

Інженери нових душ. Пострадянська цезура і проектування нових соціальних світів у філософії і літературі України та Росії у 1990-х роках^{1 2}

Михайло Мінаков³

Анотація: У цьому есеї автор аналізує, як українські та російські філософи й письменники деконструювали антропотип Радянської Людини та закладали основи для нових соціальних світів своїх народів у 1990-ті роки. Крім того, спираючись на онтологію історії, автор розглядає те, як спільноти переживають історичні цезури, завершення і починання епох, а також те, як інтелектуали схоплюють, символізують і виражають досвід колективної зустрічі з Ніцо у цих цезурах. Наприкінці есе автор підсумовує, що на відміну від модерністських часів, які породили Радянську Людину, суміш постмодернізму із залишковим пізньорадянським модернізмом не призвела до запуску довгих і сталих соціальних проєктів.

Ключевые слова: людське існування, суб'єктність, культурно-антропологічний тип, пострадянська цезура, історична тривалість, Радянська Людина, пострадянська українська література, пострадянська українська філософія, пострадянська російська література, пострадянська російська філософія

У буттєво-висхідному вимірі людина існує, розриваючись між прагненнями бути собою і ставати, тобто змінюватись. Ці суперечливі прагнення зумовлюють

¹ Це дослідження було профінансовано в рамках проєкту «Competence Network Interdisciplinary Ukrainian Studies Frankfurt (Oder) – Berlin (KIU)» DAAD за фінансової підтримки Федерального міністерства закордонних справ Німеччини.

² Я щиро вдячний за допомогу під час дослідження та у підготовці цього тексту Сузанн Воршех, Марії Грації Бартоліні, Романові Дубасевичу, Симонові Радченку, Александру Дмитрієву, Борису Грозовському та Леву Гудкову. Окрема подяка Анні Радченко за редагування цього тексту.

³ Михайло Анатолійович Мінаков — д. філос. н., старший науковий співробітник Міжнародного наукового центру ім. Вудро Вільсона та запрошений дослідник при KIU / Competence Network Interdisciplinary Ukrainian Studies, European University Viadrina. Наукові інтереси: онтологія, політична філософія, історія західної філософії. Тривалий час працював і викладав у Києво-Могилянській академії. Інформація про книжки та статті М. О. Мінакова розміщена на авторському сайті: <https://www.minakovphilosophy.com/>.

екзистенційну складність людського існування. Проте закинутість людського існування в світ, його культурно-історичні структури дають змогу обмежити і спростити цю складність, збираючи розіп'яте у висхідній суперечності існування як особистість зі своєю неповторною долею. Закинутість у певну історичну епоху і неповторну індивідуальну ситуацію надає людському існуванню форму відповідно до специфічної для цього часу суб'єктності.

Суб'єктність і похідні від неї культурно-антропологічні типи (або коротше — антропотипи) давали змогу людям екзистенційно прийнятно і культурно змістовно жити в різних спільнотах упродовж усієї історії людства. І що складнішими ставали ці спільноти, то витонченішими виявлялись способи формування суб'єктностей і антропотипів, які впорядковують і дисциплінують людську буттєву надмірність та вкорінюють її в конкретні життєсвіти. У сучасних — модернізованих і жорстко дисциплінованих — суспільствах способи суб'єктивізації сягнули вершини, заклавши підґрунтя для небувалих соціальних проєктів, гуманітарних криз і прогресивних проривів. За приклад цих кризових, деструктивних і, водночас, творчих і життєдайних процесів може правити виникнення та розвиток нових суспільств у Східній Європі та Північній Євразії після розвалу СРСР 1991 року⁴.

У цьому есеї я хочу розглянути те, як розпадалась радянська і закладалась пострадянська суб'єктності в історичній цезурі 1989—1991 років та в подальше десятиріччя. У розриві нових суспільств, наприклад російського та українського, з їхнім радянським минулим закладались і ті антропотипи, які поривали і тим самим були зіставні з Радянською Людиною в процесі побудови нових соціальних світів. У ці роки пострадянські люди проявили себе як герої, здатні до самоперевершення, як сміливі підприємці себе і творці нових соціальних світів.

Досягнення творчо-героїчного пориву 1990-х років виявились недовговічними: 2022 року ми стали свідками початку процесу руйнації тих здобутків, що їх викохували кілька поколінь пострадянських людей. Ці люди та їхні матеріальні досягнення зникають на наших очах у вибухах КАБів і дронів, перетворюючись на біль і пил. І вони — ці люди, здобутки, зусилля — заслуговують на увагу, повагу і пам'ять. Нехай люди 1990-х років і не спромоглись побудувати сталі світи свободи і злагоди, їхній досвід слід вивчати і пам'ятати.

Найрізноманітніші конфлікти, яким стали піддаватись спільноти Східної Європи та Північної Євразії з початком війни Росії проти України, завершили пострадянський період і покінчили з його життєсвітами. Із зануренням у глибини нової історичної цезури колективні пам'яті забувають про 1990-ті. У

⁴ Більше про зіставлення деструктивних і творчих процесів в історичних цезурах див.: Мінаков, 2024, с. 10—33.

цьому есеї я намагаюсь проявити та підтримати повагу до героїчного духу 1990-х, спроектованому і, водночас, відображеному у філософських і літературних працях українських і російських інтелектуалів.

Цей есей складається з двох основних частин. У першій я розглядаю те, як саме слід розуміти історичну суб'єктність і пов'язані з нею антропотипи на прикладі культурно-антропологічного типу Радянської Людини. У другій частині показано те, як саме філософи, соціологи і письменники розуміли пережиту ними цезуру і що пропонували подолати в людині як сутнісно радянське в нових соціальних світах. А наприкінці я підбиваю підсумки того, як ця робота з уявленням і реальністю змінила сучасний культурний ландшафт Східної Європи та Північної Євразії.

1. ФІЛОСОФСЬКО-ІСТОРИЧНИЙ ВСТУП

1.1. Інжиніринг суб'єктності та історичний процес

Модернізація як довгий всесвітньо-історичний процес сягнула піку у ХХ столітті. Саме цього століття було запущено чи продовжено з новою енергією розпочаті раніше проекти «множинного модерну»⁵ у країнах всього світу — і в країнах світ-системного «ядра», і на «периферіях», і в бунтівних «напів'ядерних / напівпериферійних» державах⁶. Однією з найважливіших спільних рис різних модерних проектів було формування такої суб'єктності індивіда, яка б робила його мешканцем розчаклованого світу прогресу й учасником у дедалі складніших соціальних відносинах. Виробництво відповідної суб'єктності відбувалось у низці цезур жорстоких революцій, тотальних війн і бузувірських контрреволюцій, а її реалізація — у тривалих періодах усталеної гегемонії.

Люди, місцеві спільноти і великі суспільства пережили ХХ століття у Східній Європі та Північній Євразії, пройшовши через дві історичні цезури. Перша розгорнулась у 1914—1924 роках, коли жахливе насильство Першої світової війни перейшло в ще більш руйнівні процеси революційних громадянських воєн, а потім — в організоване насильство «радянського експерименту». У результаті виникли умови для дисциплінування людей — учасників революцій і воєн у рамках індустріально-модерністської суб'єктності, конкретизованої в культурно-антропологічному типі Радянської Людини.

⁵ Про множинні модерності див. однойменну статтю Шмуеля Ейзенштадта (Eisenstadt, 2000). Стосовно радянського досвіду модернізації див. працю Йоганна Арнасона про комунізм і модерність (Arnason, 2002). Про модернізаційні процеси в пострадянських суспільствах див. мою монографію «Діалектика сучасності у Східній Європі» (Минаков, 2020).

⁶ Про світ-системні відмінності «ядра», «напівядра» і «периферії» див. наступні праці: Vanolo, 2010; Minakov, 2019.

Друга цезура проявилась у творчо-руйнівних процесах 1989—1991 років, коли лібералізація і національні рухи зруйнували Радянський Союз і дали поштовх для постання нової пострадянської суб'єктності та похідних від неї антропотипів, наприклад сучасних росіян і українців. У другій цезурі ХХ століття відкрилась можливість, за термінологією Мішеля Фуко і його послідовників, для продукування нового суб'єкта і зіставних із ним порядків знання і влади в нових соціально-економічних і ширше — культурних — обставинах (Foucault, 1977, 1978, 1986, 1988; Strozier, 2002; McLaren, 2012; Kelly, 2013).

Водночас у 1990-ті роки в пострадянських суспільствах розгорнулась боротьба за уявлення про Радянську Людину і способи подолання її як певного антропотипу та її спадщини. Цю боротьбу не було пов'язано з власне вивченням радянської епістемі і дискурсивного порядку. Навпаки, вона була способом конструювання нової суб'єктності та антропотипів. У цій боротьбі брали участь найрізноманітніші бригади «інженерів людських душ» — від тих, хто деконструював радянську суб'єктність, до її захисників і відтворювачів у нових умовах. Культурно-антропологічні типи «пострадянських людей», що виникали у нових країнах і регіонах Східної Європи та Північної Євразії, структурувались по-різному, відповідно до локальних ситуацій, але всі вони виводили себе зі ставлення — руйнівного, відтворювального або переосмислювального — до спільного радянського культурно-антропологічного джерела. А спільною для всіх була *фундаментальна небайдужість* до Радянської Людини в процесі епохального самопереверження себе індивідами та спільнотами.

Озираючись із 2020-х років на пройдений шлях, розуміємо очевидне: становлення нових культурно-антропологічних типів і пострадянських суспільств відбувалось у рамках дедалі відмінніших моделей із дуже різними баченнями колективного минулого і майбутнього, особливо з настанням ХХІ століття. Однак упродовж 1990-х років загальне пострадянське вірування вселяло впевненість, що щасливе майбутнє пов'язано з глибиною подолання радянськості та зі створенням нових, національно орієнтованих суб'єктностей. Ба більше, ті, хто поділяв цю впевненість, уявляли цей процес у по-гегельянськи діалектичній єдності двох планів: універсально-історичного та інтимно-суб'єктивного. Подолання радянської суб'єктності відбувалось, по-перше, як руйнування радянської культури, економіки та владних структур — аж до переривання і зміни самого перебігу історії, тобто як історична цезура; по-друге — як самопереверження радянських людей, тобто «видавлювання» із себе всього, що асоціювалось із радянським у нових соціальних порядках.

Подолання радянської суб'єктності та створення умов для продукування «нових людей» тривали у зв'язку з працею тих, кого в модерністські роки першої

половини ХХ століття симптоматично називали «інженерами людських душ»⁷ і хто уявляв себе творцями націй і національно свідомих індивідів. Справді, фокус дослідницької уваги та творчої уяви на подолання радянського у двох вимірах — колективно-історичному та особистому, особливо помітний у творчості низки російських та українських письменників і соціальних мислителів кінця 1980-х — 1990-х років. Філософи, соціологи та письменники пропонували своє критичне та деконструювальне розуміння Радянської Людини, яке формувало уявлення про те, що саме має бути подолано в новому пострадянському світі і з чим саме слід рвати будь-який зв'язок.

У суспільствах Східної Європи та Північної Євразії в ті часи філософія і література опинились у новій культурній ситуації. Величезний творчий потенціал революційних змін 1989—1991 років струмив у побудову нових демократичних держав, ринкових економік і національних спільнот. З приходом свободи, якої так пристрасно жаждало багато мислителів, вчених, письменників і художників у 1980-ті роки, люди, які все ще любили читати, але вже навчилися брати участь у публічних дискусіях, перебували під впливом інтелектуальних суперечок у філософії та літературі. Хоча в ранньопострадянських умовах виникали й інші групи, що впливали на формування суб'єктностей (насамперед звільнені журналісти, новонароджені публічні політики, модні підприємці та служителі найрізноманітніших культур), розрив із радянським минулим найбільше визначали саме філософи та письменники. Робота останніх задала імпульси, які довго були значущими для формування нових соціальних світів і людей, що їх населяють, як в Україні, так і в Росії та інших пострадянських країнах.

Для розуміння того, як саме відбувається інжиніринг культурно-антропологічних типів суб'єктності, я скористаюсь двома концепціями. Першу пов'язано з філософськими прозріннями Мішеля Фуко (1926—1984)⁸. Пройшовши в своєму розвитку періоди «археології знання» (тобто дослідження того, як конструювалось знання в рамках різних дискурсів) і «генеалогії влади» (тобто дослідження того, як владі вдається визначати поведінку індивідів і колективів), Фуко вийшов на проблематику продукування

⁷ Див. про це цікаве дослідження Омрі Ронена (Ронен, 1997).

⁸ Мішель Фуко (1926—1984) — французький філософ, історик і соціальний теоретик, один із найвпливовіших і найсуперечливіших мислителів післявоєнного періоду. Він відомий своїм аналізом відносин між людьми, владою і знанням, а також дослідженнями таких соціальних інститутів, як психіатрія, медицина, пенітенціарна система і сексуальність. Серед його найвідоміших праць «Історія божевілля в класичну епоху» (1961), «Слова і речі» (1966), «Наглядати й карати» (1975) та багатотомна «Історія сексуальності» (з 1976). У цих працях Фуко досліджував, як соціальні дискурси та інституції продукують знання та здійснюють владу. Його концепції «дискурс», «генеалогія» та «влада — знання» є центральними для сучасних соціальних і культурних досліджень.

суб'єктів у сучасних дисциплінуючих суспільствах⁹. Він указав, зокрема, що зміна періодів та епох в історії відбувається довільно, але щоразу ці зміни ґрунтовно перевизначають те, що таке істина, влада і людина (суб'єкт). До того ж ці три сфери визначеності підтримують одна одну, створюючи фундамент для тривалості епохи й до того моменту, коли розкриється нова цезура.

У фундаментально-онтологічному покладанні основ нової епохи в цезурі суб'єктність твориться як щось, що має свою онтологію. Марк Келлі вдало виокремив щонайменше п'ять характеристик суб'єктності за Фуко: вона (1) конститується історично, і в цьому творчому процесі (2) бере участь сам суб'єкт; (3) суб'єктність має «реальність, онтологічно відмінну від тіла», тобто душу; (4) проте суб'єктність є скоріше формою, ніж субстанцією; (5) суб'єктність конститується в практиках (Kelly, 2013, p. 513). Тобто формування суб'єктності відбувається одночасно з конституюванням структур влади та визнання істини, що виявляється і в соціальних інститутах, і культурних практиках, і в самому людському тілі. Звідси відома формула Фуко з книги «Наглядати і карати»: «l'âme, prison du corps» (душа — то в'язниця тіла)¹⁰.

Продуктивність такого підходу для розуміння сучасних суспільств, «технік себе» та їхньої історії продемонстрували, приміром, праці Джудіт Батлер, Стівена Коткіна, Джона Ренсома або Олега Хархордіна (Butler, 1993; Kotkin, 1995; Ransom, 1997; Kharkhordin, 1999; Хархордін, 2002). Наприклад, Олег Хархордін переконливо продемонстрував інструментарій «техніки себе», що охоплює колективне викриття, самовикриття і умовляння, у процесі інжинірингу суб'єктності Радянської Людини. Ці деконструктивно-конструктивні викриття і сповіді були свого роду виходами на онтологічну «нульову точку», в якій було можливо змінювати співвідношення і форми суб'єкта, влади і знання. Тоді, як вважав Фуко, публічні викриття і сповідь ставали актами «збудження істини», в яких структури влади формували інструменти самоконтролю суб'єкта і наново підпорядковували людське існування новому режиму знання (Foucault, 1978, p. 27–29). У таких актах відбувалось формування людських суб'єктів у сучасних суспільствах Заходу за допомогою сповіді, що, власне, і вивчали Фуко, Батлер і Ренсом. А процес створення Радянської Людини та пострадянських людей за тією самою моделлю переконливо описали Стівен Коткін та Олег Хархордін.

У дослідженнях Коткіна, Хархордіна та низки інших дослідників радянського суспільства¹¹ увагу приділено «его-документам», тобто джерелам,

⁹ Праці Фуко на цю тему: книга «Наглядати і карати», тритомник «Історія сексуальності», матеріали з лекцій і семінарів «Технології самості» тощо (Foucault, 1977, 1978–1986, 1988).

¹⁰ Тут і далі, якщо не зазначено інше, всі переклади українською мої — М. М.

¹¹ Див. аналіз підходу до вивчення радянської історії через структури суб'єктності в: Chatterjee & Petrone, 2008.

пов'язаним із (пере)конституюванням людини, яка пережила цезури й увійшла в нову епоху¹². У зв'язку з цим Радянську Людину розглядали як прояв суб'єктності, як створену в суперечливій ситуації, коли тиск публічного сповідання, особливо в більшовицький і сталінський періоди, збігався з руйнацією церкви та виникненням нових «професійних сповідників», які управляли зізнаннями в судах, самокритикою під час робочих нарад і в газетних оголошеннях тощо. Цей процес був двоїстим: він ішов шляхом об'єктивації, коли виникали практики знання та інститути влади, що дисциплінують людей у Радянському Союзі, а водночас у перебігу суб'єктивації людина «дзнавалась про себе і свою особистість через публічне обговорення» і прийняття впізнаного у свою тожсамість (Хархордін, 2002, с. 472—473).

Що важливо для теми цього есею, Хархордін запропонував зокрема й гіпотезу того, що «пострадянську російську людину» було створено в 1990-ті роки за допомогою силових технік об'єктивації та індивідуальних технік суб'єктивації, де неоліберальний капіталізм і пострадянський націоналізм надали «начальникам» нові можливості впливу й контролю над підданими (Kharkhordin, 1999, р. 5—34, 110—113; Хархордін, 2002, с. 7—29, 472—474). Цей процес конституювання пострадянських людей насправді відбувався не тільки в Росії, а й у всіх пострадянських країнах, і цей підхід дає змогу побачити, як формувались пострадянські суб'єктивності в різних регіонах і країнах.

Однак посилення на «начальство», тобто еліти, які очолили нові держави й економіки та проєктували нових грузинів, литовців, українців чи росіян, недостатньо. Як замало й вивчати лише «его-документи». Фокус на зміні епістем і дискурсів¹³, під час яких відбувається переоб'єктування соціальних

¹² У межах концепцій, натхненних працями Мішеля Фуко, «его-документами» називали автобіографічні матеріали (щоденники, листи, мемуари, автобіографії), що відображають індивідуальний досвід людини. Такі документи досліджують як джерела даних про «технології себе», що їх Фуко описував як практики, через які індивіди формують себе відповідно до історичної суб'єктності та осмислюють себе в рамках певних соціальних і дискурсивних контекстів. «Его-документи» пов'язано також із поняттям дискурсивного продукування суб'єктності: як тексти і практики, породжені в певних історико-культурних умовах, беруть участь у створенні індивідуальної ідентичності. Увага до таких документів дає змогу зрозуміти, як влада, знання і суб'єктивність формують особистий досвід людини (Foucault, 1988; Ketelaar, 2001; Lejeune, 2004).

¹³ Епістема і дискурс — це ключові концепти у Мішеля Фуко. Поняття «епістема» Фуко вводить у книзі «Слова і речі» (1966). Епістема — це історично зумовлене тло знань, сукупність глибинних структур мислення, які визначають, що в конкретний історичний період можна вважати знанням. Епістемі змінюються з плином часу внаслідок так званих епістемологічних розривів, формуючи нові парадигми розуміння світу. Наприклад, Фуко описує три великі епістемі західної культури: епохи Відродження, Класичної епохи та Сучасності, кожна з яких мала свої правила організації знань і смислів. На відміну від епістемі, дискурс належить до сукупності висловлювань, через які виробляється і передається знання. Дискурс також регульований епістемою, але його вужчий функціонал полягає в тому, щоб формувати й організувати певні галузі знань. В «Археології знання» (1969) Фуко описує, як дискурси не тільки відображають, а й

світів та їхніх мешканців, важливий і продуктивний. Однак йому бракує як розуміння онтологічної структури цезури, так і уваги до «ми-документів». Інакше кажучи, важливо звертати увагу на те, як люди з суб'єктностями, що руйнуються, переживають колективну зустріч із Ніщо, і на ті елементи режимів істини і влади, що дають змогу постати новим суб'єктностям, які ведуть до виникнення нових соціальних світів і відповідних їм культурно-антропологічних типів. Ці елементи режимів істини, що переходять у структури влади і самості людей нової епохи, пов'язані із соціальною уявою, у продуктивній силі якої суб'єктивізація й об'єктивізація разом продукують соціальні світи, в які (пере)закидаються людські істоти.

Другий концептуальний підхід до інжинірингу культурно-антропологічних типів пов'язаний із соціологічними теоріями, які описували те, як саме відбуваються зміни в сучасних суспільствах, особливо щодо їхнього впливу на формування культурно-антропологічних типів. Одна з таких теорій походила з праць Талкота Парсонса, що фокусували увагу на суб'єктивному вимірі соціальної дії та її зв'язку зі змінами соціальної структури (Parsons, 1978, 2010)¹⁴. Варто особливо відзначити прагнення Парсонса аналізувати зміни соціальної структури, беручи до уваги процеси в підсистемах відтворення спільноти (цінності), її інтеграції (норми), колективного ціледосягнення (політика) та адаптації (економіка) (Parsons, 2010). Ці теорії у 1970—1980-ті роки справили великий вплив на соціологічні пошуки в СРСР, особливо на дослідження Юрія Левади та його колег за проектом вивчення Радянської Людини (Титков, 2019, с. 55—56).

У межах цього ж підходу, на пізньорадянських і ранньопострадянських соціальних мислителів впливала концепція над-підкорення Георга Зіммеля¹⁵. Він досліджував складні сучасні суспільства, в яких відбувались процеси усупільнення (*Vergesellschaftung*) за допомоги надупокорення (*Überordnung*), яке структурувало соціальні відносини так, що підлеглі були готові прийняти це надмірне панування (Simmel, 1992, с. 20—23, 45—65, 123—154). В останні півтора

закріплюють владу через знання, показуючи взаємозалежність влади і знання. Відмінність між ними полягає в рівні аналізу: епістема — це той рівень аналізу, де можливі описи історичних умов виникнення певних типів дискурсу, тоді як дискурс — це прояв цих умов у мовленні, текстах, інститутах і практиках.

¹⁴ Талкотт Парсонс (1902—1979) — впливовий американський соціолог, найбільше відомий завдяки розробці структурно-функціоналістської теорії. Його основні праці, серед яких «Структура соціальної дії» (1937) та «Соціальна система» (1951), заклали фундамент його теорії структурного функціоналізму. Ця теорія розглядає суспільство як складну систему, частини якої взаємодіють між собою для забезпечення стабільності та порядку.

¹⁵ Георг Зіммель (1858—1918) — німецький філософ і соціолог, якого вважають одним із засновників сучасної соціології. Його роботи охоплюють широке коло тем, включно з філософією культури, соціологією міста та соціологією конфлікту. Він зокрема розробив «формальну соціологію», яка досліджує соціальні явища через аналіз форм соціальної взаємодії. Праці Зіммеля суттєво вплинули на розвиток соціології та філософії у ХХ столітті.

століття надупокорення практикували багато держав, впливаючи на суб'єктність власного населення. Серед експериментів з особливими антропотипами загальної модерно-індустріальної суб'єктності у другій половині XIX — XX ст. можна виокремити такі, як, наприклад, «біла людина з тягарем цивілізаційної місії», характерна для європейських імперій¹⁶; Радянська Людина, спершу як учасник всесвітньої революції, а згодом — будівничий соціалізму в окремо взятому СРСР; «нова людина» у фашистських¹⁷ чи постколоніальних¹⁸ суспільствах. Ці приклади демонструють, як сучасні суспільства, де панують різні форми державного правління, під впливом відмінних структур соціального менеджменту та в межах різних економічних укладів вдаються до надупокорення свого населення, продукуючи індивідів за відповідними культурно-антропологічними типами.

Найчастіше ці спроби закінчувались невдачами. Однак у разі тривалого існування держав, що працюють із суб'єктністю своїх підданих, як, наприклад, у випадку з Радянським Союзом, їхні уряди довго, впродовж життя кількох поколінь, впливали на тожсамість людей. У СРСР це призвело до виникнення стійкого культурно-антропологічного типу Радянської Людини. Саме у зв'язку з теоріями Парсонса група Левади розвивала ідею «антропологічного типу», який розуміли як продукт складних і багатовимірних соціальних процесів у «сталих цивілізаціях». Звідси визначення Левадою антропологічного типу як набору «настанов і ціннісних орієнтацій, когнітивних і поведінкових рамок людини як носія, субстрату певної системи соціальних інститутів», чие виокремлення й опис необхідні для розуміння суспільства загалом (Левада та ін., 1993, с. 6)¹⁹.

Цей підхід до змін структур особистості та соціуму дає змогу побачити всі нашарування, що виростають на нових засадах суб'єктності — влади — істини, та їхню динаміку, яка веде до виходу з цезури до тривалості історичних епох. Обидва підходи дають змогу побачити відмінність і взаємозв'язок між суб'єктністю і культурно-антропологічним типом. Суб'єктність — продукт глибинних історичних змін, вона фундаментальна для тривалостей історичних епох і культурно-антропологічних типів, що виникають і розвиваються в різних колективах цих епох. Водночас антропотипи варіативні й мінливі. Кожен такий тип ґрунтується на базовій історичній суб'єктності, але докладається в різних культурних життєсвітах, надаючи сенс життю людей у певних місцях, часах і спільнотах. Важливо також зазначити, що у конструюванні суб'єктності та

¹⁶ Див.: Brantlinger, 2007; Höglund, 2007; Mackey, 2017.

¹⁷ Див.: Wesselink, 2012; Dagnino, 2016. Про подальше життя цих експериментів у східно-європейських країнах див.: Minkenberg, 2002.

¹⁸ Див.: Bernhard & Klinkhammer, 2017; Bromber & Kraiss, 2018.

¹⁹ Див. також аналіз Алексея Тіткова концептуальної підоснови левадівського дослідницького проекту: Титков, 2019, с. 54—56.

культурно-антропологічних типів бере участь сама людина. Але в першому випадку ця участь проявляється у вигляді збирання себе Дазайном після закинутості у світ, і в цьому процесі співучасниками формування суб'єктності стають і Буття, і Ніщо, і Світ. У формуванні культурно-антропологічного типу людина бере участь у рамках заданої суб'єктності разом з іншими людьми та інститутами і практиками, що реалізують базові режими істини і влади.

Обидва концептуальні блоки дають підстави розглядати період кінця 1980-х — початку 1990-х років як момент переходу від одного типу суспільства до іншого і від однієї епохи до наступної. З поправкою на увагу до колективної уяви і до роботи тих, хто її оформлює у вигляді концепцій (наприклад, соціальні мислителі та філософи) і художніх образів (наприклад, письменники), такий підхід дає змогу побачити досвід переживання цезури і проектування майбутнього. Вивчення історичних цезур дає змогу виразно побачити, як саме перезбираються суб'єктності та переструктуровуються соціальні простори. У випадку з переходом до пострадянської доби виникнення нових суспільств у Східній Європі та Північній Євразії супроводжувалось руйнуванням попередньої суб'єктності, структур над-підкорення, а також режиму істини та влади. У цьому епохальному перезбиранні соціальна уява, що її розвивали письменники та соціальні мислителі, пов'язувала універсальний план зміни історичних епох з інтимною щирістю сповідувальних актів, в яких відбувались деконструкція попередньої та конструювання нової суб'єктності. Однак відверто щирі тексти філософів і письменників не були «его-документами» з огляду на їхню публічність, соціальну впливовість і зорієнтованість на домінуючі течії (модернізм, постмодернізм тощо) та читацький попит. У зв'язку з цим популярні тексти з концепціями та образами, що впливають на сприйняття колективно пережитої реальності та проектування своїх особистих і групових проєктів майбутнього, є «ми-документами».

Ми-документи — це матеріали, пов'язані з типовим колективним уявним. У типізації уявного біографії героїв та антигероїв свого часу в романах, інтелектуальній есеїстиці та філософських чи соціологічних дослідженнях виражають інтимний досвід авторів, які пережили цезуру і свідчать про неї та про вихід у нові історичні тривалості. Водночас ці автори не тільки фіксують досвід, а й беруть участь у проектуванні нових історичних періодів, наділяючи їх образністю і надаючи їм змістовності. Ще більше ваги надають пережитому і прийдешньому соціальні мислителі, філософи і теоретики-соціологи. У філософських поняттях і соціологічних концепціях не тільки проговорено досвід зустрічі з Ніщо, а й формувалась мова саморозуміння людей, (пере)закинутих у нові соціальні світи. Ця ж концептуальна мова ставала мовою контролю та істини. Разом художня література і соціально-філософські побудови висловлювали і формували образну і концептуальну мову, через що дискурси і практики нових світів ставали особисто прийнятними і колективно бажаними.

У цьому есеї я проаналізую художні твори та соціально-філософські праці, автори яких фокусували увагу на інтимному та універсальному водночас. Я розумію, що ми-документи різних епох можуть сильно відрізнятися від інтелектуальної прози та теоретичних робіт. Однак пострадянська цезура і запуск нових соціальних світів у Східній Європі та Північній Євразії в 1990-х роках відбувались в умовах, коли мешканці цих регіонів усе ще були активними читачами із залишковою радянсько-філософською індоктринацією. Пізньорадянські та ранньопострадянські люди читали художню літературу багато й охоче, а письменники й поети набували особливого, майже пророчого авторитету. Філософська індоктринація в освітній системі мала, мабуть, зворотний ефект: радянський марксизм відбивав повагу до філософської справи. І все ж філософи, які перебували в протистоянні до радянського марксизму і впливали на нові пострадянські доктрини, отримували свою порцію як не любові, то уваги й поваги. Саме ця впливовість літературних і філософських творів, за умови їхньої роботи з досвідом цезури та пострадянського проектування нових світів і людей, робить ці тексти ми-документами.

Тому тут на підставі українських і російських літературних та філософських ми-документів, створених в часи між 1989-м і 2000-м роками, я спробую розкрити, як саме виникали пострадянські соціальні світи й антропотипи. Але перш ніж ми перейдемо до власне аналізу цих текстів, я хотів би зробити собі і читачам важливе «щеплення», яке б уберегло нас від упадання в пострадянську уяву і беззастережне прийняття її все ще впливових образів. Для ясності нашого погляду важливо утримувати аналітичну дистанцію від тих образів і концепцій, про які далі йтиметься. І насамперед у цій справі нам допоможе розуміння того, що Радянська Людина — це вкрай плинний образ і примарне поняття. Критика Радянської Людини та її деконструкція були важливими практиками в побудові нових культурно-антропологічних типів. Але також вона спиралася на хибні узагальнення, якщо застосовувати його до реальних подій у радянські часи. Тому я вважаю за необхідне зробити стислий екскурс у генеалогію Радянської Людини: це допоможе нам зберігати ясність погляду під час нашого подальшого аналізу.

1.2. Генеалогія Радянської Людини

Як культурно-антропологічний тип (або антропотип) Радянська Людина лише здається усталеною й однозначною. Той образ, який пізньорадянські та ранньопострадянські інтелектуали піддавали критиці та деконструкції, склався після досить довгої і суперечливої еволюції, і наприкінці 1980-х років мав чимало смислових нашарувань²⁰. Для того, щоб утримувати дистанцію щодо

²⁰ Про це див.: Вайль, Генис, 2001, с. 15—17; Титков, 2019, с. 69; Каганов, 2019, с. 7—12; Матвеева, Русина, 2021, с. 18.

їхніх критичних висловлювань, важливо пам'ятати про складність радянського антропотипу, що постала в результаті досить тривалого розвитку.

Радянська Людина — це культурно-антропологічний тип, соціальний інжиніринг якого спирався на той фундамент, що виник після цезури 1914—1924 років із відповідними соціальними структурами, політичними інституціями надпанування, ідеологією та культурною політикою різних радянських режимів. І на кожному етапі впливу цих структур і політик відповідали адаптивні реакції та способи виходу з-під їхнього тиску впродовж усього існування СРСР ²¹.

Фундамент радянського антропотипу було закладено ще в 1920-ті роки. Його закладали більшовики, які розгорнули культурну революцію у спільнотах, що опинились під їхньою владою після десятиліття наднасилства і соціального хаосу Першої світової, революцій 1917 року і революційних громадянських війн, тобто з 1914 і до 1924. У фундамент цього типу було покладено принципи універсальної нової людини з такими характеристиками, як марксистсько-ленінська ідейність, самовідданість і відданість справі партії, а також готовність до участі у світовій революції (Матвеева, Русина, 2021, с. 18—20; Гудков, 2019). Радянська Людина мала бути надетнічною і в цьому сенсі універсальною; і водночас вона була класово обмеженою за походженням: нею могли стати тільки робітники і селяни. Формування цієї радянсько-марксистськи переосмисленої ніцшеанської надлюдини пов'язане з практиками одночасної об'єктивації в нових радянських практиках влади і суб'єктивації в нових техніках себе. Тут тип Радянської Людини засновувався в процесі «викриття, умовляння й відлучення» ²², тобто в процесі формування нової суб'єктності, яка спиралась на новий порядок влади (пролетарсько-революційна гегемонія) і режим істини (теорія Маркса, доповнена Леніним та іншими радянськими ідеологами). У викритті відбувався одночасний інтимно-особистий і колективний перевірочний примус до прийняття нової суб'єктності; в умовлянні — підштовхування до неї; у відлученні — каральний примус до цієї суб'єктності.

Цей культурно-антропологічний тип був радикально доповнений, переосмислений і поширений на інші верстви населення у сталінські часи. У цей період Радянська Людина не тільки стала учасником радянського тоталітарного проекту і водночас його прихованим критиком, а й набула досвіду участі в репресіях і як кат, і як жертва, і як переляканий спостерігач, і як напівпримушений та напівспокушений співучасник. Ба більше, Радянська Людина була будівельником нових індустриальних комплексів, і переможцем у

²¹ Про це див.: Fitzpatrick, 2005; а також: Титков, 2019; Матвеева, Русина, 2021.

²² Див.: Хархордин, 2002, с. 472—473. Тут Хархордін розвиває ідею Мішеля Фуко про взаємообґрунтування порядків суб'єктності, влади і знання в моменти зміни історичних епох і їхніх епістем.

тотальній, особливо жорстокій на Сході Європи Другій світовій війні. З колективної зустрічі з Ніщо в революційних громадянських війнах, чие насильство затьмарило пам'ять про жах Першої світової, і повторна зустріч з Ніщо у Другій світовій війні, онтологічно оформили Радянську Людину, дали їй змогу пустити коріння в новопосталому культурному шарі СРСР.

Далі, у посттоталітарному Радянському Союзі, тобто після недовгої і неглибокої десталінізації кінця 1950-х і початку 1960-х років, цей антропотип став відтворюватись у нових поколіннях. Для Радянської Людини цього покоління «Велика Жовтнева Соціалістична Революція» і «Велика Вітчизняна Війна» стають найважливішими віхами нової колективної традиції. А готовність до участі у всесвітній революції була підмінена «радянським патріотизмом». Замість універсального пролетаря-революціонера, Радянська Людина приймає патріотизм, легітимізований масовими жертвами Другої світової війни. А разом із цим постала і нова радянська інклюзивність: соціальне розмаїття стало нормою, а до «радянського багатонаціонального народу» на додачу до робітників і селян було прийнято радянських службовців й інтелігенцію. Паралельно виникали і практики виключення різноманітних підозрілих «нацменів» із «сім'ї народів». З більшовицької одновимірності, сталінського гріхопадіння, воєнного жаху, післявоєнного зубожіння та хрущовської відлиги Радянська Людина вийшла складною та суперечливою, що було почасти зафіксовано у тогочасній художній літературі, але не у філософських дослідженнях²³. Частиною комплексу цих суперечностей було й те, що хрущовська освітня реформа, що набула елементів радянського націоналізму, декларувала, як і раніше, завдання «виховання нової людини», про яке першими заявляли більшовики ще за життя Леніна (Вайль, Генис, 2001, с. 17).

З кінця 1960-х і до середини 1980-х років антропотип Радянської Людини опинився під деконструювальною критикою з двох боків у самому ж СРСР. З одного боку, його стали піддавати критиці радянські дисиденти, як з ліберального, так і націоналістичних таборів (у буквальному і переносному сенсі цього слова). Тоді деякі філософи та письменники з різних ідеологічних позицій і в різних політико-географічних контекстах послідовно та з дедалі більшою силою піддавали критиці цей культурно-антропологічний тип. А з іншого боку, він зазнавав самодеконструкції під впливом «застійного» цинізму. Цинічні двозначність і непослідовність розривали радянських людей між завченим послухом офіційній доктрині та мимовільною критичністю щодо

²³ Виникає плеяда радянських письменників і поетів-шістдесятників, які фіксують і розвивають цю складність. Серед них Василь Биков (1924–2003), Владімір Войнович (1932–2018), Звіад Гамсахурдіа (1939–1993), Іван Дзюба (1931–2022), Євген Євтушенко (1933–2017), Булат Окуджава (1924–1997), Василь Симоненко (1935–1963), Аркадій (1925–1991) і Борис (1933–2012) Стругацькі та багато інших. Про це див.: Матвеева, Русина, 2021.

соціальної реальності брежнєвсько-андропівських часів. Ці метання було схоплено як в его-документах, так і ми-документах радянських літератур (мейнстримної та дисидентської)²⁴, або в практиках ухилення від «радянської дійсності» в містику, алкоголізм тощо²⁵. Також можна говорити про зростання індивідуалізму і цінності приватного життя, що помітно не тільки в пізньорадянському літературному модернізмі, але й у плануванні міст та житла, що теж сильно позначилося на складності радянського антропотипу²⁶.

І в той самий період наявність антропотипу Радянської Людини та пов'язаної з ним радянської ідентичності зафіксували радянська етносоціальна теорія (зокрема школа Юліана Бромлея²⁷) і владні структури. 1961 року про «нову історичну спільність» заявив Микита Хрущов, а 1971 року вийшла Постанова XXIV з'їзду КПРС, у якій ішлося про виникнення радянського народу. Цей народ-спільноту розуміли як результат «соціально-політичної та ідейної єдності всіх класів і прошарків, націй і народностей, що заселяють територію СРСР» (XXIV съезд КПСС, с. 232). Прийняття частиною населення радянської ідентичності підтверджували і його переписи.

Така складна періодизація виникнення і становлення радянського антропотипу підтверджується і соціологічними ретроспективними дослідженнями. Наприклад, Алексєй Тітков застосував парсонівську модель зміни соціальних структур до матеріалів про генезу Радянської Людини (Тітков, 2019)²⁸. Так, кожній із названих вище фаз становлення радянського антропотипу відповідали специфічні порядки денні, цінності, норми, колективності та ролі. Більшовицькій фазі відповідали революційний порядок денний 1920-х років, ціннісний універсалізм, фокус на рівності, колективи, орієнтовані на здобутки, та важливість нової держави. Сталінська тоталітарна фаза пов'язана з дедалі більш автаркійним «радянським порядком денним», ціннісним партикуляризмом, усе складнішою ієрархією і лояльністю колективу. Фаза шістдесятництва повернула важливість універсалізму, рівності та досягнень. Застійна фаза вирізнялась своїм щодалі більш радянсько-національним порядком денним із суперечливими ціннісними настановами, новоствореною ієрархією, важливістю лояльності до колективу та приватного

²⁴ Див., наприклад, роботи в жанрі «виробничого роману», або романи Чингіза Айтматова (1928–2008) («И дальше века длится день», «Плаха») та Олеся Гончара (1918–1995) («Собор», «Твоя зоря»).

²⁵ Див., наприклад, такі літературні твори, як роман «Шатуны» Юрія Мамлєєва, поема в прозі «Москва — Петушки» Венедикта Єрофєєва чи романі «Очередь» та «Норма» Владіміра Сорокіна.

²⁶ Наприклад, про архітектурно-планувальні зміни цього періоду див.: Кравчук, 2023, с. 26–31.

²⁷ Див.: Ким, 1975; Бромлей, 1985. Більше про цю школу див.: Филиппов, 2010.

²⁸ Ця модель важлива ще й тим, що під її впливом перебували пізньорадянські соціологи — дослідники і критики Радянської Людини, серед яких були і Юрій Левада з колегами, і Євген Головаха з Наталею Паніною.

життя. І в завершальній фазі становлення радянського антропотипу визначальними були перебудовний порядок денний, західноцентричний універсалізм, рівність, досягнення і приватність (Титков, 2019, с. 85—87).

Радянський антропотип виявляється ще складнішим, якщо взяти до уваги регіональні, національні та локальні особливості й ідентичнісні процеси більш як 280-мільйонної «спільноти», яка мешкала на «одній шостій» суходолу планети Земля у другій половині ХХ століття. Дослідження Діани Кудайбергенової, Майке Леманн, Юрія Каганова та Івети Кестлере з Мануелем Гонсалесом вказують, наприклад, на місцеву варіативність радянського антропотипу та його суперечності з національними й локальними ідентичностями, відповідно, в Казахстані, Вірменії, Україні та Латвії (Kudaibergenova, 2013; Lehmann, 2015; Каганов, 2019; Kestere & González, 2021).

Важливим для розуміння інжинірингу Радянської Людини, а відтак і її пострадянської деконструкції, є роль літератури, мистецтва та освіти в культурах Східної Європи та Північної Євразії. У формуванні радянського антропотипу важливою інстанцією є не просто художня література і мистецтво, але модерністський метод у формі соцреалізму. Як слушно зауважив Євгеній Добренко:

«Хоч би чим була радянська реальність (а вона була насамперед системою особистої влади, якій були підпорядковані зрештою і колективізація, і модернізація), було потрібне мистецтво, щоб зробити цю реальність соціалізмом. Саме в мистецтві — через соцреалізм — радянська реальність перекладається і перетворюється на соціалізм. Іншими словами, соцреалізм — це машина з перегонки радянської реальності в соціалізм. Цей “художній метод” і є реальною політекономією соціалізму в СРСР.» (Добренко, 2007, с. 29).

Дисциплінування ранньорадянського суспільства і подальше формування Радянської Людини, яка виросла зі знеоформленої в 1914—1924 роках людської біомаси й заготовленою більшовицьким культурним проектом, відбувається за часів сталінізму. Це модерністське дисциплінування (або навіть «переддисциплінування», за Добренком) було специфічним з огляду на припущення структурної нецілісності, суперечливості, як у процесах виробництва тоталітарних індивіда та суспільства. Утім, така діалектична динаміка була цілком у радянському дусі:

«В основі радянської ідеологічної моделі лежала двоїстість самого радянського політико-естетичного проекту: щоразу цей проект стикається з проблемою репрезентації, оскільки те, що пропонувала практика, не могло бути проартикульоване в “правильних” ідеологічних категоріях; і, навпаки, те, що відповідало “єдино правильній теорії”, не могло бути реалізовано. Суперечність розв’язували щоразу шляхом продукування дедалі нових ідеологічних конструкцій, які

покликані були увідповіднити “теорію і практику” (цим, до речі, пояснюється постійно констатоване “відставання теорії”). Ця вторинна ідеологія, так званий творчий марксизм, була, своєю чергою, продуктом перманентного та інтенсивного переписування початкового марксистського проєкту...» (Добренко, 2007, с. 155).

Це модерністське дисциплінування було культурно і регіонально різноманітним не тільки в середині ХХ століття, коли радянська цивілізація пустила коріння в реальності, а й у довгій цезурі 1914—1924 років, і в більшовицький період. У блискучій праці про нацмодернізм Галина Бабак та Александр Дмитрієв слушно вказували на розмаїття модернізмів та їхніх тогочасних соціально-культурних контекстів у Східній Європі та Північній Євразії (Бабак, Дмитриев, 2021). Вони описують нацмодернізм як

«єдність, зафіксовану і відрефлексовану сучасниками, поєднання мистецького модернізму і модерних соціально-політичних змін в ім'я... “нової”, “соціалістичної нації”. Важливо зазначити, що нацмодернізм як явище не був специфічно лівим, “червоним” за своєю сутністю — цей феномен походив із модернізаційних процесів у суспільстві й у культурній творчості, що розпочалися до 1914 року та віддзеркалювали досвід національного визволення весни—осені 1917-го й небільшовицьких зсувів 1918—1921 років. Але саме умови радянського проєкту в його непівському та федералістському варіанті надали “нацмодернізму” характерних рис та особливостей. Як поняття воно, з одного боку, глибше (соціальніше) за символістську і навіть авангардну *життєтворчість*, а з другого — об'ємніше за тогочасний процес і гасло культурної революції, включно з її національними перспективами.» (Бабак, Дмитриев, 2021, с. 9).

Модернізм був різноманітним і сповненим життєвої креативності, що в радянських умовах визначило його специфічну індустріальну раціональність і продуктивність у створенні нових соціальних світів і відповідних їм суб'єктностей.

У 1920—1930-х роках дореволюційний російський літературоцентризм був перетворений на радянський комплекс з виробництва Радянської Людини. І в цьому інженерному процесі вкрай важливими були ми-документи, в яких індустріально-модерна суб'єктність проявлялась у радянському антропотипі та його локальних версіях. Народження цього «інструментарію» пов'язано з раціоналізмом узагалі та похідним від нього модернізмом зокрема, а не лише з радянським художнім методом. Омрі Ронен і Вікторія Файбишенко склали довгий список тих ідей і мислителів, хто створив підґрунтя для формули, що пролунала під час бесіди Йосифа Джугашвілі-Сталіна з радянськими письменниками вдома у Алексея Пешкова-Горького: «письменник — інженер людських душ». У цьому ряді й теза Маркса про необхідність змінювати світ, а не пояснювати його; і твердження Некрасова про те, що «природа не храм, а

майстерня, і людина в ній робітник»; і вирази на кшталт «інженери слова» (Омелян Ярославський, 1884—1943), «інженери людського матеріалу» (Юрій Олеша, 1899—1960) або «сюсарі душ людських» (Владімір Маяковський, 1893—1930) (Ронен, 1997, с. 394—395; Файбишенко, 2018, с. 140—141).

Саме в цьому контексті слід розуміти й висловлювання Горького про взаємодію літератора і читача, що веде до створення текстів, які я пропоную називати ми-документами:

«Літератори Союзу Радянських Соціалістичних Республік бачать, для кого вони працюють. Читач сам приходиться до них, читач називає їх “інженерами душ” і вимагає, щоб вони організували простими словами в гарних, правдивих образах його відчуття, почуття, думки, героїчну його роботу. Такого щільного, безпосереднього єднання читача з письменником ніколи, ніде не було, і в цьому факті — труднощі, які ми маємо подолати, але в цьому факті наше щастя, яке ми ще не навчилися цінувати.» (Горький, 1934, с. 676).

Соцреалістичний метод справді претендував на алхімічний шлюб автора і читача / глядача, плодом якого були літературні, візуальні та освітні ми-документи. Дисциплінарні практики сталінської, хрущовської та застійної фаз формування радянського антропотипу об'єднували літературне виробництво зі всезагальною літературоцентричною освітою, в якій була і значна частка радянсько-марксистської філософії. У такий спосіб і створювалась вся соц- і нацмодерністська складність Радянської Людини (суб'єктивація) та соцреалістична діалектика радянської спільноти (об'єктивація).

Як ми побачимо в подальших частинах мого есею, пострадянська критика і деконструкція радянського антропотипу в 1990-ті роки була мало пов'язана зі щойно описаною реальною складністю Радянської Людини і радянської спільноти. Але важливо зазначити, що ця деконструкція була прагматично налаштованою на формування майбутнього без цього антропотипу. Тут безумовно велику роль відіграватиме постмодерністська література в Україні та Росії, чий де(кон)структивний запал був безсумнівно помічним. Прощання з радянським антропотипом і творення нових соціальних світів було пов'язано також із метамодерністськими підходами, ранні натяки на які однаковою мірою помітні і в романах Пелевіна, і в емоційності соціологічного аналізу Головахи та Паніної, і в інтимних відступах у наукових працях Поповича та Гудкова²⁹. Але не менше критикували радянський Модерн і його плоди філософи і соціальні мислителі, які вбачали в ній закладання підвалин нового проєкту Модерну. Підходи Левади і Паніної, Мамардашвілі і Поповича були теж модерністськими і модернізаційними — у дусі «другої модерності» Ульріха Бека і «пізньої модерності» Ентоні Гідденса (Giddens, 1991; Beck, Giddens & Lash, 1994; Beck,

²⁹ Про специфіку метамодернізму в пострадянській літературі, див.: Radchenko, 2024.

2006)³⁰. Як бачимо, у пострадянських траншеях із Радянською Людиною боролися зведені частини ворогів-постмодерністів, непевних метамодерністів і диверсантів-модерністів.

Дистанцію між реаліями радянської історії та її пострадянською критикою помічали й раніше. У цьому плані симптоматичною була дискусія, що розгорнулась у 2007—2010 роках з приводу об'єкта досліджень школи Юрія Левади. Її критики — наприклад, Віктор Вахштайн, Тетяна Ворожейкіна і Михайло Габович — вказували і на герметичність левадівської теорії, її есенціалізм, нормативність підходу до вивчення реальності та сліпоту до важливих досягнень пострадянської трансформації (Ворожейкіна, 2008; Габович, 2008; Вахштайн, 2009). Відповіді Льва Гудкова і Бориса Дубіна вели до продуктивних з точки зору соціальної науки результатів дискусії (Гудков, 2007, 2008, 2010; Дубин, 2010). Але важливою була й фіксація факту, що соціальні дослідження 1990-х років були не лише власне дослідженнями, а ще й практикою, яка сприяла виникненню пострадянської соціальної уяви³¹, що скеровувала творення нових соціальних світів, навіть якщо це й було пов'язано із сумнівними аспектами їхньої методологічної настанови. На мою думку, Александр Дмитрієв влучно вхопив важливий для цього дослідження метафізичний рівень дискусії: це був майже неможливий діалог непростих радянських (антирадянських) людей із пострадянськими ще більш непростими людьми та їхніми образами на минуле (Дмитрієв, 2021а, 2021б).

³⁰ Концепції «другої модерності» Ульріха Бека та «пізньої модерності» Ентоні Гіденса торкаються трансформації суспільств кінця ХХ — початку ХХІ століть і підкреслюють збільшену роль ризиків і рефлексивності. Ульріх Бек вводить поняття «другої модерності», характеризуючи його як етап, на якому суспільство стикається з глобальними ризиками, що виникають унаслідок власних досягнень. Він стверджує, що сучасні загрози, як-от екологічні катастрофи та технологічні збої, не обмежені національними кордонами і потребують транснаціонального підходу для їхнього розв'язання. Бек підкреслює, що в «першій сучасності» акцент робили на національних рамках, натомість «друга сучасність» має космополітичний характер, який вимагає глобального мислення та дій. А Ентоні Гідденс використовує термін «пізня модерність» для опису сучасного етапу розвитку суспільства, що характеризується посиленою рефлексивністю та усвідомленням ризиків. У своїх працях він зазначає, що соціальні практики постійно переглядаються у світлі нової інформації, і це призводить до зміни їхнього характеру. Гідденс підкреслює, що за умов пізньої модерності традиційні підвалини слабшають, а індивіди стикаються з безліччю виборів і невизначеністю, що вимагає від них постійного рефлексивного контролю над своїми діями та біографіями. Обидва мислителі згодні, що сучасне суспільство переживає глибокі трансформації, пов'язані з усвідомленням ризиків та управління ними. Однак Бек наголошує на глобальній природі ризиків і необхідності космополітичного підходу, тоді як Гідденс фокусується на рефлексивності та зміні соціальних практик за умов ослаблення традицій.

³¹ Про це у зв'язку з художньою літературою Гудков і Дубін, наприклад, написали монографію «Література як соціальний інститут» (Дубин, Гудков, 1994).

2. ПОСТРАДЯНСЬКА ЦЕЗУРА І РАДЯНСЬКА ЛЮДИНА

2.1. Осмислення кінця радянської тривалості в цезурі 1989—1991 років

У 1989—1991 роках українські та російські інтелектуали пережили гамлетівський досвід «вивиху» історичного часу (в перекладі Юрія Андруховича), і у своїх працях пострадянського часу осмислювали його, надавали йому голосу, беручи на себе роль, яку Оксана Забужко назвала фортінбрасівською³². І справді, хто як не Фортінбраси забезпечать написання немстивих хронік про Гамлетів вивихнутих часів? Але важливо пам'ятати й про те, що Фортінбраси 1990-х самі були Гамлетами 1989—1991 років.

Маючи і досвід формування в СРСР, і перебування в цезурі, і виходу з неї, пострадянські мислителі й письменники описували її або в просторових поняттях, або в часових.

Почнімо з просторових описів. Хоч це й суперечить інтуїтивному сприйняттю історії, просторове розуміння пострадянської цезури — за своєю сутністю часового феномену — було характерним саме для українських інтелектуалів, які так заявляли про особливість свого колективного досвіду. Наприклад, український філософ Мирослав Попович, осмислюючи історію ХХ століття, в одній зі своїх найважливіших і найбільших книжок «Червоне століття» (2005), вказував, що цезура 1989—1991 років проходила не по *часових* структурах, а по національних *локусах* історії, тобто по національно-семіотичних *просторах*. У його історіософському вченні час історії визначено як безперервно-часову тяглість, яка, однак, рухається у національних (а також культурних та цивілізаційних) «просторах» — своєрідних руслах, якими стримить час історії. Саме тому цезура 1989—1991 років у нього — це не стільки розрив зв'язків із радянською ситуацією, скільки своєрідне алхімічне розлучення Росії та України³³.

Згідно з Поповичем, виражена у семіотико-просторових образах цезура зумовила специфічну складність пострадянської України. 1991 року український народ не повернувся до свого метафізичного початку в 1918 рік, тобто, до попередньої цезури, у прірві якої виникали та зникали сотні політичних проєктів, серед яких були й проєкти державної незалежності України. Натомість пострадянський розвиток України продовжив її радянський поділ, тенденції, характерні саме для радянської України (Попович, 1998, с. 64). Через це пострадянський світ України (як і інших неросійських пострадянських народів) сповнений парадоксів. Так, наприклад, у ньому комуністи — це не радикальні революціонери, а глибинні консерватори, що плекають радянську українську тяглість. Водночас націоналісти — не охоронці минулого, а

³² Про це див.: Забужко, 2009, с. 15—16.

³³ Див.: Попович, 2005, с. 847; Попович, 1998, с. 63.

радикальні консервативні революціонери, оскільки саме вони реалізують проект «Відродження» минулого, якого ніколи не існувало, який перебуває в системній суперечності із так і недосягнутим комуністами майбутнім (там само, с. 65—67). Ці часові за своєю природою парадокси можливі лише в контексті просторово зрозумілої цезури.

Попри схильність до просторового підходу, Попович, як і багато інших мислителів тієї пори, що пройшли діалектичний вишкіл, спокійно вписує пострадянську цезуру в темпоральний контекст усесвітньої історії. Так, тривалість соціального часу України він пов'язував із двома часовими цезурами — Першою світовою війною з подальшою революцією, і з падінням СРСР (Попович, 2005, с. 847). Ці дві події були тривалими «кризами, під час яких розв'язувалися давно визрілі колізії» (там само). Перша подія продовжилась потужним поривом до радикальної соціальної розбудови суспільства, а друга була крахом комунізму та ще чимось, що багато хто помилково сприймав за «свідчення історичної правоти його супротивника — суспільства ринкових відносин, парламентської демократії та національних держав» (там само). Після завершення «Червоного століття» Україна прийшла до *нормального* життя. У цьому світі нової нормальності соціальний час продовжує безперервну течію, а соціальний простір чітко поділяється на дискретні царини «культур, націй, цивілізацій» (там само).

Дискретність соціального простору Східної Європи та Північної Євразії, що поділилися на нові пострадянські суспільства, утримувалась, як вважав Мирослав Попович, новими, зверненими в минуле, міфами з дедалі більшою семіотичною міццю (Попович, 1998, с. 57). Про природу цих міфів він, зокрема, писав так:

«Важко отримати відповідь на запитання, що саме в минулому, які саме втрачені ідеали, який втрачений час хотіли б повернути ідеологи національного Відродження. Насправді відповіді й не може бути, тому що міфологізоване Відродження не належить до якогось конкретного історичного часу. Воно є типовим прикладом “позаісторичного часу”, часу літургійного, або священного, “вічного тепер”, втраченого й оновлюваного національним духом. На відміну від комуністичного “світлого майбутнього”, “світле минуле” потрібно не побудувати, а віднайти в національному духові історії.» (Попович, 1998, с. 67).

В історіософському пориві Попович оцінює культурно-інтелектуальний ландшафт України та сусідніх народів після цезури, спровокованої падінням «комунізму», не як «китайські “сто квітів”», а як «ліс після пожежі» (Попович, 2005, с. 859). І хоча філософ висловлював упевненість у тому, що коріння, яке вижило в метафізичній пожежі, дасть сходи й відновить ризому багатонаціонального українського народу, він наголошував, що в переході між радянським і новим суспільствами лежить міжчасовість покоління «обпалених»

людей, які скомпрометували «сам спосіб погляду на сучасне з позицій ідеалів, гідних лише майбутнього» (там само).

Мабуть, найпомітніше голос цих обпалених людей лунає у віршах харківського поета Бориса Чичибабіна (1923—1994). Незадовго до своєї смерті, на початку 1994 року, рефлектуючи про колективну зустріч із Ніщо в ранньопострадянських війнах, поет записав прощального вірша, що дав голос цезурі. Поет, зокрема, свідчив про смерті, які вже ніхто не рахує, про зміну держав навколо, навіть якщо ти нікуди не рушав зі своєї домівки, та про час «мошнстих бісів». І ця промова завершується словами про те, що він опинився там, де ані час, ані простір — не його, як і не його й «опалений зошит» з літописом нових часів³⁴. Це об- та ви-палене покоління — радянські люди, які провалились у цезуру, зустрілися з Ніщо і втратили в цій зустрічі щось, що визначало їхню тожсамість, суб'єктність. Саме з їхнього попелу потім поставала ризома пострадянської України.

Набагато пізніше, у праці «Цивілізаційні кризи і соціальний прогрес» (2018), Попович уточнив своє розуміння цезур ХХ століття в українському контексті. Він узагальнив свої інтерпретації 1990-х років так: на його думку, Ленін, утілюючи свій революційний проєкт, провів історію людства «через точку біфуркації та зреалізував один із можливих світів» (Попович, 2018, с. 70). Відповідно, кінець комуністичної ери та початок пострадянського часу збігались із переходом з віртуальності радянського світу до історичного мейнстріму. Тобто просторові та часові виміри діалектично взаємодіяли і створювали соціальну реальність нової України та інших пострадянських країн.

Ті самі метафори просторовості та віртуальності використано в романі українського галицького письменника Юрія Андруховича «Московіада» (1992). Використовуючи образ Поповича, можна визначити поневіряння героя роману як перехід із ленінського «можливого світу» в брутальну реальність радянської повсякденності та втечі з неї до рятівного краю землі малої батьківщини.

«Московіада» починається з пробудження героя — українського поета, студента московського Літінституту з австрійським ім'ям. Це пробудження — початок виходу з радянського кошмарного сну:

«Живеш на сьомому поверсі, стіни кімнати завісив козаками й діячами ЗУНР, з вікна бачиш московські дахи, безрадісні тополіні алеї, Останкінської телевежі не бачиш — її видно з кімнат, розташованих по другий бік коридору, — але близька її присутність відчувається шохвилини; випромінює щось дуже снодійне, віруси млявості та апатії, тому вранці ніяк не можеш прокинутися, переходиш з одного сновидіння в інше, ніби з країни в країну. Спиш самовіддано, найчастіше до одинадцятої,

³⁴ Ці рядки — з безіменного вірша Чичибабіна, позначеного 1994 роком. Можливо, це — останній з опублікованих віршів поета. Див.: Чичибабин, 2013, с. 113—114.

поки узбек за стіною не увімкне на повний регулятор духмяну орієнтальну музику “адин палка два струна”. Проклинаючи незлостиво нещасну нашу історію, дружбу народів і союзний договір 22-го року, усвідомлюєш: далі спати не можна.» (Андрухович, 2017, с. 3).

Це пробудження — початок складного багатоступового процесу, що поєднує в собі як переривання зв'язку з радянським, так і вихід до своєї автентичності, зрозумілої в етнополітичних — і навіть локальних, бо йдеться саме про ЗУНР — термінах. У даному контексті прокинутися і повернутися в себе означало знайти вихід із лабіринту радянського, пошукам чого і був присвячений цей «роман жахів». Пробудження в «Московіаді» було початком довгої мандрівки лабіринтами імперського Центру з гуртожитку студентів-літераторів й аж до Київського вокзалу.

Як і Попович, Андрухович осмислює розрив із минулим у семіотико-просторових термінах. Вийти з кошмару означає покінчити з собою радянським, покинути потопаючу Москву і вибратися на пагорби благословенного Києва, новий Арарат:

«Всесвітній потоп робився дедалі очевиднішим. Москва переставала існувати... І тепер цей чудовий, затхлий, повний розм'якхлених тіл людських поїзд несе мене геть від Москви. Адже не можна довго засиджуватися в тому місті, де ти покінчив із собою. Слід обов'язково кудись пересуватися.» (Там само, с. 104—105).

Цей від'їзд до Києва має передусім метафізичне значення. Поїзд несе героя, який покінчив із власною радянською суб'єктністю, через портал Київського вокзалу Москви назад до національного коріння, у відроджену Україну.

Розуміння історичної цезури в просторових термінах в Андруховича обросло додатковими значеннями у збірці есеїв «Дезорієнтація на місцевості» (1997). Саме слово «дезорієнтація» письменник інтерпретував як *знесхіднення*, відмову від Сходу. Інакше кажучи, істинна українськість полягає не у східній, а центральній європейськості, і це географічне перенесення омріяної України до центру континенту розглядалося як спосіб доведення справи розриву з усім радянським до остаточного метафізичного завершення.

У подоланні радянської та формуванні нової української суб'єктності Андрухович подає Схід як дещо онтологічно чуже і згубне для всього в Україні, аж до самої природи і навіть ландшафту³⁵. Він зауважує:

³⁵ Так, вочевидь, Андрухович інтерпретує концепцію Івана Лисяка-Рудницького, згідно з якою Україна була споконвіку західною і європейською «історичною одиницею», на історичну онтологію якої вплинув Схід у формі «Сходу кочовиків» і «Сходу Візантії» (Лисяк-Рудницький, 1996).

«Тотальне нищення природи зраджує наше невміння дати собі раду з ландшафтом і обертається нищенням самих себе. Як і чому це сталося?»

І потім одразу ж відповідає на своє запитання:

«Може, причина в нашій незахищеності від Сходу?» (Андрухович, 1997, с. 17)

Утім, незахищеність від Сходу — справа вирішувана. До виходу цієї книжки, у невеличкому есеї «Кохання і смерть по-лицарськи: визволення панни», Андрухович більш войовничий:

«Великий Дракон Сходу, Вогнедишний Змій ще не віддав свою полонянку. Визволення Панни мусить тривати, воно не має кінця. І в цьому — наше майбутнє, якщо тільки вживання такого відповідального слова не є завеликим зухвальством.» (Андрухович, 1994, с. 75).

І в «Московіаді», і в «Дезорієнтації» — текстах, добре прочитаних і багаторазово обговорених в Україні, — Андрухович схоплює, виражає й навіть поглиблює порив до перезбирання антропотипу пострадянського українця, а також пострадянських режимів істини та влади й суб'єктності.

Не менш чіткі просторові моделі в мисленні про витоки пострадянського стану є й у багатьох інших письменників. Наприклад, київський письменник із донецьким корінням Володимир Діброва у своїх оповіданнях кінця 1980-х — початку 1990-х постійно повертається до тієї думки, що радянські інститути — «держава, поліція, держбезпека» — утримують його героїв від простору свободи. У збірці «Пісні Бітлз» (1991), він постійно наголошує на тому, що часи міняються, а ми лишаємось «все тими самими». Проте досвід переїзду — метафізичного транзиту — на Захід дає змогу письменникові набути травматичного досвіду життя в соціальних реаліях Заходу і побачити власні забобони:

«Ми думали: ну добре, це ми — такі мудаки, що у нас все не так. Зате в них...» (Діброва, 1991, с. 73).

Разюча іронія Діброви суперечить доктрині Поповича: соціальні простори, може, й дискретні, але як середовища вони багато в чому схожі, а людська дурість (чи навіть мудаковість) усюди однакова.

Цікаво, що у протистоянні доктрині Поповича Діброва не один. Його скепсис щодо просторових поділів історії підтримує інший український письменник зі Сходу — Сергій Жадан. У своїй першій великій прозовій збірці «Біг Мак» (1998—2003) вустами одного з персонажів Жадан висловлюється так:

«... [Н]асправді простір не поділяється на свій або чужий, простір буває або вільний, або контрольований, розумієш? Мені насправді насрати, де я живу, головне — як я живу.» (Жадан, 2003, с. 20).

Тим самим, між полюсами інтерпретацій цезури киянина Поповича, галичанина Андруховича і «східняків» Діброви та Жадана оформилося поле значень просторового розуміння пострадянської цезури в Україні. Для першого радянська Україна триває і в часи незалежності, вирвавшись із довгої спільної історії з Росією. Для другого просторовий розрив збігався з поверненням у метафізичний 1918 рік, тобто в той часовий момент, де можна — було і буде — скасувати ленінський проект майбутнього на користь єдності із Заходом. А треті, дивлячись на Захід, впізнають у його жителях таких самих людей, як вони самі, і переконуються в подібності культурних просторів Європи по обидва боки континенту.

Просторовість цезури відзначали і в російській літературі та соціальній думці, хоча й на маргіналіях осмислення. На відміну від українських інтелектуалів, для яких вихід із радянської історії цілком логічно припускав заповідане ще Миколою Фітільовим-Хвильовим віддалення від Москви, для російських соціальних мислителів та письменників просторовий підхід вимагав заглиблення у хтось буття та досягнення, власне, прарівня Ніщо для проектування майбутнього. Саме звідти, з глибин, мала постати пострадянська людина, яка подолала себе радянського, а також установила свої правду і владу. У цьому плані, мабуть, показовими були романи москвича Владіміра Сорокіна «Серця чотирьох» (Сердца четырех, 1991) і «Блакитне сало» (Голубое сало, 1998—1999).

У «Серцях чотирьох» перед нами ті самі блукання лабіринтами кошмару, що й у «Московіаді». Однак тут пробудження від радянського кошмару означає не встановлення «національної дистанції» у ставленні до Радянського «імперського центру» і пострадянської Росії, а досягнення повного Ніщо у своєму культурному регіоні, де тільки й можливе фундаментальне перезбирання своєї суб'єктності і свого соціального світу. У цьому романі лабіринтом радянськості рухається не поет з австрійським ім'ям і галицько-українським «оксидентиром»³⁶, а мандрівний герой, який поєднує в собі чотири іпостасі — Діда (сталінське покоління), зрілого Чоловіка (який явно пройшов період «шістдесятництва» і брежневського цинізму у своєму становленні), радянської Жінки (патріотки, ударниці і збоченки) і Хлопчика (піонера-«вісімдесятника»). Навмисно разуючі й надмірно відверті сцени роману постійно відсилають до двоїстості — двоєдумності й тотожності — Радянської Людини як культурно-антропологічного типу. Він одночасно позбавлений статі, андрогінний, але й зривається в жорстокі сексуальні збочення. Він палкий патріот і підступний зрадник, щирий «совок» і раптовий «недотикомка». Кожен крок кожного з чотирьох героїв — це єдиний потік метаморфоз. І струмись цього

³⁶ Якщо слово «орієнтир» вимагає прив'язки до Сходу, що Андрухович відкидає, то в цьому есеї я скористаюся новотвором «оксидентир», тобто співвідношення себе з Європою і Заходом загалом.

поток до кінця роману і ближче до виходу з лабіринту сповільнювався, густішав, поки не досяг кристалічного стану. У цей-то момент завершилося зняття нашарувань радянської суб'єктності і відкрився доступ до самої її суті, до її «серця». Наприкінці роману якась машина поглинає серця героїв, перетворюючи їх на крижані гральні зерні. Саме вони будуть кинуті «на крижане поле, залите рідкою матір'ю», з лона якої народиться нове ядро суб'єктності — істини — влади нових часів і нових росіян (Сорокін, 1998, с. 456—460). Перед цим кидком відбувається повний кінець змін і розвитку радянської доби, досягається саменьке дно цезури — цілковите Ніщо, де немає часу і простору, знаку й означуваного. І саме звідти має народитись нерадянський суб'єкт.

Якщо «Серця чотирьох» можна назвати хронікою цезури під час її розгортання, то її осмислення *post factum*, у другій половині 1990-х, відбувається у Сорокіна у «Блакитному салі». Блакитне сало — це наркотик і, водночас, сутність усього радянського, що Сталін (точніше, його клон) вводить собі в мозок для досягнення найвищої насолоди (Сорокін, 1999)³⁷. Але ця ін'єкція призводить не стільки до насолоди, скільки до виникнення чорної діри, яка поглинула Всесвіт і припинила сам радянський семіозис, остаточно звівши воедино всі відмінності — аж до відмінності між знаком і реальністю³⁸.

Цей сорокінський роман уже не літопис цезури, а свого роду гібрид мольфарського ритуалу і медичного протоколу з лікування радянськості. Якщо соціальні філософи і соціологи з оточення Юрія Левади ще з 1994 року почали говорити про відтворення культурно-антропологічного типу радянської людини, закладеного за сталінських часів, то Сорокін немов би відповідає їм романом — літературним заклинанням, націленим на знищення самого місця відтворення радянського — «Сталінського Мозку». Як влучно підмітив Ілля Калінін, у «Блакитному салі» письменник «перетворює на відсутнє місце все, з чим працює» (Калінін, 2012, с. 220). А працює він тут із радянською суб'єктністю і спробами її відтворення в майбутньому. У такій утопії Сорокін самим написанням роману знищує радянський дискурс і його відтворення в пострадянському контексті. Так від простору цезури в «Серцях чотирьох» Сорокін виходить у «Блакитному салі» до згортання цього простору.

Не менш яскравими, але очікуванішими були способи схоплення й опису цезури в часових термінах. Яскравим прикладом такого підходу була соціологічна модель інституційного вибуху Головахи і Паніної. Перехід з однієї епохи в іншу часто розглядали в термінах вибуху, що дає імпульс розгортанню пострадянської історії. Так, українські соціологи Євген Головаха і Наталя Паніна описували зміну епох як «інституціональний вибух», визначенням якого є

³⁷ Про цю специфіку «блакитного сала» див.: Липовецкий, 2008, с. 422—426.

³⁸ Про це див.: Калінін, 2012, с. 219.

«здійснення в найкоротші строки всеосяжної інституціональної реорганізації та ухвалення нових законодавчих засад соціального життя» на початку 1990-х (Головаха, Панина, 2001, с. 7). У їхніх теоретичних побудовах інституціональний вибух ніс не так руйнівний характер, скільки креативний. Його радше можна порівняти з Великим Вибухом, що дав творчий імпульс для часу нашого Всесвіту. Головаха і Панина вказували:

«... [Д]ля низки пострадянських держав (і насамперед для України) настільки радикальна деінституціоналізація не обернулася ні соціальним хаосом (*bella omnium contra omnes*), ні драматичною соціальною нестабільністю, пов'язаною з агресивним внутрішньополітичним конфліктом.» (Головаха, Панина, 2001, с. 9).

Українські соціологи пояснювали це тим, що вибух зніс формальні радянські інститути, але розчистив час і простір для розвитку прихованих, неформальних соціальних інститутів і практик 1980-х років:

«... [Н]елегальні (тіньові) інститути радянського суспільства — тіньовий ринок (“ліве” виробництво і спекуляція за умов дефіциту), блат і корупція, організована злочинність, подвійна мораль (розрив між публічною і приватною моральною позиціями) — трансформувалися в легальні інститути “перехідного суспільства”, але не набули належної легітимності з огляду на їхнє масове сприйняття як “узакононого беззаконня”; звідси й незгода людей жити за формально легалізованими, але такими, що лишуються “тіньовими” по суті, правилами і визнавати нові установи як базисну інституціональну інфраструктуру суспільства.» (Там само, с. 16).

Унаслідок вибуху соціальний час пострадянської цезури уявлявся як одночасна присутність нових формальних і неформальних інститутів, що дають місце для радянських і пострадянських людей.

«Паралельне існування двох соціальних структур забезпечує новий соціальний порядок, у якому найактивніші нові соціальні актори не прагнуть дестабілізації суспільства, побоюючись комуністичної інституційно-структурної реставрації, а представники масових старих прошарків намагаються разом із подвійною інституціоналізацією бодай частково зберегти свої звичні соціальні ролі й позиції.» (Там само, с. 18).

Цю спільну присутність двох тривалостей в одній цезурі — і навіть після неї, впродовж 1990-х років — помічали і російські дослідники з групи Юрія Левади. Однак Головаха і Панина розглядали її в рамках їхньої оригінальної соціально-філософської концепції «соціального божевілля». Цей діагноз вказував на соціально-семіотичні парадокси пізньорадянського та ранньопострадянських суспільств, у яких разом зі звичними публічно-раціональними процесами виникали лакуни політичних істерій, колективних

апатій, групових депресій, маній національної винятковості, вибухових ксенофобій і навіть масових психозів. Процеси такого роду пов'язані з тим, що час цезури минав нерівномірно: подекуди надшвидко, а подеколи — майже непорушно, через що виникав загальний стан аномії, в якому цінності і норми не встигали сформуватись і де ситуація «невизначеності» розкривала можливості для найнесподіваніших комбінацій смислів і стану справ у реальності (Головаха, Панина, 1994, с. 7–12, 91–93). У такому темпоральному порядку народжувався пострадянський світ як «світ подолання і компенсації вивченої безпорадності» радянської людини (там само, с. 132).

Тетяна Заславська, Юрій Левада і соціальні філософи та соціологи з їхнього оточення 1988 року розпочали довгу дослідницьку програму вивчення радянського, а потім російського суспільства³⁹. Гіпотези, теорії та висновки цієї програми дають змогу усвідомити, що російські інтелектуали розуміли цезуру 1989–1991 років як соціальний злам, який вів до зміни культурно-антропологічного типу Радянської Людини. Так, уже в 1988–1989 роках Юрій Левада висунув гіпотезу про те, що структурний перелом, який переживало тоді радянське суспільство, позначиться на формуванні як соціальних інститутів, так і нового індивіда (Левада, 1993, с. 156–160).

Для цього кола московських дослідників характерно було розглядати усе глибші «кризу і крах інституціональних структур радянського суспільства» як закінчення радянського експерименту (Голов, Левада и др., 1993, с. 5–6). Як і Попович, Левада та його однодумці розглядали історію Східної Європи та Північної Євразії у XX столітті в моделі співвідношення двох цезур — революцій 1917 року і розпаду СРСР. Водночас вони розглядали транзит із радянського до пострадянських суспільств і як унікальну можливість для соціальних наук прослідкувати в реальному часі процеси переходу та трансформації радянського «соціокультурного антропологічного типу» (там само, с. 6). Утім, програма досліджень зосереджувалась не стільки на переривчастості, скільки на безперервності цього типу, незважаючи на зміну політичного та соціально-економічного контексту.

Дані досліджень, виконаних ВЦВГД (рос. ВЦИОМ) протягом 1989–1994 років, дали змогу Юрію Леваді припустити, що про цезуру можна говорити як про *історичну подію* лише для частини суспільства. Так, наприклад, розпад СРСР найбільш значущою подією назвали лише 40 % росіян 1994 року, що було третьою за значимістю подією після Великої вітчизняної війни (73 %) і

³⁹ Татьяна Заславская (1927–2013), Борис Грушин (1929–2007), Борис Дубін (1946–2014), Лев Гудков, Алексей Левинсон і низка інших дослідників становили ядро команди Всеросійського центру вивчення громадської думки (ВЦВГД, заснований 1988 року) і Левада-Центру (заснований 2004 року). Серед робіт, що стосуються нашої теми і періоду, слід згадати такі: Заславская, 1997; Грушин, 2001–6; Дубін, Гудков, 1994; Левинсон, 2004. Окремо варто відзначити їхню колективну монографію «Радянська проста людина»: Голов, Левада и др., 1993.

Революції 1917 року (47 %) (Левада, 2011, с. 60). До того ж значущість такої події отримала негативну оцінку 73 % російських респондентів, за восьми відсотків тих, хто оцінив розпад СРСР позитивно (там само, с. 62). Підсумовуючи соціальний досвід і оцінки цезури 1994 року, Юрій Левада писав:

«Реальні процеси, що відбувались у суспільстві та в громадській думці, виявилися складнішими, ніж здавались наприкінці 80-х років... Ситуація глибокого суспільного перелому, що її переживає суспільство, яке раніше іменувалось радянським, не стільки формує нові орієнтири й рамки громадської свідомості, котрих раніше не було, скільки виявляє, виводить на поверхню її приховані структури та механізми.» (Там само, с. 74).

Фактично, Левада зафіксував сумнів у тому, що в Росії сталася історична цезура, принаймні для значної частини населення. Досвід зустрічі з Ніщо і перебудову суб'єктності — влади — істини пережила лише частина росіян. Як і Попович, який бачив у незалежній Україні продовження радянської тривалості, так і Левада вказував на принаймні часткове продовження радянської тривалості в ельцинській Росії.

Слід зазначити, що Левада описує пострадянське російське суспільство в тих самих термінах, що й Головаха та Паніна — українське. Російський соціолог зазначав, що приховані радянські інститути в практиках пострадянських людей отримали нове життя:

«На “людському” рівні вся система “угод” із державою неминуче оберталася моральною корумпованістю, прийняттям показухи, приписок, блату, хабарництва, двоєдумства як необхідних умов функціонування господарства і суспільства. Крах радянської системи не приніс у цей “казан” нічого принципово нового, але лише усунув ті соціальні та інституційні (каральні) регулятори, які обмежували вплив корумпованих механізмів.» (Там само, с. 150).

Фактично, пострадянський час дав можливість приховано-радянському стати відкрито-пострадянським, залишаючись водночас «лукавим»: «після краху системи прикрите лукавство... просто вийшло назовні, перетворилось на відверте» (там само, с. 201).

Тобто у Левади йдеться про неоднорідність соціального часу у спостережуваного суспільства. Цезура відбувається і змінює історію для однієї частини, і не змінює для іншої. І остання частина суспільства у своїх практиках зациклює історичний час, намагається повернути минуле в майбутті. У такий спосіб виникає «лукава ситуація» — прихована боротьба історичних потоків і розривів, що живлять і «божевілля» суспільства, і фрагментацію соціальних просторів у Росії.

З лукавством пострадянської історії працює і пострадянська російська література. Так, наприклад, у романі «Generation “П”»⁴⁰ Віктор Пелевін описує часові парадокси кінця 1980 — початку 1990-х років як завершення радянської вічності (темпоральне переживання, що схоплене в багатьох літературних і наукових роботах)⁴¹. Радянська вічність існувала в єдності уявного і грубо матеріального, ресурсного вимірів:

«[В]ічність, у яку він раніше вірив, могла існувати тільки на державних дотаціях — або, що те ж саме, як щось заборонене державою. Ба більше, існувати вона могла тільки як напівусвідомлений спогад якоїсь Маньки зі взуттєвого. А їй, точно так само як йому самому, цю сумнівну вічність просто вставляли в голову в одному контейнері з природознавством і неорганічною хімією... Але навіть це було неважливо, тому що Татарський ясно розумів: за будь-якого варіанту Маньці просто не до вічності, і коли вона остаточно перестане в неї вірити, ніякої вічності більше не буде, тому що де їй тоді бути?» (Пелевін, 1999, с. 8—9).

Завершення вічності збігалось з поверненням і історії, і наявного тут і тепер. «Віртуальність» радянськості, про яку говорили Пелевін і Попович, змінюється троїстістю структурою часу: минуле — сьогодні — майбутнє. Отже, Радянська Людина, що живе в інтенціональності, спрямованій на майбутнє, більше не мала ні місця, ні часу. А світ, у якому люди опинилися після цезури, виявився принципово безсутнісним, фрагментованим до атомів:

«Щойно вічність щезла, Татарський опинився в сьогодні. З’ясувалося, що він абсолютно нічого не знає про світ, який встиг виникнути навколо за кілька останніх років... Сказати, що світ став іншим за своєю сутністю, теж не можна було, бо жодної сутності в нього тепер не було. У всьому панувала страшнувата невизначеність.» (Там само, с. 10).

Ця «страшнувата невизначеність» відсилає нас до парадоксів переходу, яку Головаха і Паніна називали «соціальним божевіллям», а Левада — «лукавістю». Але Пелевін іде далі, вказуючи, що в рамках Zeitgeist’у 1990-х, ці парадокси запропоновано прийняти за норму:

«...[Н]а зміну приходила тільки сіра страшнуватість, у якій душа радянського типу швидко догнивала і провалювалась усередину

⁴⁰ Слід окремо відзначити, що літера «П» у назві роману Пелевіна «Generation “П”» розшифровується як «п**дець». Покоління п**деця — це покоління, що вийшло в світ після опаленого покоління. Важливо, що за брутальним висловом зберігається відсилання не тільки до катастрофічного кінця, але й до жіночого статевого органа, яким позначено цезуру як вхід у небуття і як вихід нового життя з небуття. В цьому сенсі «п**дець» — інше слово для революції, яка у Пелевіна має жіночну природу.

⁴¹ Наприклад, див.: Yurchak, 2006; Vronskaya, 2010; Deschepper, 2019.

самої себе. Газети запевняли, що в цій страшнуватості давно живе весь світ і тому в ньому так багато речей і грошей, а зрозуміти це заважає тільки «радянська ментальність».» (Там само, с. 17).

Масмедіа та освітні інституції, які так багато вивчали і група Левади, і українські соціологи, працювали на спонукання до самоперевершення радянських людей — на переформування себе в новій «страшнуватій» соціальній реальності. Колективна зустріч із Ніщо і спроба втечі тіла з «в'язниці душі» породжували сильні, часто граничні, переживання в оцінках свого часу. І в такий спосіб сукупний жах підштовхував індивідів і колективи до формування нових суб'єктностей, порядків влади та режимів істини. Свідками подібних метаморфоз стають герої пелевінських романів — передусім Вавилен Татарський, що йшов сходами «халдейської» ієрархії Росії, і мандрівник цезурами історії Пьотр Пустота з «Чапаєва і Пустоти» (Чапаєв и Пустота, 1996).

В останньому романі герой із симптоматичним прізвиськом переміщується між обома історичними цезурами Росії ХХ століття — із психіатричної клініки початку 1990-х до бронепоезду 1918-го, початкового року Громадянської війни, і назад (Пелевін, 2007). Прийняття Ніщо дає змогу герою переходити з моменту народження радянської суб'єктності в момент її завершення і виникнення нового порядку, а також — нігілювати час і простір історії, що відкриває шлях до нірвани. Останню тему роману Александр Архангельський навіть назвав «наскрізною» для Пелевіна: критик вважає, що в «Чапаєві і Пустоті» він експериментує з досвідом звільнення від історії та суб'єктивації себе (Архангельский, 1997, с. 88).

У цьому романі опис цезури в Пелевіна обростає гендерною метафорою: він визначає історичні переломи — «революції» — жіночними за своєю природою (Пелевін, 2007, с. 30). Для нього революційні розриви є свого роду материнським лоном переродження, в якому суб'єктності, антропотипи та соціальні порядки знаходять своє нове втілення. Сорокінська «рідина мати» входить у резонанс із пелевінською «жіночною природою всіх революцій», вказуючи на дещо спільне у сприйнятті історичних цезур російськими інтелектуалами в 1990-ті роки.

Слідуючи за Пелевіним і його героями в пошуках способу припинити переродження, ми виходимо до теми алхімічного шлюбу Росії, Сходу і Заходу. Це свого роду аналог ідей Поповича та Андруховича про алхімічне розлучення України і Росії. У Пелевіна цей шлюб візуалізовано уві сні про злягання «Шварценеггера»-Заходу і «просто Марії»-Росії, що завершується падінням і загибеллю останньої (там само, с. 56–66). В іншому сні «росіянин Сердюк» зустрічається з «японцем Кавабатаю», і їхня дискусія щодо культур обох країн завершується сеппукою Сердюка. Це подвійне самоперевершення в сексуально-суїцидальних союзах Росії із Заходом і Сходом показує шлях до припинення перероджень. А в цьому припиненні перероджень, як наполягає Анна

Чудзинська-Паркосадзе, і полягає зміст учення Пелєвіна (Chudzińska-Parkosadze, 2016, с. 19).

Буття всіма силами протистоїть Ніщо й остаточному буддистському нігілюванню. Зусиллями психіатра Тимура Тимуровича Буття намагається завадити покінчити з історією, індивідуальними переродженнями і колективним прогресом. У процесі консультації лікар пояснює Петру Пустоті суть історичного прогресу, в якому перебувають Буття і все суще:

«Те саме відбувається на рівні окремої особистості, навіть якщо цей індивідуальний прогрес набуває таких дрібних форм, як, скажімо, ремонт квартири або заміна одного автомобіля на інший. Це дає можливість жити далі. А ви не хочете платити за це “далі”... Ви зневажаєте ті пози, які час наказує нам прийняти.» (Пелєвін, 2007, с. 58).

Пустота повстає проти Буття, часу і сущого, відмовляючись розрізняти сон і пробудженість, марення і раціональний аналіз. У такий спосіб у пострадянських інтелектуалів, які працюють із перериванням історії та часовими парадоксами, виникає прихована дискусія. Якщо Андрухович оберігає пере- і від-родження українства, вибудовуючи для цього метафізичні бар’єри проти Сходу та рятуючи «панночку» Україну, то Пелєвін прагне дістатися глибин під колективними — національними — бар’єрами та індивідуально досягнути Ніщо, вийшовши з актів історичних цезур, здатних нігілювати і відроджувати.

Менш радикальну, але все ж таки безсумнівну впевненість у тому, що історична — часова — цезура відбувається, висловлював і Мераб Мамардашвілі. Прикладом такої впевненості може бути його промова в дискусії з французькими філософами, що відбулась на початку 1990 року. На відміну від Мирослава Поповича, Мамардашвілі вів генеалогію СРСР із дожовтневих і доленінських джерел:

«Ми думаємо, що причини того, що відбувається сьогодні, можна шукати в масштабі історії останніх ста п’ятдесяти років. Але їх слід шукати в самих основах західного суспільства, в ті чи інші переломні моменти XVI, XVII століть. А в Росії ми маємо справу навіть не з сьогоднішніми причинами, а з якимись згустками воль і бажань, не з ідеями, програмами або політичними платформами, а саме згустками воль, вираженими у вигляді внутрішніх уявлень, які суть власне сили, що рухають історію... Я думаю, що сьогодні, на даний момент, настає день розплати за рахунками, підбиття підсумків під результатами цілого відрізка європейської історії. Це момент підбиття підсумків і значущого періоду інтелектуальної традиції. Ми завершуємо те, що таке соціалізм.» (Мамардашвили, 1990).

Таким чином, пережита цезура — розрив загальноєвропейського процесу пошуку справедливого соціального устрою з російською специфікою. Цезура

зачіпає саме цей вимір і стосується як пострадянських, так і західних сусідів Росії.

Водночас Мамардашвілі звертається до ще давнішої традиції переживання цезур. Він наводить вислови римлян, що стосуються зміни суб'єктності в розривах епох:

«У нашому випадку кайдани тоталітаризму впали, і як казали латиняни, *Eripitur persona, manet res*⁴². Тобто, перед лицем смерті отримує голос те, що ти є насправді, те, що в тебе всередині. *Ce sont les tripes qui parlent*⁴³, і, таким чином, *manet res*.» (Там само).

У цезурі — «перед обличчям смерті», тобто під час зустрічі з Ніщо — людські існування мають звільнитися від суб'єктності Радянської Людини і набути нових личин.

Радянська тривалість, що завершується, на думку Мамардашвілі, була унікальною. Вона — ні жива, ні мертва, і перебуває в «третьому стані». Цей стан суголосний ленінській віртуальності, про яку говорив Мирослав Попович. Мамардашвілі описує цей стан як середовище, де немає справжнього народження або смерті, і де образи не відображають реальність. Це становище постало 1917 року внаслідок «дисоціації соціального життя» і виникнення «радянської мови», яка не була вітгенштайнівською життєформою і була здатна забезпечити ситуацію, за якої «в принципі не могли поставати філософські питання, не могла виникнути жодна думка» (там само). У зв'язку з цим він з надією дивився на цезуру, але й визнавав, що звільнення від радянськості в Росії мало ймовірно.

У тому ж ключі, хоч і стосовно України, мислив і Володимир Діброва, який написав роман «Бурдик» (видано 1997, роки написання — 1992—1995), своєрідну епітафію радянській Україні. «Зайва Людина» Бурдик був радянським українським «антисоветчиком», героєм свого часу, який не пережив цезуру. Роман починається зі сцени загибелі нетверезого героя під колесами автомобілів на початку ери української незалежності. Й одразу за трагічною сценою — іронічний удар під дих: автор порівнює загибель київського Гамлета з розчавленим щуром.

«Не встиг я про це подумати, як на відстані плювка побачив дебелого пацюка. Він був старий, сліпий, рухався навпрошки, наче довкола не було ні машин, ні двоногих ссавців. Мабуть, виповз із підвалу, що під гастрономом, провітритися. Або зубаті

⁴² Мамардашвілі перекладає цей вислів так: «Йде геть особистість (або маска), говорить річ (або дійсне становище, дійсність)». Російський еквівалент цього виразу — «людина йде, справа залишається» (Мамардашвили, 1990, виноска 1).

⁴³ Мамардашвілі перекладає цей вислів так: «Говорить твоє нутро» (Мамардашвили, 1990, виноска 2).

родичі випхали слабака. Або дрімучий інстинкт. Пацюк ледве тягнув свої чотири лапи. Слідом за ним ниткою розтікалася рідина. Він доповз до краю хідника і, не міняючи траєкторії, пірнув під колеса глянсуватого “форда”. За кілька хвилин, поки їм було зелене світло, легкові та ваговози перетворили потерпілого на невиразну пляму.» (Діброва, 1997, с. 99).

Секондхендівський форд, імовірно угнаний з Німеччини та завезений контрабандою в Україну, чавить щурячі радянські часи, не пускаючи в новий світ радянського українця, навіть якщо той усе своє недовге життя чинив опір цьому ладу.

Уже наприкінці роману Діброва дає свій коментар про радянську екзистенцію:

«... [Я]к комунізм був при силі, тоді і його опонент Бурдик, хоча й не процвітав матеріально, зате весь час рухався вгору. І як міг змагався з владою. Варто ж було прогресивному ладові занепасти, як Бурдик помер. Чому саме він? Найкращий зі свого покоління. Може тому, що всі сили його пішли на опір? Чи тому, що свою місію він на той час уже виконав? Не залишивши нам плодів своєї титанічної праці. Інше питання: що б він робив зараз? Спробував би, мабуть, вирватися за кордон. Бо населення в нас яке було, таке і лишилося, сім'ю він за дві спроби так і не стулив, дітей більше не хотів, кар'єра його не цікавила. Я на його місці діяв би так само. І на своєму — теж.» (Там само, с. 244).

Тут знову Діброва підводить до просторових вимірів особистого порятунку. Воно можливе тільки за межею, географічною або онтологічною.

Середню позицію між тими, хто наголошував на факті пострадянської цезури, і тими, хто вказував на її частковість і оборотність, посів Сергій Жадан. Герой одного з оповідань у збірці «Біг Мак» запропонував образ цезури як історичного розриву, у з'яванні якого люди стали «мародерами», що переносили артефакти померлої радянської епохи в новий час України. Ось уривок із потоку свідомості, в якому яскраво проговорюється цей образ:

«...[П]очиналися добрі роки, кінець блаженних вісімдесятих, час, заповнений сонцем, травою та кооперативним рухом, тотальний відтяг, ми ніби потрапили на великий з'їзд мародерів, які, назавжди покидаючи окуповану ними країну, у нашому конкретному випадку — Велику Радянську Імперію, хотіли взяти якомога більше на пам'ять про небіжчицю: якісь невеличкі сувеніри, фото й підсвічники, що стояли на каміні у вітальні, щось із шаф з одягом, якийсь непотріб, зовсім незначні й нікому вже непотрібні речі — посуд, прикраси, золото, діаманти, кольорові метали, вугілля, нафту, земельні ресурси; радісні усміхнені обличчя моїх сучасників, за часів мого дитинства вони були саме такими — радісними й усміхненими, і навіть спекулянти, зв'язані скотчем й облиті бензином, згорали у своїх

кооперативних будках із посмішками й почуттям безмірного тривалого польоту крізь усі помаранчеві небеса, що розгорталися над нашою батьківщиною.» (Жадан, 2003, с. 74).

У даному випадку епохальне мародерство було способом подолання жаху зустрічі з Ніщо і етосом збирання нової суб'єктності.

Так юний Жадан відверто насміхається над пошуком західного Грааля своїми старшими товаришами за літературним цехом. Енергія нового українського антропотипу в 1990-ті не потребувала зовнішніх генераторів і здобувала енергію в обіймах коханих і під косяк, незважаючи на нескінченні «віялові відключення». Досвід молодого українського покоління представлений у нього так:

«Що ми знали тоді про велику сім'ю європейських народів, про нову європейську ідентичність, що поставала в боротьбі ідей та концепцій? — Нічого ми не знали. У ті далекі й такі солодкі часи про жоден євроатлантизм на пострадянському просторі ще не йшлося. Йшлося переважно про планове відключення електроструму. Євроатлантизм у таких умовах сприймався занадто абстрактно. А самі західні демократії приваблювали перш за все як потужний ринок побутової електротехніки.» (Жадан, 2003, с. 110).

Цезуру, за всього жаху асинхронності, що віяв з неї, переживали і як відкритість, що надихала. Головаха і Паніна, Левада з колегами і Попович з Мамардашвілі, як я описував вище, теж бачили в цезурі можливості нового. Про це ж переживання йдеться в заключних рядках різкого есею Оксани Забужко «Філософія і культура притомність нації» (1994).

«Нині українська культура перебуває в безпрецедентно відкритому соціальному просторі, і в цьому її без перебільшення всесвітньоісторичний шанс. Однак, без опритомнення, котре передбачає рефлексію над усіма своїми деформаціями і — відтак — справжнє освоєння-зрозуміння-подолання національної трагедії ХХ ст., — годі сподіватися цим шансом оволодіти.» (Забужко, 1994, с. 127).

А в «Хроніках від Фортінбраса» (1999) Забужко пророкує про оптимістичні, посттрагічні часи, в яких почнеться терапія травм ХХ століття:

«Потрібно було пережити українські дев'яності, цей, по всіх “лютих, кров'яних, нелюдських вчинках” ХХ століття нестак уже трагічний, як фарсовий у своїй загумінковості *fin de siècle*, щоб належне оцінити геніальність Шекспірового прийому: Фортінбрас — постать воістину, стовідсотково посттрагічна: він потрапляє водночас — і діяти (і ще й як насичено!), і артикулювати події, переводячи їх у розряд хронік — майже синхронно з їх перебігом. Власне цим “модусом синхронності” й має відзначатися “посттрагічна” доба, порівняно до трагічної:

трагедія-бо “не вміє” говорити сама за себе, відступаючи це, оптично дистанційоване право наступним поколінням, тоді як Фортінбрасам випадає надскладна місія вже не просто рефлексії, а — рефлексії діяльної: вони, за визначенням, є разом і хронікери, і учасники.» (Забужко, 1999, с. 15–16).

Новий соціальний світ був місцем і часом фортінбрасів, які пам’ятають про радянських гамлетів.

Український соціолог Михайло Молчанов описав цю відкритість як розрив між режимом влади, соціальними інститутами та політичною культурою:

«З огляду на трискладникову схему режиму-організації-культури, підкреслимо ще раз, що “відкриття” суспільства стосується перш за все двох перших складників. Культура трансформується лише поволі і як результат цього відкриття, причому результат витриманий і опрацьований роками. Щодо самого моменту переходу, то культура революційних чинників, хоча реально відмінна від панівної в суспільстві, постає як маргінальне відхилення від норми й до того ж відхилення, багато в чому запрограмоване як маргінальним характером революційного авангарду, так і природою його боротьби зі старим режимом.» (Молчанов, 1995, с. 65).

Асинхронність пострадянської цезури і часові парадокси транзиту, про який говорили Мамардашвілі, Попович та українські й російські соціологи, випливали з різних швидкостей змін режиму, інститутів і культури. І саме звідси прорізалося гирло пострадянської цезури.

За всіх відмінностей між наведеними вище позиціями щодо цезури 1989–1991 років і радянської тривалості, яка їй передувала, розриви історії, часові парадокси і способи їх осмислення були важливими для пострадянських інтелектуалів і в Україні, і в Росії. І ця важливість була пов’язана як із минулим, так і з майбутнім людей, що жили в обох країнах. Тепер же потрібно простежити те, як пояснювали українські та російські інтелектуали 1990-х необхідність подолання Радянської Людини. Чим вона була погана? Що саме було потрібно змінювати в людях нового часу?

2.2. Подолання Радянської Людини

Працюючи з розривами в часових потоках і культурних просторах, українські та російські інтелектуали деконструювали суб’єктність Радянської Людини і, тим самим, робили заготовки для пострадянських антропотипів. Радянський культурно-антропологічний тип був підданий радикальній критиці вже в пізньорадянські часи. За часів же пострадянської цезури і невдовзі після неї есенціалізація вад цього антропотипу ставала наполегливішою, а їхні оцінки — дедалі непримиреннішими.

Працюючи із радянською суб'єктністю, філософам і письменникам доводилося передусім звертатись до свого особистого досвіду, переходити в реєстр тотальної відвертості сповіді, але такої, що лунає не у вухах Бога (і його земних представників), а на публіці, в ми-документах. Такий крок — цілком «нормальний», про приклади використання сповідальності для зміни колективної ідентичності та суб'єктності писали, як я вже згадував вище, чимало. Ті самі деструктивно-конструктивні кроки помітні й в українській і російській філософіях та літературах кінця 1980-х — 1990-х років: «сповідь перед громадою» практикували в книжках, есеях і навіть в академічних дослідженнях.

Слід зазначити, що такий підхід був характерний не лише для перебудовної публічної сфери, а й для дисидентської думки раніших часів. Прикладами такого підходу до феномену Радянської Людини та радянськості взагалі є і коротка, як постріл, фраза Василя Стуса «бути радянським громадянином — значить бути рабом» з його заяви про відмову від радянського громадянства (1980), і розлогий роман Александра Зинов'єва (1922—2006) «Гомо советікус» (Гомо советікус, 1980—1981). У цьому тексті іронічно-серйозний сповідальний стиль було задано від самого початку, вже у передмові:

«Мое ставлення до цієї істоти двоїсте: люблю і водночас ненавиджу, поважаю і водночас зневажаю, захоплююся і водночас жахаюся. Я сам є гомосос. Тому я жорстокий і нещадний у його описі. Судіть нас, бо ви самі будете судимі нами.»
(Зинов'єв, 1991, с. 2).

Афективність, відвертість і як мисленнева, так і психологічна глибина в книзі Зинов'єва тримається на частих відвертих посиланнях на свій досвід і риторичних актах самобичування:

«Не шукайте затаєного сенсу в моїх словах. Я завжди говорю без натяків та іносказань. І не залишаю нічого невисловленого і недоговореного.» (Там само, с. 14).

Увесь роман — це уривчастий, нерівний, переконливо-недоведений текст, довгий самоднос з елементами самосуду. Він ґрунтується на актах рефлексії про себе під час і після допитів, що їх проводять представники «західної спецслужби», — з постійними відсиланнями до минулої співпраці допитуваного з КДБ, прийняттям своєї нової ідентичності вигнанця та турботою про своє майбутнє, що його заманює «хвилюванням про некролог», ще одним типом ми-документів (там само, с. 409).

Якщо робота з презбирання себе у Стуса відбувалась у дисидентських київських колах і в першій «ходці» до таборів, то в Зинов'єва — у зовнішньому середовищі, «на Заході». Його саморефлексія була роботою з особистою і колективною ідентичністю, що тримала в єдності всю масу суперечливих елементів культурно-антропологічного типу Радянської Людини. Утім, самоперевершення тут, здається, не відбулося — його деконструкція вела

зрештою до відтворення радянської суб'єктності. З огляду на це, в Александра Зинов'єва критика Радянської Людини в «Гомо советікус» продовжилась апологією цього антропотипу в 1990-ті роки, після повернення з еміграції. Ця апологія особливо яскрава в його збірці есеїв «Посткомуністична Росія» (Посткоммунистическая Россия, 1996) і книзі «Російська доля, сповідь відщепенця» (Русская судьба, исповедь отщепенца, 1999)⁴⁴.

У літературі часів Перебудови і в 1990-ті роки жанр сповідальності був відомий пізньюрадянському люду за доносами, допитами, заповненнями анкет або надінтимними розмовами зі товаришами по чарці в п'янім чаду. І це активно використовували письменники. Наприклад, волжанин Алексей Слаповський (1957—2023) у 1990 роки написав три романи — «Щирий художник» (Искренний художник, 1990), «Я — не Я» (1994) та «Анкета» (1997), в яких відбувалась симптоматична робота з радянською ідентичністю героїв та її подолання за допомогою різноманітних практик відродженого капіталізму. Наприклад, в «Анкеті» все-ще-радянський провінційний інтелігент долає свою, з 1991 року недоречну і невчасну радянську ідентичність у процесі відвертого і самокопального заповнення анкети для кандидатів у міліціонери. Відповідаючи собі гранично відверто на запитання бюрократичного опитувальника, герой переживає в прямому сенсі *самопізнання* перед обличчям Супер-Его, відкриває себе *справжнього* і вливається у «вовчу реальність» периферійного капіталізму Росії ще одним людохижакком.

Однак ще більший вплив на свої — українське та російське — суспільства справляли «канонічні» постаті української та російської літератур тих років. Наприкінці 1980-х та впродовж 1990-х років у працях цих авторів самоперевершення Радянської Людини та перехід до нерадянського стану виглядали ледь не завданням особистого становлення як героїв, так і самих письменників.

Пробираючись лабіринтами Москви, що занурювалися в потоп цезури, герой Андруховича, український поет «Отто фон Ф.», розбирався не стільки зі своїм оточенням, скільки із самим собою⁴⁵. Хаос імперії в часи падіння є загрозою не тільки її володарям, а й підконтрольному люду. Свій порятунок і цілісність своєї особистості поет засновує на українській національній ідентичності, з поправкою на її галицьке прочитання. Інородці-колеги, підземелля зі щурами, установи з держслужбовцями й агентами КДБ і майдани з масовими мітингами створюють строкате полотно, на тлі якого відбувається конструювання нової індивідуальної цілісності, закоріненої в національне

⁴⁴ Апологія Радянської Людини в роботах Зинов'єва навіть посилилась у XXI столітті. Наприклад, див. його пізніші тексти «Російська трагедія» (Русская трагедия, 2002) або «На коні, танку і штурмовику: записки воїна-філософа» (На коне, танке и штурмовике: записки воина-философа, 2018). Але це — зовсім інша історія.

⁴⁵ Про це див. проникливу аналітику Тамари Гундорової в: Гундорова, 1993.

колективне. І це виявляється надійним засобом виходу до себе справжнього — виходу, який лежить наприкінці лабіринту радянської реальності.

«Тобі залишилося скинути маску блазня. А тоді влучити собі у праву скроню. Принаймні з тебе не посиплеться тирса. Адже ти справжній. Адже ти не манекен, Отто. Адже іншого виходу звідси немає.» (Андрухович, 2017, с. 106).

І весь текст роману — рвана рана сповіді, що перемежується загадками, поневіряннями й мареннями.

У тексті Андрухович постійно використовує слово «радянський» як прикметник, пов'язаний із різко негативними, майже інфернальними якостями. «Московіада» рясніє подібними зневажливими висловами: тут і нещасні «радянські діти», і «радянський одяг», і «радянські сигарки», і «якась радянська зброя», і нікчемна «радянська українська» (як, зрештою, і «радянська якутська») література, і все так само нещасні «радянські люди». А за бунтарською деконструкцією радянського лежить шлях до українських витоків.

Утім, наприкінці 1990-х український галицький письменник ще не впевнений у тому, чи подолав він свою радянськість. Продовжуючи магічний проєкт із дезорієнтації-оксиденталізації України, Андрухович описує свої почуття й сумніви, перебуваючи в метафізичному центрі Європи — десть у підальпійській місцині в різдвяні дні.

«Не можу зосередитись, а просто слухаю. Вслухаюся в це затаєне поклацання, безвідмовне потріскування, ритмічне подзвонювання на тлі Великої Січної Тиші. Сутінки западають вже о шостій вечора. Боюся порушити щось у цій системі. Єдиним невірним рухом гомо советікуса зруйнувати всі оці тисячолітні надбання старої Європи: делікатність і перевіреність усіх механізмів її буття» (Андрухович, 1997, с. 29).

Центр Європи — непотоплюваний континент, що гарантує надійний фундамент цілісності тожсамості. Сумнів лише в тому, чи гідні пострадянські люди бути присутніми в цьому місці, чи не загрожують йому своїм радянським походженням?

Діброва підходить до подолання Радянської Людини інакше. Його проєкт не націлений на перенесення суб'єктності в інший регіон символічної географії або на формування нової колективної ідентичності як такої. Його справа — особиста та радикально індивідуалістична. Його самоперевершення — це утвердження вільної особистості, вільної від будь-якого колективного диктату, цінність якої могла воістину зрозуміти лише травмована тоталітарною опікою Радянська Людина.

Цю травмувальну інстанцію в романі «Бурдик» уособлює вчителька Боровадянка. З одного боку, вона схожа на постаті насильницького формування особистості, втілених у вчителів із «Фердидурок» Гомбровича чи старшої

медсести Ретчед із «Над зозулиним гніздом» Кена Кізі. А з іншого боку, вона репрезентує давній образ української літератури владної жінки, одне з утілень великої Богині Калі-Ма, руйнівниці ілюзорного світу й примхливої захисниці шанувальників свого культу. У радянські часи ця пані «ліпила людей».

«Вчителька Боровадянка була тут для того, щоб ліпити форми за кращими з кращих зразків. Вона теж була певна, що все перекрито і схоплено...

...Де б вони не потикалися, скрізь була Боровадянка. — Так, — попереджала вона, — щоб ніякої самодіяльності! Все, що вам треба, вже вирішено на найвищому рівні!» (Діброва, 1997, с. 103, 110).

Вона ж постає як переродження Богині — Деві-Йоні — у пострадянські часи. Ця іпостась Боровадянки відсилає до тоталітарної секти Марії Деві Христос, яка підкорила київську молодь на початку 1990-х. І саме Боровадянка в цій містичній постаті добиває Бурдика, остаточно відбирає в нього віру в себе і свою справу, що й призводить до загибелі радянського українця під колесами фордів нової епохи.

В іншому, ранішому тексті, пірнаючи в цезуру 1989—1991 років, Діброва виходить із зустрічі з Ніщо з новою інтимною (і тут же публічно повідомленою) мудрістю:

«Але одного разу за певних обставин мені відкрилося все: що Бог є, що не слід їсти м'яса, що я, немов Будда, завжди є і буду у вічному нині, і що моє “Я” не обмежується данним тілом службовця та мешканця вулиці Імені Роковин Вихідного Дня, а міцно сидить у моїх нащадках та предках, в той час, як вони, відповідно, сидять у мені. Відтоді я переродився і став новою людиною. Втім стара людина зовсім не зникла, а лиш причаїлася, бо боротьба між новим та старим — це і є джерело мого розвитку...» (Діброва, 1990).

Свого часу Наталка Сняданко, яка тлумачила тексти Діброви, вказала, що основою його прози була «психологія радянської людини в пострадянський час і метаморфози цієї психології» (Сняданко, 2006, с. 8). Це — правильно, але почасти. Як на мене, у Діброви йдеться не тільки і не стільки про психологію, скільки про онтологію Радянської Людини та її пострадянських спадкоємців. І висновки його трансгресують рамки протиставлення колективного та індивідуального начал, звертаючись до фундаментальної онтології інтерсуб'єктивності, що характерно і для робіт Віктора Пелевіна та Владіміра Сорокіна.

У Сорокіна в «Блакитному салі» самоперевершення Радянської Людини відбувається за допомогою іронії. Наприклад, її об'єктом стає простота. Як і Андрухович, Сорокін звертає увагу на постійне випинання «простоти» в радянському суспільстві. Так, у романі середовище існування Радянської

Людини підкреслено просте, але не без «виверту»: у її житлі перебувають «простий радянський стілець, столик-тумбочка з телефоном і діжка з солоними огірками» (Сорокин, 1999, с. 153). І, звісно ж, цій людині приписана проста їжа: вічний столовський борщ, варена картопля і півсклянки сметани. Утім, у разі колективного застілля може бути їжа і трохи смачніша, але обов'язково із самообслуговуванням:

«Прошу вас, товариші, — запросив усіх Сталін. — Тепер — самообслуговування. Будь-який шматок — ваш. Смажена свинина з картоплею — правильна радянська їжа.» (Там само, с. 174).

Не менш важливим об'єктом сорокінської іронії є ентузіазм. На думку Іммануеля Канта, справжній ентузіазм народжується в часи революції, в революційній афективності добрих справ⁴⁶. І він украй важливий і для розуміння культурно-антропологічного типу Радянської Людини. Сорокін користується ентузіазмом у своїй іронії для деконструкції як радянської, так і пострадянських культур. Гру з ентузіазмом письменник апробував ще за радянських часів, як-от в антирадянських літературних диверсіях романів «Норма» (1983) та «Тридцята любов Марини» (Тридцатая любовь Марины, 1982—1984). Але в 1990-ті роки ця гра з протесту проти радянського виростає в священнодійство деконструкції.

Це, наприклад, видно у деконструкції радянської застільної культури.

«А що робимо ми, радянські люди, на святі? ... — Співаємо пісень!
— вигукнув Первач. — Ми співаємо пісні, друзі мої, тому що
тільки пісня здатна по-справжньому об'єднати нас усіх!»
(Сорокин, 1999, с. 139).

Ці слова, безумовно, характерні для радянського дискурсу. Утім, сорокінська трансгресивність підштовхує й до тієї думки, що пережитки цього ентузіазму цілком можна було б помітити в застіллях пострадянських російської та української периферії, а подекуди й у банних гулянках столичних еліт.

Іронія з приводу ентузіазму виводить і до амбівалентності радянського ставлення до сексуальності. Більшовицька і перебудовна сексуальні революції та довгий радянський консерватизм між ними створюють особливу напругу в радянській культурі. І Сорокін відсилає до цієї напруги в одній з промов:

«Сьогодні, схоже, людям майбутнього вперше вдалося до нас достукатися. Своє послання нам, радянським громадянам, вони надіслали в цьому шматку льоду в день відкриття Всеросійського Будинку Вільного Кохання, що

⁴⁶ Кант аналізує ентузіазм як частину переживання революційних та інших важливих історичних подій у «Критиці здатності судження» і в «Суперечці факультетів», визначаючи його як «ідею добра з афектом» (Kant, 1913, с. 123) і як «участь у добрій справі з афектом» (Kant, 1917, с. 86).

само по собі символічно. Чудовий палац любові, звільненої від вікових забобонів, ми будували майже шість років. День відкриття його золотих воріт став загальним святом, торжеством свободи і нової радянської моралі.» (Там само, с. 164).

Вимовлені в контексті «другої сталінщини» «Блакитного сала», ці ентузіастичні слова посилюють внутрішню суперечність радянської сексуальності. Консервативна реакція щодо сексуальних свобод була частиною сталінського перевороту в СРСР, але в другому пришесті Сталіна сорокінської антиутопії, цей переворот перевертається ще раз, випинаючи напругу між реальністю та утопією.

Той самий іронічно-деконструктивний акт Сорокін робить і щодо радянської науки. Радянська наука — дивний гібрид, де співіснували атеїстичне розчаклування світу, індустріальний сцієнтизм, репресивний нагляд і системні дисбаланси у співвідношенні гуманітарних дисциплін, суспільних наук, природознавства і прикладних наук. Цей гібрид народився в дискусіях більшовицького експерименту і сталінського перевороту, розвинувся у Відлизі та Застой і засох у 1990-х. У контексті другого сталінізму сорокінський герой проголошує:

«Мені хотілося б сказати кілька теплих слів про наших чудових радянських учених, двоє з яких присутні тут. Завдяки нашій науці Країна Рад з відсталого аграрної імперії стала індустріальним гігантом. Завдяки нашій науці у нашого народу з'явився ядерний щит, здатний зупинити будь-якого агресора. Нарешті, наші вчені впритул підійшли до розгадки феномену часу. Уявляєте, що чекає на всіх нас, коли радянські люди зможуть керувати часом? Я сам людина холоднокровна, не піддаюся емоціям. І тим не менше, товариші, у мене дух захоплює, коли я думаю про це. Вип'ємо ж за здоров'я наших учених!» (Там само, с. 169).

Так само і Пелевін у своїх текстах кінця 1980-х і впродовж 1990-х років відтворює всесвіт покоління «переходу з нізвідки до нікуди» або «п**деця». Це покоління приходить після «обпаленої» генерації Поповича і здійснює самоперевершення Радянської Людини в специфічному російському контексті. І, на відміну від батьків, підлітки 1990-х входили у світ, який був наслідком батьківських вчинків і не був результатом власного метафізичного вибору. У романі «Generation “П”» письменник так іронізує з цього приводу:

«... [І]деологи СРСР вважали, що істина буває тільки одна. Тому в покоління “П” насправді не було жодного вибору, і діти радянських сімдесятих обирали “Пепсі” так само, як їхні батьки обирали Брежнева.» (Пелевін, 1999, с. 4).

Якщо Жан-Поль Сартр вірив, що ми, люди, це сума наших виборів, то Пелевін надихає читача до висновування, що радянські люди унікальні — вони були

чимось, чого не вибирали. І їхній прихід до повного «П» цезури був логічний і неминучий.

Ця екзистенціальна інакшість Радянської Людини, яку відзначали багато російських інтелектуалів, у Пелевіна схоплена ще й у тому, що її помічали «колишні радянські», які опинялися на Заході, в іншій соціальній онтології. Це, наприклад, виражено в дискусії двох персонажів роману «Generation “П”» — «кріейтора»-початківця Татарського та емігранта-підприємця Пугіна. Останній стверджував:

«— У Нью-Йорку особливо гостро розумієш, — сказав він Татарському за горілочкою, до якої перейшли після чаю, — що можна провести все життя на якійсь маленькій смердючій кухні, дивлячись у неприбраний брудний двір і жуючи погану котлету. Будеш ось так стояти біля вікна, дивитися на це лайно і смітники, а життя непомітно мине.

— Цікаво, — задумливо відгукнувся Татарський, — а навіщо для цього їхати в Нью-Йорк? Хіба...

— А тому що в Нью-Йорку це розумієш, а в Москві ні, — перебив Пугін. — Правильно, тут цих смердючих кухонь і обісраних дворів набагато більше. Але тут ти нізачо не зрозумієш, що серед них пройде все твоє життя. Доти, доки воно справді не мине. І в цьому, до речі, одна з головних особливостей радянської ментальності.» (Там само, с. 26).

Прозорливість щодо радянської (як, зрештою, і ранньопострадянської) соціальної реальності та всіх з нею пов'язаних культурних феноменів помітна в текстах Володимира Діброва часів його від'їзду до США або в уже згаданому інтерв'ю Мераба Мамардашвілі французьким філософам. Помічена цими інтелектуалами інакшість радянського була, мабуть, найважливішою якістю, що вимагала свого остаточного подолання в новій епосі.

В іншому фрагменті Пелевін називає цю радянську властивість специфічним рабством.

«Татарський пішов далі, розмірковуючи, що змусило його боягузливо зупинитися біля стовпа — Гусейна, який навіть не попросив його про це. Пояснення було не найприємнішим: це був не до кінця видавлений із себе раб, рудимент радянської епохи. Трохи подумавши, Татарський дійшов висновку, що раб у душі радянської людини не сконцентрований у якійсь одній її ділянці, а, скоріше, забарвлює все, що відбувається на її туманних просторах, у кольори млявого психічного перитоніту, через що немає жодної можливості витиснути цього раба по краплях, не зашкодивши цінним душевним властивостям.» (Там само, с. 45).

І це рабство пов'язано не стільки зі страхом, скільки з неготовністю до самостійного застосування розуму. «Стовп — Гусейн» — це інстанція Влади, яка

ухвалює рішення та виконувати яке має кожна проста Радянська Людина. Вивчена безпорадність і потреба в зовнішньому Керівництві — радянське найвище благо, що визначило цілий соціальний світ, чия властивість ще з часів Аристотеля, охоронця усередненої реальності, називалася «природним рабством»⁴⁷. Саме проти цього елементу радянського антропотипу повстав свого часу Стус і від нього брав «відпустку» на Захід Зинов'єв.

Цезура 1989—1991 років також створила дистанцію, що давала змогу помічати інакшість радянської онтології від пострадянської, яка «повернулася» на шлях західної магістралі історії. З незмінною іронією Пелевін виражає цю нову можливість у діалозі двох пацієнтів психіатричної клініки, які уявляли себе «Марією» і «Пустотою», у романі «Чапаєв і Пустота».

«Марія, мабуть, теж відчув смак до малювання. Взявши з кута свій планшет, він сів поруч з іншими.

— Ні, — сказав він, примруженим оком вдивляючись у погруддя Аристотеля, — якщо ти звідси вийти колись хочеш, треба газети читати й емоції від того відчувати. А не в реальності світу сумніватися. Це за радянської влади ми жили серед ілюзій. А зараз світ став реальним і пізнаваним. Зрозумів?» (Пелевін, 2007, с.118)

Дім для божевільних, де відбувається розмова, у російській загалом і радянській зокрема літературі (та й почасти в українській) міцно закріпився як вимір метафізичної деліберації та екзистенціальної критики⁴⁸. І саме звідси видно дистанцію, що постала в мисленні пострадянських людей щодо минулої епохи.

Так само, як Андрухович, Діброва і Сорокін, Пелевін в обох своїх романах активно використовує прикметник «радянське» для вказівки на специфічну інакшість феноменів минулої соціальної реальності. Тут і «літературоцентризм... радянської психіки», і «васильковий кахель радянської пори, що відстає від стін», і «низьке радянське небо», і «канцелярія радянських часів», і «нестерпно радянський фільм». Тим самим ці письменники відтворювали найсильнішу негативну есенціалізацію Радянської Людини і всього, що підсумовано в симптоматично-хамському, але доречному слові «совок». Цей хід допомагав також конструювати нові суб'єктності в суспільствах, що виникли на руїнах СРСР.

⁴⁷ Див. фрагмент 1254b16-21 у «Політиці» Аристотеля (Аристотель, 1983).

⁴⁸ Ця тема присутня в українській і російській літературних традиціях, а подекуди й біографіях таких письменників, як Микола Гоголь (1809—1852), Антон Чехов (1860—1904), Леонід Андреев (1871—1919), Михайл Булгаков (1891—1940), Микола Фітільов-Хвильовий (1893—1933), Валер'ян Підмогильний (1901—1937), Василій Гросман (1905—1964), Юрій Мамлеев (1931—2015), Венедикт Єрофеев (1938—1990), Йосиф Бродський (1940—1996) і багатьох інших. Більше про це, див: Зими́на, 2007; Зборовська, 2009; Шахова, 2013; Гиндин, 2015; Василенко, 2021.

У соціально-філософських дослідженнях есенціалізм теж був присутнім, але він парадоксальним чином сусідив із деконструкцією радянськості. Порив до свободи думки та вираження філософів і соціальних мислителів України та Росії поєднувався з раціональною критикою й афективним приниженням радянської культури та її похідних. У цьому пориві вони радикально не погоджувались із висновком Воланда про радянських москвичів: «Люди як люди... звичайні люди... Загалом, нагадують колишніх.»

Мераб Мамардашвілі, мислитель, який сильно вплинув на інтелектуалів Росії та України, 1990 року підсумував недоліки радянської соціальної реальності приблизно так. Ця реальність була сформована тоталітарними практиками, які скасували розрізнення публічної і приватної сфер, а отже скасували політику, державу і суспільство.

«Описуючи Радянський Союз, ми використовуємо політичну термінологію, хоча з 1917 року політика як феномен не існує. Ми говоримо також і про радянську державу, але ж держави, як такої, в Радянському Союзі теж давно немає. А коли ми згадуємо радянське суспільство, слід знати, що суспільство як особливий феномен у Радянському Союзі відсутнє. Держава і суспільство вчинили колективне самогубство в жовтні 1917 року, і відтоді ми спостерігаємо життя фантомів, тіней, життя після смерті.

... [Т]оталітарна держава, держава в лапках, поглинає саме суспільство. Ця держава допускає на суспільній арені тільки такі явища, які проходять через опосередкування державною легітимізацією, виробляються самою державою всередині себе. Будь-які автономні явища, що виникають на своїх власних засадах, або ті, що застаються нами як історична даність, не визнаються і знищуються.» (Мамардашвили, 1990).

Отже, у радянській реальності людина не могла бути громадянином, учасником аристотелівської койнонії, спрямованої на вище загальне благо. За відсутності політики не було самого місця, де могла б бути свобода. За відсутності держави не було місця для права і справжнього суду. Без свободи і права суспільство було сумою атомізованих людей, які не ставали автономною силою у відносинах із всевладною партією. У нормативній перспективі радянська соціальна реальність — особливий випадок, що потребує особливої мови опису.

Цей тоталітарний стан Мамардашвілі називає «третім» і «пекельним», тобто альтернативним щодо власне життя й остаточної смерті.

«Чому я сказав про *третій стан*? У якомусь сенсі в Росії виконалося гасло одного єдиного консерватора... Леонтьєв пропонував Росію підморозити. Вона підморожена, це третій стан — між життям і смертю. Це не життя і не смерть, не сон і не неспання, це світ явищ, які не знайшли свого дозволу, явищ, які ніколи не здійснилися. Коли я кажу не вирішилися, не здійснилися, це алегоричний опис пекла. У пеклі вічно жують

один і той самий шматок, але не можуть його дожувати, вічно вмирають, але ніяк не помруть. Ми живемо цією смертю, але ніяк не можемо померти, не можемо витягти сенс із досвіду і залишити його позаду. Ми перебуваємо в дурній повторюваності пекельної муки, продовжуємо жувати все ту ж жуйку. Це як “вічне повернення” Ніцше, або пекло. Мова, яку я назвав мовою марення, це мова того самого третього стану. Вітгенштейн розглядав мову як життеформу, я розглядаю тоталітаризм як життеформу і в цьому бачу трагедію. Тоталітаризм — така форма життя, в якій ми продовжуємо жити на рівні мінімальних проявів життя. Це життя тіней. Найстрашніше, що тіні та фікції є джерелом життя з 1917 року.» (Там само).

Радянська Людина — це людина в пеклі. Випустити її з пекла — у життя або смерть — Мамардашвілі вважав за акт вищого морального та екзистенціального гатунку.

Цей підхід до розуміння радянського тоталітарного середовища поділяв Мирослав Попович. В одному з пізніх текстів він висловив свій радянський досвід, який аналізував у лекціях для нас, студентів-могилянців, на курсі зі структуралізму ще в 1993/1994 академічному році. Він, зокрема, вказував на нестерпність існування людини в такому середовищі, на системний примус людини до дисоціації особистої ідентичності.

«Тоталітарне суспільство за аналогією з індивідом, що перебуває нижче за норму, близько до стану розпаду — і водночас вище за норму, ближче до самовідданої пасіонарності. У такому суспільстві немає засобів розрізнити високе й низьке, безкорисливу пасіонарність і безмежно егоцентричну претензійність. Воно несе в собі віруси хаосу і смерті. У цьому розумінні тоталітарне суспільство нагадує ненормального індивіда. Воно є хворе суспільство.» (Попович, 2018, с. 83).

Утім, цьому стабільному середовищу, яке примушувало Радянську Людину до дисоціації, пострадянське суспільство 1990-х могло протиставити нестабільне середовище нових світів, яке провокувало різні форми «соціального божевілля».

Пострадянські ліки за своєю токсичністю були зіставними з симптомами власне радянської хвороби. Мамардашвілі цього не застав, а ось кияни Наталя Паніна та Євген Головаха, які реалізовували проект тривалого моніторингу соціальних змін в Україні, із дедалі більшою тривогою спостерігали за пострадянськими середовищами та їхнім впливом на людей. Вони поділяли поширену думку, що базовою властивістю Радянської Людини була вивчена безпорадність, яка призводила «до появи людини, нездатної нести відповідальність за долю колективу і своє власне життя» (Головаха, Панина, 1994, с. 126). Тому цілком логічно було припустити, що «пострадянський світ — світ подолання і компенсації вивченої безпорадності» (там само, с. 132). Проте вже в перші роки після розпаду стало зрозуміло, що українці опинилися в

умовах, де відчували свою незатребуваність, занижували свою значущість у новому суспільстві та сприймали цинізм або «безнормність як норму» свого індивідуального та спільного колективного життя, що породжувало бажання скасувати наслідки цезури та повернути владу комуністам (там само, с. 99, 102).

Окрім нездатності до політичної свободи, неприйнятність радянського антропотипу аргументувалась і непристосованістю до економічної свободи. Український соціальний психолог 1990-х Петро Жуйко зазначав:

«Чому, коли залізні кліщі тоталітаризму, врешті розтислися, цей гомо советікус передусім (це найбільше впадає у вічі) сторч голів кинувся торгувати, вимінювати, продавати, ганяється за речами й харчами, буквально змітаючи з люттю все на своєму шляху? Це — на поверхні, це те, що всі ми бачимо. А в глибині відбувається процес значно драматичніший: сучасна пострадянська людина, посткомуністичний загал прямо на очах втрачає сенс життя, і саме з цієї причини й кидається в різного роду сумнівні, подитячому наївні авантюри, не маючи ні здібностей, ні можливості бути вдатним “авантюристом”...» (Жуйко, 1993, с. 148).

В економічній сфері самоперевершення Радянської Людини виражалось у раблезіанському споживанні, що, як зі знанням справи припускав Жуйко, повинно було компенсувати і десятиліття бідності в СРСР, і масу інших репресованих бажань. Але він вказує і на екзистенціальний вимір цього споживання:

«Радянська людина ображена до глибини душі, але не може знайти конкретного об'єкта, котрий її образив, пограбував... Психологічно зрозуміло, що пострадянська людина мріє не так про багатство: їй важливіша сама гра задля здобуття його, котра психологічно структурує її ж несвідому і невиражену ненависть і образу (приховану злість на невиявлений об'єкт). Ця гра є квазі-осмисленням буття. Так продовжується велика трагічна п'єса, де відбувається реальне відтинання смерти від життя.» (Там само, с. 151–152).

Ще глибше у своєму осмисленні проблеми пішов Тарас Возняк, український філософ зі Львова, у серії гайдегеріанських есеїв про Буття і специфіку людської екзистенції в кількох числах журналів «І» та «Сучасність» початку 1990-х років. Возняк вивчав онтологічну складність людської ситуації, про яку я писав на початку цього есею. Він, зокрема, розумів її як споконвічну суперечність між онтологічною свободою людини перед обличчям Ніщо і обмеженим статусом людини в історично і культурно детермінованому суцюзі (Возняк, 1992, с. 142). Ба більше, виходи людини до своєї автентичності — це індивідуальний шлях до власної ідентичності, маршрут якого колективи проходять у моменти історичної цезури. Так само і повернення від Ніщо до суцюзі відновлює обмеження для буттєвої свободи індивіда та покладає його

складність, тоді як колективний вихід із цезури — це постання суб'єктиваційних та об'єктиваційних структур підпорядкування людини світові.

«Щоправда, складність відноситься тільки до області суцього, але ніяк не до буття. Виринаючи із суцього, здійснюючи свою свободу, ми тим самим можемо вириватися і зі своєї складності. Це моменти осяяння, коли людина не детермінується ніякою культурою чи сушим, це момент спілкування з Ніщо. Однак ця діра в суцому і в складності зразу ж заростає. Складність може прирости завдяки цьому прориву якогось пророка до Ніщо. Однак вона знову через суще зневолить людину.» (Там само, с. 142).

Ця констатація складності людської ситуації підштовхує Возняка до важливого для проектування пострадянських світів висновку:

«Однак наше завдання в нашому “суцому в світі” суспільстві полягає в тому, щоб, бачачи складність людини і її можливу перспективу, не давати по можливості сублимувати “прагнення раю” чи єдності з Богом “побудовою раю на землі” у вигляді комуністичних чи ще якихось концтаборів. Зокрема — концтаборів для комуністів. Тобто, в світі суцього наша функція є суто утилітарною — домогтися хоча б толерантності, не допустити небажаних викидів нашого колективного культурного підсвідомого. Ігнорація цього колективного культурного підсвідомого чи спрощений підхід до нього, спрощена протикомуністична терапія може призвести і призводить до появи неокомуністичних симптомів чи симптомів їм гомогенних, що можуть мімікрувати аж до антикомуністичних.» (Там само, с. 143).

Тривалий час максимум цього висновку практикували в більшості пострадянських країн, і лише в другій декаді ХХІ століття їхні народи піддалися спокусам ідеологічної монополії, простоти й однорідності. Однак натяки на можливість віддатися цій спокусі були й раніше. І українські соціологи, і їхні російські колеги, спираючись на емпіричні дані, наприкінці 1990-х — на початку 2000-х висували теоретичні побудови, в яких висловлювали сумнів у тому, що пострадянська цезура відбулась принаймні для значної частини нових суспільств. «Тіньові» соціальні інститути та базові властивості культурно-антропологічного типу Радянської Людини стали відтворюватись у пострадянських суспільствах (Левада, 2000; Головаха, Панина, 2001; Грушин, 2006).

Але повернімося до питання, що саме було властивостями культурно-антропологічного типу Радянської Людини та радянського середовища, які, як очікувалось, будуть подолані в нових пострадянських ринкових демократіях. Левада та його колеги дають перелік цих характеристик: «примусова самоізоляція, державний патерналізм, егалітарна ієрархія, імперський

синдром» (Левада и др., 1993, с. 23). І тут-таки додають, що кожна з цих властивостей діалектично суперечлива, «містить своє заперечення»; у радянському типі присутні «“непорушний кордон” і готовність його перейти, надія на державну турботу в парі з лукавою недовірою щодо держави, ...визнання державної ієрархії та її відкидання (“егалітаризм”)» (там само, с. 23–24). За умов стабільності демонстративна властивість превалює, тоді як латентна характеристика запускається в кризових ситуаціях.

Ці двовимірні властивості були продуктами особливого середовища, плодами радянськості.

«У зміст цього поняття входило явне протиставлення всьому “чужому”, ворожому людському світу, одвічний страх перед ним. Сюди належали і соціально-психологічні механізми групової деіндивідуалізації та колективного заручництва, лукавої покірності (“не висовуватися”, “а якщо що не так, не наша справа”), і так далі. Універсальним же засобом збереження психологічного балансу, компенсації приниженості та неповноцінності слугувало звернення до символіки державної величі та всесвітнього залякування (“зате ми робимо ракети”).» (Левада, 2000, с. 101).

Таке середовище та його мешканці виникли внаслідок правління еліт, які захопили владу 1917 року. Завдяки тоталітарному експерименту — тривалому зіммелівському надупокоренню — радянські володарі спромоглися створити нову суб’єктність, чужу політичній свободі, автономії суб’єкта та універсальним цінностям.

«У радянському суспільстві, яке звело на п’єдестал принцип вседозволеності заради вищої мети (а практично — заради збереження позицій постреволуційної еліти), розмежування різних систем “належного” стало таким самим універсальним та обов’язковим, як диференціація привілеїв, зокрема на інформацію. І настільки ж підкріпленим механізмами примусу і примусово формованої однодумності (одностайні схвалення — засудження...). За цих умов диктатура дводумності перетворюється на тотальну і нічим не обмежену: оскільки закріплюється загальна впевненість у тому, що єдино можливим є розмежування сфери офіційно встановленого (чинити, говорити, думати “як треба”) та сфери допустимого або терпимого, яку вельми умовно можна назвати “приватною”.» (Левада, 2000, с. 78).

Породжені таким середовищем антиномічні властивості Радянської Людини левадівці структурували відповідно до вищезгаданої теорії соціальних систем Парсонса. Російські дослідники описували цінності як суперечність між радянським партикуляризмом та універсалізмом Заходу; інтегрувальні ролі — в антиномічному зв’язку ієрархії та рівності; розмаїття колективних орієнтацій — від груп лояльності («колгоспи») до груп, орієнтованих на досягнення

(«шарашки»); а адаптивні ролі — від орієнтованих на державу до ролей у приватній, потаємній сфері ⁴⁹.

Спочатку Левада і його колеги висунули гіпотезу, що такий культурно-антропологічний тип було пов'язано, власне, з поколінням, народженим у перше десятиліття радянської влади, тобто у 1920-ті роки. Коли у 1980-ті це покоління почало відходити, радянське середовище опинилось у кризі, яка походила з того, що «способи адаптації до репресивної держави, життєві стратегії, форми соціалізації» Радянської Людини більше не відтворювались (Гудков, 2019). Інакше кажучи:

«Людина радянська... стала продуктом і фокусом нестійкої соціально-політичної системи, яка не була здатна до самовідтворення зі зміною поколінь.» (Левада и др., 1993, с. 6).

Однак доволі скоро увага Юрія Левади, Льва Гудкова, Бориса Дубіна та низки інших соціальних науковців перейшла від дослідження кінця радянського антропотипу і «чинників змін до механізмів їхнього блокування, консервації, реставрації колишніх форм організації суспільства і конституції людини» (Гудков, 2011, с. 6). Радянська Людина стала відтворюватись в абсолютно новому середовищі як один із кількох домінуючих антропотипів:

«У концентрованому вигляді, як показали дослідження, з ним можна ототожнити десь 35—40 % населення, у розмитому вигляді ті чи інші особливості його притаманні понад 60 %. І звісно, це не єдиний тип людини в посттоталітарному соціумі. Кожне суспільство представлене набором домінуючих типів.» (Гудков, 2019).

Самоперевершення Радянської Людини, згідно з Левадою і його школою, мало б вести до постання героїчного типу, який був би готовий боротися за автентичну тожсамість своєї особистості проти нового травмувального світу, брати участь у політичному і суспільному житті для обстоювання своїх переконань, відмовляти владі в праві обмежувати його. Але разом із «подальшим роздержавленням і так званою “приватизацією” людини» (Левада, 2000, с. 64), пострадянські «герої» не стали вільними громадянами, а рушили назад, набуваючи традиційних параметрів ідентифікації:

«Руйнування “радянських” рамок і стереотипів свідомості за нерозвиненості структур особистісного самовизначення майже з неминучістю призводить до збільшення й навіть гіпертрофії функцій національної ідентичності — і то насамперед недержавної (мовної, історичної, міфологічної, етнічної).» (Левада, 2000, с. 122).

⁴⁹ Див.: Левада та ін., 1993. Див. аналіз співвідношення теорій Парсонса і левадівців у: Титков, 2019.

1999 року стало зрозуміло, що очікування нормативного зсуву в бік західних демократій у Росії не відбулося. Левада писав:

«Помітне зростання установок на зарозумілість, досягнення, хватку, хитрість (у цьому ряді, мабуть, слід сприймати й побажання “бути щасливими”) і відповідне зниження популярності “радянських” орієнтацій на скромність, загальне благо, на “свій дім”. Рідше згадуються чесність, порядність, прямота (“говорити те, що думають”, “бути самим собою”), частіше — пам’ять про “коріння”, повага до батьків.» (Левада, 2000, с. 133).

Зрештою Юрій Левада доходить суперечливого висновку: з одного боку, пострадянська людина — це інакший культурно-антропологічний тип; але, з іншого боку, «жодні соціальні структури, інститути і механізми, зруйновані або знецінені змінами 80—90-х років, не були зруйновані “вщент”» (Левада, 2000, с. 178). Інакше кажучи, цезура сталась, але не так, як очікували соціальні вчені-деконструктори. Нова суб’єктність постала, але не такою, омріяною ще 1989 року.

Цей висновок збігся з оцінкою Вацлава Гавела того, що сталось із посткомуністичними суспільствами Центральної Європи:

«Повернення свободи в простір, який був морально ненормальним, призвело до того, що й мало статись, і, отже, до того, чого ми мали очікувати. Але результат виявився набагато гіршим, ніж будь-хто міг передбачити: неймовірний і сліпучий вибух будь-якої мислимої людської вади. Широкий спектр сумнівних або принаймні неоднозначних людських схильностей, які таємно заохочували протягом багатьох років і водночас таємно використовували для повсякденного функціонування тоталітарної системи, було раптово випущено... із гамівної сорочки, і вони отримали повну свободу дій. Авторитарний режим певним чином упорядковував ці вади. Це впорядкування зараз зруйновано, а новий порядок, який міг би обмежити такі вади без їхньої експлуатації, досі не збудований...» (Havel, 1992, р. 6).

Про те саме писали Євген Головаха та Наталія Паніна. У пострадянському українському суспільстві розвитку набули властивості та інститути, пригнічені в радянському середовищі, стримувані ним (Головаха, Панина, 2001).

В Україні повернення до коріння і приватизація себе людьми аж ніяк не лякала. В українському пострадянському контексті така коренізація могла бути й поверненням до втрачених українцями можливостей 1917—1918 років. Про це мріяв Андрухович, а Забужко в цьому вбачала ключ до успіху подолання колонізації та бодай частини травм ХХ століття. Для Забужко радянський антропотип засновано на зраді людської природи, а саме здатності до колективної творчості.

«Радянські люди опановані доведеним до маніакального стану бажанням “ухилитися, уникнути якої-будь відповідальності” і “дбають про одне тільки — обережно ходити, нікого й нічого не зачіпати і — нічого не прагнути”. В медицині це зветься захисною позою — вона розвивається під страхом болю, і певне залишкове “відлуння” цієї пози, звичайно ж, мусило заціліти, але не ним визначається, у кінцевому підсумку, українська неієздатність, а — багатомісячною невиробленістю звички до безпосередньої участі в процесі соціальної творчості.» (Забужко, 2009, с. 225).

На додачу до цього Радянська Людина видається ще й зрадником своєї колективної (національної) справи, або, за висловом Лисяка-Рудницького, своєї «історичної одиниці». Самоподолання — або самолікування — Радянської Людини в Україні видавалось ще менш здійсненим проектом.

«Задалеко в нас зайшло — внутрішній, іманентний процес “самолікування” розтягнеться, за помірно сприятливих обставин, на кілька поколінь. І коли я сьогодні пишу про “психологічну Америку” й закликаю своїх компатріотів до “світового горожанства”, то, далєбі, не лише тому, що мене притьмом палить жадоба міжнародного престижу для своєї культури — попри геть нелюдські умови розвитку, таки, бачить Бог, того престижу достойної, — а насамперед тому, що це потрібно нам самим — для зруйнування проклятої “Картагени”, котра століття за століттям точить і точить українську культуру зсередини, немов к’єркегорівська “недуга-на-смерть”.» (Там само, с. 233—234).

У якийсь момент читання критиків Радянської Людини виникає питання про реальність об’єкта їхньої критики. Чи не була його деконструкція неприйняттям загалом людини східно-європейської та північно-євразійської модерності? Чи не були самі критики і деконструктори такими самими радянськими людьми, які намагалися виправляти звичаї і вдосконалювати наявний антропотип у процесі свого самоперевершення? У рідкісному для науковців (хоч і звичному для письменників) пориві щирості, вже в зовсім недавні часи, Лев Гудков визнав:

«У чистому вигляді, таким, як його описував Левада, її [Радянської Людини — М. М.], зрозуміло, немає... Це — аналітичний конструкт, що узагальнює, поєднує характеристики безлічі людей. Характеристики реальні, але проявляться можуть різною мірою. Важливо, що це — опірна конструкція всієї системи, однак таке твердження зовсім не означає, що до цього типу зводиться все населення країни...

Це ви кажете — спосіб “іншування”. Я не відокремлюю інших від себе, мені це не потрібно. Я не закриваюся від порушених питань тим, що, мовляв, це “вони”, рабський народ, окупований нав’язаною якоюсь зовнішньою силою. Я прагну зрозуміти,

побачити радянську людину в собі, у своєму оточенні, хочу зрозуміти, де межі цього типу, що породжує інші уявлення про суспільство й інше ставлення до себе.» (Гудков, 2019).

Значно менше сумнівів у тому, що епохи справді змінилися, і люди, практики та інститути, що пережили цезуру, були адекватні новим соціальним світам.

ПРИКІНЦЕВІ ЗАУВАГИ

На самому початку пострадянської цезури Юрій Левада і Тамара Ноткіна парафразували початкові рядки пророчого для радянської культури документа — «Комуністичного маніфесту»:

«Дивна примара блукає нашою землею... на ім'я людини радянської: вона водночас реальна й ірреальна, усім відома і невловима.» (Левада, Ноткіна, 1989, с. 11).

Цей невловимий радянський суб'єкт продовжував блукати і в 1990-ті роки, переживши цезуру і перенісши із собою скромний багаж у нову епоху. У цьому багажі були заборонені — і тому такі дорогі радянському серцю — практики та інститути, які довго і безуспішно придушувала радянська влада.

У новопосталих пострадянських світах цей багаж виявився чи не центральним енергоносієм для інжинірингу нового капіталізму, нових ієрархій і нових можливостей. І поки нові світи не обросли структурами та інститутами, вони сяяли відкритістю, давали можливість зухвалим, творчо сильним, тим, хто зневажав «совок» у всіх його проявах, реалізувати себе і свої проєкти. А незухвалі розповзлись по нових гетто, обжилися там, насилу і повільно приймаючи себе нових, а також нові правила та істини. Посталі світи були страшнуваті, незрозумілі й крихкі. І так само, як і Радянська Людина, вони були не зовсім певними, вловимими. Якщо Сковорода скромно вірив, що йому вдалося трансгресувати особисту закинутість у світ і що світ не зміг його спіймати, то в 1990-ті роки гордовиті інженери нових суб'єктностей вірили у свою місію і здатність перезакинути людей у нові — й здавалося б кращі — світи.

Ця гординя була героїчно нерозважливою, і втягнула багато спільнот у тривалу й болісну дезорієнтацію. Вона, звісно, не стала знесхідненням — адже Схід існує лише для Заходу, і щойно ти залишиш оксидент, як міраж Сходу зникає. А от пострадянська дезорієнтація була реальною, даною нам у відчуттях і відкритою для вимірів. Як сухо резюмувала група соціологів, у трансформаціях 1990-х років пострадянські люди залишалися неабияк дезорієнтованими:

«...[Протягом] трьох — трьох із половиною років радикальних соціальних перетворень... у міських чоловіків і жінок спостерігалися крайня нестабільність у самостійності орієнтацій і відчуттів благополуччя або дистресу, а також (наскільки ми можемо судити) менша, але все ж таки значуща нестабільність навіть у тому, що зазвичай є найстабільнішою стороною

особистості, — розумовій гнучкості. Ця нестабільність виявилася настільки несподіваною, що ми доклали чимало зусиль, щоб переконатися, що це не просто артефакт якогось недоліку методу.» (Кон та ін., 2005, с. 60).

Дезорієнтація живила енергією пошуки — індивідуальні та групові — свого місця і часу. І самі ці пошуки настільки ж травмували, як і багато моторошних подій ХХ століття. Цезура 1989—1991 років не поклала край бідам, а лише відкрила нову сторінку для ведення їхнього літопису. Але в пошуку без орієнтирів і оксидентирів, як і в будівництві нових соціальних світів без чітких планів і консенсусів, були свої сурогати віх, свої метафізичні маяки-подразники.

За приклад такої подразної інстанції, що вела до продуктивної дії навіть у тумані цезури, правив радянський антропотип. У героїчну епоху 1990-х він викликав ненависть і презирство, через що й керував інжинірингом нової суб'єктності та відповідних порядків влади та істини. Тоді радянська суб'єктність, навіть у процесі свого зникнення, залишалась багато в чому прихованою від своїх деконструкторів — інженерів нових душ. Як видно з наведених вище фрагментів ми-документів, пострадянська критика Радянської Людини більше розповідала про критиків, про їхні проекти майбутнього і рефлексії про своє минуле, ніж стосувалась того, що Александр Дмитрієв влучно назвав «радянською старовиною».

З тих самих ми-документів видно, що метод побудови пострадянських світів був еkleктичним, сповненим підходів та інструментів із різних, часто несумісних інвентарів. Навряд чи можна було очікувати, що постмодерністи і модерністи (та ще й зі спорадичними метамодерністичними актами) зможуть разом створити щось довговічне.

Як показує західний досвід, постмодерні операції можуть бути продуктивними в деконструкції, якщо їм насправді протистоять фалологоцентричні структури. Але в центрі радянського альтмодерну куди більшою мірою перебувала йоні Боровадянки, ніж млявий лінгам цековських геронтократів. Постмодернізм, який знав, як трошити зикурати західного модерну, був безсилий проти геєн⁵⁰ радянського альтмодерну, і тому зривався в передчасний метамодернізм.

Антирадянські модерністи мали значно більшу креативно-стратегічну силу. Модернізм другого шансу — або, як висловився б Міхаїл Булгаков, «другої

⁵⁰ Слово «геєна» (грец. γέεννα, лат. Gehenna) походить від давньоєврейського виразу גֵּיהֶנוֹם (Гей-Хінном), що перекладається як «долина Хіннома». Цей глибокий яр за межами Єрусалима в епоху Другого Храму використовували як звалище, де спалювали відходи і трупи волоцюг. У пізніші часи ця долина стала символом прокляття і судного покарання. Її почали асоціювати з місцем вічного покарання для грішників. В іудейській, а потім і християнській есхатології Гей-Хінном поступово перетворився на образ вогняного провалля пекла.

свіжості» — був, мабуть, набагато продуктивнішим у деконструкції радянського колективного досвіду і, потенційно, міг би встановити стабільніші і не настільки травматичні соціальні світи у Східній Європі та Північній Євразії. Але модерністам потрібні бюджетні кошти і соціальна гегемонія, а цього вони в 1990-ті роки вже не мали. На руїнах ними зруйнованого світу постали нові світи без їхньої, модерністів, участі і без належної поваги до їхньої спадщини.

Як гегелеборець Фуко і стверджував, історія відбувається спонтанно і безцільно, від епохи до епохи, від цезури до цезури, без мети і плану. Й історія Сходу Європи у XX і XXI століттях цю безцільність лише підтверджує. Як підтверджує вона і правоту гегельянця Фукуями (можливо, несподівану для нього самого): 1991 року справді настав кінець історії. Але цей кінець настав не у всесвітньо-історичному плані, а для радянської тривалості у Східній Європі та Північній Євразії. І цей же кінець був початком пострадянської історії.

Не враховуючи буддо-сковородинський виняток, люди продовжують існувати закинутими у світ і його історію. І поки існує хоч одна людина, історія триватиме, суб'єктивуючи й об'єктивуючи нашу різноспрямовану самість, обмежуючи нашу складність і даруючи нам неповторну долю особистого існування.

БІБЛІОГРАФІЯ

- Андрухович, Ю. (1994). Кохання і смерть по-лицарськи: визволення панни. *Сучасність*, 1, 69–75.
- Андрухович, Ю. (1997). *Дезорієнтація на місцевості*. Київ: Лілея-НВ.
- Андрухович, Ю. (2017 [1992]). *Московіада*. Київ: Ранок.
- Аристотель. (1983 [350 до н. э.]). *Политика*. В *Аристотель. Сочинения*, в 4 т. Т. 4. Москва: Мысль, 376–644.
- Архангельский, А. (1997). *Обстоятельства места и времени. Дружба народов*, 5, 79–95.
- Бабак, Г., Дмитриев, А. (2021). *Атлантида советского нацмодернизма: формальный метод в Украине (1920-е — начало 1930-х): Формальный метод в Украине (1920-е — начало 1930-х)*. Москва: Новое Литературное Обозрение.
- Бромлей, Ю. (1985). *Современные этносоциальные процессы у восточнославянских народов СССР. Советская этнография*, 4, 3–12.
- Василенко, В. (2021). *У світі навиворіт: Божевілля як тема і сюжет. Слово і Час*, 4, 57–75.
- Вахштайн, В. (2009). *По ту сторону постсоветской социологии: парадоксы и тавтологии. Пути России: современное интеллектуальное пространство: школы, направления, поколения* (сс. 17–39). Том XVI. Москва: Университетская книга.
- Возняк, Т. (1992). *Складність людини і надія. Сучасність*, 9, 141–144.

- Ворожейкина, Т. (2008). Ценностные установки или границы метода. Вестник общественного мнения, 4, 62–69.
- Габович, М. (2008). К дискуссии о теоретическом наследии Юрия Левады. Вестник общественного мнения, 4, 50–61.
- Гиндин, В. (2015). Психопатология в русской литературе. Москва: Litres.
- Голов, А., Левада, Ю. (отв. ред.), Гражданкин, А., Дубин, Б., Зоркая, Н., Левинсон, А., Седов, Л. (1993). Простой советский человек. Опыт социального портрета на рубеже 90-х. Москва: Центр социальных наук.
- Головаха, Е., Панина, Н. (1994). Социальное безумие. История, теория и социальная практика. Киев: Абрис.
- Головаха, Е., Панина, Н. (2001). Постсоветская деинституционализация и становление новых социальных институтов в украинском обществе. Социология: теория, методы, маркетинг, 4, 5–22.
- Горький, А. (1934). Заключительное слово А. М. Горького (закрытие съезда). В Первый всесоюзный съезд советских писателей. Стенографический отчет (с. 672–680). Москва: Художественная литература.
- Грушин, Б. (2001–2006). Четыре жизни России в зеркале опросов общественного мнения. Очерки массового сознания россиян времен Хрущева, Брежнева, Горбачева и Ельцина (в 4-х книгах). Москва: ВЦИОМ.
- Гудков, Л. (2007). «Советский человек» в социологии Юрия Левады. Общественные науки и современность, 6, 16–30.
- Гудков, Л. (2008). Общество с ограниченной вменяемостью. Вестник общественного мнения, 1, 8–32.
- Гудков, Л. (2010). Есть ли основания у теоретической социологии в России. Социологический журнал, 1, 104–125.
- Гудков, Л. (2011). Абортивная модернизация. Москва: РОССПЭН.
- Гудков, Л. (2019, 28 мая). Кто такой «Советский человек» сегодня? The Russia File. <https://www.wilsoncenter.org/blog-post/kto-takoy-sovetskiy-chelovek-segodnya-intervyu-s-direktorom-levada-centra-ivom-gudkovym>
- Гудков, Л., Дубин, Б., Зоркая, Н. (2008). Постсоветский человек и гражданское общество. Москва: Московская школа политических исследований.
- Гундорова, Т. (1993). Постмодерністська фікція Андруховича з постколоніальним знаком питання. Сучасність, 3(389), 79–83.
- Діброва, В. (1990). Мукументи. Журнал «І», 3. <https://www.ji.lviv.ua/n3texts/dibrova.htm>
- Діброва, В. (1991). Пісні Бітлз. Київ: Альтернатива.
- Діброва, В. (1997). Бурдик. В Даниленко, В. (упоряд.) Опудало: українська прозова сатира, гумор, іронія 80–90-х р. XX ст. (сс. 90–246). Київ: Генеза.
- Діброва, В. (2002). Вибгане. Київ: Критика, 2002.
- Дмитриев, А. (2021a, 22 июня). Непростые советские люди. Фонд либеральная миссия. <https://liberal.ru/authors-projects/neprostyle-sovetskie-lyudi-o-yurii-levade-i-ego-kruge>
- Дмитриев, А. (2021b, 23 августа). О будущем советской старины. Фонд либеральная миссия. <https://liberal.ru/authors-projects/o-budushhem-sovetskoj-stariny-ili-antiyubilejnye-zametki-mezhdu-19-i-21-avgusta>

- Добренко, Е. (2007). Политэкономия соцреализма. Москва: Новое литературное обозрение.
- Дубин, Б. (2010). Позднесоветское общество в социологических разработках Юрия Левады 1970-х годов. *Общественные науки и современность*, 5, 101—110.
- Дубин, Б., Гудков, Л. (1994). Литература как социальный институт. Москва: Центр социальных наук.
- Жадан, С. (2003). *Біг Мак*. Київ: Критика.
- Жуйко, П. (1993). Психологія Гомо Советікуса. *Сучасність*, 3, 148—152.
- Забужко, О. (1994). Філософія і культурна притомність нації. *Сучасність*, 3, 117—128.
- Забужко, О. (2009 [1999]). *Хроніки від Фортінбраса*. Київ: Факт.
- Заславская, Т. (1997). Российское общество на социальном изломе: взгляд изнутри. Москва: Аспект-Пресс.
- Зборовська, Н. (2009). Психометафізика як метод дослідження художньої літератури. *Слово і Час*, 4, 52—57.
- Зими́на, М. А. (2007). Дискурс безумия в исторической динамике русской литературы от романтизма к реализму. Дис. ... канд. филол. наук. Барнаул, Алтайский государственный университет. <https://www.dissercat.com/content/diskurs-bezumiya-v-istoricheskoi-dinamike-russkoi-literatury-ot-romantizma-k-realizmu>
- Зиновьев, А. (1991 [1981]). *Гомо советикус*. Москва: Московский рабочий.
- Зиновьев, А. (2002). *Русская трагедия*. Москва: Алгоритм.
- Зиновьев, А. (2018). *На коне, танке и штурмовике: записки воина-философа*. Москва: Литрес.
- Каганов, Ю. (2019). Конструювання «радянської людини» (1953—1991): українська версія. *Запоріжжя*: Інтер-М.
- Калинин, И. (2012). Голубое сало языка. Металингвистическая утопия Владимира Сорокина. *Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология*, 1, 215—221.
- Ким, М. (1975). Советский народ — новая историческая общность людей: Становление и развитие. Москва: Наука.
- Кон, М., Хмелько, В., Паниотто, В., Хо-Фунг, Х. (2005). Социальная структура и личность в процессе радикальных изменений: анализ Украины в период трансформаций. *Социология: теория, методы, маркетинг*, 3, 24—64.
- Кравчук, П. (упоряд.) (2023). *Крихка спадщина. Архітектурний модернізм українського Півдня та Сходу: кінець 1950—1980-ті*. Дніпро: Герда.
- Левада Ю. (1993 [1989]). Динамика социального перелома: возможности анализа. В Левада Ю. *Статьи по социологии* (с. 159—176). Москва: Центр социальных наук.
- Левада, Ю. (2000). Проблема «Человека Советского». В Левада, Ю. *Сочинения: Проблема человека* (с. 55—247). Москва: Издатель Карпов Е. В.
- Левада, Ю. (2011). *Сочинения: Проблема человека*. Москва: Издатель Карпов Е. В.
- Левада, Ю., Ноткина, Т. (1989). Мера всех вещей. В *человеческом измерении*. Москва: Прогресс.
- Левинсон, А. (2004). *Опыт социографии*. Москва: Новое литературное обозрение.
- Липовецкий, М. (2008). Паралогии. Трансформации (пост)модернистского дискурса в русской культуре 1920—2000-х годов. Москва: Новое литературное обозрение.

- Лисяк-Рудницький, І. (1996 [1963]). Україна між сходом і Заходом. Народна творчість та етнографія, 1, 33–39.
- Мамардашвили, М. (1990). Язык теней. Фонд Мераба Мамардашвили. <https://mamardashvili.com/ru/merab-mamardashvili/publikacii-iz-arhiva/interview/yazyk-tenej>
- Матвеева, Ю., Русина, Ю. (ред.) (2021). Человек советский: за и против. Екатеринбург: Издательство Уральского университета.
- Минаков, М. (2020). Диалектика современности в Восточной Европе. Опыт социально-философского осмысления. Киев: Laurus.
- Мінаков, М. (2024). Пострадянська людина і її доба. Спроба філософського осмислення пострадянської епохи. Київ-Мілан: Лаурус-Κοινὴ.
- Пелевин, В. (1999). Generation «П». Москва: Вагриус.
- Пелевин, В. (2007 [1996]). Чапаев и Пустота. Москва: Эксмо.
- Попович, М. (1998). Міфологія в суспільній свідомості посткомуністичної України. Дух і літера, 3-4, 57–68.
- Попович, М. (2005). Червоне століття. Київ: АртЕк.
- Попович, М. (2018). Цивілізаційні кризи і соціальний прогрес. Україна. Філософська думка, 6, 70–83.
- Ронен, О. (1997). «Инженеры человеческих душ»: история изречения. Лотмановский сборник, 2, 393–400.
- Сняданко, Н. (2006). Володимир Діброва. Довкола столу. Львівська газета, 47 (854), 7–8.
- Сорокин, В. (1998 [1991]). Сердца четырех. В Сорокин, В. Собрание сочинений в 2 томах. Т. 2. Москва: Ad Marginem.
- Сорокин, В. (1999). Голубое сало. Москва: Ad Marginem.
- Титков, А. (2019). Призрак советского человека. Социология власти, 31(4), 53–94.
- Файбышенко, В. (2018). От инженера души к инженерам душ: история одного производства. Новое литературное обозрение, 4, 131–145.
- Филиппов, В. (2010). Советская теория этноса. Москва: Институт Африки РАН.
- Хархордин, О. (2002). Обличать и лицемерить: генеалогия российской личности. Санкт-Петербург: Европейский ун-т; Москва: Летний сад.
- XXIV съезд КПСС. (1971). Материалы XXIV съезда КПСС. Москва: Прогресс.
- Чичибабин, Б. (2013). Собрание стихотворений. Харьков: Фолио.
- Шахова, К. (2013). Заголовок роману Ліни Костенко Записки українського самашедшого як інтертекстуальний маркер. Актуальні проблеми української літератури і фольклору, (20), 155–164.
- Arnason J. (2002). Communism and modernity. In Eisenstadt, S. N. (ed.). Multiple modernities (pp. 61–90). London: Transaction.
- Beck, U. (2006). The cosmopolitan vision. London: Polity Press.
- Beck, U., Giddens, A., & Lash, S. (1994). Reflexive modernization: Politics, tradition and aesthetics in the modern social order. Stanford: Stanford University Press.

- Bernhard, P., Klinkhammer, L. (eds.). (2017). *L'uomo nuovo del fascismo: La costruzione di un progetto totalitario*. Roma: Viella.
- Brantlinger, P. (2007). Kipling's "The White Man's Burden" and its afterlives. *English Literature in Transition, 1880-1920*, 2(50), 172–191.
- Bromber, K., Kraus, J. (2018). Shaping the "New Man" in South Asia, Africa and the Middle East. Practices between hope and anxiety (1940s–1960s). *Comparativ*, 5(28), 7–21.
- Butler, J. (1993). *Bodies that matter: On the discursive limits of "sex"*. New York: Routledge.
- Chatterjee, C., Petrone, K. (2008). Models of selfhood and subjectivity: The Soviet case in historical perspective. *Slavic Review*, 4(67), 967–986.
- Chudzińska-Parkosadze, A. (2016). Между историей и философией. Поэтика романа «Чапаев и Пустота» Виктора Пелевина. *Studia Rossica Posnaniensia*, 1(41), 15–28.
- Dagnino, J. (2016). The myth of the New Man in Italian fascist ideology. *Fascism*, 2(5), 130–148.
- Deschepper, J. (2019). Between future and eternity: a Soviet conception of heritage. *International Journal of heritage studies*, 5(25), 491–506.
- Eisenstadt, S. N. (2000). Multiple modernities. *Daedalus*, 1(129), 1–29.
- Fitzpatrick, S. (2005). *Tear off the masks! Identity and imposture in twentieth-century Russia*. Princeton: Princeton University Press.
- Foucault, M. (1977). *Discipline and punish*. New York: Vintage.
- Foucault, M. (1978). *The history of sexuality: An introduction*. New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1986). *The history of sexuality: Volume 3: The care of the self*. New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1988). *Technologies of the self: A seminar with Michel Foucault*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Foucault, M. (2005 [1966]). *The order of things*. London: Routledge.
- Foucault, M. (2013 [1969]). *Archaeology of knowledge*. London: Routledge.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and self-identity: Self and society in the late Modern Age*. Stanford University Press.
- Havel, V. (1992). Paradise lost. *The New York Review of Books*, 7, 6–8.
- Höglund, J. (2007). Taking up the White Man's Burden? American empire and the question of history. *European journal of American studies*, 2, 75–89.
- Kant, I. (1913 [1790]). *Kritik der Urtheilskraft*. In *Kant's gesammelte Schriften*. B. V. Berlin: Verlag von Georg Reimer.
- Kant, I. (1917 [1798]). *Der Streit der Fakultäten*. In *Kant's gesammelte Schriften*. B. VII. Berlin: Verlag von Georg Reimer.
- Kelly, M. G. (2013). Foucault, subjectivity, and technologies of the self. In Falzon, C. (2013). *A companion to Foucault* (p. 510–525). Newark: Wiley-Blackwell.
- Kestere, I., & González, M. J. F. (2021). Educating the new Soviet man: Propagated image and hidden resistance in Soviet Latvia. *Historia scholastica*, 1(7), 11–32.
- Ketelaar, E. (2001). Tacit narratives: The meanings of archives. *Archival Science*, 1(2), 131–141.
- Kharkhordin, O. (1999). *The collective and the individual in Russia*. Los Angeles: University of California Press.

- Kotkin, S. (1995) *Magnetic mountain: Stalinism as a civilization*. Berkeley: University of California Press.
- Kudaibergenova, D. T. (2013). “Imagining community” in Soviet Kazakhstan. An historical analysis of narrative on nationalism in Kazakh-Soviet literature. *Nationalities Papers*, 5(41), 839–854.
- Lehmann, M. (2015). Apricot socialism: The national past, the Soviet project, and the imagining of community in late Soviet Armenia. *Slavic Review*, 1(74), 9–31.
- Lejeune, P. (2004). *Auto-Genesis: Genetic studies of autobiographical texts*. On Diary (pp. 213-236). Honolulu: University of Hawaii Press.
- Mackey, J. W. (2017). The age of empire. In McGrath, J., & Martin, K. C. (eds.). *The modernization of the Western world: A society transformed* (pp. 170–180). London: Routledge.
- McLaren, M. A. (2012). *Feminism, Foucault, and embodied subjectivity*. New York: State University of New York Press.
- Minakov, M. (2019). On the extreme periphery. The status of post-soviet non-recognised states in the world-system. *Ideology and Politics Journal*, 1(12), 39–72.
- Minkenberg, M. (2002). The radical right in postsocialist Central and Eastern Europe: comparative observations and interpretations. *East European Politics and Societies*, 2(16), 335–362.
- Parsons, T. ([1964] 2010). *Social Structure and Personality*. New York: Simon and Schuster.
- Parsons, T. (1978). *Action theory and the human condition*. Chicago: Free Press.
- Radchenko, S. (2024). Shades of post-postmodernism in Russian life and literature: A metamodern study of Viktor Pelevin and Vladimir Sorokin. *Ideology and Politics Journal*, 1(25), 81–106.
- Ransom, J. S. (1997). *Foucault's discipline: The politics of subjectivity*. Durhan: Duke University Press.
- Simmel, G. (1992). *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. In Simmel, G. *Gesamtausgabe in 24 Bände, Bd. 11*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Strozier, R. M. (2002). *Foucault, subjectivity, and identity: Historical constructions of subject and self*. Detroit: Wayne State University Press.
- Vanolo, A. (2010). The border between core and periphery: Geographical representations of the world system. *Tijdschrift voor economische en sociale geografie*, 1(101), 26–36.
- Vronskaya, A. G. (2010). Shaping eternity: the preservation of Lenin’s body. *Thresholds*, (38), 10-13.
- Wesselink, C. (2012). On “The New Man”: The interpretation and function of a National Socialist painting in the past and in the present. *The Rijksmuseum Bulletin*, 60(2): 144–165.
- Yurchak, A. (2006). *Everything was forever, until it was no more: The last Soviet generation*. Princeton: Princeton University Press.