

**ВІКТОР БУРЛАЧУК,**

*доктор соціологічних наук, провідний науковий співробітник відділу історії, теорії і методології соціології Інституту соціології НАН України*

## **Десакралізація влади і сучасна політична криза в Україні**

*Abstract*

*Under conditions of political crisis in Ukraine the analysis of such concepts, as power, authority, right, law, etc. has assumed a great importance nowadays. It is insufficient to consider the political crisis within legal discourse, because social existence of power is more diverse and complicated than its legal being. Therefore, it is necessary to make a sociological analysis based on the symbolic legitimation concept.*

Сучасна політична криза в Україні знову робить актуальним обговорення одвічних питань: що таке влада, авторитет, право, яким є їхнє місце в житті суспільства. Обговорення політичної кризи в суспільстві й у засобах масової інформації розгортається переважно в рамках правового дискурсу і зводиться до нескінченного з'ясування питань: конституційне чи неконституційне чергове рішення Президента або Верховної Ради.

Але в тіні залишається інше, на мій погляд, найважливіше питання: чому рішення В.Ющенка про розпуск парламенту так довго не виконувалося? А якщо воно не виконувалося, чому Президент України не міг застосувати санкції для його виконання?

Відповіді на ці питання не можна знайти в межах правового дискурсу. Юриспруденція, котра дуже багато розмірковує стосовно поділу влади, щодо повноважень законодавчої, виконавчої й судової влади, стосовно “стримувань і противаг”, лишає осторонь питання про природу влади. Стосовно влади юридична думка обмежується формулою, за якою право не може існувати без влади, проте не є тотожним владі, бо являє собою певний

спосіб її впорядкування або організації. Оскільки право не тотожне владі, то можна абстрагуватися від поняття влади й зосередитися на вивченні норм, що регулюють соціальні відносини. Саме на норми, що мають юридичний характер, і спрямоване юридичне пізнання. У класичній праці фундатора позитивного правознавства Г.Кельзена “Чисте правознавство” (1934) практично відсутня скільки-небудь явна концепція влади.

Соціальне буття влади багатше, складніше й різноманітніше за її юридичне буття, й ця обставина зумовлює можливість і навіть неминучість їхнього незбігу.

Політична влада безпосередньо включена в символічну регуляцію й організацію влади. Символічне буття влади в політичній історії завжди мало першорядне значення: за допомогою ідеології, традиції, системи ритуалів, свят, церемоній влада проникала в повсякденне життя суспільства. Тому обґрунтування влади, її утвердження в суспільстві перетворюється на особливу процедуру символічної легітимації. Символічне виправдання — високоефективний засіб, що забезпечує існування влади. Воно не легалізує, але, оминаючи процедуру легалізації, легітимує владу і закон.

Символічну легітимацію поняття влади можна побачити в простому приписуванні владі серії предикатів. Визначаючи владу чи то як демократичну, чи то як тиранічну, чи то як божественну, чи то як робітничо-селянську, ми вже залучаємося до процесу символічної легітимації влади.

Джерелом, з якого черпаються предикати для легітимації, є ті чи ті символічні системи. Найпотужнішими і найдовговічнішими джерелами обґрунтування влади є релігійні символічні системи. Вони мають у своєму розпорядженні такі засоби легітимації, що виводять владу за межі соціальної критики і вбачають її начала у потойбічному світі. Такий спосіб обґрунтування влади, коли вказують на витoki її божественного походження, ми *називаємо* сакралізацією влади.

У певному сенсі й сучасна влада намагається обґрунтувати себе, вдаючись до трансцендентних засновків. Навіть тоді, коли як на джерело своєї влади вона посилається не на своє божественне походження, а на народ, вона наділяє народ божественними атрибутами. Коли у статті Конституції стверджується, що носієм суверенітету і єдиним джерелом влади в Україні є народ, то тут доречно пригадати А. де Токвіля, котрий, “зображуючи американську демократію, говорив, що в демократичному мисленні народ ширше над усім державним життям, як Бог над світом, як начало і кінець усіх речей, від яких усе виходить і до яких усе повертається” [1, с. 75].

В ідеологів французької революції, які заклали підвалини європейського республіканського ладу, викристалізуються політичні формули, що наголошують надлюдський (абсолютний) характер волі народу. Наприклад: “воля народу завжди правильна”, або: “народ завжди добродесний”, або: “хоч би яким чином виявляла бажання нація, достатньо того, що це вона бажає; усі форми годяться, і воля її завжди є вищий закон”.

Обґрунтовуючи себе посиленнями чи то на божественний авторитет, чи то на волю народу, будь-яка влада намагається бути чимось більшим, ніж механізм управління. Вона прагне стати сакральною. Тому для аналізу су-

часної влади поняття божественної (абсолютної) влади може виступити як евристичний принцип.

Сформулюємо низку визначень. Під *божественною владою* ми розуміємо в дещо формалізованому вигляді, спираючись на іудео-християнську традицію, такі ознаки: одвічна присутність, неможливість спротиву цій владі, неможливість впливу на неї, ґрунтованість її у самій собі, вкоріненість у вірі. Ознаками *людської влади* виступають: тимчасове існування, можливість опору владі, необхідність обґрунтування (чому існує, чому її визнають), спочиває на вірі.

Європейський процес десакралізації влади, початок якому поклала Велика французька революція (1789), що знищила владу короля й утвердила владу парламенту і закони конституції, ніколи не був прямолінійним і передбачав можливість реставрації.

Кожна ознака людської влади, залежно від політичної ситуації, намагається набути характеру божественної влади. Наприклад, твердження В.Леніна, що політика більшовиків — це всерйоз і надовго (постулат вічності), або указ В.Путіна про адміністративну відповідальність за критику вищих посадовців держави (постулат неможливості опору владі).

### ***Влада і віра***

Застосування поняття сакральності до аналізу сучасних інститутів влади аж ніяк не є випадковим або ґрунтованим на прагненні автора до оригінальності. Владу і релігійні інститути споріднює особливий спосіб функціонування, підтримуваного специфічним механізмом віри. Так, виходячи з типу предмета віри, М.Вебер розробив свою знамениту типологію влади: легально-раціональна, традиційна і харизматична. Легально-раціональний тип влади спирається на віру в законність і раціональність прийнятих рішень. Громадяни підкоряються не так окремим керівникам і підпорядкованим їм соціальним інститутам, як безособовим і загальним правилам, що організують соціальне життя. Жоден індивід, жодна владна структура не мають права відступати від правил: юридична відповідальність відіграє вирішальну роль (віра у справедливість).

Традиційна влада базується на вірі в непорушність традицій і звичаїв і на вірі в людей, котрі є їхніми прямими носіями (віра в традицію). Харизматична влада спирається на віру у виняткові якості можновладця, в його винятковий авторитет (віра в авторитет).

Виокремивши такі чисті типи влади, М.Вебер передбачив їхні можливі комбінації стосовно різноманітних історичних держав. Наприклад, в імперії Наполеона його харизматична влада поєднувалася з елементами легально-раціональної законності (централізований бюрократичний апарат управління, кодифікація звичаєвого права). На жаль, веберівська модель типів влади слабо застосовна до аналізу владних структур сучасної України.

У принципі можна говорити про наявність в Україні легально-раціонального типу законності. Але для такого типу законності, як уже зазначалося, характерною є віра в універсальну роль правил, законів, яким підпорядковується соціальне життя. Проте реальне політичне життя являє нам

безупинну низку порушень законів посадовими особами. Оскільки порушення встановленого соціального порядку перетворюється на правило, то значимість настанов стає обмеженою або взагалі втрачається.

Ця невідповідність формально утверджуваних принципів легально-раціонального типу влади їхньому конкретному здійсненню призводить до посилення недовіри населення до наявних владних структур. Це влада, котрій згідно із даними соціологічних досліджень, які проводяться Інститутом соціології НАН України упродовж десяти років (1994–2004), стабільно не довіряли від 51% до 63% населення [2, с.20].

У понятті віри фіксується таке ставлення до ментального змісту свідомості, коли цінність цього змісту залежить не від того, істинним чи хибним є цей зміст, а від того, чи здатен він задовольняти певний інтерес людини, чи здатен він надати сенсу і значення його життю.

Постає питання: наскільки правомірно об'єднувати в одне поняття релігійну віру і віру як підґрунтя легітимності державних інститутів. Віра являє собою складний психологічний механізм. Її не можна зводити до простого гносеологічного визначення: мовляв, віра — це таке уявлення свідомості, що приймається без доказів. Фундаментальна характеристика віри полягає в її здатності бути унікальним способом утвердження позитивних цінностей: вірити завжди можна тільки в щось добре, ціннісно значиме. Можна вірити в кохання, в Бога, в комунізм тощо. У цьому сенсі віру слід відрізнити від вірування (наприклад, віра в прикмети, привидів), що не несе в собі способу самоствердження особистості як ціннісно визнаної істоти. Тому хибно думати, що віра трактована як спосіб людського самоствердження, являє собою універсальну якість людини, перманентно їй властиву.

Як вважає румунський дослідник історії світових релігій М.Еліаде, тільки іудео-християнство ввело в релігійний досвід таку нову категорію, як віра. Це означає, що не можна розглядати архаїчні релігійні погляди первісних народів як феномен віри. То був радше феномен вірування. Первісна людина вірила в демонів, у магічну силу чаклунства, проте її віра не є набутою внаслідок релігійного випробування, вона не має особистісного характеру. Інакше кажучи, стан віри — це коли людина не розуміє, чому вона це робить, і все одно робить, бо ідентифікує себе з об'єктом вірування. Припинити вірити означає порушити свою символічну ідентифікацію, перестати бути людиною у власних очах. Зразок такої поведінки становить жертва Аврама.

Із формального погляду, жертва Аврама являє собою жертвування Богові новонародженого. Проте жертвопринесення Аврама, незважаючи на формальну подібність з усіма іншими жертвуваннями новонароджених у давньосемітському світі, докорінно відрізняється від них за своїм значенням. Якщо для решти світу така жертва за всієї її релігійної функції була лише звичаєм, образом, сенс якого був цілком ясний, то для Аврама це було актом віри.

“Аврам *не розуміє*, чому від нього вимагають такої жертви, — пише Еліаде, — але він здійснює її, оскільки цього зажадав від нього Господь. Цим актом, зовнішньо цілком абсурдним, Аврам творить нову релігійну

сутність — *віру*” [3, с. 170—171]. Віра вимагає від Аврама такого вчинку, який не може бути раціонально обґрунтований, за ним не приховується жодна мета, не криється ніякий інтерес. У цьому плані увиразнюється обмеженість запропонованого німецьким теологом П.Тіліхом розуміння віри як стану граничної зацікавленості. У тім-то й річ, що в стані віри нема за що “зачепитися”, крім як за саму віру. Жодне раціонально обґрунтоване положення не може похитнути віру. “Майте віру Божу. Поправді кажу вам: Як хто скаже горі цій: “Порушся та й кинься до моря”, і не матиме сумніву в серці своїм, але матиме віру, що станеться так, як говорить, — то буде йому! Через це говорю Вам: Усе, чого ви в молитві попросите, вірте, що одержите, і сповниться вам” (Мр, 11: 22–24).

Відкритий іудео-християнством новий досвід релігійного життя, що фіксується у феномені віри, цілком застосовний і до розуміння специфіки колективної віри в харизматичного вождя, фігура якого в колективних уявленнях може заступити ідею Бога. Тому досвід віри Аврама як парадигмальне може бути виявлений у наш час як доволі поширене переживання.

Наведемо такий приклад. Німецький філолог В.Клемперер, який постраждав від фашизму, після війни працював у комісії з денацифікації (у роботі цієї комісії визначалася міра провини окремих членів партії, і не причетні до злочинів нацистів реабілітувалися). У своїх мемуарах він описує випадкову зустріч на вулиці зі своїм колишнім колегою, людиною, яка має університетську освіту, яка була членом фашистської партії, проте не замішана у жодних нацистських злочинах. Між ними відбувається такий діалог: “А як у вас справи?” — запитує Клемперер. — “Кепсько, звісно, — відповідає знайомий, — я — робітник на будівництві, дружину й дитину на ці гроші не прогдоуєш, та й фізично я так довго не витримаю”. — “Вас не реабілітували? Адже я вас знаю, жодних злочинів на вашій совісті напевно немає. Яку посаду ви обіймали в партії, високу? І як стосовно вашої політичної активності?” — “Та вже яка там посада, яка активність! Просто маленький партійний товариш”. — “Так чому ж вас не реабілітували?” — “А тому, що я не подав прохання про це, я просто не можу подати його”. — “Нічого не розумію”. Мовчання. Потім він, ховаючи очі, ледь вичавив із себе: “Не можу заперечити: адже я вірив у нього”. — “Але ж тепер, як можна тепер вірити в нього, ви вже переконалися, до чого це призвело, та й усі моторошні злочини режиму виплили на поверхню”. Ще довше мовчання. “Тут я з усім згоден. Інші його не зрозуміли, зрадили його. Але у нього, в НЬОГО я й досі вірю” [4, с. 154].

Ми навмисно відмовилися від переказу цього фрагмента з книжки Клемперера і навели цей діалог у його авторській редакції, бо тут подано екзистенціальний досвід віри, який повною мірою можна зіставити з актом віри Аврама.

Йдеться не про зятятого фашиста, в якого віра у фюрера мотивована певним інтересом, соціальним престижем, рівнем добробуту, певним доступом до арсеналу влади, низьким рівнем культури тощо. Тут віра відкидає будь-яку зовнішню мотивацію, будь-яку раціоналізацію. Вона мотивована

із самої себе, вона являє собою форму життєвого самоствердження особистості.

Повертаючись до веберівської типології влади, слід порушити питання: чи маємо ми справу з різними типами віри, коли намагаємося легітимувати владу, або ж ідеться про одну віру, що різниться лише своїм предметом. На мій погляд, треба таки розрізнити не лише предмет віри, а й стан віри. Одна річ — віра у справедливість правових інститутів (легально-раціональний тип влади), і зовсім інша — віра у виняткові якості політичного лідера (харизматичний тип влади). Проте обидва типи віри постають як утвердження граничних цінностей, і це об'єднує і споріднює їх із релігійною вірою.

Християнство відкрило персоніфікований тип віри, віру в абсолютного суб'єкта. Така віра ґрунтується на механізмі ідентифікації, ідеалі Я. Невипадково християнський Бог дістає ім'я Отця.

### ***Президент — секуляризований монарх***

Історично процес десакаралізації влади означав не лише знищення певного типу влади, скажімо, влади короля та аристократії, а й утвердження нового типу влади, де місце суб'єктивної волі монарха заступає закон, а сувереном замість короля ставав народ. Десакаралізація означала прихід безособової влади, що її М.Вебер назвав легально-раціональною. Проте ця десакаралізація ніколи не була абсолютною, вона завжди мала “родимі плями” своєї появи на світ.

Можна стверджувати, що інститут президентства у сучасних парламентських демократіях являє собою форму секуляризованої влади короля, повернення принципу суб'єктивності влади. Цей принцип протистоїть безособовості демократичної влади, де панує не суб'єктивна воля, а закон. Така ситуація, що склалася в парламентських республіках із президентською владою, дала підстави М.Фуко стверджувати, що попри відмінність епох і цілей, зберігаються монархічні уявлення про владу. “У тому, що стосується політичної думки і політичного аналізу, король і досі не обезголовлений” [5, с. 189]. Фуко вважає, що наявність принципу авторитету в розумінні влади є атавізмом і не відповідає реальному стану справ.

Проте в політико-правовій думці ХХ століття відома спроба відновити принцип суб'єктивності в механізмі державної влади. Так, знаний теоретик права К.Шміт намагався показати, що вилучення суб'єктивного принципу влади з правової теорії веде до розмивання поняття суверенітету, наріжного каменя правової системи. Для Шміта рецепцією авторитету в правовій царині є поняття суверенітету. У своїй праці “Політична теологія. Чотири нариси про теорію суверенітету” (1931) він показав, що ствердження ліберальних ідей у теорії права спричиняється до вилучення поняття суверенітету зі структури правової теорії. Під суверенітетом Шміт розумів таке: суверенний — той, хто приймає рішення про надзвичайний стан. Неприйняття ліберальними правознавцями вчення про суверена полягало в тому, що в дії суверенітету вони вбачали певний соціальний інститут, який, спираючись на норми права, порушує саме право. Таке порушення К.Шміт характеризує як



вияв суверенітету. “Суверен стоїть поза нормально чинним правопорядком і все одно належить йому, позаяк він компетентний вирішувати, чи може бути *in toto* припинена дія конституції” [1, с. 17]. Повноваження припинити чинність закону — справді відмінна ознака суверена.

На відміну від Шміта, представники формальної школи в юриспруденції Г.Кельзен, Х.Крабе ототожнювали державу і правопорядок і стверджували, що вища компетенція належить не якійсь особистості чи психологічно-соціологічному комплексу влади, а лише самому суверенному порядку в єдності нормативної системи. Суверенна не держава, а право.

Проте розвиток сучасного українського суспільства, парламентської демократії в його рамках показує, що ідея суверенітету, яку розвиває Шміт, є доволі актуальною. У суспільстві, де правові норми не виступають ефективними регуляторами соціального життя, де перманентно відбувається руйнація правових інститутів (ми були свідками того, як на наших очах відбувалася руйнація засад конституційного ладу), де розв’язання конфліктів ніколи не відбувалося відповідно до букви закону, а суто політичними засобами, — там апеляція до правового порядку є марною. Ідея суверенітету необхідна в тій ситуації, коли в суспільстві уявлюються політичні суперечності, коли кожна партія, що ніби бажає загального блага, на ділі обстоює приватні інтереси, коли спроба розв’язати політичний конфлікт правовими засобами виявляється неможливою, коли конче необхідно остаточно визначити, в чому полягає суспільний порядок і безпека.

В ідеї суверена ми саме виходимо за межі правової теорії й опиняємося на рандеву з історією, традицією і культурою. Ми опиняємося в ситуації, коли в суспільстві перестає існувати правовий порядок, але зберігається інший порядок — порядок, регульований традицією й авторитетом.

У надзвичайній ситуації правопорядок скасовується, він перестає бути регулятором соціального життя, оскільки його застосування вимагає тривалих узгоджень і перемовин. Соціальне життя в такому разі регулюється не правовими, а культурними, моральними нормами, які є давнішими, архаїчнішими, ніж правові. Отут і виявляється, чи мала під собою легальна влада запас легітимності, чи може вона спиратися на підмурок, який їй надає культура, чи має вона авторитет. Замість формально-правових відносин тут починають діяти символічні. Тут підіймається завіса над таємницею засад правопорядку: норма або рішення. Що лежить у підмурку правопорядку: воля чи закон?

“Винятковий випадок найчіткіше виявляє сутність державного авторитету. Тут рішення відокремлюється від правової норми, і (сформулюємо парадоксально) авторитет доводить, що йому, аби створити право, не потрібне право” [1, с. 27].

Інакше кажучи, порядок ґрунтується на деяких засадах, котрі неможливо виявити, якщо дотримуватися суто правових понять. Ці засади сягають корінням традиції, історії, авторитету. Якщо конституційні норми не спираються на традицію, на авторитет, вони мало чим відрізняються від статуту якої-небудь установи або розкладу руху потягів.

Поняття рішення, опертого на авторитет, як основи соціального порядку має під собою й певне онтологічне підґрунтя у філософії Спінози.

“Річ є те, що вона є, завдяки напруженню, зникає напруження, зникає і сама річ”.

Можна по-різному виправдовувати необхідність президентської влади в сучасних республіках. Насамперед інститут президентської влади персоніфікує для громадян республіки вельми громіздкий апарат влади, він ніби унаочнює і робить його керованим, у ньому вбачається захист від бюрократизму та сваволі чиновників. Саме він виступає фокусом колективних відчуттів громадян, що їх вони можуть відчувати стосовно своєї держави і своєї батьківщини. Із цим інститутом пов’язана також здатність швидкого реагування на надзвичайні ситуації. Інститут президентства відповідає також певним настроям суспільства, котре більше вірить в ефективність індивідуальної волі окремого політика, ніж у продуктивність парламентських обговорень. Згідно з даними досліджень, проведених Інститутом соціології НАН України, 48% громадян України вірять, що кілька сильних керівників можуть зробити для нашої країни більше, ніж усі закони і політичні дискусії. А 60% вважають, що Президент має бути очільником уряду й перебирати на себе всю повноту відповідальності за внутрішню і зовнішню політику [6, с.18].

Вадами президентської влади є те, що вона в особі Секретаріату Президента дублює діяльність Кабінету Міністрів, на її утримання йде неабияка частка коштів із державного бюджету (президентство Л.Кучми щорічно коштувало 40 млн грн, а президентство В.Ющенко — 60 млн грн) [7].

І нарешті, в соціології постмодерну панує уявлення, що інститут президентства не відповідає конфігураціям влади в сучасному світі. На думку М.Фуко, сучасна влада виходить за межі держави та її апаратів. До нових прийомів влади, вважає Фуко, належить те, що вона функціонує не на основі права, а на основі техніки, не на законі, а на нормалізації, не на покаранні, а на контролі. Отже, вибудовується така система опозицій: *техніка* протиставляється *праву, нормалізація — закону, контроль — покаранню*. Що означає протилежність техніки праву? Про яку техніку тут ідеться? Під поняттям техніки Фуко аж ніяк не має на увазі сучасне промислове виробництво і пов’язані з ним технологічні процеси. Йдеться про техніку влади, яка в сучасному суспільстві протистоїть закону і правилу. Техніка влади означає те, що сучасне суспільство управляється не за допомогою суворого регламенту і санкцій, а за допомогою рекомендацій, що виходять з наукового дискурсу. Спираючись на науковий дискурс, влада розширює сфери та форми контролю. Наприклад, твердження, що водогонна вода не придатна для пиття, твердження, обґрунтоване науковими дослідженнями, формує нову сферу контролю і нову сферу застосування влади. Науковий дискурс ніби тягне за собою відносини влади в ті сфери, що досі були для неї закритими. Вода — ця універсальна стихія, основа життя на землі — на наших очах перетворюється на небезпечну субстанцію, яку треба контролювати, очищати й поводитися з нею якомога обережніше. Без “знання-влади” безпосередня взаємодія із цим середовищем стає неможливою. У відносини людини із природою як такі проникає інститут контролю, який опосередковує ця взаємодія.



Відповідно, поняття норми й нормалізації, що їх Фуко протиставляє закону, відрізняються від поняття норми, застосовуваного в юриспруденції. У Фуко поняття норми протистоїть не беззаконню, не правовому хаосу, а патології. Норма передбачає водночас і принцип кваліфікації, і принцип коригування. Функцією норми не є заперечення і відторгнення, навпаки — вона незмінно сполучена з позитивною технікою втручання і перетворення.

Схожі ідеї розвиває і П.Бурдьє, який іде ще далі, стверджуючи, що зникає навіть нормативне регулювання, місце якого заступає створення потреб; що місце ідеології посідає реклама, а нагляд і примус заступає спокуса. Влада здійснює функцію контролю не завдяки примусу, а за допомогою спокуси.

### ***Пуста підстава й авторитет***

Особливість демократичного режиму, який, за висловом французького соціолога К.Лефорта, усвідомлює пустоту свого підґрунтя, тобто приречений цією пустотою на ризик обговорення, на розв'язання конфліктів шляхом переговорів, створює в Україні перманентну можливість серії політичних криз.

Пустота підґрунтя влади аж ніяк не є звичайною метафорою, а має цілком конкретний смисл. Відсутність підґрунтя вказує на відсутність конкретного джерела влади. Положення Конституції, згідно з яким носієм суверенітету і єдиним джерелом влади в Україні є народ, не заповнює пустоту підґрунтя і не робить його осмисленим. Передбачається, що це положення Конституції спирається на низку історичних подій, які певним чином компенсують формалізм законодавчих положень Конституції. Проте парадокс ситуації полягає у відсутності самих історичних подій, здатних виступити в ролі символічної системи, яка б легітимувала підмурок української державності. Як відомо, створення української державності відбулося не в кривавих битвах і сутичках із політичним ворогом, а шляхом простого голосування в парламенті. “День незалежності України” (24 серпня) не став загальнонародним святом через відсутність минулих героїчних подій, які б фокусували суспільну увагу.

Отже, якщо демократичний режим демонструє нам пустоту своїх підстав, то де в політичній історії Європи ми можемо знайти зразки республіканської політики, що спирається на міцне підґрунтя? Згідно із думкою німецького філософа і соціолога Г.Арендт історія давньоримської державності демонструє взірцеві форми європейської політики, що спирається як на принципи влади, так і на принципи авторитету. Саме римській історії належить знаменита формула, що розмежовує повноваження влади й авторитету. *Potestas in populo, auctoritas in senatu est* (влада у народі, авторитет у сенаті). “У самій серцевині римської політики від початку республіки і фактично до кінця імперської доби панує переконаність у святості підґрунтя, у тому сенсі, що, коли вже щось було засновано, воно завжди залишається таким, що зобов'язує до чогось усі майбутні покоління” [8, с. 128]. Таку святість підґрунтя для римлян мала одна вихідна подія — це утворення, за-

кладення основ міста Рима. Заснування Рима стало для римлян унікальною подією, головним, неповторним початком усієї їхньої історії. Тому займатися політикою означало передусім боронити засноване місто Рим. Саме ця подія має всю силу одвічного авторитету, від якого походять усі інші авторитети, авторитет старійшин, сенату або *patres*.

Авторитет, на відміну від влади (*potestas*), корінився в минулому, але це минуле не було презентоване в реальному житті міста, як влада і сила живих. Мати авторитет означало співвідносити свої дії з минулим і виступати його правонаступником.

Такою винятковою подією, що надовго визначила російську історію і російську політику, було заснування Петром I міста Санкт-Петербург. Мабуть, схожими політичними мотивами керувався і президент Казахстану Н.Назарбаєв, коли він переніс столицю з Алма-Ати до Астани.

Історичні умови виникнення української держави й урядової влади внаслідок перформативного акту визначили характер еволюції державної влади. Обґрунтування влади тим, що вона походить від народу, який виступає як субститут божественної волі, ще не надає владі міцного фундаменту, котрий вберігає її від імовірних потрясінь.

Стала тенденція десакарлізації влади в Україні була порушена наприкінці 2004 року у зв'язку з подіями "помаранчевої революції" і появою харизматичних лідерів В.Ющенко, Ю.Тимошенко та ін. (Про механізми сакралізації влади в період помаранчевої революції див.: [9].)

### **Висновки**

Порожнеча підґрунтя влади полягає в неможливості для неї спиратися на традицію й авторитет, оскільки вся сімдесятирічна попередня історія заперечується або зазнає критики. Тим самим зникає можливість постулювання наступності влади як однієї з головних ознак її сакралізації.

Пустота підґрунтя влади може бути компенсована, як це було властиво для всіх революційних суспільств, які відкидають своє негідне минуле грандіозністю соціального проекту (спосіб сакралізації влади, що виходить з майбутнього). Проте національна ідея, сприйнята суспільством як мета досягнення рівня життя європейських народів, не змогла набути форми "соціальної утопії", здатної об'єднати суспільство і вселити віру й ентузіазм.

Нинішня гостра політична криза, яку переживає Україна, має під собою не лише політико-юридичні підстави (недосконалість законодавства, протилежність політичних інтересів), а й кризу "сакральності" влади, пов'язану з необхідністю її обґрунтування.

### **Література**

1. Шмитт К. Политическая теология. — М., 2000.
2. Паніна Н.В. Українське суспільство 1994–2004 (соціологічний моніторинг). — К., 2004.

3. *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость. — СПб., 1998.
4. *Клемперер В.* ЛТІ. Язык Третьего рейха. Записная книжка филолога. — М., 1998.
5. *Фуко М.* Воля к знанию // Фуко М. Воля к истине. — М., 1996. — С.97–268.
6. *Паніна Н.В.* Українське суспільство 1992–2002. — К., 2003.
7. *Зущик Ю.* Монархия — мать порядка // Корреспондент. — 2007. — № 12. — С. 97–99.
8. *Арендт Х.* Що таке авторитет? // Арендт Х. Між минулим і майбутнім. — К., 2002. — С.98–150.
9. *Бурлачук В.* Власть, ритуал и оранжевая революция // Соціологічне знання та влада. — К., 2005. — С. 63–75.