко, є насправді неочікуваним продуктом цієї антиіндивідуалістичної реакції, частиною якої Конт також себе вважає. «Вся здорова мораль насправді полягає в тому, щоб любити Людство», — пише Конт, постійно ставлячи це слово з великої літери.

Подібна, але трохи відмінна концепція людства-як-божества народжується в іншого автора середини ХІХ століття. І в нього теж вона є продуктом гібридної суміші між «лівим» та «правим». Ідеться про соціаліста *П'єра-Анрі Леру*.

Леру був одним із найвідоміших політичних філософів своєї доби. Він дружить з багатьма інтелектуалами та письменниками доби; найвідомішими будуть його стосунки з Жорж Санд, які тривали п'ятнадцять років: Санд отримала від Леру теорію суспільства та розвитку людства, чий сліди потім можна знайти в її романах. Передусім це теми про битву проти «обмежень» — родини, власності чи класу. Він, натомість, отримує завдяки їй визнання та матеріальну допомогу.

Його текст «Про людство, його принцип та його майбутнє» (1840), формулює своєрідну нову релігію нового божества, «людства», яку можна порівняти зі схожими думками у Фюєрбаха (чия «Сутність християнства» побачить світ наступного року) чи у вже згаданого тут Огюста Конта (чий перші ключові тексти виходять друком саме в цей період — у 1830-х та 1840-х роках) — і водночас із новою релігією народу, яка представлена в текстах Лямне («Книга народу», 1837) чи Мішле («Про народ», 1846).

Подібно до Шарля Боне, Жозефа де Местра чи П'єра-Симона Баланша, Леру задає питання про можливість вічного існування людини в умовах смертності індивідів. Однак його відповідь відрізняється від відповідей його попередників та вчителів. Для Леру індивід досягає вічності свого існування через свою належність до нескінченного людства, яке саме є незнищеним та безсмертним. «Ви вічні, бо ви живете», — пише Леру; «життя в самому собі є вічним та нескінченим». Тому ми можемо долучитися до вічності саме «у вигляді людства» (*sous l'aspect de l'humanité*), адже в цьому сенсі будь-яка людина є однаковою мірою божественною, будь-яка людина є «боголюдиною» (*Dieu-homme*) [Leroux, 1840: р. 998].



У його текстах ми знаходимо незліченні сліди читання Баланша та Фабра д'Оліве, а також інших adeptів палінгенесійної доктрини. Його інтерпретація творів своїх попередників здебільшого критична: Леру себе подає як посередника поміж консервативною ідеєю воскресіння старого суспільства та республіканською ідеєю нескінченного поступу. Відтепер саме через історичний поступ, який є значно ширшим, ніж межі кожної конкретної особистості чи індивіда, Провидіння (а пізніше скажуть — «еволюція») веде людство до свого вдосконалення. Іншими словами, ми бачимо химерну метаморфозу уяви про регенерацію, яка тепер набуває більш знайомої та звичної для нас формули «нескінченного поступу».

Як Баланш і Фабр д'Оліве, Леру прагне заснувати своє вчення на давніх традиціях. Його зачарування архаїчним минулим істотно відрізняє його творчість від інших винахідників соціалізму, на кшталт Сен-Симона чи Фур'є. Наприклад, Леру поділяє думку Фабра д'Оліве, що пошук початку біблійної релігії слід шукати в єгипетській мудрості, адже сам Мойсей пройшов «ініціацію» в езотеричні культури Мемфіса та Фів і саме там отримав деякі елементи одкровення Книги Буття. Баланш теж дотримується багатьох подібних думок — зрештою, усі вони мали джерела в ілюмінатських доктринах XVIII століття, а ще раніше — в варіаціях на тему універсальної традиції від учень і легенд про Гермеса Трисмегіста до доктрин розенкрейцерів<sup>2</sup>.

Таємниця людства як єдиного тотального тіла, яке охоплює всіх індивідів, але також існує в кожному з них є, вважає Леру, не тільки фундаментальною ідеєю соціалізму, а й також однією з головних понять первісної мудрості. Леру описує регенерації — чи «палінгенесії» — цієї мудрості через різні століття, і в цих його фразах можемо відчутти тональність Баланша. «Ніщо не вмирає, ніщо з великих цивілізацій не має і не може вмерти, — говорить він, — і, оскільки Єгипет був зруйнований і не залишив після себе слідів, гідних свого довгого та блискучого існування, треба вірити, що його життя таємничим чином перейшло до тих людей (*dans l'humanité*), що його змінили» [Leroix: 1849: p. 345].

Метафізика Людства, яку розвиває Леру, спирається на ідею того, що людство є колективним вічним тілом, яке зберігається крізь покоління, крізь цілий цикл палінгенесій. У Старому завіті «Адам [...] означає людство»; причому тут Леру часто посилається на Фабра д'Оліве; він явно залежить від інтерпретації цього «теодокса». Він також пише про те, що Адам, «відповідно до первинного значення гебрейських коренів [...] означає всезагальну людину» (*l'homme universel*) [ibid., p. 516]. Спираючись на цю ідею, Леру прагне пояснити «афоризм старих єврейських учителів», за яким «Адам був зростом від одного кінця світу до іншого». Цей каббалістичний мотив Адама Кадмона,

<sup>2</sup> Ця ідея дуже популярна в цю епоху. Раніше її висловлює Баланш у своїх «Пробах про соціальні інституції» — можливо, під впливом Фабра д'Оліве: «найдавніший з сакральних письменників, Мойсей, — пише Баланш, — відповідно до свідчення апостола Святого Якова, став ученим і знавцем єгипетських наук» [Ballanche, 1991: p. 157].

першої людини гігантських розмірів, Леру перетворює на символічну метафору людства: «Адам є справді гігантом; адже він є людством, що досі живе» [ibid., p. 523].

Цей образ «вічного Адама», — тобто загальної й тотальної людини, яка об'єднує все людство, — зближається у Леру з католицькою доктриною перенесення страждань, — яка звучить у Де Местра та Баланша і залишається впливовою все ХІХ століття, аж до Пюїсманса та Леона Блуа. Насправді для Леру, цього містичного соціаліста, тільки вчення про вічного Адама може обґрунтувати ідею перенесення страждань (*réversibilité des douleurs*). Поняття спокути за гріхи, яке тягнеться крізь століття і дає змогу одним людям і навіть епохам «викупати» провини інших, є тільки «замаскованим вираженням ідеї безсмертя людини в людському роді» [ibid., p. 506–507].

«Якби життя людей не було колективним, якби воно не було об'єднане в один жмут і якби, в такий спосіб, Адам, який живе сьогодні, не був Адамом, який жив учора, Адамом, який жив шість тисяч років тому, або радше Адамом вічним, чи могли би ви уявити Бога настільки несправедливого, аби змусити людей, які щодня народжуються на землі, нести відповідальність за гріх людини, яка жила шість тисяч років тому?» [ibid., p. 506] — ось велике питання, на яке намагається дати відповідь Леру.

Складно тут не помітити натяку на знамениту фразу Баланша: «люди перед нами — це ми; люди, що живуть водночас з нами — це ми; люди після нас — це також ми» [Ballanche, 1967: p. 289]. Складно тут не помітити паралелі і з іншими національними контекстами романтизму, зокрема з українським: Тарас Шевченко пише «Мертвим, живим і ненародженим» в ту саму епоху (1845); у самій назві можна відчути дух епохи, що схильний був бачити в усій історії людства чи історії нації одне велике тіло, яке ніколи не вмирає. Сам Леру, посилаючись на святого Павла, говорить: «ми є всі однією расою, однією людиною, однією вічною людиною» [Leroux, 1840: p. 510].

## **Антиіндивідуалізм ХХІ століття**

А тепер спробуймо виринути з глибин цього інтелектуального контексту ХІХ століття на морську поверхню — у сучасне ХХІ століття. Наприклад, у деякі артефакти його масової культури.

В останньому епізоді останньої серії популярного серіалу «Роки, роки» (*Years and Years*) відбувається експеримент: Едит, правозахисниця та активістка, яка отримала смертельне зараження радіацією під час ядерної атаки США на Китай, перед смертю проходить сеанс завантаження своєї свідомості в мережу. Після смерті Едит її родичі збираються навколо технологічного «помічника», якому раніше вони адресували питання свого інтернет-пошуку. І раптом тепер, крізь цього електронного «помічника» до них говорить їхня шойно померла родичка. Вона втратила своє тіло — але її свідомість, справжня людська свідомість із пам'яттю і переживаннями тепер житиме вічно.

Один із лейтмотивів іншого культового серіалу сучасності, DEVS, — побудова надпотужної системи, яка здатна відтворити будь-який момент минулого чи майбутнього. Вона дасть змогу, наприклад, побачити розіп'яття Христа — вживу. Або побачити те, що відбудеться за кілька днів, місяців чи років.

Ці епізоди дуже добре передають головну фантазію сучасного інформаційного світу. Суть цієї фантазії — у мрії про подолання тілесної та часової *скінченності* індивіда. Інша героїня Years and Years, Бетані — яка і вмовляє Едит погодитися на цей експеримент перед смертю — висловлює, чому вона сама мріє позбутися тіла та під'єднати свій мозок до мережі: у такий спосіб вона зливається із всесвітом, досягає нескінченності та безсмертя.

Що мене вражає в цих сюжетах — це їхня неймовірна подібність до фантазій XIX століття. Те століття, як ми бачили, теж мріяло про розчинення індивіда в чомусь більшому — наприклад, у божестві під назвою Людство. Воно, те століття, було значно більш «спіритуалістичним», ніж «матеріалістичне» XX століття — однак фантазії про завантаження свідомості у велику мережу здаються мені нічим іншим, як «цифровим» переописанням мрій XIX століття про Абсолютний Дух. А фантазія про те, що невдовзі буде створено інформаційну машину, яка знаходитиме інформацію про всі події, які відбулися в минулому чи відбудуться в майбутньому і зможе їх відтворювати, так що ми насправді зможемо бути присутні при розіп'ятті Христа чи страті Сократа — це теж фантазія із коріннями у XIX столітті: воно ж бо мріяло про досконале пізнання традицій минулого і про єднання «мертвих, живих і ненарождених» в одному колективному тілі, одному колективному дусі.

Я взагалі вважаю, що аби тверезо аналізувати свою епоху, потрібно відмовитися від того, до чого ми звикли. Дистанціюватися від того, на чому ми зростали. Історія рухається циклами, це так — але тільки через забуття. А забуття означає, що майбутнє буде абсолютно іншим, ніж теперішнє — аби стати дещо схожим на минуле.

Наша сьогоднішня віра в індивідуалізм є до болю наївною. Як індивіди — на кшталт головного індивіда модерної доби, Робінзона Крузо Деніела Дефо — ми не здатні ні на що. У переважній більшості ми не можемо вполювати здобич, не можемо захистити себе від убивці, не можемо пошити собі взуття, не можемо побудувати дім, сконструювати засіб для пересування, забезпечити собі безперебійне водопостачання. Для цього всього нам потрібні люди — тисячі людей. Не тільки живі, а й мертві — які все це придумали й побудували. Ми більше схожі на клітини організму, які не виживуть самі, ніж на індивідів, вільних від інших.

Що більше ми впадаємо в ілюзію індивідуалізму, то більше нас поглинає колективне тіло. Воно, щоправда, вже давно не є *тілом* — воно є *духом*. Абсолютний Geist сьогодні перетворився на абсолютний Google — але зберіг свою «духовну», нематеріальну суть: поєднують нас не так фізичні зв'язки, як нефізичні — зв'язки інформації, емпатії, походження, спільного досвіду.

Абсолютний Google знає про нас те, чого не знаємо про себе ми самі — наприклад, в яку систему складаються наші інтереси в мережі. За кілька років він знатиме частоту вашого пульсу і попереджатиме про нову зморшку на ваших обличчях, яку він помітить раніше від вас. Ну а ми самі, якщо від'єднаємося від матриці абсолютного Google, ризикуємо померти, розчинитися в забутті: якщо про вас немає згадок в мережі, вас точно не візьмуть на роботу.

Цей холізм відрізняється від холізму ХІХ століття. Він більш індивідуалістичний. Але його індивідуалізм — це засіб *знешкодити* індивідуалізм ХХ століття. Він дає нам каналізувати своє самовираження у споживанні — тобто в тому-самому під'єднанні до абсолютного Google. Якщо холізм ХІХ і першої половини ХХ століття будував «людину без властивостей», за легендарним формулюванням Роберта Музиля, то холізм ХХІ століття буде «властивості без людини». Ми стаємо сумою своїх властивостей — своїх «інтересів», «хобі», гендерних ознак, розміру зарплатні та району, в якому ми проживаємо. Нас розкладають на складники — для кращого проведення експерименту. Сеанси нашого самовираження — всього лише планктон, що пнеться до паші великого Кита — абсолютну мережу. — Яка в такий спосіб дізнається про нас ще більше. Те, що мало би бути нашою зброєю проти колективного тіла, стає його зброєю проти нас самих.

Епоха абсолютного Google повертає тіні Фабра д'Оліве, Конта та П'єра Леру. Вона робить їх значно менш божевільними. Ще п'ятнадцять років тому я читав цих авторів як читають середньовічний епос: з почуттям радше *археологічним*, ніж *герменевтичним*. Зараз усе не так: настав час для Фабра д'Оліве цифрової доби.

Тотальність, яка насувається і яка робить індивідів значно меншими, ніж ми звикли, є не тільки цифровою. Вона є також екологічною. Тренд *sharing economy*, який є популярним у західному світі, уже доходить до нас. У цьому тренді власність (*property*) — те саме *dominium* Джона Лока, яке є основою лібералізму та капіталізму, є значно меншою цінністю, ніж комунікація, ніж співжиття та співдія. Ти можеш не мати власності або не звертати уваги на неї — але досягти грандіозних результатів. Але й навпаки: під маскою великої мети тебе можуть перетворити на раба.

Холізм майбутнього може бути не таким страшним, як нам здається. Може, він нарешті примирить колектив та індивіда — що не вдалося ані соціалізму, ані індивідуалізму ХХ століття. Але може бути й інакше — він повторить жахиття тоталітаризмів, у ще більших масштабах.

Тому найголовніше тут ось яке питання: чи зможе він зберегти, попри все, гідність індивіда? Чи зможе він утриматися від того, щоб приносити його в жертву? Чи зможе він дати індивідові шанс відчути себе по-справжньому вільним у близькому зв'язку з іншими? Чи навпаки — індивід знову буде зведений до маленького непотрібного і замінного елементу складної залізної конструкції? Який може зникнути — і його не помітиш.

ДЖЕРЕЛА / REFERENCES

- Єрмоленко, В.А (2020). *Плинні ідеології. Ідеї та політика в Європі XIX–XX століть*. 2-ге вид. Київ: Дух і літера.
- [Yermolenko, V.A. (2020). *Liquid ideologies. Ideas and politics in Europe of the XIX–XX centuries*. [In Ukrainian]. 2<sup>nd</sup> ed. Kyiv: Dukh i Litera.]
- Ballanche, P.-S. (1991). *Essai sur les institutions sociales dans leur rapport avec les idées nouvelles*. Paris: Librairie Arthème Fayard.
- Ballanche, P.-S. (1967). Réflexions diverses. In: P.-S. Ballanche, *Œuvres complètes*. Genève: Slatkine reprints.
- Bonald, L.G.A., vicomte de (1982). Législation primitive. In: L.G.A. Bonald, vicomte de, *Œuvres complètes* (vol. 2–4). Genève, Paris: Slatkine.
- Comte, A. (1849). *Calendrier positiviste, ou Système général de commémoration publique*. Paris: La librairie scientifique–industrielle de L. Mathias.
- Comte, A. (1852–1854). *Système de politique positive, ou Traité de sociologie instituant la Religion de l’Humanité* (4 vols.). Paris: La librairie scientifique–industrielle de L. Mathias; Chez l’auteur; Chez Carillan-Gœury et V<sup>o</sup> Dalmont.
- Fabre d’Olivet, A. (1822). *De l’état social de l’homme, ou Vues philosophiques sur l’histoire du genre humain* (2 vols.). Paris: J.L.J. Brière.
- Leroux, P. (1840). *De l’Humanité, de son principe et de son avenir*. Paris: Perrotin.

Одержано / Received 05.10.2020

*Volodymyr Yermolenko*, Doctor in Political Studies (docteur en études politiques, France), candidate of Sciences in Philosophy, Senior Lecturer at the Literature Department, National University of “Kyiv-Mohyla Academy”, 2, Skovoroda St., Kyiv, 04070  
volodymyr.yermolenko@gmail.com

THE GREAT BODY OF SOCIETY; IS THE 19<sup>TH</sup> CENTURY RETURNING

The author of the article puts a question about the limits of the 20th century individualism. He expresses a hypothesis about the cyclic nature of the cultural and political theory. In particular, he draws attention to the rhythm of changes of the hedonistic and ascetic epochs, spiritualist and materialist epochs, individualist and holist epochs. The author analyzes holistic doctrines of the 19<sup>th</sup> century: philosophies of Fabre d’Olivet, Auguste Comte, Pierre Leroux. Although today almost forgotten, the ideas of these authors can be revived again in the 21<sup>st</sup> century, he says. Based upon the analysis of the 19<sup>th</sup> century holism which the author did in his book *Liquid ideologies*, the author makes a hypothesis that the 21<sup>st</sup> century is becoming much less individualistic and much less materialistic than the 20<sup>th</sup> century. The metaphors of the “collective body” and “absolute spirit” are coming back in the 21<sup>st</sup> century, in the new form of the digital reality.

**Keywords:** *collective body, absolute spirit, hedonism, ascetism, materialism, spiritualism, individualism, holism.*