

УДК 316.648:316.35

DOI <https://doi.org/10.32782/apfs.v042.2023.21>

Е. В. Щербенко

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8706-9195>

кандидат філософських наук,

докторант

Інституту філософії імені Г. С. Сковороди Національної академії наук України

## СВІДЧЕННЯ МАЙДАНУ, АБО ДОЛЯ У ГРІ. АРТЕФАКТИЧНИЙ СКЛАДНИК МОДЕРНУ В ГЕРМЕНЕВТИЧНОМУ ВИМІРІ

**Постановка проблеми.** Наявність і необхідність патосів у політиці не потребує доведення. Водночас, як у добу класичних грецьких полісів, так і революцій модерну найбільші теоретики робили застереження щодо дотримання своєрідної техніки безпеки в плані «якості палива» державної машини. Аристотель застерігав проти приходу в політику охлосу, як Маркс – люмпену (який відрізняв від «просто» пролетаріату). Кількість експериментальних підтверджень згаданих теоретичних передбачень протягом новітнього часу не піддається обчисленню. Якщо утриматися від моралістичного осуду, обмежившись тим, що кристалізувалося в ноу хау практичної політики: мужі йдуть у політику, щоб щось зробити, хлопчачки йдуть у політику, щоб чимось *стати* (задаючи нередукований поріг бачення), можна виявити потенційно евристичний пункт дослідження.

Народна мудрість пам'ятає, що молодим людям слід дати «перебіситися». Це досвід, відстояний тисячоліттями. Чи не дивно, що «вожді», вийшовши, подібно решті, з народу, присягаючи йому служити, забувають застереження як домашньої мудрості, караючи за тінейджерські пошуки себе в неформальній громадянській активності, так і політичної теорії, кидаючи тих, хто не здатний відрізнити «люмпену від охлосу», на кордони й барикади.

Сама поширеність подібного досвіду по всіх континентах робить необхідним введення певного спільного горизонту, яким у сучасному суспільствознавстві як правило обирають уявлення про модерн, зокрема модернізацію суспільства. Якщо врахувати, що це передбачає в тому числі появу самої сфери політики з боротьбою партій, закоріненою в економіці, у якій, на що звернув увагу вже А. Сміт, народжуються й нові патоси, що мають артефактичну природу (свого роду «тіла», що дозволяє, за пізнішою формулою, «ідеї оволодівати масою»), ми отримуємо природноісторичну, за Марксом, картину, коли нові патоси вже народилися, проте говорити ще не вміють: «вулиця корчиться без'язика, їй нема чим кричати й теревеніти». На цей виклик з'являються нові музи, «прокляті поети», яким, надто у добу

травмованого суспільства, доводиться сплачувати за трагічною ціною.

Якщо тепер уявити, що вся країна, по слову поета, постала «підлітком» (приміром, після війни, революції, пандемії), якого закликають «творити, видумувати, пробувати», хто буде слідкувати за мінімально необхідними обмеженнями «правил гри»: приміром, не куражитися над слабким, надто в ситуації травматичного синдрому? Минуле століття засвідчило, що подібний «підлітковий» режим влади, в чому сходяться антиутопії Замятіна й Орвела та відкриття Фрейда й новітніх нейронаук, не може не вести до того чи іншого штабу «табору/гетто».

Проте чому, попри все, «щасливий табір» назавжди або тимчасово полишають? Це можна зрозуміти, якщо структурувати сферу комунікації відповідно до цивілізаційно важливого розрізнення ігор з ненульовою та нульовою сумою ('win-win' і 'zero sum'). Наклавши цей поділ на герменевтику дорослішання: посіяв вчинок, пожав звичку, посіяв звичку, пожав характер, посіяв характер, пожав долю, – ми отримуємо еволюційно заданий вектор людського зростання, з кількома критичними пунктами «гри на підвищення» з відповідною ігровою ієрархією, де першість можна віддати Олімпійському руху.

Чому ж навіть країни, де встановились режими різного ступеню деспотії, прагнуть брати участь в Олімпійському русі, попри те, що ідеал чесної гри, безумовно, підриває будь-яку тиранію? Відповідь проста: діти хочуть гратися, а тиранія нудна.

Коли тепер у ретроспективі поглянемо на вихідний пункт модерну, з його революційною романтикою, затриманою в гімні ЄС, нас може вразити співпадіння застережень двох великих романтиків: «ти для себе лиш хочеш волі» (О. Пушкін); «жодна людина не бореться проти свободи, бореться людина, найбільше, проти свободи інших» (К. Маркс).

Проте як подібне можливе? Чи не очевидно, що двоє вільних і рівних краще дадуть раду з викликами доби, ніж той один, хто не хоче, щоб інший був вільний, дорівнюючи йому?

Тут ми, напевно, підходимо до кореня проблеми, який веде до Аристотелевої парадигми політики, що визначається через спілкування вільних і рівних (на відміну від стосунків «пани – раби» та «батьки – діти», що розглядаються як владні, проте до політики за визначенням не належать). Оскільки в даному випадку критичної ваги набирає перехід нового покоління від «підліткового» статусу до дорослого, напрошується питання: чи гарантований подібний, ініціативного порядку, перехід? Сказане вище про досвід минулого (й вже теперішнього) століття переконливо засвідчує негативну відповідь на питання.

Відтак, у першому наближенні ми окреслили проблемну ситуацію: для модерної доби властивий новий універсальний виклик свободи (зокрема політичної), що сягає потенційно кожної персони, при цьому задаючи пункт утруднення (апорію) щодо прагнення індивіда «привласнити» свободу, що, приймаючи вихідну модель Аристотеля щодо політики як відносин вільних і рівних, очевидно, абсурдно.

**Аналіз досліджень і публікацій.** Проблемою модерну, в різних заломленнях і аспектах, займалися чимало. У добу постмодерну свого роду підсумовуючу версію її висвітлення запропонував Ю. Габермас у «Філософському дискурсі про модерн» [1], визначивши при цьому кілька ключових фігур, починаючи з Гегеля до Ніцше, Гайдеггера, Дерріда та ін.

Перечитуючи працю впливового теоретика в світлі герменевтичного повороту, що намітився у вітчизняній філософській літературі після 2014 року, про що нам доводилося писати, ми звернули увагу на певні лакуни, що стосуються, зокрема, впливу на горизонт модерну «весни народів» 1848 року або гендерної складової, що зачіпає емансипацію в світовому масштабі цілої «другої статі» (згадаємо суфражистський рух). Кажучи ширше, оскільки не можна брати участь у політиці, не навчаючись, у перебігу зміни генерацій, її правил (почасти змінюючи їх), чи можна «зняти», за Гегелем, *артефактичний* вимір, якого надає проблемі рефлексії модерну політика, втягуючи до її «владних ігор», а відтак і герменевтичних практик, без перебільшення, все людство?

М. Фуко став одним із першовідкривачів цього аспекту трансформацій модерну, позначивши неklasичний тип раціональності через фігури Маркса, Ніцше, Фрейда, котрі відкривають нові предметності Праці, Мови, Життя. Подібним чином, М. Маклюен артикулював у формулі *media is message* регулярну появу нових медій (кінематографу, телебачення), що набувають іпостасі муз. В цьому ж річищі рухається Б. Андерсон, який у праці «Уявлені спільноти» [2], що стала класичною, показує можливість розглядати нації як артефакти, приділяючи увагу іронії історії,

коли колонізатори, переслідуючи власні завдання визискування колонізованих територій, мимоволі (проводячи перепис, друкуючи мапи) сприяють творенню у населення численних островів архіпелагу спільної ідентичності, називаючи їх усіх *індонезійцями*.

Важливим, у контексті досліджуваної проблеми, постає те, що накопичення в суспільстві подібної артефактичної складової, артикульованої як «м'яка влада» мереж довіри, дозволяє за зворотним зв'язком інвестувати її до публічної сфери, що в моменти потужних суспільних рухів може змінювати соціокультурні коди суспільства (А. Турен). Тож упущення цього артефактичного складника в горизонті всесвітньої історії в громадянському плані, за Кантом, надає інтерпретації Модерну, зрештою, рис «робінзонади» теоретичного розуму.

У світлі викладеного, можна поставити щодо візії «незавершеного» проекту модерну кілька взаємопов'язаних питань. Чи Американська революція творила горизонт модерну? Очевидно. Можемо погодитися, що на відміну від Французької, вона *не пожирала* своїх дітей? Певне, що так (А. де Токвіль, одним із перших звернувшись у праці «Про демократію в Америці» [3] до рефлексії досвіду нової світової потуги, спеціально приділяє увагу ролі релігії в житті американського суспільства як чинника цивілізації). Коли протягом XIX – XX століть американський внесок до процесу емансипації людства безперечний (включаючи між іншим звільнення Європи від нацистського рабства), чи можемо при цьому вписати його до «гегелівського» горизонту, однією з визначальних рис якого, згідно з викладом «Філософського дискурсу», постає завдання розуму дати раду із функціями, що раніше виконувала релігія, за ситуації її модерної «відсутності»? Чи не означало б це перетворювати нужду на чесноту? Ба більше, беручи до уваги вплив двох світових воєн на формування нового етосу глобальної відповідальності, що був покладений в основу Загальної декларації прав людини (1948), знову підтвердивши, що в окопах немає атеїстів, чи не постає в новому світлі певним анахронізмом сам обраний «від Гегелевої пічки» горизонт? І чи не означає це, що принаймні рівної уваги заслуговує відрефлексована Токвілем альтернатива?

Таким чином, в перебігу поступового абстрагування теоретичної мови опису, «філософський дискурс про модерн» у підсумку випускає з уваги певні загальноцивілізаційні «допуски», які знаходимо у Канта, його «Критиці практичного розуму», де він вводить уявлення про регулятивні ідеї Бога, свободи, безсмертя душі. Зважаючи, що нині, в збереженій перспективі історії «у всесвітньо-громадянському плані», все нові члени ООН у своїх гімнах оспівують *свободу* як наріжну

цінність, чи не означає це, що шукання вдень з теоретичним смолоскипом того, що від початку віднесено до сфери *практичного*, видає певну аберацію?

В цьому сенсі не випадковими, очевидно, постають регулярні «від Гегеля» спроби секвестру муз («смерть мистецтва», «чи можливе мистецтво після Аушвіцу»), – ніби не даючи звіт щодо їхньої ролі при народженні й оновленні нації («Ще не вмерла Україна» або «До Радості»), ані дару мистецтва як «ловця снів», що можна по-різному застерегти в Біблії або Шекспірі, яких знову перечитують і розігрують, виходячи на Майдани з початком нової весни народів.

Оскільки нова генерація українців, імпровізувавши революційні перформенси, не потребує доведення перетворюючого потенціалу муз у моменти доленосні, перебуваючи натомість на початкових ступенях теоретичної рефлексії власних «польових досліджень», ми в цій роботі, звернувшись до феномену Майдану, спробуємо виявити в річищі нових дослідницьких підходів артефактичну складову цієї «гри», що стала одним із символів нової української ідентичності.

**Мета статті.** На основі нових підходів до рефлексії досвіду вітчизняного демократичного транзиту, зокрема феномену Майдану як гібридної політичної «гри» пострадянської уявленої спільноти, відрефлексувати її артефактичну складову, що забезпечує конструктивний вимір задіяння громадою нових патосів у кризових пунктах демократичного переходу.

**Виклад основного матеріалу.** За умов українського кейсу демократичного транзиту рецепція теорії модернізації відбулась у версії триетапної схеми переходу (лібералізація, інституціоналізація, консолідація), що в ретроспективі можемо розглядати як завершений. Одним із ключових моментів у перебігу вітчизняного демократичного переходу став зсув від переважно еволюційного до революційного характеру розвитку, засвідчений загальнонаціональними рухами протесту 2004 і 2013–2014 рр. (феномен Майдану).

Супроводжувані сплеском публікацій (переважно збірники документів, свідчень, мемуари), ці реалії водночас не дістали належного наукового опрацювання: академічні дослідження склали мізерну частку публікацій. Те, що між 2004 і 2013 роками не з'явилося жодного дисертаційного дослідження, присвяченого найбільш масштабному суспільному руху пострадянської доби (що могло сприяти артикуляції ймовірних ризиків і попередженню катастрофічного сценарію розвитку подій), засвідчує брак уяви експертної спільноти.

Нова верства креативного класу (Революція Гідності, на думку Я. Грицака, постає першою його успішною революцією) виявляє більшу увагу

до рефлексії історичного досвіду, зокрема структування наративів при опрацюванні свідчень акторів (вказемо тут як найбільш репрезентативний приклад колективну працю [4]). Феномен Майдану постає при цьому своєрідним артефактом візії «футурошафтів» [5], що передбачає власну «конкретну герменевтику» (вживаємо цей конструкт за аналогією до «конкретної онтології» [6]). В річищі цих спроб новітнього перечитування досвіду суспільством, далі ми спробуємо показати, що й «помаранчевий» епізод громадянської емансипації надається до виявлення в ній артефактичного складника неповторної констеляції акторів, які в режимі «тут-і-тепер» здійснюють герменевтику революції, що, між іншим, не дозволяє їй виродитися у бунт.

При цьому слід зробити важливе застереження. Вісімнадцять днів, що «потрясли Україну», яка встигла при цьому дістати «трех президентів», балансувала на межі сепаратистського референдуму східних регіонів та ін., суттєво трансформували й архітектуру національного щоденного плебісциту, синхронізувавши дискурсивні практики всіх переговорних майданчиків, від столичних до регіональних, робочою формулою «не повинно пролитися жодної краплі крові, сторони зберігають обличчя». Не маючи змоги, за умовами даної роботи, подати цілий масштаб складності комунікації акторів одного з доленосних моментів новітньої історії, обмежимося тут виявленням нередукційного його виміру, де перед ведуть безпосередні учасники прямих акцій (серед яких і народні депутати), відомі публічні інтелектуали, котрі вписують безпрецедентні події до горизонту «великого часу»; нарешті, представники спільноти (прото) блогерів, які винаходять нову стилістичну домінанту, що вже віщує мережеві «ігри» наступної революції десять років потому.

А. Парубій, комендант Українського Дому, змальовуючи момент підготовки до ймовірних зіткнень між представниками «помаранчевих» та «біло-блакитних»: «І власне, в процесі роздумів про тактику атаки я став свідком цікавої сцени, яка великою мірою скорегувала мої уявлення про цю революцію. Спонтанно, без спеціальної команди, до прихильників Януковича почали підніматись не хлопці, а молоді дівчата. З квітами в руках, з помаранчевою символікою, посміхаючись, вони підходили до «біло-синіх» і дарували квіти. Потім пов'язували на руки помаранчеві стрічки та про щось жваво і весело розмовляли з ними... Цей епізод став для мене важливим уроком. Більше того, я зрозумів з цього моменту: революція піде іншим шляхом, тобто не зовсім таким, як я собі уявляв. Не буде жорстких сутичок і протистоянь, а буде поступове «заповнення простору» противника» [7, с. 36, 38].

В. Скуратівський, один із провідних представників старшої когорти українських публічних інтелектуалів: «У 1068 році до київської землі наближалися половці. Стривожені жителі звернулися до князя Ізяслава з проханням видати їм зброю, але син Ярослава Мудрого озброєних громадян, як видно, боявся куди більше за половців. Тож кияни, повставши, вигнали його, а князя Всеслава (опозиціонера, скажемо так, в тодішньому виконанні) звільнили з темниці і посадили на «стіл», що звільнився.

...Схоже, кияни надовго запам'ятали той свій урок прямої демократії. Так що пройшло лише півстоліття, і в 1113-му, після смерті Святополка II, іншого нелюбого тут «столичного» негідника, онука того Ізяслава, кияни, обурені його бездарністю, рівною його користолобству та жорстокості, міцно заблокували перелякану його адміністрацію, загрожуючи рознести її в клоччя. Разом з усім награваним княжим майном ...Так ось і настала – всього лише тридцятип'ятирічна – квітуча пауза в історії Києва, переповненій і до того, і після того княжим беспределом. Деякий час київські властители вже не виймали очі сусіднім князям, а також найголосистішим містянам з того їх віча.

І все? Далі послідував той самий майже тисячолітній послух? За винятком темного у переказах, але в усіх сенсах палаючого київського повстання в литовсько-руську епоху. О ту пору Київ, отримавши Магдебурзьке право, знову процвів. І тоді в замку на горі Киселівці так само розбійна «адміністрація», схоже, позаздрила працелюбним заможним київським ремісникам. І відібрала в них право працювати при свічці. Свічку-то загасила, проте запалила повстання на її захист.

І ось, схоже, що Київ як в XI і XVI віках, не стримався на початку ХХІ. Доки! Міський час якось патетично замкнувся. Нове вже віче. В зовсім новому історичному виконанні. Проте – віче.

...Схоже, дуже схоже, що це інтрига самого Міста. Рівна його тисячолітньому інстинкту виживання. Сумирність, раптом змінена гордістю» [8].

А. Окара, представник експертної верстви «постмодерного» призову, про нову версію пісні М. Бурмаки «Ми йдемо»: «Проте саме тоді, коли я почув новий, народжений Помаранчевою Революцією варіант цієї пісні – з величезною кількістю маленьких «імпресіоністичних» барабанчиків (бонгів і конгів), а на першому плані – акустична гітара з нейлоновими струнами, зрозумів остаточно: в цій революції ніхто нікого не замочать, і парад у оранжєвих, блакитних та інших різнокольорових танків на Хрещатику не буде». Торкнувшись дивовижних перегукувань поточних реалій з архетиповим текстом Котляревського («Наталка Полтавка»), автор завершує свій допис рядками,

отриманими на електронну пошту, що віщують революційний вибух вже наступного десятиліття:

*Над нами лебеді тріпочуть крилами,  
Над нами янголи лоскочуть крилами –  
Смерть минає без нас!* [9]

Як можемо бачити, дописувачі з різним життєвим досвідом і мірою залучення до подій, не змовляючись, зсувають у своїх свідченнях «планку» горизонту подій до полюсу унікальності, що, зворотним зв'язком, висвічує й унікальність кожної персони. Чи «взаємозамінні» ці наративи? Очевидно, ні. Чи «вичерпують» помаранчеве багатоголосся? Питання риторичне. Таким чином, «конкретна герменевтика» помаранчевого протесту виявляє емансипаційний вимір події, коли стихія нового суспільного патосу (де факто спрямована на макрорівні у річище конституційної реформи та повернення до європейського вектору суспільного розвитку), заломлюється вибором актора тут-і-тепер у неповторному голосі, яким промовляє Доля, що її знаходимо в боротьбі.

**Висновки.** У річищі герменевтичного повороту, що позначився у вітчизняній філософії після 2014 року, звернувшись до реконструкції поданої Ю. Габермасом у «Філософському дискурсі Модерну» версії його герменевтики та виявивши лакуни, пов'язані з недостатньою увагою до артефактного її складника, відрефлектованого зокрема в межах підходу, пропонуваного Фуко; в світлі нових досягнень вітчизняного суспільствознавства, пов'язаних з переосмисленням досвіду Майдану як гібридної владної гри, що передбачає в тому числі певну модель «конкретної герменевтики», ми звернулися до «помаранчевого» епізоду демократичного транзиту, що в ретроспективі постає одним із ключових. У плані нередукційної моделі комунікацій акторів, ми акцентували в представлених свідченнях нараторів з різним життєвим досвідом і ступенем залученості до подій спільність у виборі горизонту свідчення, що зсуває його до полюсу неповторності голосу, що ним промовляє Доля, знайдена в боротьбі.

#### *Література*

1. Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну. Київ: Четверта хвиля, 2001. 424 с.
2. Андерсон Б. Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму. Київ: Критика, 2001. 272 с.
3. Токвіль А. де. Про демократію в Америці. Видавничий дім «Весвіт», 1999. 590 с.
4. Майдан. Свідчення. Київ, 2013–2014 роки. Київ: Дух і Літера, 2016. 784 с.
5. Rindova, V. P., & Martins, L. L. Futurescapes: Imagination and temporal reorganization in the design of strategic narratives. *Strategic Organization*, 2022. 20(1), 200–224. DOI: <https://doi.org/10.1177/1476127021989787>

6. Kinkaid H. Concrete Ontology: Comments on Lauer, Little, and Lohse *Philosophy of the Social Sciences*, 2020. Vol. 51, Issue 1 DOI: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0048393120925797>

7. Парубій А. Записки коменданта. Хроніка Українського Дому – фортеці Помаранчевої революції. Львів: Ліга-прес, 2005. 112 с.

8. Скуратовский В. Песнь о свече. К истории Киевского сопротивления. *Столичные новости*. 2004. № 48.

9. Окара А. Золотое сияние Оранжевой революции, или Как Архистратиг Михаил заступился за Украину. URL: <https://www.pravda.com.ua/rus/articles/2004/12/24/4384300/>

#### Анотація

**Щербенко Е. В. Свідчення Майдану, або Доля у грі. Артефактичний складник Модерну в герменевтичному вимірі.** – Стаття.

Стаття присвячена проблемі виникнення за умов модернізації суспільства нових патосів і конструктивної артикуляції їх у суспільно-політичному дискурсі. Видатні теоретики класичного і нового часу, наприклад, Аристотель і Маркс, попереджали про необхідність свого роду «екології», що передбачає забезпечення сфери політики від проникнення до неї стихії ресентименту. Виклики доби модернізації, між іншим, втілюються в ситуації «країни-підлітка», коли попередження великих романтиків про безумне прагнення свободи лише для себе (і боротьбу проти свободи інших) підтверджуються життям. У світлі герменевтичного повороту, що відбувається в українській філософії після 2014 року, ми виявляємо певні лакуни в інтерпретації філософського дискурсу про Модерн (в артефактичному аспекті), поданої у відомій праці Ю. Габермаса. Цей аспект (відрефлектований зокрема М. Фуко), в контексті якого ідеї медій як послання (М. Маклюєн), уявлених спільнот (Б. Андерсон) та ін. виступають у вимірі нових предметів (ігор), що стають джерелом «м'якої влади» мереж довіри. Інвестиції цього капіталу «влади-знання» до публічної сфери здатні під час потужних суспільних рухів змінювати соціокультурні коди суспільства (А. Турен). Упущення цього артефактичного виміру доби Модерну в герменевтичному плані перетворює його суттєвою мірою на «робінзонаду» теоретичного розуму. На нашу думку, походження цього конструктивного недоліку полягає в забутті засадничого положення Канта про свободу як регулятивну ідею практичного розуму. Спираючись на нові підходи у рефлексії над досвідом українського демократичного транзиту, зокрема феномену Майдану як гібридної владної гри (її артефактичного складника), що передбачає темпорально орієнтовану «конкретну герменевтику», ми звернулися до «помаранчевого» кейсу 2004 року. Зосередившись на побудові нередукційної моделі комунікації акторів (учасників прямих акцій громадянської непокорі, публічних інтелектуалів, (прото)блогерів), ми виявляємо спільний горизонт свідчення, в якому подія набуває статусу граничної унікальності. Цей горизонт унікального свідчення мереж довіри, що постає в темпоральному горизонті

випробування нової генерації («генерації Майдану») за умов пострадянської уявленої спільноти, виявляє артефактичний складник політики як такої.

**Ключові слова:** артефактичність, Габермас, герменевтика конкретна, Майдан, Модерн, практичний розум, свідчення, темпоральність.

#### Summary

**Shcherbenko E. V. Testimony of the Maidan, or Fate in the game. The artifactual component of the Modernity in the hermeneutic dimension.** – Article.

The article is devoted to the problem of the emergence of new paths under the conditions of modernization of society and their constructive articulation in social and political discourse. The prominent theorists of classical and modern times, for example, Aristotle and Marx, warned about the need for a kind of "ecology", which involves securing the sphere of politics from the penetration of the element of resentment. The challenges of the age of modernization, among other things, are embodied in the situation of the "teenager country", when the warnings of the great romantics about the insane desire for freedom only for oneself (and the struggle against the freedom of others) are confirmed by life. In the light of the hermeneutic turn that is taking place in Ukrainian philosophy after 2014, we identify certain lacunae in the interpretation of the philosophical discourse on Modernity (in the artifactual aspect) presented in the famous work of Y. Habermas. This aspect (reflected, in particular, by M. Foucault) sets the horizon in which the ideas 'media is message' (M. McLuhan), 'imagined communities' (B. Anderson), etc. appear in the dimension of new things (games) that turn into an origin of "soft power" of networks of trust. The investments of this "power-knowledge" capital in the public sphere under the conditions of powerful social movements are able to change the socio-cultural codes of society (A. Turen). The omission of this artifactual dimension of the modern age in hermeneutical terms turns it largely into a "Robinsonade" of the theoretical mind. In our opinion, the origin of this constructive deficiency lies in the forgetting of Kant's basic proposition about freedom as a regulative idea of practical reason. Based on new approaches in reflecting on the experience of the Ukrainian democratic transition, in particular the phenomenon of the Maidan as a hybrid power game (its artifactual component), which implies a temporally oriented "concrete hermeneutics", we turned to the "orange" case of 2004. Focusing on the construction of a non-reductive model of communication of actors (participants in direct actions of civil disobedience, public intellectuals, (proto)bloggers), we reveal a common horizon of testimony in which the event acquires the status of extreme uniqueness. This horizon of unique evidence of trust networks, which appears in the temporal horizon of the test of a new generation ("Maidan generation") under the conditions of the post-Soviet imagined community, reveals the artifactual component of politics as such.

**Key words:** artifactuality, concrete hermeneutics, Maidan, Modernity, practical reason, temporality, testimony.